

ISSN: 2651-4559

e-ISSN 2651-4567

TRABZON ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

TRABZON İLAHİYAT DERGİSİ

TRABZON THEOLOGY JOURNAL



cilt **12** sayı **1**
volume issue

Bahar/2025
Spring/2025

TRABZON İLAHİYAT DERGİSİ

Cilt: 12, Sayı: 1, Bahar 2025



TRABZON THEOLOGY JOURNAL

Volume: 12, Issue: 1, Spring 2025

Yayıncı / Publisher

Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Trabzon University Faculty of Theology
Trabzon/Türkiye

Trabzon Üniversitesi Adına İmtiyaz Sahibi / Owner on Behalf of the Trabzon University

Prof. Dr. Emin Aşıkutlu
Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Trabzon University Faculty of Theology
Trabzon/Türkiye
eamaskutlu@trabzon.edu.tr

Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Doç. Dr. Süleyman Gür
Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Trabzon University Faculty of Theology
Trabzon/Türkiye
suleymangur@trabzon.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-7515-136X>

Baş Editör / Editor in Chief

Doç. Dr. İhsan Timür
Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Trabzon University Faculty of Theology
Trabzon/Türkiye
ihsantimur@trabzon.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-6568-9054>

Editör Yardımcısı / Assistant Editor

Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Ayyıldız
Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Trabzon University Faculty of Theology
Trabzon/Türkiye
mahmutayyildiz@trabzon.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-1546-5006>

Alan Editörleri / Field Editors

Doç. Dr. Ahmet Yazıcı
Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Trabzon University Faculty of Theology
Trabzon/Türkiye
ahmet.yazici@trabzon.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-9439-1115>

Doç. Dr. Ali Gül
Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Trabzon University Faculty of Theology
Trabzon/Türkiye
aligul@trabzon.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-2271-8390>

Doç. Dr. Ersan Türkmen
Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Trabzon University Faculty of Theology
Trabzon/Türkiye
ersanturkmen@trabzon.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-4432-0896>

Dr. Öğr. Üyesi Abdulkadir Malkoç
Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Trabzon University Faculty of Theology
Trabzon/Türkiye
abdulkadirimmalkoc@trabzon.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-1392-1402>

Dr. Öğr. Üyesi Mehtap Aydın Kaim
Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Trabzon University Faculty of Theology
Trabzon/Türkiye
mehtapaydinkaim@trabzon.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-6733-6543>

Dr. Öğr. Üyesi Osman Taşkın
Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Trabzon University Faculty of Theology
Trabzon/Türkiye
osman.taskin@trabzon.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-3962-936X>

Dr. Öğr. Üyesi Samet Şenel
Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Trabzon University Faculty of Theology
Trabzon/Türkiye
sametsenel@trabzon.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-1909-170X>

Dr. Öğr. Üyesi Züleyha Birinci
Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Trabzon University Faculty of Theology
Trabzon/Türkiye
zbirinci@trabzon.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-0397-8130>

Yayın Kurulu/ Editorial Board

Prof. David B. Cook
Rice University School of Humanities
Houston/USA
dbcCook@rice.edu

Prof. Dr. Hanifi Şahin
Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Atatürk University Faculty of Theology
Erzurum/Türkiye
hanifisahin@atauni.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-0500-7952>

Prof. Dr. Mehmet Kalaycı
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Ankara University Faculty of Theology
Ankara/Türkiye
mkalayci@divinity.ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-9016-3123>

Prof. Dr. Nihat Uzun
Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Trabzon University Faculty of Theology
Trabzon/Türkiye
nuzun@trabzon.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-5955-9250>

Prof. Dr. Fatih Topaloğlu
Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Trabzon University Faculty of Theology
Trabzon/Türkiye
topaloglu@trabzon.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-0725-1588>

Doç. Dr. Eyüp Öztürk
Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Trabzon University Faculty of Theology
Trabzon/Türkiye
eyupozturk@trabzon.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-1779-5519>

Doç. Dr. İhsan Timür
Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Trabzon University Faculty of Theology
Trabzon/Türkiye
ihsantimur@trabzon.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-6568-9054>

Doç. Dr. Şenol Saylan
Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Trabzon University Faculty of Theology
Trabzon/Türkiye
ssaylan@trabzon.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-0618-4907>

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Faruk Güney
Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kırklareli University Faculty of Theology
Trabzon/Türkiye
ahmetfarukguney@klu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-4517-0367>

Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Ayyıldız
Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Trabzon University Faculty of Theology
Trabzon/Türkiye
mahmutayyildiz@trabzon.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-1546-5006>

Tashih / Redaction

Ar. Gör. Abdülkadir Dural
Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Trabzon University Faculty of Theology
Trabzon/Türkiye
abdulkadirdural@trabzon.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-2367-5559>

Ar. Gör. Ayşegül Balık
Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Trabzon University Faculty of Theology
Trabzon/Türkiye
aysegulbalik@trabzon.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-7808-844X>

Ar. Gör. Ayşenur Ayan
Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Trabzon University Faculty of Theology
Trabzon/Türkiye
aysenurayan@trabzon.edu.tr
<https://orcid.org/0009-0001-6654-4882>

Ar. Gör. Hatice Demirci
Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Trabzon University Faculty of Theology
Trabzon/Türkiye
haticedemirci@trabzon.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-1839-6395>

Ar. Gör. Hilal Bayrakdar
Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Trabzon University Faculty of Theology
Trabzon/Türkiye
hilalbayrakdar@trabzon.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-7651-142X>

Ar. Gör. Mahmut Furkan Çetinkaya
Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Trabzon University Faculty of Theology
Trabzon/Türkiye
furkancetinkaya@trabzon.edu.tr
<https://orcid.org/0009-0004-7051-1372>

Ar. Gör. Muhammed Şükrü Düzcan
Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Trabzon University Faculty of Theology
Trabzon/Türkiye
msduzcan@trabzon.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-1800-3368>

Ar. Gör. Muhammet Ali Tuzlu
Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Trabzon University Faculty of Theology
Trabzon/Türkiye
muhammetalituzlu@trabzon.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-8755-6903>

Ar. Gör. Mustafa Gargar
Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Trabzon University Faculty of Theology
Trabzon/Türkiye
mustafagargar@trabzon.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-3339-5761>

Ar. Gör. Ramazan Aslan
Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Trabzon University Faculty of Theology
Trabzon/Türkiye
ramazanaslan@trabzon.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-8712-4393>

İngilizce Dil Editörü / English Language Editor

Dr. Öğr. Üyesi Arzu Yıldız
Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Trabzon University Faculty of Theology
Trabzon/Türkiye
arzuayildiz@trabzon.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-5286-1089>

Dr. Öğr. Üyesi Rızkan Tok
Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Trabzon University Faculty of Theology
Trabzon/Türkiye
rizkan.tok@trabzon.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-4975-8149>

Etik Editörü / Ethics Editor

Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Ayyıldız
Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Trabzon University Faculty of Theology
Trabzon/Türkiye
mahmutayyildiz@trabzon.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-1546-5006>

Teknik Editör / Tecnical Editor

Ar. Gör. Mustafa Gargar
Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Trabzon University Faculty of Theology
Trabzon/Türkiye
mustafagargar@trabzon.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-3339-5761>

Dizgi-Mizampaj / Layout

Hacer Yavruoğlu
HCR Ajans Hizmetleri,
Trabzon 0462 300 30 03

Yazışma / Correspondence

Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı Çimenli
Kampüsü Rize Caddesi No: 98/A
61000 - Trabzon - TÜRKİYE
Telefon/Phone: +90 (462) 334 60 35 - 377 17 05
Faks/Fax: +90 (462) 334 60 36
E-posta: trabzonilahiyatdersisi@trabzon.edu.tr
Web: <http://dergipark.gov.tr/tid>

Kapaktaki Hat Eseri

el-Beşir, Ömer Faruk Dere

Baskı Yeri ve Tarihi

Matsis Matbaa Hizmetleri
Tevfikbey Mh. Dr. Ali Demir Cd. No: 51
Tel.: +90 (212) 624 21 11 Sefaköy / İSTANBUL

Basım Tarihi

Haziran 2025

DERGİ ESKİ ADI / PREVIOUS TITLE

Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Karadeniz Technical University
Journal of the Faculty of Divinity. (ISSN: 2148-5001 / e-ISSN: 2618-611X)

(Yayınlanan Sayılar / Number of Publication: Yıl / Year: 2014, Cilt / Volume: 1, Sayı / Issue:
1, Yıl / Year: 2018, Cilt / Volume: 5, Sayı / Issue: 1)

Bu dergi



veri indeksi tarafından taranmaktadır.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Muhammed et-Trabzonî el-Medenî ve 'Ruseyyiletun fî beyâni mâ verede fî's-sultân mine'l-ehâdis' İsimli Eseri

Muhammad al-Trabzonî al-Madanî and His Work Titled 'Rusayyila fî bayân mâ warada fî al-sultân min al-aḥādīth'

Muhammet Emin Eren - Eyüp Öztürk 7-38

Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının Din Kavramına Yönelik Metaforik Algıları

Preschool Teacher Candidates' Metaphorical Perceptions Towards the Concept of Religion

Salih Akyıldız 39-66

Meçhul Bir Müellifin Eserlerinin Tespiti, Tanıtımı ve Aidiyeti

Identification, Introduction and Belonging of the Works of an Unknown Author

Ahmet Sayar 67-88

Ölüm Eğitimi Perspektifinden 'Gassal' Dizisi: Ölümün ve Yas Sürecinin Popüler Kültürde Temsili

'Gassal' Series from the Perspective of Death Education: Representation of Death and the Mourning Process in Popular Culture

Rabia Yıldırım 89-118

Hanefî-Şâfiî Etkileşiminin Odağında Bir Fakih Olarak İbn Hacer el-Askalânî

Ibn Ḥaǧǧa r al-ʿAsḳalānī as a Faqīh at the Center of Ḥanaḳī Shāfiʿī Interaction

Fatih Turay 119-143

İmam Mâlik'in Muvatta' Dışı Hadisleri Bağlamında Yalnızca Şeybânî Nüshasında Rivayet Edilen Hadisler

Hadiths Narrated Only in the Shaybānī Version in the Context of Imam Mālik's Hadiths Out of Muwatta'

Tuğberk Uğurlu 145-169

Batılı Oryantalistlerin ve Misyonerlerin Tantracılığa Bakışı

The View of European Orientalists and Missionaries on Tantrism

Beyza Aybike Deveci 171-190

Ahmed el-Kâtib ve İmâmîyye'nin İmâmet Nazariyesine Eleştirileri

Ahmad al-Katib and His Criticisms of the Theory of Imamiyya's Imamate

Cihan Güler- Abdullah Ömer Yavuz 191-216

Hadis Şerhlerinde Üslûb-ı Hakîme Dair Bazı Tespit ve Tenkitlerin Değerlendirmesi

Evaluation of Some Determinations and Criticisms on the Uslûb al- Hakīm in Hadith Commentaries

Mesut Çakır 217-233

Ayetlerin Tefsirinde Anakronik Yorumların Tespiti

The Detection of Anachronistic Interpretations in the Exegesis of Quranic Verses

Hasan Yıldırım 235-256

Tâbiîn Dönemi Müelliflerinin Nesih Tespitlerine Dâir Bir Karşılaştırma: Katâde b. Diâme ve İbn Şihâb ez-Zührî Örneği <i>A Comparison of Naskh Determinations by Tabi'un Era Authors: The Cases of Qatadah ibn Di'ama and Ibn Shihab al-Zuhri</i> Muhammet İkbâl Çalış - Emrah Balık	257-280
Hadis Derlemelerinde Tematik Seçim ve Rivayet Sıhhati: İbn Hacer el-Heytemî'nin Erba'ûne Hadîsen fi'l-'Adl İsimli Kırk Hadis Eseri Özelinde <i>Thematic Selection and Narration Authenticity in Ḥadīth Compilations: In the Specific Case of Ibn Ḥadja r al-Haytamî's Forty Ḥadīth Work Named Arba'ûna Ḥadīth an fi l-'adl</i> Mahmut Bingül	281-310
Te'lif Mi, Cem' Mi, İntihâb Mı? Muhammed et-Trabzonî el-Medenî'ye Nispet Edilen Cem'u'l-fusûl ve'l-fevâid Adlı Eserin Türü ve Aidiyeti Üzerine Bir Değerlendirme <i>Ta'lif, Jam', or Intikhâb? An Analysis of the Nature of the Work Jam'u'l-fusûl wa-l-fawâid Attributed to Muhammad al- Trabzonî al-Madani</i> Kadir Gömbeyaz	311-325
Öfke Kontrolü ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Nicel Bir Araştırma <i>A Quantitative Study on the Relationship Between Anger Management and Religiosity</i> Necmi Karşlı	327-356
Lâleli Cami Vakfiyesi Bağlamında Osmanlı Dönemi Selâtîn Câmilerinde Hizmetler ve Görevliler <i>The Services and Officials in Ottoman Selâtin Mosques in the Context of the Lâleli Mosque Foundation</i> Pehlul Düzenli	357-379
Muhammed et-Trabzonî el-Medenî'nin (ö. 1200/1786) Risâle fî tahkîki'l-istincâ ve Tathîru'l-eşyâ Adlı Risâleleri Bağlamında Temizlik Anlayışının Klasik Hanefî Tahâret Anlayışıyla Mukayesesi <i>Comparison of the Understanding of Cleanliness with the Classical Hanafî Understanding of Purity in the Context of the Treatises of Muhammad al-Trabzonî al-Madani (d. 1200/1786) Named Risâla fî Tahqîq al-Istinjâ and Tathîr al-Ashyâ</i> Ahmet Başaran Manav	381-400

Muhammed et-Trabzonî el-Medenî ve ‘Ruseyyiletun fî beyâni mâ verede fî’s-sultân mine’l-ehâdis’ İsimli Eseri

Muhammet Emin Eren | <https://orcid.org/0000-0002-3338-953X> | eeeren@ankara.edu.tr
Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye
ROR ID: <https://ror.org/01wntqw50>

Eyüp Öztürk | <https://orcid.org/0000-0003-1779-5519> | eyupozturk@trabzon.edu.tr
Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, Trabzon, Türkiye
ROR ID: <https://ror.org/04mmwq306>

Öz

Muhammed et-Trabzonî el-Medenî Osmanlı’nın batılılaşma sürecinin başladığı dönemlere denk düşen 18. yüzyılda yaşamış çok yönlü ve velûd bir ilim adamıdır. İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarında kaleme almış olduğu irili ufaklı kırk civarında eser, onun dini anlama ve yorumlamada Ehl-i Sünnet çizgisinin dışına çıkmamaya özen gösteren tipik bir Osmanlı âlimi olduğuna işaret etmektedir. Trabzonî’nin eserleri çeşitli çalışmalara konu edilmekle birlikte “Ruseyyiletun fî beyâni mâ verede fî’s-sultân mine’l-ehâdis” isimli yazma halindeki risalesi, muhtemelen tek nüsha olarak özel bir aile kitaplığında bulunmasından dolayı, herhangi bir ilmî çalışmaya konu edilmemiştir. Eser devlet yöneticisinin din nezdinde son derece yüksek ve değerli bir makama sahip olduğuna işaret eden rivayetleri içeren bir hadis derlemesidir. 44 hadisi barındırması itibarıyla kırk hadis edebiyatının Osmanlı geleneğindeki bir örneği olarak değerlendirilebilecek bu risaledeki hadisler büyük oranda Süyûtî’nin *Cem’u’l-cevâmi’* adlı eserinden seçilmiş ve çoğunlukla bir yorum yapılmadan peş peşe sıralanmıştır. Müellifin bu yöntemi ilk bakışta eserin orijinal bir yönünün olmadığı hissini verse de içeriğindeki rivayetlerin mahiyeti ve yazıldığı dönem beraber değerlendirildiğinde bu kanaat değişmektedir. Zira Trabzonî’nin yaşadığı dönemlerde batılılaşma karşıtlığı yükseleşe geçmiştir ve pek çok kişi reform süreçlerine öncülük ettiği için Osmanlı sultanlarını eleştirmektedir. Osmanlı yönetimi de bu eleştirilerin etkisini azaltmak için dönemin bazı ulemasına reformları ve Osmanlı yönetimini destekleyen çeşitli eserler kaleme aldırılmış, bir kısım ulema da yönetimden bağımsız olarak kendi istekleri ile sürece dahil olmuştur. Elinizdeki makale Trabzonî’nin risalesini Osmanlı sultanına meşruiyet desteği sağlama şeklinde beliren ve ilerleyen bir geleneğin ilk örneklerinden birisi olarak konumlandırmaktadır. Bu çerçevede yazma risalenin şekli özellikleri, dayandığı kaynakları tespit edildikten sonra hadislerin muhtevası risalenin yazıldığı dönemin Osmanlı muhiti dikkate alınarak tahlil edilmeye çalışılmıştır. Risalenin Arapça tenkidli neşri yapılarak makalenin sonuna eklenmiştir.

Anahtar Kelimeler

Hadis, Osmanlılar, Muhammed et-Trabzonî el-Medenî, Osmanlı Batılılaşması, Osmanlı Hadis Geleneği

Atıf Bilgisi

Eren, Muhammet Emin – Öztürk, Eyüp. “Muhammed et-Trabzonî el-Medenî ve ‘Ruseyyiletun fî beyâni mâ verede fî’s-sultân mine’l-ehâdis’ İsimli Eseri”. *Trabzon İlahiyat Dergisi*

12/1 (Haziran 2025), 7-38.

<https://doi.org/10.33718/tid.1647474>

Geliş Tarihi : 26.02.2025

Kabul Tarihi : 09.05.2025

Yayın Tarihi : 30.06.2025

Değerlendirme : İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

Etik Beyan : Bu makale, 17-18 Ekim 2024 tarihleri arasında Trabzon'da gerçekleştirilen Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dinî Hayat-II Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan "Muhammed el-Medenî'ye Nispet Edilen 'Ruseyyiletun fî Beyânî mâ Verede fî's-Sultân mine'l-Ehâdis' Adlı Risalenin Mahiyeti ve Hadis Kritisî Açısından Tahlili" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir.

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

Benzerlik Taraması : Yapıldı - intihal.net

Yazar Katkıları : Yazar-1 (%55) - Yazar-2 (%45)

Çıkar Çatışması : Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman : Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Muḥammad al-Ṭrabzonī al-Madanī and His Work Titled ‘Rusayyila fī bayān mā warada fī al-sultān min al-aḥādīth’

Muhammet Emin Eren | <https://orcid.org/0000-0002-3338-953X> | eeren@ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Divinity, Department of Hadith, Ankara, Türkiye
ROR ID: <https://ror.org/01wntqw50>

Eyüp Öztürk | <https://orcid.org/0000-0003-1779-5519> | eyupozturk@trabzon.edu.tr
Trabzon University, Faculty of Theology, Department of Islamic History, Ankara, Türkiye
ROR ID: <https://ror.org/04mmwq306>

Abstract

Muḥammad al-Ṭrabzonī al-Madanī was a versatile and prolific scholar who lived in the 18th century, which coincided with the beginning of the Ottoman westernization process. The roughly forty works he wrote in various fields of Islamic sciences, large and small, indicate that he was a typical Ottoman scholar who took care not to deviate from the line of Ahl al-Sunnah in understanding and interpreting religion. Although Ṭrabzonī’s works have been the subject of various studies, his treatise in manuscript form entitled “Rusayyila fī bayān mā warada fī al-sultān min al-aḥādīth” has not been the subject of any scholarly study, probably because there is only one copy in a private family library. The work is a collection of hadiths containing narrations that indicate that the ruler of the state has an extremely high and valuable position in the eyes of religion. This treatise, which can be considered an example of the forty-hadith literature within the Ottoman tradition due to its inclusion of 44 hadiths, primarily selected its hadiths from al-Suyūṭī’s *Jam‘ al-jawāmi‘*. The hadiths in the treatise are mostly listed one after the other without any commentary. Although the author’s method may initially give the impression that the work lacks originality, this perception changes when the nature of the included traditions and the historical context in which the treatise was written are considered together. During Ṭrabzonī’s lifetime, opposition to Westernization was on the rise, and many individuals criticized Ottoman sultans for leading reform processes. In an effort to mitigate the impact of such criticisms, the Ottoman administration commissioned certain scholars of the period to produce works supporting the reforms and the legitimacy of the government, while some members of the ulama independently engaged in this process of their own accord. This article situates Ṭrabzonī’s treatise as one of the earliest examples of an emerging and later institutionalized tradition aimed at legitimizing the authority of the Ottoman sultans. In this context, after identifying the formal characteristics of the manuscript and examining the sources on which the selection is based, the content of the hadiths is analyzed with reference to the period in which the treatise was composed. Finally, a critical edition of the Arabic treatise is appended at the end of the article.

Keywords

Hadith, the Ottomans, Muḥammad al-Ṭrabzonī al-Madanī, Ottoman Westernization, Ottoman Hadith Tradition.

Citation

Eren, Muhammet Emin – Öztürk, Eyüp. “Muḥammad al-Ṭrabzonī al-Madanī and His Work Titled ‘Rusayyila fī bayān mā warada fī al-sulṭān min al-aḥādīth’”. *Trabzon Theology Journal* 12/1 (June 2025), 7-38.

<https://doi.org/10.33718/tid.1647474>

Date of Submission : 26.02.2025

Date of Acceptance : 09.05.2025

Date of Publication : 30.06.2025

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : This article is a partially revised and expanded version of the unpublished paper of “On the Treatise ‘Rusayyila fī Bayān mā Warada fī al-Sulṭān min al-Aḥādīth’ Attributed to Muḥammad al-Madanī and Its Analysis in Terms of Hadith Criticism)”, which was presented orally at the symposium Religious Life in Trabzon from Past to Present-II, held in Trabzon on 17-18 October 2024.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism Checks : Yes - intihal.net

Author Contributions: Author-1 (%55) - Author-2 (%45)

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

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Muhammed et-Trabzonî el-Medenî 18. yüzyılda yaşamış önemli âlimlerinden birisidir. Ancak onun biyografisine dair anlatılar bu önemle örtüşecek düzeyde değildir. Bu sebeple Trabzonî’nin entelektüel dünyası hakkında, geride bırakmış olduğu çok sayıda kitap ve risale üzerinden sınırlı değerlendirmeler yapılabilmektedir. Muhammed et-Trabzonî el-Medenî irili ufaklı yaklaşık kırk civarında eser kaleme almıştır. Kitap ve risalelerinin içerik olarak fıkıh, hadis, kelam, siyer, Arap dili ve belagati gibi İslâmî ilimlerin hemen her alanına dağılan bir çeşitlilik gösterdiği görülmektedir.¹

Trabzonî’nin kaleme almış olduğu eserlerden birisi de çalışmamıza da konu olan “Ruseyyiletun fî beyânî mâ verede fî’s-sultân mine’l-ehâdis” isimli risaledir. Bu eser, devlet başkanlarına/sultanlara dair 44 adet rivayeti içeren kısa bir hadis seçkisidir. İçerdiği hadis sayısı göz önünde bulundurulduğunda, bu risalenin İslâm ilim geleneğinin erken dönemlerinden itibaren dinî, ahlaki, toplumsal ve edebî türden eserlerin yazılmasına dayanak oluşturan kırk hadis edebiyatının² Osmanlı muhitindeki bir örneği olarak değerlendirilebilir. Osmanlı kültür çevrelerinde çeşitli konularda kırk hadis formatında derlemeler kaleme alınması yaygın bir gelenek olsa da bu derlemelerin odak noktasının yönetimle ilgili rivayetler olması pek sık rastlanan bir hadise değildir.³ Bu durum dikkate alınarak Trabzonî’yi böylesi içerikte risale kaleme almaya yönelten sebepleri tespit etmek makalenin temel amaçlarından birisi olarak belirlenmiştir.

Trabzonî ve eserleri hakkında oldukça çeşitli araştırmalar yapılmış olmasına rağmen⁴ çalışmamıza konu olan risale hakkında şimdiye kadar hiçbir çalışma yapılmamıştır. Bunun en önemli nedeni ilim dünyasının yakın zamanlara kadar Trabzonî’nin böyle bir eser kaleme aldığından haberdar olmamasıdır. Risalenin sadece tek bir yazma nüshasının olması, bu nüshanın da özel bir şahıs kütüphanesinde bulunması eserin geniş çevrelere ulaşımını engellemiş gözükmektedir. Bu çerçevede *Ruseyyiletun fî beyânî mâ verede fî’s-sultân mine’l-ehâdis* isimli eser ilk defa bu makalede kapsamlı bir incelemeye tabi tutulmuştur. Makalede ayrıca risalenin Arapça metni neşredilmiş, böylelikle geniş kitlelerin esere kolaylıkla erişebilmesi amaçlanmıştır.

1 Geniş bilgi için bk. Şenol Saylan, “Muhammed b. Mahmud et-Trabzonî el-Medenî’nin Hayatı ve Eserleri”, *Trabzonlu Müellifler ve Eserleri*, ed. Süleyman Gür-Ahmet Cevdet Karaca (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023), 428.

2 Kırk hadis literatürünün önemi ve Arap, İran ve Türk edebiyatındaki tesiri hakkında bk. Abdülkadir Karahan, *İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis: Toplama, Tercüme ve Şerhleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991). Osmanlı ilim geleneğindeki kırk hadis literatürü için bk. Selahattin Yıldırım, *Osmanlı’da Kırk Hadis Çalışmaları* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları, 2000); Selahattin Yıldırım, “Osmanlı Muhaddislerinin Eserleri ve Bunlar Arasında Kırk Hadis Çalışmalarının Yeri”, *Anadolu’da Hadis Geleneği ve Dârü’l-Hadisler*, ed. Muhittin Düzenli (Samsun: Çankırı Belediyesi, 2011).

3 Osmanlı kırk hadis geleneği üzerine yapılan bir çalışmada tespit edilen 207 kırk hadis derlemesinden çok azı yöneticilere itaat konusuna hasredilmiştir. Bk. Selahattin Yıldırım, “Osmanlı Muhaddislerinin Eserleri ve Bunlar Arasında Kırk Hadis Çalışmalarının Yeri”, 146. Yıldırım, bir başka eserinde kırk hadis derlemeleri arasında yöneticinin önemine dair bazı çalışmaların bulunduğunu fakat bunları az sayıda olduğunu belirtmektedir. Bk. Selahattin Yıldırım, *Osmanlı’da Kırk Hadis Çalışmaları*, 27-28.

4 Muhammed Trabzonî’nin hayatı ve eserleri üzerine yapılan çalışmaları topluca görmek için bk. Şenol Saylan, “Muhammed b. Mahmud et-Trabzonî”, 423-438.

1. Trabzonî’nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

Tam adı Muhammed b. Mahmud b. Salih b. Hasan et-Trabzonî el-Medenî el-Kâdirî el-Hanefî’dir. Kaynaklarda hayatı ve ilmî faaliyetleri hakkında verilen bilgiler oldukça sınırlıdır. Trabzon’da doğmuş olmasından dolayı Trabzonî, uzunca bir müddet Medine’de ikamet etmesinden dolayı da Medenî nisbesi ile anılmıştır. Hangi tarihte doğduğuna dair kaynaklarda kesin bir bilgi olmamakla birlikte 18. yüzyılın başlarında dünyaya geldiği tahmin edilmektedir. Biyografi kaynaklarında nisbesinde işaret edilenler dışında aile fertleri hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır.⁵

Muhammed et-Trabzonî el-Medenî hakkındaki belirsizlikler eğitim hayatı söz konusu edildiğinde de sürmektedir. İlmî gelişimine dair biyografi kaynaklarında vurgulanan tek husus, onun İstanbul’da öğrenim gördüğüne işaret eden sınırlı bilgidir. Muhtemelen ilk eğitimi Trabzon’da almış, akabinde zamanın yaygın âdetine uyarak daha ileri aşamalar için İstanbul’a gitmiştir. İstanbul’da hangi medresede ders gördüğüne dair bir bilgi yoktur. Ancak sonraları Süleymaniye Medresesi’nde müderrislik yapması, üst eğitimine de burada devam ettiğine dair bir karine olarak değerlendirilebilir.⁶

Trabzonî İslâm coğrafyasının değişik yerlerini ziyaret etmiş, Mekke ve Medine gibi önemli merkezlerde de uzunca süreler ikamet imkânı bulmuş seyyah karakterli birisidir. Bu yönünü bir istinsah kaydında kendisini “Allah’ın arzında dolaşan bir seyyah” olarak tanıtarak bizzat kendisi de dile getirmiştir. Seyahatlerindeki temel amacı ilim talebi olan Trabzonî, iki defa Hicaz bölgesinde uzun süreli ikamette bulunmuştur. Bu yolculuklardan bir kısmında güzergâhını Kahire, Halep, Şam, Kudüs gibi şehirlere düşürmüş, buralarda bir süreliğine de olsa ikamet etmiştir.⁷ Hicaz seferleri için İstanbul’dan ayrılış ve geri dönüş tarihleri tam olarak tespit edilememektedir. Ancak kaleme aldığı eserlerdeki bazı kayıtlardan takriben de olsa belli tarihlere ulaşmak mümkündür. Trabzonî’nin 1741’de Mekke’de, 1754’te de İstanbul’da olduğuna dair istinsah kayıtları, Hicaz’ı ilk ziyaretinde bölgede on yıldan fazla kaldığına işaret etmektedir. Trabzonî 1761 yılında ikinci defa Hicaz yolculuğuna çıkmış ve bu seferde de yaklaşık yedi yıl Medine’de kalmıştır. Hicaz’daki eğitim faaliyetlerinin akabinde İstanbul’a dönmüş ve Süleymaniye Medresesi’ne müderris olarak görevlendirilmiştir. Trabzonî ikinci dönüşünün akabinde İstanbul’da on beş yıl daha yaşamış ve 15 Ramazan 1200/12 Temmuz 1786 yılında vefat ederek Karacaahmet mezarlığına defnedilmiştir.⁸

5 Bazı araştırmacılar Muhammed et-Trabzonî’nin doğum tarihine dair tarihler vermekle birlikte yakın zamanlarda kaleme alınan titiz bir çalışmada Şenol Saylan bu tarihlerin yanlışlıkla müellife nisbet edilen bir eserden çıkarıldığına işaret eder ve mevcut bilgiler ışığında onun 18. yüzyılın başlarında bulunduğu tahmininden öte bir çıkarımda bulunulamayacağını savunur. Bk. Şenol Saylan, “Muhammed b. Mahmud et-Trabzonî”, 425-426.

6 Bk. Saylan, “Muhammed b. Mahmud et-Trabzonî”, 426.

7 Saylan, “Muhammed b. Mahmud et-Trabzonî”, 424-425.

8 Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani Yahut Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye*, haz. Mustafa Keskin vd. (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1997), 4/1, 312; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü’l-ârifin esmâu’l-müellifin ve âsârü’l-musan-nifin*, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1955), 2/345; Hayreddin Zirikli, *el-A’lâm: Kâmûsü terâcim li-eşheri’r-ricâl ve’n-nisâ*, (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1992), 7/79. Bursalı Mehmet Tahir, Trabzonî’nin vefatı için 1123/1711 tarihi verir ve Medine’de vefat ettiğini ileri sürer. Bk. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2000), 1/167. Ancak Trabzonî’nin istinsah ettiği eserlerde verdiği tarihler, Bursalı’nın ileri sürdüğü tarihin bir zühûl eseri olduğuna işaret etmektedir. Bk. Saylan, “Muhammed b. Mahmud et-Trabzonî”, 429.

Muhammed et-Trabzonî mezhep olarak Hanefi bir âlim, meşrep olarak da Kâdirîlik yoluna mensup bir sûfidir.⁹ Hanefi olmasına rağmen diğer mezheplerin fikirlerini de eserlerine yansıtabilmiş olması onun mezhep taassubu ile hareket etmediğine işaret etmektedir.¹⁰ Trabzonî’nin tasavvufî yönünü de eserlerine doğrudan yansıtmadığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte özellikle tekfirci zihniyete sahip olanlara karşı risaleler kaleme almış olması ve bu eserlerin içeriğinde döneminde tekfirciliği ile öne çıkan âlimlere karşı sert ifadeler kullanması sûfî damarının da etkisiyle alınan bir tavır gibidir. Zira Trabzonî’nin yaşadığı dönemde bir süredir sûfiler ile medrese mensupları arasında Kadızâdeliler/Halvetîler adı altında bir zihniyet çatışması sürdürülmektedir.¹¹ Kavganın Kadızâdeliler tarafı zamanın bazı sûfilerine bidatleri benimsemek yaftasını vurarak tekfire varan suçlamalar yöneltmektedir. Trabzonî ise bu zihniyete karşı reddiye niteliğinde kaleme almış olduğu eserlerle mücadele etmiş, söz konusu düşüncelerin öncülüğünü yapanlara karşı zaman zaman son derece sert diyebileceğimiz bir muhalefet yürütmekten çekinmemiştir.¹² Bu çerçevede Trabzonî’nin klasik bir medrese hocası olmakla birlikte tekke geleneğine de sahip çıkan tipik bir Osmanlı âlimi olduğunu söylemek mümkündür.

2. Risalenin Tahlili

2.1. Metnin Şekli Tavsifi

“Ruseyyiletun fî beyânî mâ verede fî’s-sultân mine’l-ehâdis” isimli risale Numanzâde Aile Kitaplığı’nda 4033 numarası ile yer alan 49 varaklık bir mecmuanın 47b-49b varakları arasında yer alan bir hadis derlemesidir.¹³ Bu nüsha aynı zamanda risalenin bilinen tek kopyasıdır. Mecmuada çalışmamıza konu olan eser dışında Kur’an surelerinin faziletlerine ayrılmış yine Trabzonî’ye ait bir başka eseri yer almaktadır.¹⁴ 4033 numaralı mecmuanın zahriyesinde “Zeleka köyünden Ömer oğullarından Ahmed oğlu Ömer Aslan tarafından yazılmıştır” şeklinde bir ifade bulunmaktadır. Bu ifade metnin Ahmed oğlu Ömer Aslan tarafından kaleme alındığı intibainı uyandırır da gerçekte bir istinsah kaydı değildir. Zira yazma eser geleneğinde müstensih ismine zahriye sayfasında yer verme şeklinde bir uygulamaya rastlanmamaktadır. Ayrıca Ahmed oğlu Ömer Aslan cumhuriyet döneminde Trabzon ilinin Çaykara ilçesine bağlı Zeleka köyünde yaşamış kimselerdendir ve 1993 yılında vefat etmiş-

9 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetu’l-ârifin*, 2/345; Zirikli, *el-A’lâm*, 7/79; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/167.

10 Ali Benli, “Trabzonî, Mehmed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/304.

11 Geç dönem Osmanlı ilim muhitindeki Kadızâdeli Halvetî gerilimi hakkında bk. Mehmet Kalaycı - Muhammed Emin Eren. “Reflection of Qâdizâdelis-Khalwatîs Tension on the Islamic Heresiography: Muştafâ ibn İbrâhîm and His Alphabetical Classification of Sects.” *İlahiyat Studies* 9/2 (2018), 250-261.

12 Trabzonî *Risâle fî ademi cevâzi tekfiri’l-mu’min*, *es-Sârimu’l-meslûl li-unuk men tasâddâ bi-cehlihi kassa ahkâme’r-Rasûl*, *Risâle fî reddi men kâle ihdâu’l-fâtîha li-rûhi fulân fe-kad eşrake*, *Sârimu’l-vâridât*, *Hâdî’l-’umyî ilâ câddeti’t-târik*, *Risâle fî iskâtî’s-salât*, *Risale fî hakki’l-istinca*, *Risâle fî savmi yevmi’s-şekk* gibi risaleleri vasıtasıyla Kadızâdeli/Vehhâbî çevrelerinden çıkan tekfircilere karşı son derece sert içerikli reddiyeler yapmıştır. Geniş bilgi için bk. Saylan, “Muhammed b. Mahmud et-Trabzonî”, 430; Eyüp Öztürk, “Mehmed Medenî et-Trabzonî ve Tekfirci Söyleme Karşı İtirazları”, *I. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon’da Dini Hayat Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Şenol Saylan-Betül Saylan (İstanbul: Değişim Yayınları, 2016), 1/407-418.

13 Mecmuada varak numaralarına yer verilmemesi sebebiyle numaralandırmalar tarafımızdan takdir edilmiştir.

14 Bu eser, müellifin *ed-Dürerü’s-semîne fî fedâili’l-âyât ve’s-suveri’l-azîme* adlı eseridir.

tir. Uzun Ömer adıyla da tanınan Ömer Aslan köyün önemli ulema ailelerinden Numanzâdelerin torunudur ve Numanzâde Aile Kitaplığı’nı tasnif edenlerden birisidir. Muhtemelen bu tasnif süreci esnasında esere temellük kaydına işaret etmek amacıyla yukarıda yer alan ifadeyi eklemiştir.¹⁵ Üstelik mecmuada yer alan her iki risalenin ferağ kaydında Mustafa b. Osman b. Ahmed tarafından 4 Ramazan 1193 (15 Eylül 1779) tarihinde istinsah edildiğine dair açık bir istinsah kaydı da bulunmaktadır.¹⁶

Risale okunaklı olmakla birlikte pek çok yazım hatası barındıran bir nesih hattıyla kaleme alınmıştır.¹⁷ Risalenin başlangıcından 48a’ya kadar olan kısım 28, kalan tek varaklık bölüm ise 27 satırdan oluşmaktadır. Sayfa kenarları cetvelle çizilmiştir. Sayfa geçişlerinde reddâde uygulaması bulunmaktadır. Metinde her bir hadis geçişine işaret etmek için kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Yine, müstensih Allah, din, İslâm, cennet, sultan gibi önemli kavramları hatta zaman zaman önemli cümleleri kırmızı mürekkep ile vurgulu bir şekilde kaleme almayı tercih etmiştir.

Risalenin derkenarlarında müellifin “minhuvât” türünden notları bulunmaktadır. Bu minhuvâtların bir kısmı zikredilen hadiste geçen bir kelimenin veya ifadenin kısa izahı niteliğinde iken, bir kısmı ilgili hadisin başka bir tarikine atıflardan müteşekkildir. Trabzonî, çoğu zaman bu notların sonlarına “Münâvî” veya “Süyûtî” gibi menşelerine işaret eden kayıtlar düşmektedir.¹⁸ Bu türden notlar müellifin hadisleri seçerken kullandığı/esas aldığı kaynaklara dair fikir verdiğinden dolayı ayrıca kıymetlidir.

2.2. Hadislerin Sunumu ve Kaynak Kullanımı

Trabzonî risalede hadisleri belli başlıklar altında tasnif etmediği gibi herhangi bir numaralandırma da yapmamıştır.¹⁹ Toplamda 44 rivayetten oluşan risalede hadisler bazı istisnalar dışında alfabetik olarak sıralanmıştır. Trabzonî’nin risalesini büyük oranda Süyûtî’nin *Cem’u’l-cevâmi’ (el-Câmi’u’l-kebir)* adlı eserine dayandırmış olması bu tercihin temel sebebi olarak gözükmektedir.

Trabzonî risalesinde hadislerin isnadlarına yer vermemiş, sadece sahabe ravilerini zikretmekle yetinmiştir. Müellifin teknik anlamda bir muhaddis gibi davranmadığını gösteren bu durum, risalede yer verdiği hadislerin sıhhatiyle ilgili tutumunda da kendisini göstermiştir. Zira Trabzonî hadislerin seçimini sahihlik durumunu dikkate alarak gerçekleştirmemiş, bu konuda risalede herhangi bir açıklama yapmamıştır. Nitekim eserinde yer alan 44 hadisten sadece beşinde hadislerin sıhhatine dair kısa hükümlere yer verilmiştir. Bunların

15 Şenol Saylan, Kişisel Görüşme, 29 Ocak 2025.

16 Muhammed b. Mahmud b. Salih b. Hasan et-Trabzonî el-Medenî el-Kâdirî el-Hanevî, *Ruseyyiletun fî beyâni mâ verede fî’s-sulṭân mine’l-ehâdis*, Numanzâde Aile Kitaplığı, 4033, 49b.

17 Yazı karakteri ve barındırdığı basit hataların varlığı müstensihnin titiz ve işin ehli olmadığı intibahı teyit eder niteliktedir. Neşrini yaptığımız Arapça metinde bu hatalar tespit edilip gösterildiği için burada bunlara ayrıca temas edilmeyecektir.

18 Risaledeki bu kabil müellif isimlerinin verildiği minhuvât notlarının çoğu Süyûtî ve Münâvî’den ictibaslardan oluşmaktadır. Fakat son varakta geçen –Arapça neşirde 42. hadis olarak numaralandırdığımız- hadisin ve metninde geçen “Rum” kelimesinin izahı sadedinde İbn Kesir’in *Tarih*’inden bir nakle yer verilir (bk. Trabzonî, *Ruseyyile*, 49a).

19 Risaleyi tahlil ederken bahse konu hadislere atıfların ve bunların takibinin daha rahat olması için Arapça metnin neşrinde hadisler tarafımızdan numaralandırılmış ve bunlar köşeli parantez içinde gösterilmiştir.

üçünde ilgili hadisin farklı muhaddislere atıfla *zayıf*²⁰ kalan ikisinde ise Tirmizî’ye atıfla *hasen* ve *hasen-sahih* şeklinde değerlendirmeler yapılmıştır.²¹ Trabzonî’nin neden sadece bu beş hadis ile ilgili sıhhat değerlendirmelerine başvurduğu ilk bakışta anlaşılmamaktadır. Fakat yakından tetkik edildiğinde bu kanaatlerin Trabzonî’ye ait olmadığı, hadisleri aldığı kaynaklarda geçen ifadelerin birebir naklinden ibaret olduğu ortaya çıkmaktadır.²² Trabzonî’nin hadisleri kullanırken sıhhat durumlarını göz önünde bulundurmadan bir seçme yaptığı açıktır. Dolayısıyla onun risalesini oluştururken hadislerin ilmi değerinden ziyade Osmanlı muhitindeki karşılığını merkeze aldığı dile getirmek mümkündür.

Trabzonî hadislerin seçimindeki yaklaşımını kaynak kullanımı sürecinde de sürdürmektedir. O, 38. rivayete kadar risaleyi dayandırdığı esas kaynağa herhangi bir atıf yapmamıştır. Ancak isnadsız olarak zikrettiği her bir hadisin sonunda “*ahreçehû*” ifadesiyle rivayetin geçtiği kaynaklara atıfta bulunmuştur. Tahrîc kaydında bazen sadece bir kaynağa bazen de on sekiz kadar esere işaret edilebilmektedir. Bu durumu, pek çok kaynağına işaret ettiği bir örnek ile somutlaştırmak yeterli olacaktır. 9. hadisin akabinde şöyle bir not yer almaktadır:

Bu hadisi Ahmed, Muslim, Ebu Davud, Nesai, Ebu Avane, İbn Huzeyme, İbn Hibban, Beğavi, Baverdi, İbn Kâni, Beyhaki Şu’abul-İmân’da ve Ebu Nu’aym Temim ed-Dârî’den naklen tahrîc etmişlerdir. Tirmizi –ki hadisin hasen olduğunu söylemiştir-, Nesai ve Darakutni *el-Efrâd* isimli eserinde Ebu Hureyre’den naklen tahrîc etmişlerdir. Ahmed ile Taberani *el-Kebîr*’inde İbn Abbas’tan naklen tahrîc etmişlerdir. İbn Asakir Sevban’dan naklen tahrîc etmiştir.²³

Yukarıdaki örnek müellifin ilgili hadis için 18 adet kaynaktan istifade ettiği ve bunlara dayanarak hadisi tahrîc ettiği izlenimini vermektedir. Ancak hadisler daha yakından tetkik edildiğinde bu intibahın isabetli olmadığı; zira Trabzonî’nin ilgili tahrîc kayıtlarında geçen kaynaklardan doğrudan faydalanmadığı anlaşılmaktadır. Aksine onun çoğu rivayetini Sü-yûtî’nin *Cem’u’l-cevâmi’*’inden zaman zaman da yine aynı müellifin *el-Câmi’ u’s-sağîr* isimli eserinden aldığı rahatlıkla tespit edilebilmektedir. Nitekim risaledeki hadisleri *Cem’u’l-cevâmi’* ile karşılaştırdığımızda, hem zikredilen hadis metinlerinin hem de hadislerin sonunda verilen tahrîc notlarının çoğu kez kelimesi kelimesine aynı olduğu anlaşılmıştır.²⁴ Risaledeki

20 Trabzonî, *Ruseyyile*, 47b-49a (no. 7, 19, 41). Bunlardan 7. hadiste el-Hatîb el-Bağdadî’nin, 19. hadiste ise Beyhakî’nin hadisi zayıf olarak nitelediği, 41. hadiste el-Hâris b. Ebi Usâme’nin (ö. 282/895) İbn Muhey-rîz’den zayıf bir isnadla hadisi tahrîc ettiği kaydı düşülmüştür. Risalede hadisin zayıf bir isnadla geldiğinin belirtildiği bu kısmın Münâvî’nin *et-Teyşîr* adlı eserinde birebir geçtiğine bakılırsa [bk. Muhammed Abdurraûf el-Münâvî, *et-Teyşîr bi-şerhi’l-câmi’i’s-sağîr*, (Riyad: Mektebetul-İmam eş-Şafi’i, 1408/1988) 2/166] Trabzonî’nin bu hadisi, Münâvî’nin *Teyşîr*’inden olduğu gibi ictibas ettiği anlaşılmaktadır. Aynı hadis *Feyzu’l-kadîr*’de de geçmekte ise de hadisin zayıf olduğuna dair rumuzla yetinilmiş ve risalemizdeki farklı olarak el-Haris’in tam adı verilmemiştir. Bk. Muhammed Abdurraûf el-Münâvî, *Feyzu’l-kadîr şerhu’l-câmi’i’s-sağîr*, 4/420-421 (no. 5832), (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1391/1972).

21 Trabzonî, *Ruseyyile*, 47-48 (no. 9, 20).

22 Tirmizi’nin “hasen” olarak nitelediği 9. hadis ile 20. hadis hakkındaki “hasen-sahih” şeklindeki sıhhat değerlendirmesi için kullanılan ifadeler aynıyla Sü-yûtî’nin *Cem’u’l-cevâmi’*’inde yer almaktadır. Sıra-sıyla bk. Celalüddin es-Süyûtî, *Cem’u’l-cevâmi’ el-ma’rûf bi’l-câmi’i’l-kebîr*, (yy.: Dâru’s-sa’âde li’t-tibâ’a, 1426/2005) 2/309 (no. 5487); 5/234-23 (no. 147045).

23 Trabzonî, *Ruseyyile*, 47b (no. 9).

24 Bunu bazı örnekler üzerinden karşılaştırmak için bk. Trabzonî, *Ruseyyile*, no. 4 (1/638, no. 3224), no. 5 (1/638, no. 3225), no. 6 (1/744, no. 3799), no. 7 (2/138, no. 4672), no. 8 (2/139, no. 4674), no. 9 (2/309, no. 5487), no. 10 (2/567, no. 6730), no. 11 (2/567, no. 6730), no. 19 (3/763-764, no. 11041). Parantez içindekiler ilgili hadisin *Cem’u’l-cevâmi’*’deki karşılığıdır.

hadislerin Süyûtî’nin adı geçen eserinde olduğu gibi alfabetik düzene göre sıralanmış olması da bu kanaatimizi teyit etmektedir.

Risale 38. hadisten itibaren Trabzonî, aktardığı hadisleri hangi kaynaktan aldığına dair açık atıflar yapmaya başlar. Trabzonî’nin muahhar hadis derlemelerine yaptığı bu açık referanslar risalenin daha önceki akışından ve takip ettiği tarzdan ayrıldığını göstermekle birlikte, onun eserde asıl dayandığı ve beslendiği kaynakları gün yüzüne çıkarması açısından önemlidir. Nitekim 38. hadiste “aynı şekilde *Cem’u’l-cevâmi*’de...” ifadesiyle başlayıp hadisi zikrettikten sonra “el-Beyhakî, Ebû Zer el-Ğifârî’den naklen tahrîc etmiştir” kaydını düşmektedir. O, benzer şekilde risalenin son iki hadisinde de (43 ve 44) Süyûtî’nin eserlerine dayandığını açıkça belirtmiştir.²⁵

Risalenin sonunda 40. hadisle birlikte görülen bir diğer üslup ve yöntem farklılaşması zikredilen hadisler hakkında bazı kaynaklara ve âlimlere atfen birtakım yorumlara yer verilmiş olmasıdır. Bu çerçevede Gazzâlî’ye (40. hadis), Münâvî’nin *Şerhu’l-câmi’i’s-sağîr*’ine (41 ve 44. hadislerde), Ebû Hayyân el-Endelüsî’nin *Tefsîr*’ine²⁶ (41. hadis), İbnü’l-Esîr’in *Câmi’u’l-usûl*’üne (42. hadis) ve Aliyyu’l-Kârî’nin *el-Mirkât*’ına (43. hadis) açıkça atıfta bulunarak onlardan birtakım yorumlar nakletmiştir.

Trabzonî’nin belirli bir konuyla alakalı hadislerin asıl kaynaklarına müracaatla onların farklı isnad ve metinlerini tespit olarak bir tahrîc çabasına girişmediği, geç ve ikincil kaynaklara istinaden bir seçki yaptığı anlaşılmaktadır. Bu durum esasında muhaddislerin kabul edebileceği türden teknik bir “tahrîc” faaliyeti olmamakla birlikte, Osmanlı coğrafyasındaki hadis ile iştigal tarzı dikkate alındığında şaşırtıcı değildir.²⁷ Trabzonî’nin, Süyûtî’nin adı geçen iki eseri başta olmak üzere daha geç dönem âlimlere dayalı bu atıfları Osmanlı ilim muhitinin kaynak kullanım geleneği göz önünde bulundurulduğunda anlamlı bir tercih olarak durmaktadır. Zira Osmanlı uleması eserlerini kaleme alırken çoğu zaman erken dönemdeki hadis kaynaklarına müracaat etmeye gerek duymamış, müteahhir hadis derlemeleri üzerinden yani “geç dönem ikincil kaynaklara” dayanarak rivayetleri aktarmayı yeterli görmüştür. Bu tutumun, erken dönem hadis klasiklerine erişim imkânıyla ilgili bir yönü olmakla birlikte temelde Osmanlı ulemasının kaynak bilinci ve onların bu husustaki ilmî ve zihinsel kabulleri/teamülleriyle ilgilidir.²⁸ Bu anlamda Osmanlı ilim geleneğinde kaynak kullanımında “ana” ve “ikincil” eserler veya “erken dönem” “geç dönem” telifler şeklinde

25 43. hadiste “keza *Cem’u’l-cevâmi*’ ve *el-Câmi’u’s-sağîr*’de geçmektedir ki bu iki eser İmam es-Süyûtî’ye aittir” kaydı yer alırken 44. hadiste “(bu hadis) ayrıca *el-Câmi’u’s-sağîr* ve *Cem’u’l-cevâmi*’de geçer” notuyla bu iki esere açıkça atıfta bulunulur. Trabzonî, *Ruseyyile*, 49b (no. 43, 44).

26 Burada bahsedilen tefsir büyük ihtimalle müellifin *el-Bahru’l-muhîṭ* adlı eseri veya onun muhtasarı olmasıdır.

27 Anadolu ve Rumeli coğrafyasındaki Osmanlı âlimlerinin, hadisin tahrîc, isnad ve ricâl gibi teknik alanlarına yönelik özel bir ilgi ve titizlik sergilemediklerine ilişkin değerlendirmeler için bk. Recep Gürkan Göktaş, “On the Hadith Collection of Bayezid II’s Palace Library”, ed. Gülru Necipoğlu, Cemal Kafadar ve Cornell H. Fleischer, *Treasures of Knowledge An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4)* (Leiden & Boston: Brill, 2019) içinde, 1/313-314. Osmanlı döneminde teknik anlamda hadisçiliğin zayıf olduğuna dair benzer değerlendirmeler için ayrıca bk. Mustafa Celil Altuntaş, *Osmanlı Döneminde Hadis İlmî*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 425-428.

28 Osmanlı coğrafyasındaki yaygın hadis kitaplarının, erken döneme ait temel hadis kitapları yerine muahhar hadis derlemeleri ve seçkilerinin daha görünür ve tedavülde olduğuna dair II. Bayezid Saray Kütüphanesi’nde kayıtlı hadis kitapları üzerinden bir değerlendirmesi için bk. Göktaş, “On the Hadith Collection of Bayezid II’s Palace Library”, 1/314-315.

bir ayrımın olmadığını söylemek mümkündür.²⁹

2.3. Risalenin Muhtevası ve Hadislerin Tematik Analizi

Trabzonî risalesine kısa bir hamdele-salve ile başladıktan sonra “bu küçük risale sultan hakkında varit olmuş hadislerin beyanı hakkındadır” demekle yetinmektedir. Künyede geçen “beyân” kelimesi zikredeceği hadisleri izah edeceğine dair bir beklentiye neden olmakta ise de Trabzonî son varaktaki birkaç anekdot dışında rivayetler hakkında herhangi bir açıklamaya yer vermemiştir.

Trabzonî risalenin sebab-i telifi ve ne zaman kaleme alındığına dair herhangi bir açıklama yapmaksızın hadisleri sıralamıştır.³⁰ Aslında bu durum genel olarak hadisleri/rivayetleri derleme amacıyla kaleme alınmış irili ufaklı hadis külliyatında sıkça rastlanan bir vakıadır. Bilindiği üzere hadis müdevvenatının çoğunda müellifler eserlerini niçin oluşturduklarını ve eserlerine aldıkları hadislerden ne anladıklarını izaha girişmezler. Hadis kitapları onları tasnif eden müelliflerin çoğu kez kendi söz ve cümleleriyle görünür oldukları eserler değildir. Bununla birlikte, bir muhaddis tasnif edeceği hadisleri devasa külliyattan ve rivayetlerden seçerek oluşturmaktadır ki seçkinin bizatihi kendisi, musannifinin tercihlerinin bir neticesi olması hasebiyle bir “ilk yorum” mesabesindedir. Hadisin belirli bir konuyla ilişkilendirilmesi veya bir meseleyle ilgili hadislerden bazılarının esere alınması, müellifin hadisleri belirli bir anlam zemininde bağlamlaştırması demektir. Hadis kitaplarının türlerine ve tasnif sistematığı ne göre bu tercihin izini sürmek mümkündür. Zira konularına göre düzenlenmiş (*ale’l-ebvâb*) hadis eserlerinde musannifin seçtiği hadislerle ilişkilendirdiği konu tespit edilebilir. Dolayısıyla eserin ihtiva ettiği hadislerin hangi konu başlıkları altında zikredildiği, okuyucunun dikkatine sunulan veya ön plana çıkarılan hadislerin neler olduğu, bunların tematik dağılımı ve hatta konuyla ilgili hangi hadislerin dışarda tutulduğu gibi hususlar, bir hadis seçkisinin ne türden amaçlarla kaleme alındığına, nihai hedefinin ne olduğuna dair anlamlı veriler sunar. Konu başlıklandırmaları olmaması hasebiyle daha zor olmasına rağmen, *müsned* ve *mu’cem* türü şahıs merkezli hadis kitaplarını dahi bu perspektifle ele almak mümkündür.³¹

Dolayısıyla muhaddisin yorum ve anlama faaliyeti, büyük rivayet “havuzu”ndan hadisleri seçmesiyle, yani eserine hangi hadisleri alacağına karar vermesiyle başlamış olmaktadır. Buna tercih ettiği hadisleri eserinin hangi şahıs veya konu başlığı altında aktardığı

29 Osmanlı muhitindeki kaynak kullanımı hakkında benzer değerlendirmeler ve örnekler için bk. Mustafa Celil Altuntaş, “Osmanlı’da Hadis İlminin Mahiyetine Dair Bazı Gözlemler”, *Osmanlı’da İlm-i Hadis*, ed. Zekeriya Güler vd., (İstanbul: İsar, 2020) 14-16. Bu kaynak kullanım tarzı sadece hadis kitaplarıyla da sınırlı ve ilgili değildir. Fıkıh, kelim, siyer, biyografi alanlarında da muahhar kitaplara dayalı bir kaynak kullanımı söz konusudur. Osmanlı döneminde kütüphanelere intikal etmiş hadis kitaplarına, hangi kitapların yaygın olarak istinsah edildiğine, medreselerde okutulan hadis kitaplarına bakıldığında bu durumu teyit edecek veriler oldukça yeterlidir.

30 Risalenin sonunda müstensihnin düştüğü şu not, Trabzonî’nin, risalesini yazma amacını bizzat belirtmemesine rağmen, onların nazarında Trabzonî’nin bu risaleyi sultanın faziletlerini ortaya koyma ve bu husustaki rivayetleri bir araya getirme hedefine matuf olarak yorumladıklarını göstermesi açısından önemlidir. “Şeyh Muhammed el-Medenî eliyle özetle cem’ edilen sultanın faziletine dair (fî fadâ’i li’s-sultân) zikredilenler burada bitti. Allah onu ledunnî ilme ulaştırsın!” (Trabzonî, *Ruseyyile*, 49b).

31 Şahıs merkezli hadis eserlerinde konu ve tema açısından bir tasniflendirme olmasa da esere dahil edilecek şahısların tespiti, bunların nasıl bir sıralamada sunulacağı ve ilgili şahıslara ait rivayetlerin seçilmesi gibi hususların musannifin zihnindeki birtakım kabuller etrafında şekillendiği aşikardır.

hususunu da eklediğimizde musannifin tercih ettiği hadisleri hangi bağlama yerleştirdiği nispeten netlik kazanacaktır. Bu nedenle -ister kapsamlı hadis kitabı olsun isterse özel bir konuya hasredilmiş bir seçki olsun- hadis eserlerini, sadece rivayetlerin bir araya getirildiği koleksiyonlar/derlemeler olarak değerlendirmemek gerekir. Bu çerçevede bir eserin ne zaman, hangi tarihsel atmosferde, ne türden dinî, ilmî, siyasî şartlar altında derlendiğini tespit etmek ilgili eserin tarihsel değerini takdir etmek bakımından son derece önemlidir. Trabzonî’nin kaleme alma sebebine değinmediği bu risalesini de sözünü ettiğimiz bu perspektiften tetkik etmek faydalı olacaktır. Tahlil sürecinde risaledeki 44 hadisin tamamını tek tek ele almak yerine, hadislerin konu dağılımlarına, öne çıkan temalara ve ifade kalıplarına göre sınıflandırarak incelenmesi tercih edilmiş, böylelikle Trabzonî’nin risalesinin amaç ve hedeflerinin izi sürülmeye çalışılmıştır.

Risalenin muhtevası ise “sultan” başta olmak üzere siyasi otorite için söz konusu edilen unvanlar merkeze alınarak tahlil edilecektir. Bilindiği üzere Arapça metinlerde (özellikle hadis rivayetlerinde) yöneticileri ifade etmek için “halife”, “emir” ve “imam” tabirleri sultana nisbeten daha yoğun olarak kullanılır. Trabzonî ise yaygın olarak kullanılan bu unvanları tercih etmeyip risalesinin başlığı için “sultan” tabirini kullanmayı uygun görmüştür. Esasında onun bu seçiminin hem Osmanlı muhitinin genel algısını hem de seçilen hadislerin ağırlıklı karakterini eş zamanlı olarak yansıtması hasebiyle oldukça isabetli bir tercih olduğu söylenebilir. Zira literatürde Osmanlı padişahları için “sultan” unvanı diğerlerine nazaran daha fazla söz konusu edilmiştir.

2.3.1. Devlet Başkanının ‘Hilâfet’ Kavramı ile Nitelendirildiği Hadisler

Esasında devlet başkanının “hilâfet” ve “halife” sözcükleriyle nitelendiği rivayetler hadis külliyyatında yaygın bir kullanıma sahip olmasına rağmen³² Trabzonî bu hadislerle risalesinde çok fazla rağbet etmemiş görünmektedir. İleride bunun muhtemel nedenleri üzerinde duracağız, ancak risalede “hilâfet” kelimesinin geçtiği bir hadisle başlaması hasebiyle “hilâfet” ve “halife” olarak zikredildiği rivayetlerden başlamak anlamlı olacaktır.

İlk hadis şu şekildedir: “Allah, birini hilâfet için yaratmak istediğinde eliyle onun alnını mesh eder.”³³ Bu hadis bazı lafız farklılıkları ve ziyadelerle risalenin muhtelif yerlerinde üç kez daha zikredilir ve esasında bunlar aynı hadisin üç ayrı sahabiye nispetle nakledilmiş tarihleridir.³⁴ Bunlar arasında Ka’b b. Mâlik’ten nakledilen hadiste hilafet (li’l-hilâfeti) yerine halife (halîfeten) ifadesi geçmektedir.³⁵

Bu hadislerdeki esas vurgu halifenin ancak Allah’ın irade ve takdiriyle seçildiği, dolayısıyla devletin başkanının yücelik, saygınlık ve otoritesini Allah’tan almış olduğunadır. Nitekim hadiste geçen Allah’ın halife olarak tayin ettiği kişinin “alnını mesh etmesi” ifadesi

32 “Hilâfe” ve “halife” kelimesinin “el-hilâfetu selâsûne âmen summe yekûnu ba’de zâlike el-mulk”, “el-Hilâfetu fî kureys”, “el-Hilâfetu’n-nubuvve selâsune seneten” “halîfetullâh el-mehdî”, “halîfetun fî’l-ard”, “halîfetullâhi fî’l-ard”, “el-hulefâu’r-râşidîn” vb. terkiplerle yer aldığı hadisler için Bk. Arent Jan Wensinck, *el-Mu’cemu’l-mufehres li-elfâzi’l-hadisî’n-nebevî* (Leiden: Brill, 1936), “h-l-f” mad., 2/70.

33 Trabzonî, *Ruseyyile*, 47b (no. 1).

34 Trabzonî, *Ruseyyile*, 47-48 (no. 7, 8 ve 27). 1. ve 7. hadis Enes b. Mâlik’e, 8. hadis İbn Abbas’a ve 27. hadis Ka’b b. Mâlik’e nispetle yer verilmiştir.

35 Trabzonî, *Ruseyyile*, 48b (no. 27). “Allah azze ve celle birini halife olarak seçmek istediğinde sağ eliyle o kişinin alnını mesheder.”

devlet başkanının haşmet ve mehabetini vurgulayan, bu şekilde tebaanın ona itaatini belirten bir istiare veya teşbih niteliğinde mecazi bir ifade olarak yorumlanmaktadır.³⁶ Risalenin bu hadisle başlaması da Trabzonî’nin Osmanlı hanedanının ve sultanlarının Allah tarafından seçilmiş olmalarını öne çıkarmaya matuf özel bir tercihi olarak yorumlamak gerekir. Nitekim Trabzonî’den yaklaşık yirmi yıl sonra vefat eden Osmanlı edibi ve âlimi Kudsi’nin (ö. 1804-5) *Hüsni’s-Sülûk* adlı kırk hadis şerhinde Trabzonî gibi ilk hadis olarak naklettiği bu hadisi aynı bağlamda şerh etmesi bu tespitimizi desteklemektedir.³⁷

2.3.2. ‘Habeşli Köle’ Rivayeti Çerçevesinde Devlet Başkanına İtaati Vurgulayan Hadisler

Risalede bu bağlamda dikkat çeken bir başka grup hadisler, devlet başkanının halife, sultan veya imam olarak nitelenmeksizin ona itaatin gerekliliği hakkındadır. Trabzonî risalenin başlarında devlet başkanın “kolları kesik (veya başı kuru üzüm gibi siyah) Habeşli bir köle bile olsa dinleyin ve itaat edin” emrini içeren iki hadise yer verir.³⁸ Devamındaki bir diğer rivayet ise “İşitin ve itaat edin, onların günahları kendilerini, sizin günahlarınız sizi bağlar” şeklindedir.³⁹ Bu üç rivayetin ortak noktası siyasi otoriteye itaatin her hal ve şartta gerekli olduğunu vurgulamalarıdır. Ancak “Habeşli siyahi köleye” ve “uzuv eksikliğine” temas eden hadislerde devlet başkanının hem beden hem de nesep bakımından “eksikliğine” rağmen onun itaat ve otoritesine boyun eğme gereği vurgulanmıştır. Bu husus nesep olarak Arap ve Kureyşli olmayan Osmanlı hanedanının meşruiyetine bu hadisler aracılığıyla alan açması yönüyle de dikkat çekicidir.⁴⁰

2.2.3. Devlet Başkanının ‘İmâm’, ‘Emîr’ ve ‘Mulûk’ Kavramlarıyla Nitelendirildiği Hadisler

Trabzonî’nin risalesinde devlet başkanına “halîfe” ve “hilâfet” kelimeleriyle atıfta bulunulan dört hadise yer verdiğine, dolayısıyla literatürdeki kullanım sıklığına nispetle eserinde bu rivayetlere fazla rağbet etmediğine daha önce işaret etmiştik. Aynı durumun “emîr” ve “mulûk” ifadeleri için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür.⁴¹ Nitekim ri-

36 Münâvî *Feyzu’l-kadîr* adlı eserinde ilgili hadisi bu minval üzere şerh etmektedir. Bk. Münâvî, *Feyzu’l-kadîr*, 1/343 (no. 403).

37 Hadisin bu minvaldeki izahı için bk. Gökhan Demir, “Kudsi’nin Hüsni’s-Sülûk fî Şâni’l-Mulûk (Şerh-i Hadîs-i Erba’în) Adlı Eseri”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 60/1(2020), 226-227.

38 Trabzonî, *Ruseyyile*, 47b (no. 3, 4).

39 Trabzonî, *Ruseyyile*, 47b (no. 5).

40 Tam da bu bağlamda Trabzonî’nin “Hilafet Kureyştedir” mealindeki meşhur hadisler risalesinde hiçbir şekilde yer vermemesi Osmanlı muhiti göz önünde bulundurulduğunda oldukça anlamlıdır ve bilinçli bir tercihinin sonucu olmalıdır. Bunun Osmanlı bağlamındaki değeri ve anlamı ele alınacağından, burada ayrıca bir değerlendirmeye girilmeyecektir. Ancak klasik literatürde devlet başkanında aranması gereken nitelikler arasında Kureyşli olmak ve dolaylı olarak Arap olma niteliği yaygın olarak gündeme getirilen ve ilgili hadislerle de desteklenerek dile getirildiğini hatırlatmak yerinde olacaktır. Özellikle hilafetin Kureyşliliği meselesi Osmanlı öncesi dönemlerden itibaren tartışma konusu edilmiştir. Bu tartışmalar hakkında bilgi sahibi olmak için bk. Ş. Tufan Buzpınar, “Osmanlı Hilafeti Meselesi: Bir Literatür Değerlendirmesi”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 2/1 (2004), 113-131.

41 Arapçada *emîr* (ç. *umerâ*) kelimesi, devlet başkanı (*el-emîr*, *emîru’l-mu’minîn*, *umerâ*) anlamı dışında idarî ve malî yetkilere sahip devlet görevlisi, vali, ordu komutanı (*emîru’l-ceyş/emîru’l-cund*) vb. anlamlarda kullanılan yaygın bir nitelemedir. Hz. Peygamber’in vefatı üzerine muhacir ve ensarın halife seçmek için Sakîfetü Benî Sâ’ide’de toplanmalarına dair tarihi kayıtlarda ve rivayetlerde Müslüman cemaatin başkanı için “emîr” tabiri kullanılmıştır [bk. Abdülâzîz ed-Dûrî, “Emîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*,

salede emîr kelimesi birinde çoğul formuyla (*umerâ*) olmak üzere iki yerde geçmektedir. Hadislerin birisinde emîrlere dil uzatmanın Allah’ın onları helak etmemesine vesile olduğu vurgulanmıştır.⁴² Emir lafzı bir defa da risalenin sonunda Fatih Sultan Mehmed’in Hz. Peygamber’in övgüsüne mazhar olduğunu dile getirmek için zikrettiği İstanbul’un fethine dair meşhur hadiste geçmektedir.⁴³ “Mulûk” ifadesi ise devlet başkanına sövülmemesi gerektiği-ni dile getiren tek bir hadiste yer almaktadır.⁴⁴

Devletin başkanının “imâm” olarak nitelendirildiği rivayetler ise risalede “sultân” kelimesinin yer aldığı hadislerden sonra en sık zikredilenlerdir. Bunlardan tek başına “imâm” olarak geçen iki hadisten birinde halkın güvenliği için devlet başkanının zorunluluğuna işaret edilirken⁴⁵ ikincisinde başında bir yönetici olmaksızın ölenin cahiliye üzere ölmüş gibi olacağı vurgulanır.⁴⁶ Burada “cahiliye ölümü” nitelemesi bir anlamda sultana itaatsizliğin adeta İslâm cemaatinden ayrılmayı veya sapmayı ima etmesi kayda değerdir. Yine, bu gruptan *imâm* kelimesinin çoğul halinin (*e’imme*) kullanıldığı üç rivayetin birinde Müslüman yöneticiye (*e’immetu’l-muslimîn*) karşı “sadakat ve samimiyet”, Allah’ın Kitabı ve resulüne karşı samimiyetle birlikte zikredilerek dinî bir sorumluluk olarak takdim edilmiştir.⁴⁷ Diğer ikisinde ise devlet başkanlarına karşı isyana ve bozgunculuğa kalkışılmaması ve onlara sövülmemesi vurgulanmıştır.⁴⁸

Yetkisinin/seçilmişliğinin Allah’tan kaynaklandığına vurgu yapılarak tebaanın devlet başkanına itaat etmesinin dinen zorunlu oluşuna ve ahalinin sultana karşı yükümlü olduğu çeşitli yükümlülüklerle işaret edilmesi şimdiye kadar değindiğimiz rivayetlerin ana teması-

(İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/121-123]. Bu bağlamda gündeme gelen halifenin Kureys’ten olması gerektiğiyle alakalı meşhur hadiste olduğu gibi (*el-umerâu min Kurayş*) diğer hadis rivayetlerinde hem halife hem de sözünü ettiğimiz birtakım yetkilere sahip resmi görevliler için de sıkça kullanılmaktadır. Bu hadislerin Kutub-i tis’a’da geçen örnekleri için bk. Wensinck, *el-Mu’cemu’l-mufehres*, “e-m-r” mad., 1/98-105.

42 Trabzonî, *Ruseyyile*, 48b (no. 26). “Şayet sizlerin emîrlerinize sövgüleriniz olmasaydı Allah onları, üzerlerine göndereceği ateşle helak ederdi. Emîrlere sövmeniz sebebiyle Allah onlardan azabı defetmiştir.” Hadis metni bu haliyle sultana dil uzatılmaması gerektiğiyle ilgili diğer rivayetlere ve risalenin genel akışına aykırılık teşkil ediyor görünse de devlet başkanına yapılan eleştirilerin dahi onun hata ve yanlışlarının kefaretiye vesile olduğu vurgulanmış ve sultanın otoritesi nihayetinde tebcil edilmiş olmaktadır, denilebilir. Nitekim el-Hindî’nin bu rivayeti *emîre* itaat (*itâ’atu’l-emîr mine’l-ikmâl*) başlığı altında zikretmesi bu yorumu destekler mahiyettedir. Yine de metinde herhangi bir eksik veya yanlış olma ihtimaline binaen hadisin geçtiği kaynaklara bakıldığında rivayetin risaledeki metinle aynı olduğu tespit edilmiştir. Hem Süyûtî’de hem de Müttakî el-Hindî’nin *Kenzu’l-ummâl*’inde rivayetin en erken kaynağı Deylemî olarak verilmektedir. Fakat hepsinde metin aynıdır. Bk. Ebu’s-Şucâ Şîreveyh ed-Deylemî, *el-Firdevs bi-me’sûri’l-hitâb*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1406/1986), 3/355 (no. 5072); Ali el-Müttakî el-Hindî, *Kenzü’l-ummâl fî süneni’l-ekvâl ve’l-efâl*, (Beyrut: Müessesetü’l-Risâle, 1413/1993), 6/63 (no. 14851); Süyûtî, *Cem’u’l-cevâmi*, 7/158 (no. 18018).

43 “İstanbul mutlaka fethedilecektir. Onu fetheden kumandan (*emîr*) ne güzel kumandan; o ordu ne güzel ordudur!” (Trabzonî, *Ruseyyile*, 49b (no. 42).

44 “Kalplerinizi meliklere (*el-mulûk*) sövmekle meşgul etmeyin, aksine onlar için duada bulunarak Allah Azze ve Celle’ye yaklaşın. Böylece Allah Teâlâ onların kalplerini size karşı şefkatli kılar.” Bk. Trabzonî, *Ruseyyile*, 49b (no. 42).

45 “Sizden her kim devletin başı (*imâm*) olmaksızın uyumaya ve sabahlamaya gücü yeterse bunu yapsın!” Bk. Trabzonî, *Ruseyyile*, 48b (no. 29).

46 “Kim başında yönetici olmaksızın (*imâm*) ölürse, onun ölümü cahiliye ölümüdür.” Bk. Trabzonî, *Ruseyyile*, 49a (no. 39).

47 Trabzonî, *Ruseyyile*, 47b (no. 9).

48 Trabzonî, *Ruseyyile*, 49a (no. 33, 34).

nı oluşturmaktadır. Bununla birlikte risalede “el-imâmu’l-âdil”⁴⁹ ve “el-imâmu’l-muksit”⁵⁰ şeklinde terkiplere sahip rivayetler de yer almaktadır. Bunlar ise diğerlerinden farklı olarak imamın tebaaya karşı sorumluluğu olan adaleti öne çıkarmaktadır.⁵¹ Risalenin kendi iç bütünlüğünü dikkate alarak metinde “adil imam” nitelemesiyle zikredilen bu hadisleri de sultanın Allah katındaki kıymetine işaret eden ana temayı teyit eden rivayetler olarak değerlendirmek mümkündür. İlgili hadislerin içeriği de böylesi bir yoruma imkân vermektedir. Örneğin adil imamın Allah’ın katında insanların en faziletlisi olduğuna⁵² ve onun duasının reddedilmeyeceğine⁵³ işaret eden rivayetlerin çağrışımları bu yöndeki bir saptamayı desteklemektedir. Yine adil yöneticiyi cennette en yüksek mertebede olan üç sınıftan birisi⁵⁴ veya ahirette Allah’ın kendi himayesine (gölgesine) alacağı yedi zümreden birisi şeklinde tanımlayan ve adil yöneticinin bir gününün altmış yıllık ibadetten daha faziletli olduğuna⁵⁵ işaret eden rivayetlere eserde yer verilmesini de Osmanlı sultanına adaletli olmayı hatırlatmaya yönelik bir çabadan ziyade tebaanın gözünde sultanın saygınlığını artırmayı hedefleyen tercihler olarak konumlandırmak daha doğru olacaktır.

2.3.4. Devlet Başkanının ‘Sultan’ Kavramıyla Nitelendirildiği Hadisler

Sultan tabiri Arapçada “hüccet, delil, burhan, tahakküm ve otorite” gibi anlamlara gelmektedir. Kavram Kur’an-ı Kerim’de geçtiği otuz yedi yerde bu manalar etrafında kullanılmıştır.⁵⁶ Ancak sultan kelimesi güç, kuvvet ve otorite anlamıyla kullanıldığı yerlerde dahi siyasi otorite ve devlet başkanı manasını içermemiştir. Bu çerçevede sultan kelimesini erken İslâmî gelenekte devletin başkanı anlamında belirli bir şahsa yapılan somut bir tavsif değil, bağlama göre bazen “delil, burhan, hüccet” bazen de “nüfuz, güç, otorite ve yetki” anlamlarına gelen, siyasi içeriği de olmayan soyut bir niteleme olarak kullanılmıştır.⁵⁷ Buna uygun olarak İslâm tarihinin erken dönemlerinde devlet başkanı için sultan ifadesi yerine, “emîru’l-mu’minîn” başta olmak üzere “halîfe”, “halîfetullah” “imâm/imâmu’l-muslimîn” tabirleri kullanılmıştır.⁵⁸ Benzer durum hadis literatürü için de söz konusudur. Bununla birlikte sultan ifadesinin geçtiği hadis rivayetlerinin var olduğuna da işaret edilmelidir. Fakat

49 Trabzonî, *Ruseyyile*, 47-49 (no. 6, 10, 13, 20, 23, 37).

50 Trabzonî, *Ruseyyile*, 48a-b (no. 21, 22).

51 Genel olarak yöneticilerin adaletli olmasının önemine dair Hz. Peygamber’in pek çok tavsiyesinin olduğu bilinmektedir. Konuyla ilgili bir çalışma için bk. Yusuf Açık, “Hz. Peygamber’in Sünneti / Hadisleri ve Bazı Yöneticilerin Örnek Uygulamaları Özelinde Adâletin Te’sisine Yönelik Temel Yaklaşımlar”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/66 (2019), 1247-1266.

52 Trabzonî, *Ruseyyile*, 47b (no. 6) Ayrıca bu hadiste sultanın Allah’tan aldığı yetkiyi insanları yönetmede kullandığı da vurgulanmış olmaktadır.

53 Trabzonî, *Ruseyyile*, 48a (no. 13). “Adil imamın duası reddolunmaz.”

54 “Yedi sınıf insan vardır ki Allah onları kendi gölgesinden başka gölgenin olmadığı (günde) bizzat kendi katındaki gölgesinde himaye edecektir: Âdil yönetici...” Bk. Trabzonî, *Ruseyyile*, 48a (no. 20). Risalede farklı lafızlarla benzer hadisler için bk. Trabzonî, *Ruseyyile*, 48a-b (no. 21, 22).

55 Trabzonî, *Ruseyyile*, 47-49 (no. 23, 24, 25, 37).

56 Mustafa Öztürk’ün de belirttiği üzere “ikrime’ye göre sultan zikredildiği âyetlerin tamamında ‘hüccet’ anlamında kullanılmıştır. Taberî de ilgili âyetlerin tamamında ‘hüccet’ anlamında kullanılmıştır.” Bk. Mustafa Öztürk, “Sultan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/495-496.

57 Vecdi Akyüz, *Kur’an’da Siyasi Kavramlar* (İstanbul: Kitabevi, 1998), 138-140; Bernard Lewis, *İslam’ın Siyasal Dili*, çev. Fatih Taşar (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1992), 80.

58 Vecdi Akyüz, *Hilâfetin Saltanata Dönüşmesi: Emevîler’in Kuruluş Devrinde İslâm Kamu Hukuku* (İstanbul: Der-gâh Yayınları, 1991), 116-118.

bunların önemli bir kısmında sultan tabiri ile münhasır olarak devlet başkanından ziyade, insanların miras, nikâh, velayet, şahitlik gibi fûru meselelerinin çözümü için hukuki ve idari yetkiyi elinde bulunduran resmi otorite/görevli manası kastedilmiştir.⁵⁹ Sultan tabirinin devlet başkanı anlamında diğer sözcüklerin yerine tercih edilmesinin özellikle Abbasi-ler döneminde bu sözcüğün yaygınlaşmaya başlamasıyla daha görünür bir hal aldığı göz önünde bulundurulmalıdır. Zamanla Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde devletin başındaki yöneticiyi ifade etmek üzere sultan tabirinin baskın bir şekilde yaygınlık kazandığı görülmektedir. Öyle ki “sultan” İslâm’ın en büyük siyasi ve askerî başı, “egemenliğin olağan İslâmî ünvanı haline gelmiştir.”⁶⁰ Sultan’ın, “Allah’ın yeryüzündeki gölgesi” (*zillullâhi fi’l-ard*) olarak nitelenmesi, bu anlamın hadis rivayetlerine yansıyan ifadesidir. Bu niteleme Osmanlı siyasetnameleri ile şiir ve kaside gibi Osmanlıca ve Farsça edebî metinlerde kullanılması yine aynı anlayışın somut bir yansımasıdır.⁶¹ Kavramın yaygınlaşması ile “emîr”, “halîfe” ve “imâm” sözcüklerinin yer aldığı hadislerin manayla rivayet neticesinde sultan kelimesi ve türevleriyle yer değiştirmeye başladığını söylemek mümkündür.⁶²

Trabzonî’nin eserinde sultan lafzının geçtiği hadislerle daha fazla yer vermiştir. Toplamda 15 adetten oluşan bu gruptaki hadislerden sekizi sultanı “Allah’ın yeryüzündeki gölgesi (*es-sultânü zillullâhi fi’l-ard*)” olarak nitelerken,⁶³ beşi “Allah’ın sultanı (*sultânullâh*)” şeklinde-⁶⁴dir. Ayrıca adil ve mütevacı sultana atıfta bulunan iki rivayet daha vardır. Bunların birinde “adil sultan” ifadesi geçerken,⁶⁵ diğerinde sultan adaletinin yanında tevazuuna atıfla birlikte “Allah’ın gölgesi” nitelemesi yine yer almaktadır.

Bu hadislerin muhtevası sultana mutlak itaati, onu yüceltmeyi, ona karşı isyan etmemeyi ve dil uzatmamayı salık vermeleri yönüyle diğer hadislerinkine örtüşmektedir. Bir farkla ki bu temaların “Allah’ın gölgesi” metaforu ve “Allah’ın sultanı” ifadesiyle dile getirilmiş olması sultanın dinî otoritesini ve meşruiyetini doğrudan Allah’tan alan biri olarak takdimini daha açık kılmaktadır.

2.3.5. Risalenin Osmanlı Sultanına Meşruiyet Desteği Olarak Kaleme Alındığını Somutlaştıran Hadisler

Risalede yer alan son dört hadis, Trabzonî’nin eserini yazma gayesini daha açık bir şekilde anlamamıza imkân tanıdığı için oldukça kıymetlidir. Müellifin son varakta yer verdiği bu rivayetler Osmanlı geleneğinde yaygın bir şekilde Türklerin/Osmanlıların Allah

59 İlgili rivayetlerin konularına göre tasnif edilmiş hadis kitaplarında belirgin bir şekilde nikâh, talâk, had-ler, kasâme (ceza ve ispat hukukunda yemin), ahkâm ve miras gibi konular altında zikredilmesi de sultan kelimesinin bu anlam çerçevesini destekleyen bir husustur. Konuyla ilgili hadisleri bir bütün olarak görmek için bk. Wensinck, *el-Mu’cemu’l-mufehres*, “s-l-ṭ” mad., 2/502-503.

60 Lewis, *İslâm’ın Siyasal Dili*, 81-82.

61 “Allah’ın gölgesi/zillullâh” tabirinin Osmanlı dönemi edebî metinlerindeki yaygın kullanımına bir örnek olarak bk. Sadık Armutlu, “Farsça ve Türkçe Kasidelerde ‘Allah’ın Gölgesi’ Olarak Sultan ve Vasıfları: Mu’izzî-Enverî/Nâ’îlî-Nef’î Örneği”, *Klasik Türk Edebiyatının Ses ve Anlam Dünyası Sempozyumu Bildiri Kitabı*, ed. İlhan Genç ve Metin Akkuş, (Düzce: Düzce Üniversitesi Yayınları, 2020), 252-294.

62 Sultan sözcüğünün ve terkiplerinin mana ile rivayet neticesinde hadis rivayetlerinde diğer sözcüklerin yerine kullanılması ihtimaline değinen bir değerlendirme için bk. Yavuz Köktaş, “Hadislerde Geçen ‘Sultan’ Kelimesine Dair”, *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi* 9:9 (2008), 238, 240-242.

63 Trabzonî, *Ruseyyile*, 47b-49a (no. 2, 14, 15, 16, 18, 19, 35).

64 Trabzonî, *Ruseyyile*, 48b-49a (no. 28, 30, 31, 32, 38).

65 “es-sultânü’l-muksit”. Bk. Trabzonî, *Ruseyyile*, 47b (no. 11).

tarafından seçilmişliği misyonuna işaret etmek amacıyla kullanılmıştır. Dolayısıyla Trabzonî’nin risalesinin sonuna bu rivayetleri yerleştirmesi, eserini Osmanlı sultanının meşruyet arayışlarına bir destek olarak kaleme aldığına dair açık bir işaret olarak değerlendirilmelidir.

Trabzonî Osmanlı’yı tebci etmek için kullandığı en etkili argümanı İstanbul’un fethine dair meşhur rivayettir.⁶⁶ Müellif bu rivayete dayanarak Fatih Sultan Mehmed üzerinden Osmanlı hanedanının Allah tarafından övgüye mazhar kılındığına dikkatleri çekmektedir. Trabzonî bu rivayetten hemen sonra İstanbul’un fethiyle ilgili başka bir rivayete yer vererek Fatih Sultan Mehmed’in özel konumunu daha da pekiştirmek istemiştir: “*Ümmetinden denizde gaza eden ilk orduya (cennet) vacip kılınmıştır. Ümmetinden Kayser’in şehrine gaza eden ilk ordu da mağfirete mazhar olmuşlardır.*”⁶⁷ Trabzonî bu rivayetin de tıpkı önceki gibi Fatih Sultan Mehmed’in Allah katındaki değerine işaret ettiği kanaatindedir.⁶⁸

Müellifin doğrudan Osmanlı’yı tebciye ayırdığı diğer hadisler ise “Rum” lafzı üzerine inşa edilen bir gelenek üzerinden amacı gerçekleştirmektedir. Hadislerden birisinin içeriği şöyledir: “*Müslümanlar Farslılar ile bir veya iki defa savaşılır. Bundan sonra onların saltanatları zail olur. Rum’a gelince onların hâkimiyeti asırlarca sürer. Bir asır (karn) sona erince sabır ehli olan diğer asır ona halef olur. Yaşamda hayır olduğu sürece onlar zamanın sonuna kadar sizin dostlarınız olacaktır.*”⁶⁹ Trabzonî zikrettiği diğer hadis de içeriğinde Rum tabiri geçtiği için risaleye alınmıştır: “*Kıyamet, Rumlar insanların en çoğu olduğu zaman kopacaktır.*”⁷⁰ Trabzonî’nin bu iki hadisi eserine almasının temel sebebi metinde geçen “Rum” ifadesinin geleneğe Osmanlı ile ilişkilendirilmesiyle irtibatlı olmalıdır. Bilindiği üzere “Rum” tabiri Osmanlı geleneğinde bir ırktan ziyade Anadolu coğrafyası ile kurulan aidiyet bağıını ifade eden çağrışıma öne çıkarılarak benimsenmiş,⁷¹ kavram ulema tarafından kendilerini ifade etmek için de rahatlıkla kullanılmıştır.⁷² Trabzonî de bu zemine dayanarak Rum ifadesini içeren hadisleri ese-

66 “*İstanbul elbet fetholunacaktır. Onun fetheden komutan ne güzel komutan onu fetheden ordu ne güzel ordudur.*” Bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 4/335.

67 Hadisin Ummu Harâm’dan nakledilen bir metni için bk. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002), “Kitâbu’l-cihad ve’s-siyer” (no. 2924). Trabzonî, İstanbul’a ilk sefer düzenleyenin Muaviye’nin olmasından hareketle II. Mehmed’in İstanbul’un ilk fatihi olamayabileceğini iddia eden yorumlara dikkat çekmekle birlikte sahabe zamanına denk gelen bu seferlerde İstanbul’un tamamıyla fethedilmediğini vurgulayarak II. Mehmed’in ilk fatih olarak addedilmesi, dolayısıyla hadislerde dile getirilen övgünün de Osmanlı hanedanına mahsus olması düşüncesine meyletmıştır. Osmanlı geleneğinde hadisin aynı amaçlarla kullanımını örneklemek için ayrıca bk. Mahmud b. Hamza Efendi, “Bekâ-yı saltanat-ı Osmaniyye,” çev. Bereketzâde İsmail Hakkı, *Hilafet Risâleleri*, ed. İsmail Kara, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 1/261-282; Ahmet Muhtar Paşa, “Disiplin Yahut inzibât-ı Askerî’den Hilafet-i Muazzama-i İslâmiye”, *Hilafet Risâleleri*, ed. İsmail Kara, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 2/293-294, 305.

68 Müellif burada da Münâvî’ye dayanarak söz konusu şehrin Hıms olabileceği ile ilgili alternatif görüşe işaret etmiştir. Ancak Kayser şehri ile kastedilenin İstanbul olduğuna işaret eden ilk yoruma dayanılırsa övgüye mazhar olanın Fatih Sultan Mehmed olacağını da ayrıca belirtmiştir.

69 Hadis için bk. Münâvî, *Feyzu’l-kadîr*, no: 5832.

70 Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim*, (Riyad: Beytu’l-Efkârî’d-Duveliyeye, 1419/1998), “Kitabu’l-fiten ve’l-melâhim” (no. 2898).

71 Geniş bilgi için bk. Salih Özbaran, *Bir Osmanlı Kimliği: 14./17. Yüzyıllarda Rûm/Rûmî Aidiyet ve İmgeleri*, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004); Cemal Kafadar, *Kendine Ait Bir Roma: Diyar-ı Rum’da Kültürel Coğrafya ve Kimlik Üzerine*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2019).

72 Örneğin 17. asırda eserler vermiş bir fakih olan Beyâzîzâde kendisinden önceki Hanefî fıkıh geleneğini “Rumî” kavramını öne çıkararak sahiplenmiştir. Bk. Mehmet Kalaycı, “Fukahâ’-i Rûm: Beyâzîzâde Aḥ-

rine almış ve onlar üzerinden tebaanın Osmanlı’ya sadakatini pekiştirmeye çalışmıştır. Bu çerçeveden bakıldığında Rumlar yani Osmanlılar zamanının sonuna kadar güç ve kuvvetlerini kaybetmeyecek ve Araplara hâkim olacaklardır.⁷³

3. Risalenin Kaleme Alındığı Tarihsel Arka Plan

Osmanlı ilim geleneğinde hadis derlemelerinin geniş kitleleri irşad etme ruhuyla kaleme alındığı, bu sebeple de içeriklerinin daha çok dini ve ahlaki konulara odaklandığı bilinmektedir.⁷⁴ Bu anlamda siyasi otoritenin meşruiyetini vurgulamak için hadis derlemeleri kaleme alınması Osmanlı yazınında çok sık rastlanan bir hadise değildir. Trabzonî öncesinde bu türden az sayıdaki eser ise sadece sultanın otoritesini ve meşruiyetini vurgulamak için değil aynı zamanda sultanın tebaaya karşı adil olması ve zulüm yapmaması gerektiğini, yani iki tarafın birbirlerine karşı vazife ve sorumluluklarını dile getirilen nasihatname tarzında kaleme alınmıştır.⁷⁵ Trabzonî’nin risalesi ise bu yönüyle diğerlerinden ayrılmaktadır. Bu noktada Trabzonî’nin neden siyasi otoritenin meşruiyeti ile alakalı bir eser kaleme alma ihtiyacı hissettiği sorusu akıllara gelmektedir. Daha önce belirtildiği üzere, müellif kısa hacimli risalesi içerisinde bu soruya bir cevap oluşturabilecek herhangi bir bilgi vermemektedir. Trabzonî’nin eserleri üzerinden izlenebilen akademik ilgisi de onun bu içerikte bir risale kaleme almasını anlamlandıracak bir işaret içermemektedir.⁷⁶

Sayıları az olmakla birlikte siyasi otorite ile ilgili neredeyse eş zamanlı olarak kaleme alınmış benzer başka risaleler vardır ve bunlarla bir karşılaştırma yaparak Trabzonî’nin söz konusu risalesini kaleme alma nedeni hakkında bir fikir yürütülebilir. Bu çerçevede özellikle Seyyid Mehmed Cârullâh eş-Şâzelî el-Halvetî el-Kudsî (ö. 1219/1804-1805) tarafından Sultan III. Selim döneminde yani Trabzonî’nin eseri ile hemen hemen aynı zamanlarda kaleme alınmış ve tıpkı onun gibi saltanatla ilgili hadisleri içeren *Hüsni’s-sülûk fî şâni’l-mülûk* (*Şerh-i hadîs-i erba’în*) isimli risale önemlidir. Seyyid Mehmed Cârullâh’ın eserinde yer alan hadislerin büyük bir kısmının Trabzonî’nin derlemesinde de yer alması her iki eserin aynı mo-

med Efendi’nin (ö. 1098/1687) Rûmî Aidiyet Temelinde Fakihleri Listeleme Çabası”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 64/1 (2023), 7-52.

73 Osmanlı geleneğinde her iki hadis Osmanlı’nın kıyamete kadar baki kacağını ifade eden bir yoruma medar olarak kullanılmıştır. Örnek için bk. Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, *ed-Dürri’l-manzûm fî fazlî’r-Rûm*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi, 240, 2a-4a; Mahmud b. Hamza Efendi, “Bekâyı Saltanatı Osmanıyye”, 269.

74 Altuntaş, *Osmanlı Döneminde Hadis İlmî*, 366, 381.

75 Osmanlı’nın erken dönemlerinde zaman zaman yönetimle ilgili hadisleri içeren derlemeler kaleme alınmıştır. Yavuz Sultan Selim döneminde yaşamış Muhyiddin Seydi Çelebi’nin (ö. 931/1525) Buhârî’den yaptığı derleme bu türe örnek olarak verilebilir. Müellif söz konusu eserini bizzat Yavuz Sultan Selim’e ithaf etmiştir. Bk. Muhyiddin Seydi Çelebi, *Buhârî’de Yönetim Esasları (Müstahrec mine’l-Buhârî)*, haz. Mehmet Erdoğan, (İstanbul: Dârulhadis, 2000), 58. Yine Birgivi Mehmed Efendi’nin (ö. 981/1573) âdil sultana övgüleri ve zalim sultana yergileri içeren “Risâle fî Medhi’s-Sultânî’l-Âdil ve Zemmi’s Sultânî’z-Zâlim” veya *İrşâdü’l-Mülûk* adıyla da tanındığı belirtilen *Zühru’l-Mülûk* isimli risalesi bu kapsamda yazılmış eserler arasında zikredilebilir. Bk. Huriye Martı ve Ahmed Ürkmez, “XVI. Asır Osmanlısında Bir Âlimin Kaleminden Siyaset Eleştirisi: Birgivi ve ‘Zühru’l-Mülûk’ Adlı Eserinin Tercümesi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2015), 11, 14-16.

76 Muhammed et-Trabzonî’nin ilmi çalışmaları arasında siyasi yapıyla ilişkilendirilebilecek başka hiçbir eser yoktur. Eserlerinin bir listesi için bk. Saylan, “Muhammed b. Mahmud et-Trabzonî el-Medenî’nin Hayatı ve Eserleri”, 431-435.

tivasyonla yazıldığına işaret etmektedir.⁷⁷ Trabzonî'nin risalesini anlamlandırma sürecinde karşılaştırmaya medar kılınabilecek bir diğer risale ise 1832 yılında Kudsî'den yaklaşık 20-30 yıl sonra hemen hemen aynı içerikle oluşturulmuş *Hulâsatü'l-burhân fî itâ'ati's-sultân*'dır. Sultan II. Mahmut'un şeyhülislâmı olan Yasincizâde Abdülvehhab Efendi tarafından kaleme alınmış olan bu eserde yer alan toplam 24 rivayetin neredeyse yarısından fazlası, tıpkı Kudsî'ninki gibi, Trabzonî'nin eserinde yer alanlarla birebir aynıdır.⁷⁸

Bu üç müellifin birbirlerine çok yakın tarihlerde içerikleri hemen hemen aynı olan risaleler kaleme almasını nasıl açıklamak gerekmektedir. Trabzonî'nin risalesinde eserini kaleme alma nedenine dair herhangi bir bilgi yoktur. Ancak hem Kudsî hem de Abdülvehhab Efendi risalelerini yazma amaçlarına dair net açıklamalar yapmıştır ve bize göre onların öne sürdükleri gerekçeler zamanlama ve içerik benzerliği gibi nedenlerle Trabzonî'nin risalesine de şamil kılınmalıdır. Buna göre, Seyyid Mehmed Cârullâh risalesinin girişinde yaşadıkları zaman diliminde bazı insanların Osmanlı sultanı hakkında ileri geri konuşmaya, sultanın saygınlığına halel getirecek hoş olmayan cümleler kurmaya başlamasını eserini yazma gerekçesi olarak açıklamıştır. O, yazdığı eserle sultanın Allah ve kul katında makamının yüceliğini insanlara hatırlatmaya karar vermiş, böylelikle Osmanlı sultanına karşı olumsuz bir tavır benimseyenleri ikaz etmek istemiştir.⁷⁹ Yasincizâde Abdülvehhab Efendi de risalenin hemen başlarında Osmanlı sultanının makamının dini anlamda yüceliğine dair vurgular yaptıktan sonra eserini kaleme alma gerekçelerini sunmuştur. Buna göre avamdan bazı insanlar cehalet, nisan ve hatta iman zayıflığının bir eseri olarak Allah ve Resulünün halifesi makamında bulunan sultana dinen zorunlu olan itaati göstermemeye başlamıştır. Abdülvehhab Efendi serzenişler eşliğinde büyük günah olduğunu belirttiği bu tavrın yayılmasını önlemek ve halkı doğru yola getirmek amacıyla eserini kaleme aldığını dile getirmiştir.⁸⁰

Kudsî'nin ve Yasincizâde Abdülvehhab Efendi'nin ifadeleri daha önce örneği görülmeyen siyaset içerikli kırk hadis derlemelerinin neden birdenbire birbirlerinin peşi sıra görülmeye başladığına dair oldukça net açıklamalar içermektedir. Her iki müellifin beyanlarından söz konusu dönemde Müslüman ahalinin bir kısmından Osmanlı sultanlarına yönelen oldukça güçlü bir tepki dalgasının var olduğu anlaşılmaktadır. Siyasi otoriteye itaati öne çıkaran hadis derlemeleri kaleme alan müellifler de bir nevi halka nasihat ederek Osmanlı sultanlarına yönelen bu tepkisel tavrın etkisini azaltmaya çalışmışlardır. Çalışmamıza konu edilen risalede sultan hakkında kötü düşünmeyi/söz söylemeyi yasaklayan hadislerin oldukça önemli bir yer tutması⁸¹ da Trabzonî'nin de benzer sâiklerle hareket ettiğine dair önemli işaretlerden birisidir.

Trabzonî'yi ve çağdaşı diğer müellifleri siyasi otoriteye meşruiyet desteği sunma amacıyla eserler yazmaya iten sebepleri anlama çabası ise dönemin siyasi iklimine bir göz at-

77 Seyyid Mehmed Cârullâh Kudsî, Trabzonî'nin risalesinde yer verdiği büyük çoğunluğu lafız ve mana olarak aynı olan çok sayıda benzer hadisi kullanmıştır. Bk. Demir, "Kudsî'nin *Hüsni's-Sülûk fî Şâni'l-Mülûk* (Şerh-i Hadis-i Erba'în) Adlı Eseri", 226-259.

78 Yâsincizâde Abdülvehhâb Efendi, *Hulâsatü'l-burhân fî itâ'ati's-sultân*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1247), 1.

79 Demir, "Kudsî'nin *Hüsni's-Sülûk fî Şâni'l-Mülûk* (Şerh-i Hadis-i Erba'în) Adlı Eseri", 225.

80 Yâsincizâde Abdülvehhâb Efendi, *Hulâsatü'l-burhân fî itâ'ati's-sultân*, 21.

81 Risalede yaklaşık on adet hadis doğrudan sultan hakkında kötü düşünmeyi veya konuşmayı yasaklayan bir içeriğe sahiptir.

mayı gerektirir. Trabzonî, Kudsî ve Yasincizâde’nin eserlerini yaklaşık 1780-1830 yılları arasında kaleme aldıkları bilinmektedir. Osmanlı Devleti’nin Batı dünyasıyla ilk temas girişimlerinin ise 18. yüzyılın başlarına kadar inmektedir.⁸² Söz konusu üç müellifin eserlerini telif ettikleri dönem, bu temas sürecinin başlamasından yaklaşık yarım yüzyıl sonrasına, yani Osmanlı yönetiminin henüz temkinli ve sınırlı adımlarla hayata geçirmeye çalıştığı bazı ıslahatların toplumsal düzlemde etkilerini göstermeye başladığı yıllara tekabül etmektedir. Bu süreçte eski düzenin farklılaşmasından hoşnutsuz olan bir kesimin yavaş yavaş yapılan yeniliklere karşı seslerini yükseltmeye başladıkları da bilinmektedir.⁸³

Esas etkileri özellikle 19. yüzyılda yoğun bir şekilde hissedilecek olan batılılaşıma süreci Osmanlı’nın Müslüman ahalisinin bir kısmında tepkiler eşliğinde karşılanmıştır. Zira Avrupa’nın güç ve refahını Osmanlı’ya taşıma adına yapılanlar geniş kitlelerce gayrimüslimlerin üstünlüğünü zımnen kabul olarak algılanmış ve sıradan bir Müslüman tebaa için bunu kabul etmek kolay olmamıştır.⁸⁴ Avrupa’nın bilim ve teknolojiye ulaştığı seviyeyi yakalamak adına açılan kurumlar, değiştirilen yapılar, benimsenen değerler Osmanlı’yı daha önce görülmemiş ölçüde yenilikler ülkesine çevirmiş, geleneksel yapıların sarsılmasından rahatsız olan bir kısım ahali sürece dair hoşnutsuzluklarını yüksek seslerle dile getirmekten çekinmemiştir. Bu çerçevede özellikle pantolon, fes, şapka gibi giyim kuşam şekilleri; tiyatro ve balo gibi batı kökenli eğlence biçimleri; vapur, tramvay ve tren gibi modern ulaşım araçları ve karantina uygulamaları gibi insanların günlük hayat rutinlerinin değişmesine yol açanlar en çok eleştiri çeken yenilikler olmuştur.⁸⁵ Osmanlı idaresi ise bu süreçte aha-

82 Lale Devri üzerinden III. Ahmed dönemini batılılaşıma ile ilişkilendirilen tarih yazımına çeşitli eleştiriler yapılmıştır. Bu anlamda 18. yüzyılı bir sonraki asırda görülen sistematik batılılaşıma zamanları ile eş değer kabul etmemek gerekmektedir. Bununla birlikte özellikle Damat İbrahim Paşa’nın sadareti döneminin çeşitli yenilikleri yürürlüğe sokma açısından önceki dönemlerden farklılaştığı hususunda herhangi bir şüphe yoktur. Bk. Feridun M. Mecen, “Matruşka’nın Küçük Parçası: Nevşehirli Damat İbrahim Paşa Dönemi ve “Lale Devri” Meselesi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Osmanlı Araştırmaları* 52 (2018), 91.

83 Jean-François Solnon, *Osmanlı İmparatorluğu ve Avrupa*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2024), 379-386; Roderic H. Davison, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Reform 1856-1876*, çev. Osman Akınhay (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 22-23; Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 13.

84 Geniş bilgi için bk. Eyüp Öztürk, “Osmanlı’nın Batılılaşıma Sürecine Refleksif Bir Bakış: Mehmed Emin Efendi ve Risâle-i İrşâdiyye Adlı Eserine Yansıyan Teknik [Teknoloji] Karşıtlığı”, *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 26/1 (2025), 121-126.

85 Osmanlı’nın batılılaşıma süreci oldukça uzun bir zaman dilimini kapsadığı için bu dönemlerde dile getirilen bütün tepkileri/eleştirileri burada dile getirmek mümkün değildir. Ancak reformcu padişahlar olarak öne çıkan III. Ahmed ve III. Selim’in yönetimlerine karşı örgütlenen isyanların akabinde önce tahtlarını sonra da canlarını vermek zorunda kalmaları [Bk. Necdet Hayta-Uğur Ünal, *Osmanlı Devleti’nde Yenileşme Hareketleri (17. Yüzyıl Başlarından Yıkılışa Kadar)*, (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020), 34, 89-92; Solnon, *Osmanlı İmparatorluğu ve Avrupa*, 403-404], batılılaşıma adımlarını en güçlü şekilde savunan hükümdarlardan II. Mahmud’a bir kısım Müslüman ahali tarafından “gavur” lakabının takılması [Bk. Şeyfettin Erşahin, “Westernization, Mahmud II, and the Islamic Virtue Tradition” *American Journal of Islamic Social Sciences* 23/2 (2006), 40-42], hocaların karantina uygulamasına Frenk adeti olarak suçlaması neticesinde ahalinin karantinahâneye saldırmaları [Bk. Nuran Yıldırım, “Karantina İstemezük”, *Toplumsal Tarih* 150 (2006), 20], pantolon giymenin “gavur mukallitliği” olarak yaftalanması [Bk. Yunus İnce, “II. Mahmud Devri Reformlarının Tebaa Tarafından Algılanışı”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 32/2 (2017), 449], reformları uygulayan bazı devlet görevlilerinin “Frenkperest” olarak tavsifi [Bk. Zeynep Çelik, 19. Yüzyılda Osmanlı Başkenti: Değişen İstanbul, çev. Selim Deringil (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998), 51], din adamlarının kürsülerde Tanzimat ve ıslahat fermanlarının şeriatı kaldırmak anlamına geldiğini ifade eden açıktan vaazları [Bk. Ali Rıza-Mehmed Galib, *Geçen Asırda Devlet Adamlarımız (XIII. Asr-ı hicri’de Osmanlı Ricalı)*, haz. Fahri Çetin Derin, (İstanbul: Tercüman, 1977), 1/24] ve bu fermanlara tepki olarak devletin

linin tepkisini dindirmek için üst düzey din ulemasına hem sultanın otoritesini pekiştiren hem de yenilikleri savunan kitap ve risaleler yazdırma yoluna gitmiştir.⁸⁶ Yaklaşık iki yüzyıl süren bu uzun zaman diliminde gerek idari yapıdan gelen taleple gerekse kendilerinin durumdan vazife çıkarmalarının bir sonucu olarak pek çok Osmanlı âliminin hem yeniliklerin dine uygun olduğunu dile getiren hem de sultana itaatin zorunluluğuna işaret eden eserler kaleme alarak hanedana ihtiyaç duydukları siyasi desteği sağlamaya çalıştıkları bilinmektedir. Bu çerçevede İbnü’l-‘Annâbî,⁸⁷ Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi,⁸⁸ Hamdan b. Osman,⁸⁹ Tatarcık Abdullah,⁹⁰ gibi önemli ulema figürleri yenilikler içerisinde yer alan herhangi bir olgunun dinen uygunluğuna dair eserler yazarak Osmanlı sultanına yönelen eleştirilerin önünü kesmeye çalışmışlardır. Bir kısım ulema ise daha farklı bir yol takip etmiş ve batılılaşma süreçlerine bir tepki olarak ortaya çıkan muhalefeti sultana itaati emreden hadislerden derleme risaleler oluşturarak Osmanlı’ya siyasi meşruiyet sağlamaya çalışmışlardır. Bu türün ilk örneklerinden birisinin daha önce zikri geçen Şeyhülislâm Yâsincizâde Abdülvehhâb Efendi tarafından kaleme alınan *Hulâsatü’l-burhân fî itâ’ati’s-sultân* isimli risale olduğu bilinmektedir. Eser döneminde çok eleştirilen II. Mahmud’a destek amacıyla kaleme alınmıştır ve tamamlanır tamamlanmaz başta İstanbul olmak üzere devletin önemli merkezlerinde dağıtılmıştır.⁹¹ Doğrudan siyasi otorite tarafından yazdırıldığına dair bir karine olmasa da Kudüs’nin risalesi de kaleme alınma amacı ve muhtevastaki hadislerin içeriği gibi sebeplerle aynı türün bir başka örneği olarak saymak gerekmektedir. Bize göre içerik, zamanlama ve motivasyon benzerlikleri gibi hususlar dikkate alınarak Trabzonî’nin eserini de aynı siyasi iklimin bir sonucu olarak değerlendirmek gerekmektedir.⁹² Bu kabul edildi-

bazı bölgelerinde fiili isyanların görülmesi [Bk. Bruce Masters, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Arapları 1516-1918: Sosyal ve Kültürel Bir Tarih*, çev. Feray Coşkun, (İstanbul: Doğan Kitap, 2017), 19] gibi tarihsel olarak belgelenmiş bazı vakaları hatırlatmak yeniliklere Müslümanlardan yönelen tepkinin boyutları hakkında fikir vermek için yeterli olacaktır.

- 86 Bk. Mahmut Dilbaz, *Askerî Modernleşmenin Dinî Müdafaası: Esad Efendinin Şerhli Es-Sa’yu’l-Mahmûd Tercümesi*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 10-11.
- 87 İbnü’l-‘Annâbî Müslümanların maslahatını temel alarak gayrimüslimlerden ilim ve metot öğrenmenin caiz olduğunu ayetlere, hadislerle ve İslâm tarihinden örneklerle dayanarak temellendirmeye çalışır. Bk. Muhammed b. Mahmûd b. Muhammed b. Hüseyin el-‘Annâbî, *es-Sa’yu’l-mahmûd fî nizâmî’l-cünûd*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1885), 3a-57a.
- 88 Mahmut Dilbaz, “II. Mahmud’un Askerî Islahatlarına Dair Tercüme Bir Müdafaaname: el-Kevkebî’l-Mes’ûd fî Kevkebeti’l-Cünûd”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 16/31 (2011), 185-199.
- 89 II. Mahmut döneminde salgınları önlemek amacıyla karantina uygulaması yapılmak istendiğinde bir kısım Müslüman ahalî Avrupa kökenli bir uygulama olduğu gerekçesiyle karantinaya tepki göstermişlerdir. Bu tepkileri önlemek için *Takvîm-i Vekâyî*’de karantinanın şeriata uygun olduğu dile getiren bir yazı yazdırılmıştır. II. Mahmut ayrıca ulemeden Hamdan b. Osman’a ana fikri Avrupa kaynaklı olmasına rağmen karantina uygulamasını tatbik etmekte dinen bir mahzur olmadığını vurgulayan bir eser kaleme aldırtmıştır. Bk. Yıldırım, “Karantina İstemezük”, 18.
- 90 Uriel Heyd, “III. Selim ve II. Mahmud Dönemlerinde Batılılaşma ve Osmanlı Uleması”, çev. Sami Erdem, *Türk Hukuk ve Kültür Tarihi Üzerine Makaleler*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 121.
- 91 Bk. Seyfettin Erşahin, “Islamic Support on the Westernization Policy in the Ottoman Empire: Making Mahmud II a Reformer Caliph-Sultan by Islamic Virtue Tradition”, *Journal of Religious Culture* 78/1 (2005), 4-5.
- 92 Trabzonî’nin yaşadığı dönem, aynı zamanda Vehhâbîlik hareketinin ilk ortaya çıktığı yıllara tekabül etmektedir. Trabzonî uzun süre Hicaz’da ikamet etmesinden dolayı hem onların argümanlarından hem de bu hareket sebebiyle Araplar arasında Osmanlı hanedanına yönelik yürütülen olumsuz propagandalardan haberdardır. Nitekim kendisi Vehhâbîlik hareketine yönelik bazı eleştirel risaleler de kaleme almıştır. Bütün bu hususlar ilk bakışta çalışmamıza konu olan risalenin de Vehhâbî propagandasının olumsuz etkilerini ortadan kaldırmaya yönelik bir amaçla kaleme alınmış olabileceği yorumuna bir kapı aralamaktadır. Her ne kadar Vehhâbî hareketinin yol açtığı etkilerin, Trabzonî’yi böyle bir metni kale-

ğinde de Trabzonî, bu türde eserler verdiği bilinen ilk müelliflerden birisi olacaktır.⁹³

4. Risalenin Tahkikinde Takip Edilen Yöntem

Risale metninin tahkikinde İSAM Tahkikli Neşir Esasları (İTNES) benimsenmiştir. Yazım hatası olduğu düşünülen ibarelerin metin içinde doğru yazımına yer verilmiş, dipnotta nüshadaki aslına işaret edilmiştir. Metinden düştüğü için ilave ettiğimiz ifadeler ile tarafımızca eklenen risalenin başlığı, müellifin adı ve hadis numaraları köşeli parantez [] içinde belirtilmiştir. Hadis metinleri çift tırnak içine alınarak kalın (bold) olarak verilmiştir. Son olarak eksik olan bazı noktalama işaretleri ve hareketler tarafımızdan eklenmiştir.

Sonuç

18. asır Osmanlı’nın değişim ve dönüşüm sürecine ilk adımlarını atmaya başladığı bir çağdır. Bu zaman diliminden itibaren yaşanan yaklaşık iki asırlık süreçte Osmanlı tebaasının gündemine daha önce aşına olmadıkları pek çok yenilik girmiş sıradan ahalinin günlük yaşamını etkileyen çok sayıda reform yapılmıştır. Bu yenilikler halk arasında destekçiler bulduğu gibi yaşanan değişimlerden hoşnut olmayan huzursuz bir kitlenin oluşumunu da tetiklemiştir. Batılılaşma yolunda atılan adımları dini ve kültürel anlamda yozlaşma olarak konumlandıran bu topluluk, yenileşme politikalarının öncülüğünü üstlenen yönetici sınıfa karşı seslerini yükseltmekten çekinmemiş, keskin eleştirilerini özellikle sürecin gerçek hamisi olarak gözüken Osmanlı padişahlarına yöneltmiştir. Batılılaşma süreçlerinden rahatsız olan kitlenin muhalefeti zaman zaman çok etkili raddelere ulaşmış, girişilen reformlar için tehdit oluşturacak boyutlara varmıştır.

Osmanlı yönetimine karşı açıktan eleştirilerin yükseldiği bu çağda ulema arasında eş zamanlı bir eğilimin belirdiği gözlemlenmektedir. Bazıları bizzat devlet idaresi tarafından yönlendirilen bazıları da herhangi bir dış etki olmaksızın durumdan vazife çıkaran bir kısım ulema, bu süreçte Osmanlı sultanını destekleyen eserler kaleme alarak hem reformları hem de onların öncülüğünü yapan Osmanlı padişahlarını eleştirilerin olumsuz etkilerinden korumak istemişlerdir. İlk olarak 18. asırda görülmeye başlayan bu eğilimin Osmanlı’nın yıkılış süreçlerine kadar devam eden bir sürekliliğinin olduğu da anlaşılmaktadır. Makale çerçevesinde yapılan tahliller Muhammed et-Trabzonî el-Medenî’nin kaleme almış olduğu

me almaya sevk eden muhtemel sebeplerden biri olabileceğini bütünüyle dışlamıyor olsak da, risalenin muhtevası ve üslubu dikkate alındığında, müellifi söz konusu risaleyi telife yönelten asıl saikin, Osmanlı’nın Batılılaşma istikametinde attığı adımların sultanın meşruiyetini ve otoritesini de sorgulamayı beraberinde getiren fikrî ve toplumsal dönüşümler olduğu kanaatini taşıyamayız.

93 Sultanın otoritesini sağlamaya yönelik hadis mecmuaları kaleme alma süreci daha sonraları da devam etmiştir. Bu çerçevede özellikle II. Abdülhamit’in politikalarını desteklemek için kaleme alınan çok sayıda hadis derlemesi bulunmaktadır. [Bk. Mahmud b. Hamza Efendi, “Bekâ-yı saltanat-ı Osmaniyye,” 261-282; Ahmed el-Hafzî b. Abdülhâlik, “Hilâfet ve Cihada Dair Kırk Hadis”, çev. İhsan Süreyya Sırma, *Hilâfet Risâleleri*, ed. İsmail Kara, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 1/283-294; Yusuf b. İsmail en-Nebhânî, “el-Hadîsu’l-erbeîn fî vücûbi tâati emiri’l-müminin”, çev. Mehmet Özşenel, *Hilâfet Risâleleri*, ed. İsmail Kara, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 1/343-352; Nazif Sürurî, “Hilâfet-i Muazzama-i İslâmiye”, haz. Dücane Cündioğlu-Müjdat Uluçam, *Hilâfet Risâleleri*, ed. İsmail Kara, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 2/207-216; Seyyid Muhammed Ârif, “el-Hakku’l-mubîn fî ehâdisi erba’in”, çev. Müjdat Uluçam, *Hilâfet Risâleleri*, ed. İsmail Kara, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 2/217-248]. Neredeyse iki asır sonra kaleme alınmış bu derlemelerde yer verilen hadislerin Trabzonî’nin risalesindeki rivayetlerle hemen hemen aynı oluşu özellikle dikkat çekicidir.

risalenin de Osmanlı sultanlarına destek anlamında eserler yazma geleneğinin 18. asırda görülen ilk örneklerinden birisi olduğunu ortaya koymaktadır. Eserin içeriğindeki hadisler Osmanlı ilim geleneğine uygun olarak muahhar kaynaklardan derlenmiştir. Üstelik müellif risalesine aldığı rivayetleri kapsamlı bir yorumlama sürecine de tabi tutmamış, çoğunlukla sultanın Allah katındaki değerine işaret eden hadisleri peş peşe sıralamakla yetinmiştir. Bu nedenle Trabzonî'nin risalesinin değeri, özgün bir içeriğe sahip olup olmadığı veçhesinden değil, hangi tarihsel bağlamda ve ne amaçla kaleme alındığı üzerinden takdir edilmelidir.

Ek1-: *Ruseyyiletun fî beyâni mâ verede fi's-sultân mine'l-ehâdîs* Adlı Eserin
Tahkikli Metni

[رُسَيْلَة فِي بَيَان مَا وَرَدَ فِي السُّلْطَانِ مِنَ الْأَحَادِيثِ]

[لمحمد بن محمود الطربزوني المدني الحنفي]

[47b]/بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله وكفى وسلم على عباده الذين اصطفى. أما بعد، فهذه رُسُيلة في بيان ما ورد في السلطان من الأحاديث [1] ¹ «إذا أراد الله أن يخلق خلقاً للخلافة مسح ناصيته بيده.» ² أخرجه العقيلي وابن عديّ والخطيب والديلمي عن أنس. [2] «إذا مرت ببلدة ليس فيها سلطان فلا تدخلها؛ إنما السلطان ظل الله وُزِعَ في الأرض.» أخرجه البيهقي وفي شعب الإيمان له أيضاً عن أنس. [3] «اسمع وأطع ولو لعبد حشيتي مُجَدِّع الأطراف.» أخرجه أبو داود الطيالسي وأحمد ومسلم وابن خزيمة وابن حبان [عن] ⁴ أبي ذر. [4] «اسمعوا وأطيعوا وإن استُعمل عليكم عبد حشيتي إن رأسه زنية.» أخرجه أحمد والبخاري وابن جرير وابن حبان عن أنس. [5] «اسمعوا وأطيعوا فإنما عليهم ما حُثِّلُوا وعليكم ما حُثِّلْتُمْ.» أخرجه مسلم والترمذي عن وائل الحضرمي. [6] «أفضل الناس عند الله إمام عادل يأخذ للناس من الله، ويأخذ للناس بعضهم من بعض.» أخرجه أبو الشيخ في الثواب عن أبي هريرة. [7] «إن الله عز وجل إذا أراد أن يجعل [عبداً] ⁵ للخلافة مسح يده على جبهته.» أخرجه الخطيب وضعفه عن أنس. [8] «إن الله تعالى إذا أراد أن يخلق خلقاً للخلافة مسح يده على ناصيته فلا تقع عليه عين أحد إلا أجب.» ⁶ أخرجه الحاكم عن ابن عباس. [9] «إن الدين النصيحة إن الدين النصيحة إن الدين النصيحة قالوا لِمَ يَن رسول الله؟ قال لله وكتابه ورسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم.» أخرجه أحمد ومسلم وأبو داود والنسائي وأبو عوانة وابن خزيمة وابن حبان والبخاري وابن جرير وابن قانع والبيهقي في شعب الإيمان وأبو نعيم عن تميم الداري، والترمذي وحسنه والنسائي والدارقطني في الأفراد عن أبي هريرة، أحمد والطبراني في الكبير عن ابن عباس، وابن عساكر عن ثوبان. [10] «إن في الجنة درجة لا يبلغها إلا ثلاثة، إمام عادل أو ذو رحم وصُول أو ذو عيال صبور لا يَمُتُ على أهله بما ينفق عليهم.» أخرجه الديلمي عن ابن عمرو. [11] «إن من إجلال الله إكرام ذي الشئبة المسلم وحامل القرآن غير الغالي فيه والجافي عنه وإكرام ذوي السلطان المقيسط.» أخرجه ابن المبارك وابن أبي شيبة وأبو داود والطبراني [48a] / في الكتائب والبيهقي عن أبي موسى. [12] «الإسلام والسلطان أخوان توامان لا يَصْلُح واحدٌ منهما إلا يصاحبه فالإسلام أَمُّ والسلطان حارسة» وما لا أَسُّ له يُهْدَم وما لا حارس له ضائع.» أخرجه الديلمي عن ابن عباس. [13] «الإمام العادل لا ترد دعوته.» أخرجه ابن أبي شيبة عن أبي هريرة. [14] «السلطان ظل الله في الأرض، فمن أكرمه أكرمه الله، ومن أهانه أهانه الله.» أخرجه الطبراني والبيهقي في شعب الإيمان عن أبي بكر. [15] «السلطان ظل الله في الأرض فمن نصحه ودعا له اهتدى ومن دعا عليه ولم ينصحه ضل.» أخرجه الديلمي عن أنس. [16] «السلطان ظل الله في الأرض، فإذا دخل أحدكم بلدًا ليس فيها سلطان فلا يقيمُ به.» أخرجه أبو الشيخ عن أنس. [17] «السلطان العادل المتواضع ظل الله ورحمه في الأرض، ويرفع للوالي العادل المتواضع في كل يوم و ليلة عمل ستين صديقاً كلهم عابده مجتهد.» أخرجه أبو الشيخ عن أبي بكر. [18] «السلطان ظل الله في الأرض، يأوي إليه الضعيف، وبه يتنصر المظلوم، ومن أكرم سلطان الله عز وجل في الدنيا أكرمه الله يوم القيامة.» أخرجه ابن المنار عن أبي هريرة. [19] «السلطان ظل الله في الأرض، يأوي إليه كل مظلوم من عباده فإذا عدل كان له الأجر وعلى الرعية الشكر، وإذا جار كان عليه الإصر، وعلى الرعية الصبر، وإذا جازت الولاة فُحِطَت السَّماء، وإذا مُنعت الزكاة هلك المواشي، وإذا ظهر الزنى ظهر الفقر والمسكنة، وإذا أخفرت أهل الذمة أديل الكفار.» أخرجه الحاكم ¹⁰ والبراز والبيهقي في شعب الإيمان وضعفه عن ابن عمر. [20] «سبعة يظلهم الله في ظل عرشه يوم لا ظل الا ظله: الإمام العادل، وشاب نشأ في عبادة الله، ورجل قلبه معلق في المساجد، ورجلان تحابا في الله اجتمعا عليه وتفرقا عليه، ورجل دعته امرأة ذات منصب وجمال فقال: إني أخاف الله رب العالمين، ورجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم شماله ما ¹¹ [تتق] يمينه، ورجل ذكر الله

1 الأحاديث غير مرقمة في المخطوطة. فقد قمنا بإضافة أرقام الأحاديث من أجل تسهيل متابعتها.

2 في الأصل «إذا أراد الله خلق للخلافة...» وهو خطأ، والصواب كما أثبتناه.

3 في الأصل «ايضان» وهو خطأ.

4 ما بين القوسين سقط من الأصل والصواب ما أثبتناه

5 ما بين القوسين سقط من الأصل والصواب ما أئتمناه.

6 في الأصل «اخته» وهو خطأ.

7 في الأصل «واين خيمان والبعوى» وهو خطأ.

8 في الهامش «أى حافظه».

9 في الأصل «ابن» وهو خطأ.

10 في الأصابع «الحكم» وهو خطأ والصواب ما أثبت

عَزَّ وَجَلَّ خَالِيَا فَفَاضَتْ عَيْنَاهُ.» أخرجه أحمد والشيخان والنسائي وابن حبان عن أبي هريرة وأخرجه الترمذي وقال حسن صحيح عن أبي هريرة¹² أو عن أبي سعيد، وأخرجه مسلم عن أبي سعيد وأبي هريرة معاً. [21] «سبعة في ظل العرش يوم لا ظل إلا ظله: رجل ذكر الله ففاضت عيناه، ورجل يحب عبداً لا يحبهُ إلا [48b]/ الله، ورجل قلبه معلق بالمساجد من شدة حبه إياها، ورجل يعطي الصدقة يمينه فيكاد يخفيها عن شماله، وإمام مقسط في رعيته، وإمرأة ذات جمال عرضت نفسها على رجل فتركها لخوفٍ من الله ورجل كان في سرية فلقبهم العدو وانكشفوا فحمى أديابهم حتى نجا ونجوا أو استشهد.» أخرجه ابن عساکر عن أبي هريرة. [22] «سبعة يظلمهم [الله]¹³ تحت ظله يوم لا ظل إلا ظله: إمام مقسط، ورجل لقته امرأة ذات جمال ومنصب فعرضت نفسها عليه فقال إني أخاف الله رب العالمين، ورجل قلبه معلق بالمساجد، ورجل تعلم القرآن في صغره فهو يتلوه في كبره، ورجل تصدق بصدقة يمينه فأخفاها عن شماله، ورجل ذكر الله في برية ففاضت عيناه خشية من الله، ورجل لقي رجلاً فقال: إني أحبك في الله فقال له الرجل: وأنا أحبك في الله.» أخرجه البيهقي في شعب الإيمان عن أبي هريرة. [23] «يومٌ من إمام عادل أفضل من عبادة ستين سنة، وحَدِّ يُقام في الأرض بحقه أركى فيها من مطر أربعين عاماً.» أخرجه الطبراني والبيهقي عن ابن عباس. [24] روي عن أبي هريرة قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا أبا هريرة عدل ساعة خير من عبادة ستين سنة قيام ليلاً وصيام نهارها، ويا أبا هريرة جُور ساعة في حكم أشد وأعظم عند الله عزَّ وجلَّ من معاصي ستين سنة.» وفي رواية «عدل يوم واحد أفضل من عبادة ستين سنة.» رواه الإصهاني كذا في الترغيب والترهيب للمنزدي. [26] «لولا أنكم تسبون أمراءكم لأرسل الله عليهم ناراً فاهلكتهم، إنما يدفع الله بسبكم إياهم.» أخرجه الدليمي عن ابن عمرو. [27] «ما استخلف الله عزَّ وجلَّ خليفة¹⁴ حتى يمسح ناصيته يمينه.» أخرجه ابن النجار، والدليمي عن سليمان بن مغفل بن عبد الله بن كعب بن مالك عن أبيه عن جده عن كعب بن مالك. [28] «من أجل سلطان الله أجله الله – عز وجل – يوم القيامة.» أخرجه الطبراني عن أبي بكر. [29] «من استطاع منكم أن لا ينما يوماً، ولا يصبح صباحاً إلا وعليه إمام فليفعل.» أخرجه ابن عساکر عن أبي سعيد وابن عمر. [30] «من أكرم سلطان الله في الدنيا أكرمه الله يوم القيامة، ومن أهان سلطان الله في الدنيا أهانه الله يوم القيامة.» أخرجه أحمد والبخاري في التاريخ والزوياني والبيهقي عن أبي بكر. [49a]/ [31] «من أهان سلطان الله في الأرض أهانه الله، ومن أكرم سلطان الله في الأرض أكرمه الله عز وجل.» أخرجه الطبراني عن أبي بكر. [32] «مَنْ مَشَى إِلَى سُلْطَانِ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ لِيُذِلَّهُ أَذَلَّهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَعَ مَا أُدْخِرَ لَهُ مِنَ الْعَذَابِ.» أخرجه السجزي في الإبانة عن ابن عباس. [33] «لَا تَدْعُوا عَلَى أُمَّتِكُمْ بِالْفَسَادِ، فَإِنَّ صَلَاحَكُمْ صَلَاحَهُمْ وَفَسَادَهُمْ فُسَادُهُمْ.» أخرجه الشيرازي في الألقاب عن ابن عمر. [34] «لَا تَسْبُوا الْأُتَمَةَ وَادْعُوا اللَّهَ لَهُم بِالصَّلَاحِ فَإِنَّ صَلَاحَهُمْ لَكُمْ صَلَاح.» أخرجه الطبراني والخطيب عن أبي أمامة. [35] «لَا تَسْبُوا السُّلْطَانَ، فَإِنَّهُ ظِلُّ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ.» أخرجه أبو نعيم في المعرفة عن أبي عبيدة. [36] «لَا تَشْغَلُوا¹⁶ قُلُوبَكُمْ بِسَبِّ الْمُلُوكِ وَلَكِنْ تَقَرَّبُوا إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ بِالْدُّعَاءِ لَهُمْ يُعْطَفَ اللَّهُ تَعَالَى قُلُوبَهُمْ عَلَيْكُمْ.» أخرجه ابن النجار عن عائشة. [37] «يومٌ [من] إمام عادل أفضل من عبادة ستين سنة، وحَدِّ يُقام في الأرض بحقه أركى فيها من مطر أربعين عاماً.» أخرجه الطبراني والبيهقي عن ابن عباس. كذا في جمع الجوامع. [38] «خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: إنه كائن بعدي سلطان فلا تذلوهُ فمن أراد أن يذله فقد خلع ريقه [الإسلام]¹⁸ فيكون فيمن بعده.» أخرجه البيهقي عن قتادة في قوله تعالى {وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ وَاجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطَانًا نَصِيرًا}¹⁹ قال علم نبي الله صلى الله عليه وسلم أنه لا طاقة [له] بهذا الأمر إلا بسلطان²⁰، فسأل سلطاناً نصيراً لكتاب الله وحُدوده وفرائضه، فإن السلطان عزة من الله جعله بين أظهر عباده ولولا ذلك لأغار بعضهم على بعض، فأكل شديدتهم ضعيفهم. وقال الغزالي لأجل إجماع النبوة والملك والسلطة لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم كان أفضل من سائر الأنبياء فإنه أكمل الله به صلاح الدين والدنيا ولم يكن السيف والملك لغيرة²¹ من الأنبياء. [41] «فَارِسٌ» أي أهل فارس «نَطْحَةٌ أَوْ نَطْحَتَانِ، ثُمَّ لَا فَارِسَ بَعْدَهَا أَبَدًا» يُريد فارس تقاتل المسلمين مرةً أو مرتين ثم يبطل ملكها «وَالرُّومُ ذَاتُ الْقُرُونِ» جمع قرن، «كُلُّمَا هَلَكَ قَرْنٌ خَلَفَ مَكَانَهُ قَرْنٌ أَهْلُ صِرِّ وَأَهْلُهُ لَأَخِرِ الدَّهْرِ هُمُ أَصْحَابُكُمْ، مَا كَانَ فِي الْعِشْرِ خَيْرٌ.» يريد بأصحابكم أن فيهم [49b]/ السلطنة والإمارة على العرب. أخرجه الحارث بن أبي أسامة²² عن ابن²³ عُثَيْرِيز بِإِسْنَادٍ ضَعِيفٍ. كذا في شرح الجامع الصغير للمناوي والحديث مذكور في تفسير أبي حنّان في سورة الروم. [42] وفي رواية قال سمعت رسول الله صل الله عليه وسلم يقول: «تقوم الساعة والروم أكثر الناس.» قال فبلغ ذلك عمرو بن العاص فقال ما هذه الأحاديث التي تُذكر عنك إنك تقولها عن رسول الله؟ فقال له المستورد: قلت

12 في الأصل «ابن أبي هريرة» وهو خطأ.

13 ما بين القوسين سقط من الأصل والصواب ما أثبتناه.

14 في الأصل «خلية» وهو خطأ.

15 في الأصل «بكرة» وهو خطأ.

16 في الأصل «لا تشغلوا» وهو خطأ.

17 سقط من الأصل «من» والصواب كما أثبتناه.

18 سقط من الأصل «الإسلام» والصواب كما أثبتناه.

19 سورة الإسراء، ٨.

20 في الأصل «الاسطوان» وهو خطأ والصواب كما أثبتناه.

21 في الأصل «لغير» والصواب كما أثبتناه.

22 في الأصل «ابن أشامة» والصواب كما أثبتناه.

23 في الأصل «ابي» والصواب كما أثبتناه.

الذي سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال عمرو: لئن قلت ذلك، إني لأخلم الناس عند فتنة، وأصبر الناس عند مصيبة، وخير الناس لمساكينهم وضعفائهم. أخرجه مسلم، كذا في جامع الأصول لابن الأثير. [43] «لَتُفْتَحَنَّ الْقُسْطَنْطِينِيَّةُ، وَلَنُغْنِمَ الْأَمِيرُ أَمِيرَهَا، وَلَنُغْنِمَ الْجَيْشُ ذَلِكَ الْجَيْشَ». أخرجه أحمد وابن خزيمة والبخاري في تاريخه والبيهقي والباوردي وابن السكن، وابن قانع والطبراني وأبو نعيم والحاكم، والضياء في المختارة عن عبيد الله بن بشر الغنوي عن أبيه. كذا في جمع الجوامع والجامع الصغير أيضاً كلاهما للإمام السيوطي. وفي هذا الحديث تنويه وترفع لشأن السلطان محمد خان فاتح إسلامبول وإن كان فاتحاً ثانياً على ما ذكره الترمذي من أن القسطنطينية قد فتحت في زمن بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كذا في المقاتل لعللي القاري لكن لم يكن فتحاً كلياً بل الفتح بتمامه إنما وقع في زمن السلطان محمد خان من سلالة آل عثمان، عليه من الله المغفرة والغفران. [44] «أَوَّلُ جَيْشٍ مِنْ أُمَّتِي يَرْكَبُونَ الْبَحْرَ قَدْ أَوْجَبُوا، وَأَوَّلُ جَيْشٍ مِنْ أُمَّتِي يَغْزُونَ مَدِينَةَ قَيْصَرٍ مَغْفُورٌ لَهُمْ». أخرجه البخاري عن أم حرام بنت ملحان. كذا في الجامع الصغير وجمع الجوامع. المراد بمدينة قيصر القسطنطينية أو المراد مدينة التي كان فيها يوم قال النبي عليه السلام ذلك وهي الحمص وكانت دار مملكته، قاله المناوي. وعلى التفسير الأول يدخل فيه السلطان محمد خان. انتهى ما ورد في فضائل السلطان ملخصاً على يد جامعته الشيخ محمد المدني، أناله الله العلم اللدني، حرر هذه الرسالة عن خط المصنف على يد عثمان بن عمر بن بكر، بعده على يد مصطفى بن عثمان بن أحمد، غفر ذنوبهم بحرمه أبي بكر في يوم الرابع من رمضان سنة 1193. وصلى الله على النبي وآله وصحبه أجمعين. تمت بإذن الله عز وجل.

Ek-2: Yazma Nüshanın Fotoğrafları

vr.47b-48a



vr.48b-49a



vr.49b



Ruseyyiletun fī beyâni mâ verede fî's-sultân mine'l-ehâdis, Numanzâde Aile Kitaplığı, 4033, 47b-49b.

Kaynakça | References

Açikel, Yusuf. "Hz. Peygamber'in Sünneti/Hadisleri ve Bazı Yöneticilerin Örnek Uygulamaları Özelinde Adâletin Tesisine Yönelik Temel Yaklaşımlar". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/66 (2019). 1247-1266.

Ahmed el-Hafzî b. Abdülhâlik. "Hilafet ve Cihada Dair Kırk Hadis". çev. İhsan Süreyya Sırma. *Hilafet Risâleleri*. ed. İsmail Kara. 1/283-294. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Ahmet Muhtar Paşa. "Disiplin Yahut İnzibât-ı Askerî'den Hilafet-i Muazzama-i İslâmiye". *Hilafet Risâleleri*. ed. İsmail Kara. 2/281-349. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.

Akyüz, Vecdi. *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*. İstanbul: Kitabevi, 1998.

Akyüz, Vecdi. *Hilâfetin Saltanata Dönüşmesi: Emevîler'in Kuruluş Devrinde İslâm Kamu Hukuku*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991.

Ali el-Müttakî el-Hindî. *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-ekvâl ve'l-ef'âl*. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1993.

Ali Rıza - Mehmed Galib. *Geçen Asırda Devlet Adamlarımız (XIII. Asr-ı hicri'de Osmanlı Ricali)*. haz. Fahri Çetin Derin. 2 Cilt. İstanbul: Tercüman, 1977.

Altuntaş, Mustafa Celil. "Osmanlı'da Hadis İlminin Mahiyetine Dair Bazı Gözlemler". *Osmanlı'da İlm-i Hadis*. ed. Zekeriya Güler vd.. 13-28. İstanbul: İsar, 2020.

Altuntaş, Mustafa Celil. *Osmanlı Döneminde Hadis İlmi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

'Annâbî, Muhammed b. Mahmûd b. Muhammed b. Huseyn. *es-Sa'yül-mahmûd fî nizâmi'l-cünûd*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1885, 1a-70a.

Armutlu, Sadık. "Farsça ve Türkçe Kasidelerde 'Allah'ın Gölgesi' Olarak Sultan ve Vasıfları: Mu'izzî-Enverî/Nâ'ilî-Nef'î Örneği". *Klasik Türk Edebiyatının Ses ve Anlam Dünyası Sempozyumu Bildiri Kitabı*. ed. İlhan Genç ve Metin Akkuş. 252-294. Düzce: Düzce Üniversitesi Yayınları, 2020.

Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1955.

Benli, Ali. "Trabzonî, Mehmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/304-305. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002.

Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2000.

Buzpınar, Ş. Tufan. "Osmanlı Hilafeti Meselesi: Bir Literatür Değerlendirmesi". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 2/1 (2004), 113-131.

Çelik, Zeynep. 19. Yüzyılda Osmanlı Başkenti: Değişen İstanbul. çev. Selim Deringil. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.

Davison, Roderic H. *Osmanlı İmparatorluğu’nda Reform 1856-1876*. çev. Osman Akinhay. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.

Demir, Gökhan. “Kudsî’nin Hüsnü’s-Sülûk fî Şâni’l-Mülûk (Şerh-i Hadîs-i Erba’în) Adlı Eseri”. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 60/1(2020), 215-262.

Deylemî, Ebu’ş-Şucâ’ Şîreveyh. *el-Firdevs bi-me’sûri’l-hitâb*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1406/1986.

Dilbaz, Mahmut. *Askerî Modernleşmenin Dinî Müdafaası: Esad Efendinin Şerhli Es-Sa’yu’l-Mahmûd Tercümesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.

Dilbaz, Mahmut. “II. Mahmud’un Askeri Islahatlarına Dair Tercüme Bir Müdafaaname: el-Kevkebü’l-Mes’ûd fî Kevkebeti’l-Cünûd”. *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 16/31 (2011), 185-199.

Dûrî, Abdülazîz. “Emîr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/121-123. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Emecen, Feridun M. “Matruşka’nın Küçük Parçası: Nevşehirli Damat İbrahim Paşa Dönemi ve “Lale Devri” Meselesi Üzerine Bir Değerlendirme”. *Osmanlı Araştırmaları* 52 (2018), 79-98.

Erşahin, Şeyfettin. “Westernization, Mahmud II, and the Islamic Virtue Tradition”. *American Journal of Islamic Social Sciences* 23/2 (2006), 37-62.

Erşahin, Şeyfettin. “Islamic Support on the Westernization Policy in the Ottoman Empire: Making Mahmud II a Reformer Caliph-Sultan by Islamic Virtue Tradition”. *Journal of Religious Culture* 78/1 (2005), 1-17.

Göktaş, Recep Gürkan. “On the Hadith Collection of Bayezid II’s Palace Library”. *Treasures of Knowledge An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3–1503/4)*. ed. Gülru Necipoğlu, Cemal Kafadar ve Cornell H. Fleischer. 1/309-340. Leiden & Boston: Brill, 2019.

Hamevî, Ahmed b. Muhammed. *ed-Durru’l-manzûm fî fazli’r-Rûm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hafîd Efendi, 240, 1a-26a.

Hayta, Necdet-Ünal, Uğur. *Osmanlı Devleti’nde Yenileşme Hareketleri (17. Yüzyıl Başlarından Yıkılışa Kadar)*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2020.

Heyd, Uriel. “III. Selim ve II. Mahmud Dönemlerinde Batılılaşma ve Osmanlı Uleması”. çev. Sami Erdem. *Türk Hukuk ve Kültür Tarihi Üzerine Makaleler*. 119-164. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

İnce, Yunus. “II. Mahmud Devri Reformlarının Tebaa Tarafından Algılanışı”. *Tarih İncelemeleri Dergisi* 32/2 (2017), 427-457.

Kafadar, Cemal. *Kendine Ait Bir Roma: Diyar-ı Rum’da Kültürel Coğrafya ve Kimlik Üzerine*. İstanbul: Metis Yayınları, 2019.

Kalaycı, Mehmet – Eren, Muhammet Emin. “Reflection of Qāḍizādelis-Khalwatīs Tension on the Islamic Heresiography: Muṣṭafā Ibn Ibrāhīm and is Alphabetical Classification of Sects”. *İlahiyat Studies* 9/2 (2018), 249-290.

Kalaycı, Mehmet. “Fukahâ'-i Rûm: Beyâzîzâde Aḥmed Efendi'nin (ö. 1098/1687) Rûmî Aidiyet Temelinde Fakihleri Listeleme Çabası”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 64/1 (2023), 1-68.

Karahan, Abdülkadir. *İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadîs: Toplama, Tercüme ve Şerhleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.

Köktaş, Yavuz. “Hadîslerde Geçen 'Sultan' Kelimesine Dair”. *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi* 9/9 (2008), 229-242.

Lewis, Bernard. *İslam'ın Siyasal Dili*. çev. Fatih Taşar. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1992.

Mardin, Şerif. *Türk Modernleşmesi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

Martı, Huriye - Ürkmez, Ahmed. “XVI. Asır Osmanlısında Bir Âlimin Kaleminden Siyaset Eleştirisi: Birgivî ve 'Zühru'l-Mülûk' Adlı Eserinin Tercümesi”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2015), 1-28.

Masters, Bruce. *Osmanlı İmparatorluğu'nun Arapları 1516-1918: Sosyal ve Kültürel Bir Tarih*. çev. Feray Coşkun. İstanbul: Doğan Kitap, 2017.

Mahmud b. Hamza Efendi. “Bekâ-yı saltanat-ı Osmaniyye”. çev. Bereketzâde İsmail Hak-
kî. *Hilafet Risâleleri*. ed. İsmail Kara. 1/261-282. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.

Mehmed Süreyya. *Sicill-i Osmani Yahut Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye*. haz. Mustafa Keskin vd. 5 Cilt. İstanbul: Sebil Yayınevi, 1997.

Muhyiddin Seydi Çelebi. *Buhârî'de Yönetim Esasları (Müstahrec mine'l-Buhârî)*. haz. Mehmet Erdoğan. İstanbul: Dârulhadis, 2000.

Münâvî, Muhammed Abdurraûf. *et-Teyssîr bi-şerhi'l-Câmi'i's-Sağîr*. 2 Cilt. Riyad: Mektebe-
tu'l-İmam eş-Şafi'i, 1408/1988.

Münâvî, Muhammed Abdurraûf. *Feyzu'l-Kadir şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâ-
ru'l-ma'rife, 1391/1972.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*, Riyad: Beytu'l-Efkârî'd-Du-
veliyeye, 1419/1998.

Nazif Sürurî. “Hilâfet-i Muazzama-i İslâmiye”. haz. Düccane Cündioğlu-Müjdat Uluçam. *Hilafet Risâleleri*. ed. İsmail Kara. 2/207-216. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.

Nebhânî, Yusuf b. İsmail. “el-Hadîsu'l-erbeîn fî vücûbi tâati emiri'l-müminin”. çev. Meh-
met Özşenel. *Hilafet Risâleleri*. ed. İsmail Kara. 1/343-352. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.

Özbaran, Salih. *Bir Osmanlı Kimliği: 14./17. Yüzyıllarda Rûm/Rûmî Aidiyet ve İmgeleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004.

Öztürk, Eyüp. “Mehmed Medenî et-Trabzonî ve Tekfirci Söyleme Karşı İtirazları”. *I. Ulus-*

lararası Geçmişten Günümüze Trabzon’da Dini Hayat Sempozyumu Bildiriler Kitabı. ed. Şenol Saylan-Betül Saylan. 1/407-418. İstanbul: Değişim Yayınları, 2016.

Öztürk, Eyüp. “Osmanlı’nın Batılılaşma Sürecine Refleksif Bir Bakış: Mehmed Emin Efendi ve Risâle-i İrşâdiyye Adlı Eserine Yansıyan Teknik [Teknoloji] Karşıtlığı”. *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 26/1 (2025), 107-130.

Öztürk, Mustafa. “Sultan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/495-496. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Saylan, Şenol. “Muhammed b. Mahmud et-Trabzonî el-Medenî’nin Hayatı ve Eserleri”. *Trabzonlu Müellifler ve Eserleri*. ed. Süleyman Gür - Ahmet Cevdet Karaca. 423-438. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023.

Seyyid Muhammed Ârif. “el-Hakku’l-mubîn fî ehâdîsi erba’în fî men harece ‘an tâ’ati emîrî’l-müminîn ve şakka ‘asa’l-müslimîn”. çev. Müjdat Uluçam. *Hilafet Risâleleri*, ed. İsmail Kara. 2/217-248. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.

Solnon, Jean-François. *Osmanlı İmparatorluğu ve Avrupa*. çev. Ali Berkday. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2024.

Süyûtî, Celalüddîn, *Cem’u’l-cevâmî’ el-ma’rûf bi’l-câmî’i’l-kebîr*. 25 Cilt. y.y.: Dâru’s-sa’âde li’t-tibâ’a, 1426/2005.

Trabzonî, Muhammed b. Mahmud b. Salih b. Hasan el-Medenî el-Kâdirî el-Hanefî. *Ruseyyiletun fî beyânî mâ verede fî’s-sultân mine’l-ehâdîs*. Numanzâde Aile Kitablığı: 4033, 47b-49b.

Wensinck, Arent Jan. *el-Mu’cemu’l-mufehres li-elfâzi’l-hadîsi’n-nebevî*. Leiden: Brill, 1936-1969.

Yâsincizâde Abdülvehhâb Efendi. *Hulâsatü’l-burhân fî itâ’ati’s-sultân*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1247.

Yıldırım, Nuran. “Karantina İstemezük”. *Toplumsal Tarih* 150 (2006), 18-27.

Yıldırım, Selahattin. “Osmanlı Muhaddislerinin Eserleri ve Bunlar Arasında Kırk Hadis Çalışmalarının Yeri”. *Anadolu’da Hadis Geleneği ve Dâru’l-Hadisler*. ed. Muhittin Düzenli. 139-152. Samsun: Çankırı Belediyesi, 2011.

Yıldırım, Selahattin. *Osmanlı’da Kırk Hadis Çalışmaları*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları, 2000.

Zirikî, Hayreddin. *el-A’lâm: Kâmusu terâcim li-eşheri’r-ricâl ve’n nisâ’*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1992.

Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının Din Kavramına Yönelik Metaforik Algıları

Salih Akyıldız | <https://orcid.org/0000-0002-8569-7411> | sakyildiz61@trabzon.edu.tr
Trabzon Üniversitesi, Fatih Eğitim Fakültesi, Temel Eğitim Bölümü, Trabzon, Türkiye
ROR ID: <https://ror.org/04mmwq306>

Öz

Bu araştırmanın amacı, okul öncesi öğretmen adaylarının din kavramına ilişkin algılarını metaforlar yoluyla tespit etmektir. Araştırma nitel araştırma modeli kapsamında fenomenoloji (olgu bilim) deseninde tasarlanmıştır. Araştırmanın çalışma grubunu 2023-2024 öğretim yılında Trabzon Üniversitesi Fatih Eğitim Fakültesi Okul Öncesi Eğitimi Anabilim Dalında okuyan öğretmen adayları arasından amaçlı örneklem yöntemine göre isteğe bağlı olarak seçilmiştir. Çalışma grubundan; “Din..... gibidir, çünkü.....” cümlesini tamamlamaları istenmiştir. Veriler içerik analizine tabi tutulmuş ve olguyu tanımlayabilecek temalar oluşturulmuştur. Sonuçlar betimsel olarak sunulmuş ve doğrudan alıntılara yer verilmiştir. Öğretmen adaylarının ürettikleri metaforların sekiz kategori altında toplandığı görülmüştür. Okul öncesi öğretmen adayları dini en çok “yol gösterici ve rehber” olarak algıladıkları görülmüştür. Okul öncesi öğretmen adaylarının dini giderek azalan bir oranda; “manevi iyi oluş kaynağı” “güvenli bir sığınak”, “bilgi kaynağı ve öğretene”, “sonu olmayan, tam bilinmeyen”, “tutsak edici ve sınırlandırıcı”, “birleştirici ve bütünleştirici” ve “kural koyucu ve düzenleyici” olarak algıladıkları anlaşılmıştır. Öğretmen adaylarının en düşük oranda dini “kural koyucu ve düzenleyici” olarak algılamışlardır. Araştırmada okul öncesi öğretmen adaylarının dini, farklı biçimlerde ve büyük oranda olumlu algıladıkları görülmüştür. Araştırma bulgularından hareketle üniversitelerin okul öncesi ve çocuk gelişimi öğretim programlarına erken çocukluk döneminde çocukta dinî duygunun gelişimi, bu dönemde din eğitimi ile ilgili teoriler ve din eğitimi yöntemleri ile ilgili ders içeriklerin eklenmesi önerisinde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler

Din Eğitimi, Din, Din Algısı, Metafor, Okul Öncesi Öğretmen Adayı.

Aıtıf Bilgisi

Akyıldız, Salih. “Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının Din Kavramına Yönelik Metaforik Algıları”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 12/1 (Haziran 2025), 39-66.

<https://doi.org/10.33718/tid.1645558>

Geliş Tarihi : 23.02.2025

Kabul Tarihi : 07.05.2025

Yayın Tarihi : 30.06.2025

Değerlendirme : İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

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

Benzerlik Taraması : Yapıldı - intihal.net

Çıkar Çatışması : Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman : Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Preschool Teacher Candidates' Metaphorical Perceptions Towards the Concept of Religion

Salih Akyıldız | <https://orcid.org/0000-0002-8569-7411> | sakyildiz61@trabzon.edu.tr
 Trabzon University, Fatih Faculty of Education, Department of Basic Education,
 Trabzon, Türkiye
 ROR ID: <https://ror.org/04mmwq306>

Abstract

The main purpose of this study is to ascertain pre-service preschool teachers' perceptions of the concept of religion through metaphors. The research was designed in phenomenological approach within the framework of a qualitative research model. The study group was selected through purposeful sampling on a voluntary basis among pre-service teachers enrolled in Trabzon University Fatih Faculty of Education, Department of Preschool Education during the 2023-2024 academic year. Participants were asked to complete the sentence "Religion is like....., because.....". The collected data were subjected to content analysis, and themes defining the phenomenon were identified. The results were presented descriptively, accompanied by direct quotations. It was observed that the metaphors generated by pre-service teachers were categorized into eight distinct groups. Notably, pre-service preschool teachers predominantly perceived religion as "guide and mentor". Religion was also perceived as "a source of spiritual well-being", "a safe haven", "a source of knowledge and teaching", "endless and unknown", "captivating and limiting", "unifying and integrating", and "rule-making and regulating" albeit to a lesser extent. "Rule-making and organizing" was the least common perception among pre-service teachers. The study indicated that pre-service preschool teachers perceived religion positively in various ways and to a significant degree. Based on the research findings, it is recommended that course contents related to the development of religious emotion in children during early childhood, theories concerning religious education in this period, and religious education methods should be integrated into the preschool and child development curricula of universities.

Keywords

Religious Education, Religion, Perception of Religion, Metaphor, Pre-School Teacher Candidate.

Citation

Akyıldız, Salih. "Preschool Teacher Candidates' Metaphorical Perceptions Towards the Concept of Religion". *Trabzon Theology Journal* 12/1 (June 2025), 39-66.

<https://doi.org/10.33718/tid.1645558>

Date of Submission : 23.02.2025

Date of Acceptance : 07.05.2025

Date of Publication : 30.06.2025

Peer-Review : Double anonymized - Two External

- Ethical Statement : It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
- Plagiarism Checks : Yes - intihal.net
- Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.
- Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
- Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

İnsanoğlu, yaratılışından bu yana çevresindeki olgu ve olayları hep merak etmiş, bilme ve anlama çabası içinde olmuştur. İnsanın bilme ve anlama merakı olduğu olgulardan biri de dindir. Bu nedenle din, tarih boyunca insanın sürekli ilgisini çekmiş ve onu etkilemiş önemli bir olgudur.¹ İnsan hayatında sürekli insanla birlikte olan din, onun varoluşsal anlam arayışına bir cevap vermiş ve hayatına anlam kazandırmıştır.² Din duygusu, insanın düşünce ve yaşantısını etkileme gücüne sahip güçlü bir duygudur. Güçlü duyguların, tavırların ve güdülenmenin algılama üzerinde etkileri vardır.³ İnsan, çevresinde var olan soyut ya da somut olan her şeyi değerlendirir, yorumlar ve bunun sonucunda algılama oluşur. Algılama, davranışı etkileyen bilişsel bir süreçtir ve duyu organları tarafından kaydedilen uyarıcılar üzerine inşa edilir.⁴ Duygular algıları şekillendirir.⁵ Duyusal bilginin anlamlandırılması ve yorumlanması sonucunda algılama oluşur.⁶ Çevredeki uyarıcılardan alınan uyarılar, duygular olarak beyne gider ve duygular burada birleşerek anlamlı bir bütün olan algıyı oluşturur.⁷ Algı, duyguların birleştirilmesi sonucunda dış dünyanın bilgisini meydana getirir.⁸ Benzer biçimde, “din algısı kişinin çevresi ile kurduğu etkileşimler sonucunda oluşan algılardan biridir.”

Kelime olarak din; “karşılık vermek, itaat etmek, adet, hayat tarzı ve yoldur.”⁹ James Frazer dini; “insan yaşamını ve doğanın akışını kontrol ettiğine ve yönettiğine inanılan insanüstü güçlerin bir yatıştırması ve uzlaştırması” olarak tanımlamıştır.¹⁰ “Din insanda güçlü motivasyonlar ve ruhsal eğilimler uyandıracak düzeyde etkili olan semboller sistemidir.”¹¹ J. Bisset Pratt’a göre din; “bireylerin ve toplumların kendi ilgi ve kaderlerini en üst düzeyde kontrol ettiklerini düşündükleri güç veya güçlere karşı sergiledikleri sosyal bir tutum ve ciddiye alınması gereken önemli bir olgudur.”¹² Algı ise, “organizmanın o andaki yaşantısı sırasında edinilen duyusal bilginin beyin tarafından örgütlenip yorumlanmasıdır.”¹³ İnsanın dış dünyayla kurduğu ilişki, temelde bir duyum ve algı ilişkisidir.¹⁴ “Din algısı, tıpkı fiziksel çevrenin algılanması gibi sosyal çevremizdeki dinî aktivitelerin, yaşantıların, olup

1 Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2008), 11.

2 Şevket Özcan, “İnsana Verilen Değer Ekseninde Çeşitli Dinlerde İnsan: Dinler Tarihi Açısından Karşılaştırmalı Bir Araştırma”, *Dini Araştırmalar* 19 (2016), 221.

3 Feriha Baymur, *Genel Psikoloji* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1994), 134.

4 Salih Güney, *Sosyal Psikoloji* (Ankara: Nobel Yayınları, 2017), 87.

5 Jonathan R. Zadra - Gerald L. Clore, “Emotion And Perception: The Role of Affective Information”, *Wiley Inter disciplinary Reviews: Cognitive Science* 2/6 (2011), 683; Ali Koçak - Hasan Kayıklık, “Duygular Bağlamında Din Duygusu ve Dinî Duygular”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019), 689.

6 Nuray Senemoğlu, *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim* (Ankara: Yargı Yayınları, 2013), 294.

7 Murat Özbay, “Dil Becerilerinin Kazanılmasında Gözlemin Yeri”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 4/2 (2004), 35.

8 Nurettin Topçu, *Psikoloji* (Ankara: Dergâh Yayınları, 2003), 131.

9 Ali Ulvi Mehmetoğlu, “Din (İlahiyat)”, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi* (Erişim: 11 Eylül 2024).

10 Faruk Karaca, *Din Psikolojisi* (Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2011), 74.

11 Karaca, *Din Psikolojisi*, 73.

12 Spinks, G. Stephens, “Psikoloji ve Din”, çev. Bozkurt Koç - Zeynep Özcan, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/1 (2008), 311.

13 Clifford Thomas Morgan, *Psikolojiye Giriş*, çev. Hüsnü Arıcı (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Psikoloji Bölümü Yayınları, 1993), 55.

14 Mücella Can, “Presokratik Felsefede Duyum ve Algı Sorunu”, *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 32 (2021), 93.

bitenlerin anlamlandırılması ve yorumlanması sürecidir.”¹⁵ “Dinin bireyin zihin dünyasında aldığı şekle göre bütün yönelimlerini etkilemesi din algısı olarak ifade edilebilir.”¹⁶ Dini algılamaya ve yaşama biçimleri insan davranışları üzerinde etkileri olan önemli belirleyicilerdir. Öyle ki, dinî yönelimlere sahip dindarların ölüm kaygılarının daha düşük olduğu ortaya konulmuştur.¹⁷ Bireylerin din algısındaki farklılıklar sosyal ilişkilerindeki tutum ve davranışlarına, olaylar karşısındaki tavır ve algılarına etki eder.¹⁸ “Din algısı, bireyin hayatının düşünsel, duygusal ve davranışsal boyutları üzerinde etkilidir. Bireyler dinî algılarına göre dünyalarını şekillendirirler.”¹⁹

Din duygusu, diğer duygular gibi çocuğun fitratında potansiyel olarak vardır, uygun ortamlarda ortaya çıkar²⁰ ve bu duygu çocuğun çevresiyle kurduğu etkileşimi ile gelişme gösterir. Çocuk, özellikle üç yaşından sonra dinî nitelikli bir söz, bir korku ya da davranışla ilgilenmeye başlar. Okul öncesi dönemde algı dünyasının genişlemesiyle birlikte kullandığı sözcükler de zenginleşir. Buna bağlı olarak yetişkinlerin kullandığı dinî sözcükler, deyim ve ifadeleri çocuklar da kullanmaya başlar.²¹ Merak duygusu ve öğrenme isteği güçlü olduğu için bu yaşlarda çocuklarda din hakkında da bir “bilme” isteği oluşur.²² Öğrenme isteğiyle birlikte çevresini anlamlandırmak için sürekli sorular sorar, çevresindeki dini içerikli kavram ve eylemleri anlamak ister.²³ Çevresinde olanları bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde taklit eder. Dini motifli davranışlara yönelir ve onları davranışlarına uygulamak ister.²⁴ Eğer çocuğun dini konulara olan ilgisi teşvik edilirse dine olan ilgisi artar ve dinî konuları öğrenmek ister.²⁵ Çocuk bu dönemde “kolay inanma” özelliğine sahip olduğu ve zihni henüz soyut şeyleri kavrayabilecek düzeyde gelişmediği için söylenenleri içtenlikle kabul eder.²⁶ Böylece din algısı aileden öğrenilenler ile yetişkinlerin otorite ve anlayışını temel alarak oluşur.²⁷

Araştırmalar, dinî tutum ve davranışların temellerinin atılmasında en önemli faktörün

- 15 Fatih Çelik, *Dini Sosyalleşim Sürecinde Aile Kurumunun Önemi: Yetiştirme Yurtlarında Kalan Gençler ile Aile Ortamında Kalan Gençlerin Din Algısı, Dini Tutum ve Davranışları ve Sosyal İlişkileri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 18.
- 16 Şerife Altıparmak - Hatice Budak, “X, Y, Z Kuşağı Kadınlarının Din Algılarının Karşılaştırmalı Analizi”, *Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi* (8) (2022), 62.
- 17 Karaca, *Din Psikolojisi*, 236.
- 18 Çelik, *Dini Sosyalleşim Sürecinde Aile Kurumunun Önemi: Yetiştirme Yurtlarında Kalan Gençler ile Aile Ortamında Kalan Gençlerin Din Algısı, Dini Tutum ve Davranışları ve Sosyal İlişkileri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, 18.
- 19 Altıparmak - Budak, “X, Y, Z Kuşağı Kadınlarının Din Algılarının Karşılaştırmalı Analizi”, 62.
- 20 Mustafa Tavukçuoğlu, “Okulöncesi Çocuğunun Eğitiminde Din Duygusu ve Din Eğitimi”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14 (2002), 53.
- 21 Zeynep Nazahat Cihandide, *Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2014), 65.
- 22 Ernest Harms, “The Development of Religious Experience in Children”, *American Journal of Sociology* 50/2 (1944), 112-122.
- 23 Cemil Oruç, “Okul Öncesi Dönemde Dini Duygunun Kökenleri ve Gelişimi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/1 (2010), 91.
- 24 Eyüp Şimşek, “Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Özellikleri ve Din Eğitimi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/4 (2004), 207-220.
- 25 Kerim Yavuz, “Dini İncanın Gelişmesinde Nativizm ve Tecrübecilik Problemi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7(1986).
- 26 Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 254.
- 27 Muhammed Muhdi Gündüz, “Gelişim Özellikleri Doğrultusunda Gençliğin Din Eğitimi”, *Şarkiyat* 12/4 (2020), 1092-1117.

ilk çocukluk döneminde aile ilişkileri olduğunu göstermektedir.²⁸ Çocuk dinî dünyanın içine taklitle girer. İlk çocukluk yıllarında “taklit” ve “model alma” yoluyla öğrenen çocuk, ailede, çevrede gördüğü her türlü dinî davranışa²⁹, çevresindekilerin inançla ilgili anlattıklarına ve eylemlerine yönelir. Onların inanç modellerinden, örneklerden ve karakterlerden etkilenir.³⁰ Toplumun inanç ve davranışlarından etkilendikçe çocuğun zihninde taklitten öte bir din anlayışı gelişmeye başlar.³¹ Bu nedenle, çocukların dinî hayatı önce taklit etmesi, sonra özümsemesi için dinî tecrübenin yaşandığı ortamlarda bulunmaları gerekir.³²

Çocuğun dine yönelik ilgilerinin arttığı 3-4 yaş, altın çağ olarak kabul edilir.³³ Bu nedenle çocuğun eğitim hayatında okul öncesi dönemin büyük bir önemi vardır. Çocuğun karakteri bu dönemde şekillenir,³⁴ doğruyu yanlıştan ayırma ve vicdan gelişimi bu dönemde başlar. Ahlaki yargıların temelleri bu dönemde atılır.³⁵ Bu dönem, çocuğun hem duyuşsal hem de dini duygularının gelişimi açısından önemli bir dönemdir.³⁶ Çocuğun bu dönemde dinî eğitim alması kişilik gelişimine, özdenetimine, topluma uyumuna ve dine yönelik olumlu tutum kazanmasına katkı sağlar.³⁷ Dinî inanç, duygu, tutum ve davranışlarının temeli büyük ölçüde çocukluk döneminde olduğu için bu dönemde çocuğa verilecek iyi bir eğitim ile çocukta din duygusunun sağlıklı bir gelişim göstermesi sağlanabilir.³⁸ Ayrıca okul öncesi dönemde verilen din eğitimi çocuğun kişilik ve karakter kazanmasına katkı sağlar.³⁹ Bu dönemde dini gelişimin ihmal edilmesi ise çocuğun sağlıklı gelişimini engelleyebilir.⁴⁰

Okul öncesi dönemde din eğitimi konusu, son zamanlarda ülkemizde araştırılan konular arasında yer almaya başlamıştır.⁴¹ Örneğin, Aybey’in çalışmasında, okul öncesi öğretmenle-

28 Karaca, *Din psikolojisi*, 90, 91.

29 Ali Baz Bilici, “Çocukta Dinî Duygunun Teşekkülü”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2012), 192.

30 Yüksel, “Dini gelişim”, 113.

31 Neda Armaner, *Din Psikolojisine Giriş* (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1980), 86; akt. Cihandide, *Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi*, 86.

32 Yurdagül Konuk, *Okul Öncesi Çocuklarda Dinin Duygunun Gelişimi ve Eğitimi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 3.

33 Harms, “The Development of Religious Experience in Children”, 115.

34 Salih Aybey, “Okul Öncesi Öğretmenlerinin Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi Hakkındaki Görüşleri Üzerine Bir Araştırma”, *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/2 (2022), 915-958.

35 Hasan Bacanlı, *Gelişim ve Öğrenme*. (Ankara: Nobel Yayınları, 2006), 48.

36 Esra Türk, “Çocukluk Döneminde Duygusal Gelişim ve Din Eğitimi”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 14/3 (2014), 143-158.

37 Hayati Hökelekli, *Ailede Okulda Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011), 209.

38 Mustafa Köylü, “Çocukluk Dönemi Dinî İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/2 (2004), 137.

39 Muhammed Ali Yazıbaşı, “Çocukluk Döneminde Din ve Din Eğitiminin Çocuklara Kazandırdıkları”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6/1 (2017), 309-326.

40 Teceli Karasu, “Kur’an Kursu Öğreticilerine Göre Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi: Muş İli Örneği”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 51 (2019), 479-500.

41 Semra Akto – Akif Akto, “Okul Öncesi Öğretmenlerin Din Eğitimi Hakkındaki Görüşlerinin İncelenmesi (Nitel Bir Araştırma)”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2017), 1096-1121; Salih Aybey, “Okul Öncesi Öğretmenlerinin Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi Hakkındaki Görüşleri Üzerine Bir Araştırma”, *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/2 (2022), 915-958; İlyas Erbay, “Okul Öncesi Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi: Erken Dönem Din Eğitimi İlişkin Ebeveyn Görüşleri”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49, (2020), 179-215; Mehmet Zeki Göksu “Okul Öncesi Kurum Yöneticileri ve Veli Görüşleri Işığında Okul Öncesinde Din Eğitimi”, *EKEV Akademi Dergisi* 89 (2022), 121-140; Teceli Karasu, “Kur’an Kursu Öğreticilerine Göre Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi: Muş İli Örneği”, 479-500; Şevket Mert, *Bilgi-*

rinin, okul öncesi dönemde din eğitimi verilmesinin uygun olacağı belirtmişlerdir.⁴² Benzer biçiminde Sürmen, tarafından yapılan çalışmada, araştırmaya katılan öğretmenlerin tamamına yakını okul öncesi öğretmenlerinin okul öncesi dönemde din eğitimi verilmesi gerektiği görüşünde oldukları bulgusuna ulaşılmıştır.⁴³ Akto ve Akto, tarafından yapılan araştırma ise okul öncesi öğretmenlerinin okul öncesinde din eğitiminin verilmemesi, verilmesi, şartlı verilmesi ve ailede verilmesi şeklinde dört farklı görüş ortaya çıkmıştır.⁴⁴ Erpay'ın yapmış olduğu çalışmada, okul öncesi dönemde din eğitimine ilişkin olarak ebeveynlerin de birbirinden farklı görüşe sahip oldukları görülmüştür.⁴⁵ Okul öncesinde çocuklara din eğitimi verilmesine yönelik görüş farklılıkları dikkat çekmektedir.

Çalışmalar, öğretmenlerin kişisel özelliklerinin sınıfta önemli bir değişken olduğunu ortaya koymaktadır.⁴⁶ Özellikle okul öncesi eğitimde öğretmen, çocukların en yakınında olan ve onlarla sürekli etkileşim kuran kişi olduğu için çocuklar tarafından model alınır. Model alma özellikle erken çocukluk döneminde etkili bir öğrenme yöntemidir.⁴⁷ Albert Bandura tarafından önerilen sosyal öğrenme teorisi, başkalarının davranışlarını, tutumlarını ve duygusal tepkilerini gözlemlemenin, modellemenin ve taklit etmenin önemini vurgulamaktadır.⁴⁸ Öğretmenin çocuklar tarafından model alınması, gerçeğinden hareketle, davranışlarına, görünümlerine ve düşüncelerine dikkat etmeleri,⁴⁹ çocukların yapmalarını istemedikleri tutum ve davranışları öncelikle kendilerinin yapmamaları beklenir.⁵⁰ Zira çocuğun özdeşim kurduğu rol modeller ile dini gelişimleri arasında önemli bir ilişki vardır.⁵¹ Okul öncesi öğretmenin din ve dinî kavramlarla ilgili sözleri, tutum ve davranışları öğrencileri etkileyebilir. Bu bağlamda din ile ilgili olumsuz algıları olan okul öncesi öğretmen adayları, kritik yaş olarak kabul edilen erken çocukluk döneminde, çocukta olumlu din duygusunun ortaya çıkmasına engel olabilir. Kişilerin din ile ilgili tutum ve davranışlarının din algıları ile ilişkili olduğu⁵² göz önüne alınırsa, okul öncesi öğretmenlerinin dinî nasıl algıladıkları önemli bir araştırma konusu haline gelmektedir. Bu nedenle araştırmada okul öğretmenlerinin din

sayar Oyunları Yoluyla Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Sümeyye Sürmen, *Okul Öncesi Öğretmenlerinin Din ve Değerler Eğitimi Hakkındaki Görüşleri Üzerine Nitel Bir Araştırma* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

- 42 Aybey, "Okul Öncesi Öğretmenlerinin Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi Hakkındaki Görüşleri Üzerine Bir Araştırma", 915-958.
- 43 Sürmen, *Okul Öncesi Öğretmenlerinin Din ve Değerler Eğitimi Hakkındaki Görüşleri Üzerine Nitel Bir Araştırma*.
- 44 Akto - Akto, "Okul Öncesi Öğretmenlerin Din Eğitimi Hakkındaki Görüşlerinin İncelenmesi (Nitel Bir Araştırma)", 1096-1121.
- 45 Erbay, "Okul Öncesi Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi: Erken Dönem Din Eğitimine İlişkin Ebeveyn Görüşleri", 179-215.
- 46 H.Elif Dağlıoğlu, "Okul Öncesi Öğretmenlerinin Özellikleri ve Okul Öncesi Eğitime Öğretmen Yetiştirme", *Okul Öncesi Eğitime Giriş*, ed. Gelengül Haktanır (Ankara: Anı Yayıncılık, 2012), 49.
- 47 Elif Özarsı Öğretir- Ayşe Dilek, "Çocuk Psikolojisi", *Sosyal Gelişim* ed. Ayşe Dilek Öğretir Özçelik (Ankara: Pegem Akademi, 2021), 171-203.
- 48 Melek Dönmez Yapucuoglu, "Sosyal ve Duyuşsal Öğrenme: Düünden Bugüne" *Sosyal ve Duyuşsal Öğrenme: Kuramdan Uygulamaya*, ed. Meltem Yalın Uçar (İstanbul: Efeakademi Yayınları, 2023), 42.
- 49 Cihandide, *Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi*, 65.
- 50 Dağlıoğlu, "Okul Öncesi Öğretmenlerinin Özellikleri ve Okul Öncesi Eğitime Öğretmen Yetiştirme", 39-70.
- 51 Karaca, *Din Psikolojisi*, 90.
- 52 Çelik, *Dini Sosyalleşme Sürecinde Aile Kurumunun Önemi: Yetiştirme Yurtlarında Kalan Gençler ile Aile Ortamında Kalan Gençlerin Din Algısı, Dini Tutum ve Davranışları ve Sosyal İlişkileri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, 18.

kavramına ilişkin algılarının ne olduğunun ortaya çıkarılması amaçlanmıştır.

Yapılan literatür taramasında, lise öğrencilerinin⁵³ ve üniversite gençliğinin “din algısı”⁵⁴ ile ilgili çalışmalara rastlanmıştır. Bunun yanında, “din kavramı” ile ilgili çok az sayıda metafor çalışmasının yapıldığı görülmüş,⁵⁵ okul öncesi öğretmen adaylarının din kavramı ile ilgili algılarına yönelik bir araştırmaya ise rastlanmamıştır. Bu araştırmada okul öncesi öğretmen adaylarının din kavramına ilişkin oluşturdukları metaforlar ve bu metaforları oluşturma nedenleri analiz edilerek dine yönelik algıları derinlemesine incelenmeye çalışılmıştır.

Araştırmanın amacı, okul öncesi öğretmenliği bölümlerinde okuyan öğretmen adaylarının din kavramı ile ilgili algılarının metaforlar yardımıyla incelenmesidir. Lakoff ve Johnson,⁵⁶ metaforu, “bir tür şeyi başka bir tür şeye göre anlamak ve tecrübe etmek” olarak tanımlamıştır. Metaforlar inançları yansıtır ve inançlar insanların algılarına odaklanır.⁵⁷ Metaforlar, öğretmenlerin davranışlarını, öğretim uygulamalarını etkileyebilir⁵⁸, öğretmen adaylarının kimliğini ortaya çıkarabilirler.⁵⁹ Clandinin’e göre⁶⁰ metaforlar; öğretmenlerin öğretim hakkındaki düşüncelerinin göstergeleridir ve aynı zamanda sınıftaki davranış biçimlerine de rehberlik etmektedir. Lakoff ve Johnson’ın⁶¹ araştırmacıları, öğretmen inançlarını ve öğretmen düşüncesini araştırmanın bir yolu olarak metaforları kullanmaya teşvik etmektedir. Bu nedenle, okul öncesi öğretmen adaylarının din kavramı ile ilgili algılarını tespit etmek için metaforların kullanılmasına karar verilmiştir.

1. Yöntem

1.1. Araştırmanın Modeli

Araştırma nitel araştırma modeli kapsamında fenomenoloji (olgubilim) deseninde tasarlanmıştır. Fenomenoloji, bir ya da daha fazla katılımcının bir fenomeni (olay, durum, kavram vb.) nasıl deneyimlediğini açıklamaya çalıştığı nitel araştırma yöntemidir⁶² Olgu-

53 Ali Osman Yaman, *İstanbul Büyükşehirmece’de Liseli Öğrencilerin Din Algısı*. (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010); Yılmaz Ceylan, *Lise Öğrencilerinin Din Algısı* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010); Hasibe Aslıhan Özkarpuzcu, *Konya İlgin İlçe Merkezindeki Ortaöğretim Gençliğinin Din Algısı ve Dini Yaşayışları* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

54 Alperen Cemal Özgüven - Yılmaz Arı, “Üniversite Gençliğinin Din Algısı (Eskişehir Örneği)”, *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* (4) (2023), 143-155; Hasan Yavuzer, “Üniversite Gençliğinin Din Algısı (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Örneği)”, *Milli Kültür Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2018), 22-48.

55 Ramazan Yıldırım-Ahmet Ali Gazel, “Ortaokul Öğrencilerinin Din Kavramına İlişkin Algılarının Metaforlar Aracılığıyla Belirlenmesi”, *Journal of Theoretical Educational Science* 11/1(2018), 30-57; Fatma Çapcıoğlu, “İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin, “Eğitim” ve “Din” Kavramlarına Yönelik Metaforik Algıları”, *Journal of Islamic Research* 34/1(2023), 74-99.

56 George Lakoff - Mark Johnson, *Metaforlar, Hayat, Anlam ve Dil* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005), 27.

57 Mani Bhasin Kalra - Bharati Baveja, “Teacher Thinking About Knowledge, Learning And Learners: A Metaphor Analysis”, *Procedia-Social and Behavioral Sciences* 55 (2012), 318.

58 Anna McEwan, “Do Metaphors Matter in Higher Education? *Journal of College - Character* 8/2 (1980), 1-8.

59 Robert Bullough - David K. Stokes, “Analyzing Personal Teaching Metaphors In Preservice Teacher Education as A Means For Encouraging Professional Development” *American Educational Research Journal* 31 (1994), 197-224.

60 Dorothy Jean Clandinin, *Review of Classroom practice: Teacher images in action*. (London: Falmer Press, 1986), 194

61 Lakoff - Johnson, *Metaphors We Live By*, 27.

62 Lary B. Christensen - R. Burke Johnson, B. - Lisa A. Turner, *Araştırma Yöntemleri: Desen ve Analiz*, çev. Ah-

bilim (fenomenoloji), araştırmacının ilgilendiği deneyimi yaşayan kişilerle yapılan görüşmeler, hikâyeler veya gözlemler yoluyla bir deneyimin niteliklerini veya özünü inceler.⁶³ Araştırmada okul öncesi öğretmen adaylarının din kavramına yönelik algılarının metaforlar yoluyla incelenmesi amaçlanmıştır. Zira kişinin kullandığı metafor o kişinin inançlarını yansıtır.⁶⁴

1.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubu, 2023-2024 öğretim yılında Trabzon Üniversitesi Fatih Eğitim Fakültesi Okul Öncesi Eğitimi Anabilim Dalında okuyan öğretmen adaylarından oluşmaktadır. Çalışma grubu amaçlı örneklem tekniği ile seçilmiştir. Amaçlı örneklemde öğretmen adaylarının araştırmaya gönüllü katılımları, farklı cinsiyet ve sınıf düzeylerinin araştırmaya katılımının sağlanması kriterleri dikkate alınarak sonuçları olumsuz etkileyebilecek durumlar ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Araştırmaya katılanların 30'u (%16,5) erkek, 152'si (%83,5) kadın olmak üzere 182 öğretmen adayı katılmıştır.

1.3. Veri Toplama Aracı

Araştırma verileri anket formuyla toplanmıştır. Bu formda okul öncesi öğretmenliği bölümünde okuyan öğretmen adaylarından “din” kavramı ile ilgili algılarını tespit etmek amacıyla metaforlar bir nitel veri toplama aracı olarak kullanılmıştır. Bu amaçla öğretmen adaylarından; “Din..... gibidir, çünkü.....” cümlesini tamamlamaları istenmiştir. Metaforlar yoluyla veri toplama birçok disiplinde etkili bir şekilde kullanılmaktadır.⁶⁵

1.4. Verilerin Analizi

Fenomenolojik araştırma yönteminde veri analizi, yaşantıları ve anlamları ortaya çıkarmaya yöneliktir. Bu amaçla yapılan içerik analizinde veri kavramsallaştırılmaya ve olguyu tanımlayabilecek temalar ortaya çıkarılmaya çalışılır. Sonuçlar betimsel bir anlamda sunulur ve doğrudan alıntılara yer verilir.⁶⁶ Çalışmaya katılan öğretmen adaylarından 196 tanesi formu doldurmuş, ancak 182 katılımcının doldurduğu form değerlendirmeye alınmıştır. Mantıklı bir metafor üretemeyen ve nedenini açıklayamayan 14 katılımcının ürettiği metaforlar geçersiz sayılmıştır. Çalışmada metaforların analiz edilmesi ve yorumlanması sürecinde; (1) inceleme ve ayıklama, (2) kategori geliştirme ve (3) geçerlik ve güvenilirliği sağlama aşamaları izlenmiştir. Öğretmen adaylarının kullandıkları metaforlar betimsel analize tabi tutulmuş, daha sonra içerik analizi yapılarak ortak özelliğe sahip olan metaforlar belirli kategoriler altında toplanmıştır. Üretilen metaforlar kategorize edilirken metaforun üretilme gerekçesi de göz önünde bulundurulmuştur. Araştırmanın geçerliğini sağlamak için veri kodlama ve analiz süreci ayrıntılı olarak açıklanmış, bulgular bölümünde öğretmen adaylarının açıklamalarından örnekler verilmiştir.⁶⁷ Güvenirliği sağlamak için ise üretilen kategorilerin iki araştırmacı tarafından eşleştirmesi yapılmıştır. Bir alan uzmanına meta-

met Aybay (Ankara: Anı Yayıncılık, 2020).

63 Lynne Connelly, “What is Phenomenology?”, *Medsurg Nursing* 19/2 (2010), 127.

64 Mani Bhasin Kalra – Bharati Baveja, *Teacher Thinking About Knowledge, Learning And Learners: A Metaphor Analysis*, 318.

65 Ali Yıldırım - Hasan Şimsek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011), 212.

66 Yıldırım - Şimsek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 212.

67 Yıldırım - Şimsek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 212.

forların üretilen kategoriler ile yeniden eşleştirmesi istenmiştir. Daha sonra araştırmacıların eşleştirmeleri ile uzman kişinin eşleştirmeleri karşılaştırılmıştır. Yapılan karşılaştırma Miles ve Huberman'ın güvenilirlik formülü (güvenirlik=görüş birliği/görüş birliği+görüş ayrılığı x 100) ile hesaplanmıştır. Hesaplama sonucunda kategoriler arasındaki uyuma oranı 0, 91 olarak belirlenmiştir. Miles ve Huberman'a göre⁶⁸ güvenilirliğin %70 ve üzerinde olması, güvenilirlik açısından yeterli kabul edilmektedir. Metaforlardan oluşturulan kelime bulutu, wordart (<https://wordart.com/create>) programından yararlanılarak hazırlanmıştır.

1.5. Araştırmanın Etik Yönü

Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'nde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Bu çalışmanın etik açıdan uygun bulunduğu onay Trabzon Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma ve Yayın Etik Kurulu'ndan alınmıştır (19.04.2024/2024-4/1.29).

2. Bulgular

Bu bölümde “Okul öncesi öğretmen adaylarının din kavramına ilişkin metaforik algıları nasıldır?” sorusuna bağlı olarak öğretmen adaylarının oluşturdukları metaforlara yönelik oluşturulan kategorilere ve metaforlarla ilgili açıklamalara yer verilmiştir. Araştırmada okul öncesi öğretmen adaylarının ürettikleri metaforların frekansları ve yüzdelikleri tabloda verilmiştir.

Tablo 1. Okul öncesi öğretmen adaylarının din kavramına ilişkin ürettikleri metaforlar ve oluşturulan kategorilerin frekans ve yüzde değerleri

Kategoriler	Metaforlar	Frekans (f)	Yüzde %	Metafor Adedi
Yol gösterici ve rehber	Pusula(12), Işık(10), Ayna(6), Kutup Yıldızı(4), Kitap(3), Aile(3), Yol Gösterici(3), Güneş(2), El Feneri(2), Dere Yatağı(2), Öğretmen(2), Meyve Ağacı(2), Harita(2), Anne(2), Ay Işığı(1), Yol(1), Beyin(1), Nehir(1), Rehber(1), Mum(1), Halat(1), Trafik Levhası(1), Deniz Feneri(1), Anahtar(1), Yıldız(1), Lokomotif(1), Terazi (1), Mahkeme(1), Bulmaca(1)	70	%38,46	29
Manevi iyi oluş kaynağı	Su(11), Ağaç(6), Çiçek(3), Güneş(2), Okyanus(2), Nefes(2), Hayat(2), Çocuk(2), Yaşam(1), Yemek(1), Doktor(1), Oksijen(1), İlaç(1), Sağlık(1), Tohum(1), Hava(1), Sevgi(1), Yeşermek(1), Gökyüzü(1), Kalp(1), Yağmur(1), Kar Tanesi(1), Huzur(1), İnci(1), Beyaz Kâğıt(1), Anahtar(1)	48	26,37	26
Güvenli bir sığınak	Anne(5), Ev(5), Sığınak(3), Liman(3), Fotoğraf Çerçevesi(1), Evin Tuğlası(1), Yorgan(1), Aile(1), Kalkan(1), Tutunacak Dal(1), Bina(1), Evin Temeli(1)	24	13,18	12

68 Miles Matthew - Huberman A. Michael, *Qualitative Data Analysis: An Expanded Sourcebook* (California Sage Publications, 1994).

Kelime bulutunda okul öncesi öğretmen adaylarının din kavramına ilişkin en fazla ürettikleri metaforlar pusula (f:12), su (f:11), ışık (f:10), ağaç (f:8), anne (f:7), ayna (f:6) metaforlarıdır.

2.1. Yol Gösterici ve Rehber Olarak Din

Bu kategori altında 70 öğretmen adayı tarafından 29 farklı metafor üretilmiştir. Bu metaforların toplam metaforlar içindeki oranı %38,46'dır. En fazla üretilen metafor 12 öğretmen adayı tarafından üretilen "pusula" metaforudur. Bunu sırasıyla "ışık", "ayna" ve "kutup yıldızı" metaforları takip etmektedir. Okul öncesi öğretmen adaylarının ürettikleri metaforlardan dini yol gösterici ve rehber olarak algıladıkları anlaşılmaktadır.

Bu metaforlara ilişkin bazı örnekler şu şekildedir:

- Din pusula gibidir; çünkü doğru yolu gösterir.
- Din bir ışığa benzer; çünkü hayattaki yolumuzu aydınlatır, ışık saçır.
- Din ayna gibidir; çünkü bizi, kimliğimizi yansıtır.
- Din bir kitap gibidir; çünkü insanlar dinine göre kendini şekillendirir, yönlendirir.
- Din kutup yıldızına gibidir; çünkü çaresiz kaldığımız anlarımızda bize yolu gösterir ve bizi aydınlatır.
- Din aile gibidir; çünkü doğruyu yanlış göstermeye çalışır.
- Din yol göstericidir; çünkü yolun nasıl olması gerektiği hakkında bilgi verir.
- Din dere yatağı gibidir; çünkü nere gideceğimizi gösterir.
- Din haritaya benzer; çünkü yolumuzu kaybettiğimizde ona bakıp gitmek istediğimiz yere varırız.

2.2. Manevi İyi Oluş Kaynağı Olarak Din

Bu kategori altında 48 öğretmen adayı tarafından 26 metafor üretilmiştir. Bu metaforların toplam metaforlar içindeki oranı %26,37'dir. En fazla üretilen metafor 11 öğretmen adayı tarafından üretilen "su" metaforudur. Bunu sırasıyla "ağaç", "çiçek" ve "güneş" metaforları takip etmektedir. Bu kategoride öğretmen adaylarının dini manevi iyi oluşun kaynağı olarak gördükleri anlaşılmaktadır.

Bu kategori altında yer alan bazı örnekler şu şekildedir:

- Din su gibidir; çünkü susuz hayat olamayacağı gibi dinsiz de hayat olmaz. Din insan ruhunun ihtiyacını karşılayan bir oluşturdur.
- Din su gibidir; çünkü manevi susuzluğumuzu gidermek için ona başvururuz.
- Din ağaç gibidir; çünkü kökleri insanları bir arada tutar.
- Din güneş gibidir; çünkü bizi aydınlatır ve onsuz yaşanılmaz.
- Din okyanus gibidir; çünkü derinlere daldıkça güzelliklerini keşfedersin.
- Kar tanesinin düşüş anına benzer; çünkü huzur ve temizlik verir.

- Nefes almak gibidir; çünkü inançsız bir varoluş düşünülemez.
- Doktor gibidir; çünkü doktorun insanları iyileştirdiği gibi din de insanları ruhsal olarak iyileştirir.

2.3. Güvenli Bir Sığınak Olarak Din

Bu kategori altında 24 öğretmen adayı tarafından 13 metafor üretilmiştir. Bu metaforların toplam metaforlar içindeki oranı 13,18'dir. En fazla 5 öğretmen adayı tarafından “anne” ve “ev” metaforu üretilmiştir. Bunu sırasıyla “sığınak” ve “liman” metaforları izlemiştir. Üretilen metaforlar ve bu metaforların gerekçeleri incelendiğinde, okul öncesi öğretmen adaylarının dörtte biri dini güvenilir bir liman olarak algıladıkları anlaşılmaktadır.

Bu kategori altında yer alan bazı örnekler şu şekildedir:

- Din bir geminin fırtınalı havada sığındığı bir liman gibidir; çünkü en zor zamanlarımızda ona ihtiyaç duyarız.
- Din ev gibidir; çünkü içine girdiğin anda seni korur.
- Din aile gibidir; çünkü hayatımızın her anında onların ilgi ve sevgisine ihtiyaç duyarız.
- Din anne gibidir; çünkü merhametle sarıp sarmalar.
- Din bir liman gibidir; çünkü insan mutsuz olduğunda sığınacak bir yer aradığında ona sığınabilir.
- Din yorgan gibidir; çünkü kendinizi kötü hissettiğinizde ona sarılarak iyi hissedersiniz.
- Din ev gibidir; çünkü insan dinde kendini huzurlu ve güvenli hisseder.

2.4. Bilgi Kaynağı, Öğreten Olarak Din

Bu kategori altında 10 öğretmen adayı tarafından 6 farklı metafor üretilmiştir. Bu metaforların toplam metaforlar içindeki oranı 5,49'dur. En fazla üretilen metafor 3 öğretmen adayı tarafından üretilen “kitap” ve “öğretmen” metaforudur. Öğretmen adaylarının bu kategori altında ürettikleri metaforlarla dini bilgi öğreten bir kaynak olarak algıladıkları görülmektedir.

Bu kategori altında yer alan bazı örnekler şu şekildedir:

- Din ders gibidir; çünkü bize davranışlarımız hakkında bilgiler verir, öğretir.
- Din bir öğretmen gibidir; çünkü bize doğruyu ve yanlışlı öğretir.
- Din kitap gibidir; çünkü içindeki bilgileri öğrenerek ufkumuzu geliştirir.
- Din sarmaşık gibidir; çünkü araştırdıkça yeni şeyler öğreniriz.

2.5. Sonu Olmayan, Tam Bilinemeyen Olarak Din

Bu kategori altında 9 öğretmen adayı tarafından 7 farklı metaforun üretildiği görülmektedir. Bu metaforların toplam metaforlar içindeki oranı 4,99'dur. Öğretmen adaylarının bu kategoride dini, sonu olmayan bir bilinmeyen olarak algıladıkları anlaşılmaktadır.

Bu kategori altında yer alan bazı örnekler şu şekildedir:

- Din okyanus gibidir; çünkü sadece bir kısmını bilebiliriz gerisini bilemeyiz.
- Din evrene benzer; çünkü sonu yoktur.
- Din bir kuyu gibidir; çünkü girdikçe içinden çıkılmaz bir hal alır.
- Din labirent gibidir; çünkü bazen yolunuzu kaybedebilirsiniz.

2.6. Tutsak Edici, Sınırlayıcı Olarak Din

Bu kategori altında 8 öğretmen adayı tarafından 6 farklı metaforun üretildiği görülmektedir. Bu metaforların toplam metaforlar içindeki oranı 4,99'dur. Bu kategoride öğretmen adaylarının dini tutsak edici, sınırlandırıcı olarak algıladıkları anlaşılmaktadır.

Bu kategori altında yer alan bazı örnekler şu şekildedir:

- Din zehirli sarmaşık gibidir; çünkü insanları sarar hatta boğar.
- Din bir kutu gibidir; çünkü içine aldığını hapseder.
- Din kelepçe gibidir; çünkü insanları esaret altında tutar.
- Din bir kuyu gibidir; çünkü yeri geldiğinde bizi derin düşüncelere daldırır, yeri geldiğinde bizi karanlığa düşürür.

2.7. Birleştirici ve Bütünleştirici Olarak Din

Bu kategori altında 7 öğretmen adayı tarafından üretilen 5 farklı metaforun toplam metaforlar içindeki oranı 3,84'tür. Öğretmen adaylarının dini birleştirici ve bütünleştirici bir unsur olarak algıladıkları görülmektedir.

Bu kategori altında yer alan bazı örnekler şu şekildedir:

- Din ağaca benzer; çünkü ağaç gibi birçok dalları vardır hepsini ağacın gövdesi bir araya getirir.
- Din gök kuşağına benzer; çünkü toplumun farklı dini ve inanışları vardır.
- Din bir tutkala benzer; çünkü toplumun ortak değerlerle bir arada yaşamasına katkı sunar.
- Din bir halat gibidir; çünkü inananları birbirine bağlar ve koptuğunda inananları birbirinden ayırır.

2.8. Kural Koyucu, Düzenleyici Olarak Din

Bu kategori altında 6 öğretmen adayı tarafından üretilen 6 farklı metaforun toplam metaforlar içindeki oranı 3,29'dur. Öğretmen adaylarının dini, kurallar koyan, düzenlemeler yapan bir unsur olarak algıladıkları görüşmüştür.

Bu kategori altında yer alan bazı örnekler şu şekildedir:

- Din bir anayasa gibidir; çünkü toplumun ahlaki kurallarını belirler.
- Din emniyet güçlerine benzer; çünkü insanın her kafasına geleni yapmasına engel olur.

- Din otoriter babaya benzer; çünkü kurallarına ve gerekliliklerine mantıklı bir açıklama bulamıyoruz. Ama uymak zorundayız.

- Din bir bahçivana benzer; çünkü insanları düzelterek hayatlarına yön verir.

Sonuç, Tartışma ve Öneriler

Bu araştırmada, okul öncesi öğretmen adaylarının din kavramına ilişkin algılarının metaforlar yoluyla incelenmesi amaçlanmıştır. Analizler sonucunda, katılımcıların din kavramı ile ilgili ürettikleri metaforların sekiz farklı kategori altında toplandığı görülmüştür. Okul öncesi öğretmen adayları en çok “yol gösterici ve rehber” kategorisi altında metafor geliştirmişlerdir. Bunu, “manevi iyi oluş kaynağı” “güvenli bir sığınak”, “bilgi kaynağı ve öğretici”, “sonu olmayan, tam bilinmeyen”, “tutsak edici ve sınırlandırıcı”, “birleştirici ve bütünleştirici” ve “kural koyucu ve düzenleyici” kategorileri izlemiştir. En az metafor üretilen kategori ise “kural koyucu ve düzenleyici” kategorisi olmuştur.

“Yol gösterici rehber olarak din” kategorisi en fazla metaforun üretildiği kategoridir. Bu metaforlar incelendiğinde öğretmen adaylarının %38,46’sı dini; doğru yolu gösteren pusula, yolu aydınlatan bir ışığa, çaresizlik anlarında yolu gösteren kutup yıldızına, doğruyu ve yanlış gösteren aileye, nereye gidileceğini gösteren dere yatağına, yol kaybedildiğinde ona bakılarak gitmek istenilen yere götüren haritaya... benzetmiştir. Bu kategori altında en sık tekrarlanan metafor pusula (12) metaforudur. Benzer çalışmalarda da pusula metaforunun çok tekrarlandığı görülmektedir.⁶⁹ Çapcıoğlu⁷⁰ tarafından yapılan “İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin, “Eğitim” ve “Din” Kavramlarına Yönelik Metaforik Algıları” başlıklı çalışmada, katılımcıların %21,5’i en çok “din, insanlara doğru yolu gösterir, iyiliğe yönlendirir” kategorisi altında, en çok pusula (f7) metaforunu ürettikleri bulgusuna ulaşılmıştır. Yıldırım ve Gazel⁷¹ yaptıkları çalışmada, ortaokul öğrencilerinin din kavramı ile ilgili olarak en çok “rehber, yol gösterici” kategorisi altında metafor ürettikleri anlaşılmıştır. Benzer şekilde, bu çalışmada da okul öncesi öğretmen adaylarının din kavramı ile ilgili en fazla metaforu “yol gösterici rehber olarak din” kategorisi altında ürettikleri ve en çok pusula (f12) metaforuna yer verdikleri görülmüştür. Bu kategori altında yer alan metaforlar incelendiğinde, okul öncesi öğretmen adaylarının “dini yol gösterici ve rehber” olarak algıladıkları anlaşılmaktadır. Nitekim İslam anlayışına göre din; kişiye “yol gösteren kurallar bütünü”dür.⁷² Din, insanın hayata dair temel sorularını cevaplayarak anlamlandırır, yaşayışına, düşünce ve davranışlarına yön verir.⁷³ Kur’an-ı Kerim, vahyin/dinin amacını; “insanı doğru yola götürme”⁷⁴, “inanırlar için yol gösterici bir rehber”⁷⁵, “inanırlar bir toplum

69 Çapcıoğlu, “İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin, “Eğitim” ve “Din” Kavramlarına Yönelik Metaforik Algıları”, 74-99; Ramazan Yıldırım – Ahmet Ali Gazel, “Ortaokul Öğrencilerinin Din Kavramına İlişkin Algılarının Metaforlar Aracılığıyla Belirlenmesi”, *Journal of Theoretical Educational Science* 11/1 (2018), 30-57.

70 Çapcıoğlu, “İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin, “Eğitim” ve “Din” Kavramlarına Yönelik Metaforik Algıları”, 74-99.

71 Yıldırım – Gazel, “Ortaokul Öğrencilerinin Din Kavramına İlişkin Algılarının Metaforlar Aracılığıyla Belirlenmesi”, 30-57.

72 Âl-i İmrân 312/19.

73 Mehmetoğlu, “Din (İlahiyat)”, 16

74 Kur’an-ı Kerim Meâli, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-İsra 17/9.

75 el-Yunus 10/57.

için yol gösterici”⁷⁶ olarak ifade etmektedir. Yine, sırât-ı müstakîm (dosdoğru ve apaçık yol) ifadesi Kur’an-ı Kerim’de 33 ayette geçmektedir.⁷⁷ Kur’an-ı Kerim’in ifadesiyle; “doğru sapıklıktan iyice ayrılmıştır.”⁷⁸ “Şüphesiz biz onu yola koyduk. O bu yolu ya şükrederek ya da nankörlük ederek kat eder.”⁷⁹ Millî Eğitim Bakanlığı tarafından okullarda okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarında dinin yol göstericiliği ve rehberliği ile ilgili konulara yer verilmektedir.⁸⁰ Okul öncesi öğretmen adaylarının dini “yol gösterici ve rehber” olarak algılamaları, dinin ailede, çevrede ve formal din eğitiminde yol gösterici ve rehber olarak öğretilmesinden ve dinin kutsal metinlerinde bu kavramın sıklıkla yer almasından kaynaklanmış olabilir. Bu durum katılımcılarda dinin yol göstericiliği ve rehber olması ile ilgili ortak bir söylem oluşturmuş olabilir. Bu nedenle, okul öncesi öğretmen adaylarının çoğunun, Çapcıoğlu’nun⁸¹ da belirttiği gibi, dini “daha ortak söylemlerle algıladıkları” söylenebilir.

“Manevi iyi oluş kaynağı olarak din” kategorisi altında yer alan metaforlar incelendiğinde, öğretmen adaylarının %26,37’si dini; onsuz hayatın olamayacağı suya, kökleri insanları bir arada tutan ağaca, onsuz yaşamın olmayacağı güneşe, derinlere daldıkça güzelliklerin keşfedileceği okyanusa, inançsız bir varoluşun düşünülemeyeceği nefes almaya, iyileştirici olan doktora... benzetmiştir. Manevi iyi oluş, “insanın kendisiyle, çevreyle ve Tanrı’yla ilişkisini irdeleyen, hayata ve dine dair konuları içeren bir kavramdır.” Manevi iyi oluş, “insanın dinsel ve varoluşsal anlamda iyiliğini ifade eder.”⁸² Bakıldığında, geçmişten bugüne kadar, tüm toplumlar ve kültürler maneviyatın iyileştirici etkisinden yararlanmaya çalışmışlardır.⁸³ İnsan anlam arayışı içinde olan bir varlıktır. İnsandaki manevi eğilim, kişiyi bilgiye, sevgiye ve anlamaya doğru sürükler⁸⁴ İnsanlar psikolojik olarak her zaman bir inanç kaynağına ihtiyaç duymuşlardır.⁸⁵ Tüm dinlerin nihai amacı, ruhsal dengeyi muhafaza etmek⁸⁶, müntesiplerine mutluluk verici bir yaşam tarzı sunmaktır.⁸⁷ “Din sadece zor zamanlarda rehberlik yapmaz ayrıca kendisine inanana bir yaşam felsefesi sunar.”⁸⁸ “Dinî bağlılık arttıkça dinin beden ve ruh sağlığını koruyucu gücünden istifade etme düzeyi de artmaktadır.”⁸⁹ Dindarlık ile yaşam doyumu ve mutluluk arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmaya yönelik yapılan araştırmalarda, dinî inancın daha yüksek bir yaşama memnuniyetine, büyük bir

76 el-Araf 7/52.

77 Alper Hülya, “Sırât-ı Müstakîm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim: 27 Şubat 2024).

78 el-Bakara 2/256.

79 el-İnsan 76/3.

80 Fikri Özdemir, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8. Sınıf Ders Kitabı* (Ankara: Anka Yayınevi, 2019), 74.

81 Çapcıoğlu, “İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin, “Eğitim” ve “Din” Kavramlarına Yönelik Metaforik Algıları”, 74-99.

82 Hatice Acar, “Manevi İyi Oluş ile Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Değerlendirme”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2014), 391-412.

83 Hümeysra Nazlı Tan - Mualla Yıldız, “Manevi İyi Oluş Kavramının Ortaya Çıkışı ve Tanımlanması”, *Dini Araştırmalar* 25/63 (2022), 447-476.

84 Halil Ekşi vd., “Maneviyat ve Psikolojik Danışma”, *Manevi Yönelimli Psikolojik Danışma*, ed. Halil Ekşi (Ankara: Nobel Yayınları, 2020), 1-24.

85 Saffet Kartopu, “Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama ve Anlam Arayışı”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013), 75.

86 Kartopu, “Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama ve Anlam Arayışı”, 67-90.

87 Mustafa Köylü, “Ruh Sağlığı ve Din: Batı Toplumu Açısından Bir Değerlendirme”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/23 (2007), 65-92.

88 Kartopu, “Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama ve Anlam Arayışı”, 76.

89 Necmi Karşı, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2021), 165-194.

mutluluğa ve belirgin olarak ahlaki kanaat sahibi olmaya eşlik ettiği tespit edilmiştir.⁹⁰ Bu çalışmada üretilen metaforlar ve metaforlara yüklenen anlamdan hareketle, okul öncesi öğretmen adaylarının manevi yönden iyi olmak için dini; yaşam memnuniyetinin ve iyi oluşun kaynağı olarak gördükleri söylenebilir.

“Güvenli bir sığınak olarak din” kategorisi altında yer alan metaforlar incelendiğinde öğretmen adaylarının %13,18’i dini; sığınılacak limana, koruyacak, huzur ve güven verecek bir eve, ilgi ve sevgi duyulacak aileye, merhametiyle sarıp sarmalayacak anneye, kişinin kendini kötü hissettiğinde sarılacağı yorgana... benzetmiştir. İnsanın vazgeçemeyeceği ihtiyaçlardan biri inanma ve bağlanma ihtiyacıdır.⁹¹ İnsanın bu inanma ve bağlanma ihtiyacı, fitratında var olan sığınma, güvenme ve bağlanma duyguları ile ilişkilidir.⁹² Din, bağlanana güçlü bir sığınak sunar.⁹³ Jung, dini insanların zor zamanlarında bir sığınak,⁹⁴ onlara destek olan iyi bir psikoterapi sistemi olarak görmüştür. Ona göre dinin yokluğu ruhsal rahatsızlıklara sebep olur.⁹⁵ Kirkpatrick çalışmasında insanların bunalım zamanlarında Tanrı’yı güvenli bir sığınak olarak algıladıklarını ortaya koymuştur.⁹⁶ Dini inanç, güven kaynağı olma özelliğine sahip olmasından dolayı, insanın ihtiyaç duyduğu güveni ona sağlar.⁹⁷ Din, insanın hayatta karşılaştığı güçlüklerle karşı dayanma gücü, zorluklarla baş etme ve umudunu kaybetmeme gücü verir.⁹⁸ Argle, dini inancın doğrudan bir ihtiyacı giderme, sıkıntıyı giderme, iç çatışmaları giderme gibi psikolojik temelleri olduğunu ifade etmiştir.⁹⁹ İslam dinine göre de iman, “bir bağlanış ve sığınma yaşantısı” olarak görülür. Allah’a iman ederek bağlanma kişiyi emin ve huzurlu kılar.¹⁰⁰ Üretilen metaforlardan hareketle, öğretmen adaylarının dini; insanı koruyan, güven veren sığınılacak bir yer olarak gördükleri söylenebilir. Buna göre dinin öğretmen adayları tarafından sığınılacak bir yer olarak görülmesi insan psikolojisi üzerinde oluşturduğu kendini güvende hissetme, zorluklarla başa çıkma, iç çatışmaları giderme, psikolojik sağlamlık gibi olumlu etkilerinden kaynaklanmış olabilir.

“Bilgi kaynağı ve öğretene olarak din” kategorisi altında öğretmen adaylarının %5,49’u dini; davranışlar hakkında bilgi veren bir derse, doğruyu ve yanlış öğreten bir öğretmene, içindeki bilgileri öğretmek ufkunu geliştiren bir kitaba... benzetmiştir. Dini bilgi, “dinî alanı ifade etmek amacıyla üretilen ve kullanılan bir bilgi türüdür.”¹⁰¹ Dinî bilgi anlam yükli, tür,

90 Halil Apaydın, “Ruh Sağlığı-Din İlişkisi Araştırmalarına Bir Bakış”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/2 (2010), 59-77.

91 Kartopu, “Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama ve Anlam Arayışı”, 80.

92 Mehmetoğlu, “Din (İlahiyat)”, 16

93 Akif Hayta, “Anneden Allah’a: Bağlanma Teorisi ve İslâm’da Allah Tasavvuru”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/12 (2006), 29-63.

94 Mustafa Doğan Karacoşkun, “Modern Psikolojide Dine Yaklaşımlar” *Din Psikolojisi*. ed. Mustafa Doğan Karacoşkun (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 35-56.

95 Ali Köse - Ali Ayten, *Din Psikolojisi*. (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012).

96 Lee A. Kirkpatrick, “Din Psikolojisinde Bağlanma Teorisi” çev. Mustafa Koç. *Bilimname: Düşünce Platformu* 4/10 (2006), 133-172.

97 Mustafa Doğan Karacoşkun, “Dini inanç” *Din Psikolojisi*. ed. Mustafa Doğan Karacoşkun (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 131.

98 Ataman, Esra Burcu, *Yetişkinlik Döneminde Dini Başa Çıkma Üzerine Bir Araştırma* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 103.

99 Karacoşkun, “Dini inanç”, 131.

100 Hayta, “Anneden Allah’a: Bağlanma Teorisi ve İslâm’da Allah Tasavvuru” 29-63.

101 Rabiye Çetin, “Türkiye’de İlahiyat Fakültelerinin Konumu ve Dini Bilginin Niteliği”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010).

bir değer ve hüküm içerir. İnanç ise bireyin zihninde var olan bilgiler yoluyla oluşur.¹⁰² Diğer bir ifadeyle, dini bilgi inancın temelini oluşturur. Dinî bilgiye karşı geliştirilen inanç, belli bir yaptırım gücünü kullanarak bireylerde davranış değişikliğine neden olur.¹⁰³ Din, toplum yaşamını ve insan hayatını düzenleyici öğretiler içerdiği için bir dine inanan insanlar, o dine ait öğretileri dinin kaynaklarından öğrenirler. Bu bağlamda katılımcı öğretmen adaylarından bir kısmının dini, bir bilgi kaynağı olarak algıladıkları anlaşılmaktadır. Okul öncesi öğretmen adaylarının dini, bilgi kaynağı olarak görmelerinin nedeni, dinî bilgiyi formal eğitimlerinden ve din ile ilgili okudukları kitaplardan veya din otoritelerinden edinmelerinden kaynaklanmış olabilir.

“Sonu olmayan ve tam bilinmeyen olarak din” kategorisi altında öğretmen adaylarının %4,99’u ürettikleri metaforlar ile dini; sadece bir kısmı görülebilecek bir okyanusa, sonu olmayan evrene, girildikçe içinden çıkılmaz bir kuyuya, yolun kaybedilebileceği labirente... benzetmiştir. Öğretmen adaylarının dini algılamalarında ürettikleri metaforlarda bilinemezlik (agnostik) vurgusu olduğu görülmektedir. Agnostisizm, “tanrının varlığına inanmak ya da inanmamak konusunda insan aklının yetersiz kaldığını savunan felsefi bir anlayıştır.”¹⁰⁴ Diğer bir ifadeyle, agnostisizm; “insan aklının Tanrı ve evren hakkındaki mutlak gerçeği bilemeyeceğini ileri süren felsefi akım”¹⁰⁵ olarak tanımlanmaktadır. Bilinemezci düşünce, dine yönelik olumsuz tutum kategorisinde değerlendirilmektedir.¹⁰⁶ Agnostisizm, dünyada dinlere ve tanrıya karşı mesafeli duranlar arasında yaygınlaşan¹⁰⁷ ve insanların “bilmiyorum” şeklinde bir inanç pozisyonunu ifade eden¹⁰⁸ bir felsefi düşüncedir. Burada öğretmen adaylarının dinin “bilinemezliğini” vurgulamaları, dinin bilinmeyeceği algısına sahip olduklarının bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Öğretmen adaylarındaki din ile ilgili bilinemezlik algıları din ile ilgili yeterli bilgiye sahip olmamalarından kaynaklanmış olabilir.

“Tutsak edici ve sınırlandırıcı olarak din” kategorisi altında yer alan metaforlar incelendiğinde öğretmen adaylarının %4,39’u dini; insanları sararak boğulmasına neden olan zehirli sarmaşığa, içine konulan hapseden bir kutuya, insanları esaret altına alan bir kelepçeye, yeri geldiğinde derin düşüncelere daldıran yeri geldiğinde karanlığa düşüren kuyuya... benzetmiştir. Bu kategoriler altında üretilen metaforlar, dinin bir kısım öğretmen adayları tarafından insan özgürlüklerini sınırlandıran bir olgu olarak algılandığına işaret etmektedir. Esasında tüm dinler inançlara dayanan belirli gereklilikler ve kısıtlamalar ileri sürer.¹⁰⁹ “Bu bağlamda her din, inananlarına olaylar karşısında ne şekilde hareket edeceklerine ilişkin belirli davranış modelleri empoze etmektedir.”¹¹⁰ Olumsuz bazı deneyimlerin etkisiyle

102 Yasemin Apalı, “Bilgi Sosyolojisi Açısından Din ve Zihniyet”, *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi*, 5/1 (2015), 189-213.

103 Gülşen Sayın, “Din Eğitimi Öğretmenlerine Göre Dini Bilgi ve Davranış Değişikliği İlişkisi”, *Artuklu Akademik* 8/2 (2021), 299-318.

104 Vahdettin Başçı, “Agnostisizm/Bilinemezlik”, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi* (Erişim: 10 Temmuz 2024).

105 İlhan Kutluer, “Lâedriyye/Agnostisizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim: 27 Şubat 2024).

106 Karaca, *Din Psikolojisi*, 129.

107 Ferit Uslu, “Agnostisizm”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/21 (2012), 5-28.

108 Üsâme Balıkcı - Abdullah İnce, “Gençlerin Farklı İnanma Biçimlerine İlişkin Lisansüstü Çalışmaların Analizi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/1 (2014), 101-134.

109 Fatma Gül Cirhinlioğlu, *Din Psikolojisi* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2010), 21.

110 Mustafa Keskin, “Din ve Toplum İlişkileri Üzerine Bir Genelleme”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/3 (2024), 7-21.

bireylerde dine karşı olumsuz tutum ve ön yargı gelişebilmektedir. Yine dini, dindarlığı ve onları temsil eden her şeyi kötü göstermeye çalışan bir medyanın olduğunu söylemek mümkündür.¹¹¹ Sosyal medya üzerinden yapılan yayınların ve bazı kitaplarda yer alan din ile ilgili olumsuz ifadelerin, özellikle dini bilgileri yetersiz olan kişiler üzerinde negatif din algısı oluşturduğu söylenebilir.

“Birleştirici ve bütünleştirici olarak din” kategorisi altında öğretmen adaylarının %3,84’ü ürettikleri metaforlar ile dini; dalları bir araya getiren ağaca, toplumun farklı inançlarını bütünleştiren gök kuşağına, toplumun ortak değerlerini birbirine bağlayan koptuğunda ise ayıran bir tutkala... benzetmiştir. Din karşılıklı hak ve sorumluluklara uyulması, sosyal dayanışma ve yardımlaşmanın sağlanmasında da önemli rol oynar.¹¹² Din bu yönüyle toplumsal bütünleşmeyi sağlamaya yönelik katkı sağlayabilir. Din, diğer yandan, insanlar arasında bütünleşmeyi sağlayacak ritüellere sahiptir.¹¹³ Ortak ayinlerle inananlarını bir araya getirerek ortak duyguları güçlendirir.¹¹⁴ Bu kategori altında üretilen metaforlar okul öncesi öğretmen adaylarının dini birleştirici ve bütünleştirici olarak algıladıklarını göstermektedir. İslam dininin belirli gün ve zamanlarda insanları bir araya getirecek ortak ibadetlerinin olması, yine dini bayramlar ve günlerde insanların bir araya gelmesi nedeniyle okul öncesi öğretmen adaylarının dini birleştirici ve bütünleştirici olarak algılamalarına neden olmuş olabilir.

“Kural koyucu ve düzenleyici olarak din” kategorisi altında öğretmen adaylarının %3,29’u ürettikleri metaforlar ile dini; toplumun ahlaki kurallarını koyan bir anayasaya, insanın her istediğini yapmasına engel olan emniyet güçlerine, kurallarına ve gerekliliklerine mantıklı açıklamalar bulamadığımız bir babaya, insanları düzelterek hayatlarına yön veren bir bahçıvana... benzetmiştir. Terim olarak din; “...kurallar, uygulamalar ve semboller düzeni ve bağlılarına bir hayat tarzı öngören sistem” anlamları içerir.¹¹⁵ Yıldırım ve Gazel’in, çalışmalarında katılımcılar tarafından “din kuralları olan bir kurum” olarak görülmüş ve bu kategori atında “anayasa” ve “devlet” metaforları üretilmiştir.¹¹⁶ Benzer biçimde, Çapcıoğlu’nun çalışmasında da anayasa metaforu üretilerek dinin kural koyucu olarak algılandığı görülmüştür.¹¹⁷ Din, “uyulması gereken maddi ve manevi kurallar bütününü ifade eder.”¹¹⁸ Başka bir ifadeyle din, belli kuralları olan, teslimiyeti ve faaliyet göstermeyi şart koşan kurumsallaşmış bir yapıdır.¹¹⁹ Dindar ise, “dinin emirlerini gerçekleştiren, yasakladıklarından uzak duran kişi, mütedeyyin” olarak açıklanmıştır.¹²⁰ Sözlükte din; “gerek ödül gerekse

111 Abdurrahman Güneş, “Medyanın Olumsuz Din Algısına Etkisi”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 28/1 (2018), 203-216.

112 Mehmetoğlu, “Din (İlahiyat)”, 16

113 Ataman, Yetişkinlik Döneminde Dini Başa Çıkma Üzerine Bir Araştırma, 42.

114 Celil Abuzar, “Dinin Toplumsal Yaşam Üzerindeki Etkisi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/26 (2011), 143-153.

115 Mehmetoğlu, “Din (İlahiyat)”, 16

116 Ramazan Yıldırım – Ahmet Ali Gazel, “Ortaokul Öğrencilerinin Din Kavramına İlişkin Algılarının Metaforlar Aracılığıyla Belirlenmesi”, *Journal of Theoretical Educational Science* 11/1 (2018), 30-57.

117 Çapcıoğlu, “İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin, “Eğitim” ve “Din” Kavramlarına Yönelik Metaforik Algıları”, 74-99.

118 Muhammet Bilgili – Oğuzhan Aslantürk- Emrah Firidin, “Çevre ve Sürdürülebilirlik Açısından Tek Tanrılı Dinler”, *Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Dergisi* 5/9 (2016), 143-151.

119 Acar, “Manevi İyi Oluş ile Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Değerlendirme”, 391-412.

120 Şaban Yavuz, “Din ve Dindarlık Bağlamında Öğretmen Dindarlığı ve Dindar Öğretmen Tipolojileri”, *Ağrı*

ceza” anlamına gelmektedir.¹²¹ Din, sınırsız ödül ve cezalar sistemi ile vicdanları kontrol altında tutar.¹²² Bir dine inanma ile o dinin gerektirdiği tavır ve davranışlar da kabul edilmiş sayılır.¹²³ Dinin diğer bir önemli toplumsal işlevi de ‘toplumsal kontrol’ yani insanları toplum kuralları çizgisinde tutmaya yardım etmesidir.¹²⁴ Düzenleyici fonksiyonları itibarıyla dinler, yaşamın birçok alanında kurallar koyar ve bu kurallar bireyler için koruyucu birer fonksiyona sahiptir.¹²⁵

“Dinin en önemli işlevlerinden birisi de toplumu ‘düzenlemek’ ve ‘yapılandırmak’ amacıyla belirli normlar ihdas etmesidir.”¹²⁶ Buradan dinlerin kural koyucu ve düzenleyici bir işlevi olduğu anlaşılmaktadır. Diğer yandan, dine inanma, dinin toplumu düzenleme, bireyi kontrol altına alma yönünde koyduğu kurallar; tavır ve davranışları kabul etmeyi gerektirir. Toplumun uyması için kurallar koyması ve bireylerin özgürlüklerini sınırlandırması nedeniyle din, okul öncesi öğretmen adayları tarafından “kural koyucu ve düzenleyici” olarak algılanmış olabilir.

Sonuç olarak, araştırmada okul öncesi öğretmen adaylarının dini farklı biçimlerde algıladıkları görülmektedir. Öğretmen adaylarının büyük oranda (%78,01) dini; yol gösterici, rehber, manevi iyi oluşun kaynağı ve güvenli bir sığınak olarak algıladıkları sonucuna varılmıştır. Düşük oranda (%9,38) öğretmen adayının ise dini; sonu olmayan, tam olarak bilinemeyen, tutsak edici ve sınırlandırıcı olarak algıladığı görülmüştür. Din, her insan için aynı manayı ifade etmeyebilir. Zira din algısının kişiden kişiye farklılık gösteren çok boyutlu bir olgu olduğu¹²⁷ bilinmektedir. İnsanlar, dini tecrübe, dini bilgi düzeyi, bakış açısı, kişilik, düşünce ve hayat tarzı, tutum ve davranışlar bakımından farklılık gösterebilir. Bu bağlamda, okul öncesi öğretmen adaylarının dini farklı biçimlerde algılamalarının nedeni farklı kişilik özelliklerine sahip olmalarından kaynaklanabilir. Bunun yanında aileden, çevreden, sosyal medyadan ve okuldan edinilen din ile ilgili bilgiler, tutum ve davranışlar okul öncesi öğretmen adaylarının dini farklı algılamalarının nedenleri arasında sayılabilir.

Araştırmada, okul öncesi öğretmen adaylarının büyük çoğunluğunun din ile ilgili olumlu algıya sahip olduğu, az sayıda öğretmen adayının ise din ile ilgili olumsuz algıya sahip olduğu görülmüştür. Olumlu düşünen öğretmen adaylarının dini; yol gösteren, manevi iyi oluşun kaynağı, güvenli bir liman, bilgi kaynağı, birleştirici, düzenleyici olarak görürken; olumsuz düşünen öğretmen adayları dini tutsak edici, kural koyucu, tutsak edici/sınırlandırıcı ve bilinmeyen olarak algıladıkları anlaşılmıştır. Öğretmen adaylarının din algılarının olumlu olması, çocukta din duygusunun sağlıklı bir gelişim göstermesi için uygun ortamlar hazırlama, çocukların din ile ilgili bilme isteklerini karşılama ve dinî konulara olan meraklarını giderme konularında rol model olmaları bakımından önemlidir. Bununla birlikte az

İslami İlimler Dergisi 13 (2023), 250-276.

121 Hayreddin Karaman vd., Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı), 1cilt s. 522.

122 Celil Abuzar, “Dinin Toplumsal Yaşam Üzerindeki Etkisi”, 148.

123 Sema Yılmaz- Mustafa Doğan Karacoşkun, “Dini Davranışlar ve İnançlarla İlişkisi Dini İnanç”, *Din psikolojisi*, ed. Mustafa Doğan Karacoşkun (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 146.

124 Keskin, “Din ve Toplum İlişkileri Üzerine Bir Genelleme”, 7-21.

125 Köylü, “Ruh Sağlığı ve Din: Batı Toplumu Açısından Bir Değerlendirme”, 65-92.

126 Keskin, “Din ve Toplum İlişkileri Üzerine Bir Genelleme”, 7-21.

127 Ataman, “Yetişkinlik Döneminde Dini Başa Çıkma Üzerine Bir Araştırma”, 3.

sayıdaki öğretmen adayının ise din ile ilgili olumsuz algıları bu konularda öğrencilere rol model olmaları bakımından sorunlu görülebilir.

Çalışmadan elde edilen bulgulardan hareketle şu öneriler geliştirilmiştir: Üniversitelerin okul öncesi ve çocuk gelişimi öğretim programlarına erken çocukluk döneminde çocukta dinî duygunun gelişimi, bu dönemde din eğitimi ile ilgili teoriler ve din eğitimi yöntemleri ile ilgili ders içerikleri eklenebilir. Erken çocukluk döneminde din eğitimi ile ilgili okul öncesi öğretmenlerinin ve velilerin görüş ve tutumlarını belirlemeye yönelik farklı yöntemlerin kullanıldığı araştırmalar yapılabilir.

Kaynakça | References

Abuzar, Celil. “Dinin Toplumsal Yaşam Üzerindeki Etkisi”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/26 (2011), 143-153.

Acar, Hatice. “Manevi İyi Oluş İle Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Değerlendirme”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2014), 391-412.

Akıncı, Adem. “Hayata Anlam Vermede Dinî Değerlerin ve Din Öğretiminin Rolü”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 3/9 (2005), 7-24.

Akto, Semra- Akto, Akif. “Okul Öncesi Öğretmenlerin Din Eğitimi Hakkındaki Görüşlerinin İncelenmesi (Nitel Bir Araştırma)”. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2017), 1096-1121.

Apalı, Yasemin. “Bilgi Sosyolojisi Açısından Din ve Zihniyet”. *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi* 5/1 (2015), 189-213.

Apaydın, Halil. “Ruh Sağlığı-Din İlişkisi Araştırmalarına Bir Bakış”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/2 (2010), 59-77.

Alper, Hülya. “Sırât-ı Müstakîm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/119-120. Ankara: TDV Yayınları, 2009. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sirat-i-mustakim>

Altıparmak, Şerife- Budak, Hatice. “X, Y, Z Kuşağı Kadınlarının Din Algılarının Karşılaştırmalı Analizi”. *Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8 (2012), 55-94.

Ataman, Esra Burcu. *Yetişkinlik Döneminde Dini Başa Çıkma Üzerine Bir Araştırma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Aybey, Salih. “Okul Öncesi Öğretmenlerinin Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi Hakkındaki Görüşleri Üzerine Bir Araştırma”, *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/2 (2022), 915-958

Bacanlı, Hasan. *Gelişim ve Öğrenme*. Ankara: Nobel Yayınları, 12. Basım, 2006.

Balıkçı, Üsâme – İnce, Abdullah. “Gençlerin Farklı İnanma Biçimlerine İlişkin Lisansüstü Çalışmaların Analizi”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/1 (2024), 101-134.

Başcı, Vahdettin. “Agnostisizm/Bilinemezcilik”. *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*. Erişim: 10 Temmuz 2024.

Baymur, Feriha. *Genel Psikoloji*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 12. Basım, 1994.

Bilgili, Muhammed Yunus- Aslantürk, Oğuzhan- Firidin, Emrah. “Çevre ve Sürdürülebilirlik Açısından Tek Tanrılı Dinler”. *Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Dergisi* 5/9 (2016), 143-151.

Bilici, Ali Baz. “Çocukta Dînî Duygunun Teşekkülü”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2012), 189-219.

Bullough, Robert V. - Stokes, David K.. “Analyzing Personal Teaching Metaphors In Pre-service Teacher Education As A Means For Encouraging Professional Development”. *American Educational Research Journal* 31/1 (1994), 197-224.

Can, Mücella. “Presokratik Felsefede Duyum ve Algı Sorunu”. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 32 (2021), 91-107.

Ceylan, Yılmaz. *Lise Öğrencilerinin Din Algısı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Christensen, Larry B. - Johnson, R. Burke- Turner, Lisa. A. *Araştırma Yöntemleri: Desen ve Analiz*. çev. Ahmet Aybay. Ankara: Anı Yayıncılık, 2020.

Clandinin, D. Jean Review of Classroom Practice: Teacher Images inAction. London: Falmer Press, 1986.

Cihandide, Zeynep Nezahat. *Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2014.

Cirihlioğlu, Fatma Gül. *Din Psikolojisi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2010.

Connolly, Lynne. “What is phenomenology?”. *Medsurg Nursing* 19/2 (2010), 127.

Çapcıoğlu, Fatma. “İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin, Eğitim ve Din Kavramlarına Yönelik Metaforik Algıları”. *Journal of Islamic Research* 34/1 (2023), 74-99.

Çelik, Fatih. *Dini Sosyalleşme Sürecinde Aile Kurumunun Önemi: Yetiştirme Yurtlarında Kalan Gençler ile Aile Ortamında Kalan Gençlerin Din Algısı, Dini Tutum ve Davranışları ve Sosyal İlişkileri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Çetin, Rabiye. “Türkiye’de İlahiyat Fakültelerinin Konumu ve Dini Bilginin Niteliği”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 445-450.

Güneş, Abdurrahman. “Medyanın Olumsuz Din Algısına Etkisi”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 28/1 (2018), 203-216.

Dağlıoğlu, Hacer Elif. “Okul Öncesi Öğretmenlerinin Özellikleri ve Okul Öncesi Eğitime Öğretmen Yetiştirme”. *Okul Öncesi Eğitime Giriş*, ed. Gelengül Haktanır. Ankara: Anı Yayıncılık, 2012, 39-78.

Dönmez Yapucuoğlu, Melek “Sosyal ve Duyuşsal Öğrenme: Düünden Bugüne” *Sosyal ve Duyuşsal Öğrenme*, ed. Meltem Yalın Uçar. 35-53. İstanbul: Efeakademi Yayınları, 2023.

Ekşi, Halil vd. “Maneviyat ve Psikolojik Danışma”. *Manevi Yönelimli Psikolojik Danışma*. ed. Halil Ekşi. 1-24. Ankara: Nobel Yayınları, 2020.

Erbay, İlyas. “Okul Öncesi Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi: Erken Dönem Din Eğitimi-ne İlişkin Ebeveyn Görüşleri”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49, (2020), 179-215.

Göksu, Mehmet Zeki. “Okul Öncesi Kurum Yöneticileri ve Veli Görüşleri Işığında Okul Öncesinde Din Eğitimi”, *EKEV Akademi Dergisi* 89 (2022), 121-140.

Güney, Salih. *Sosyal Psikoloji*. Ankara: Nobel Yayınları, 5. Basım, 2017.

Gündüz, Muhammed. Muhdi. “Gelişim Özellikleri Doğrultusunda Gençliğin Din Eğitimi”. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 12/4 (2020), 1092-1117.

Harms, Ernest. “The Development of Religious Experience in Children”. *American Journal of Sociology* 50 (1944), 112-122.

Hayta, Akif. “Anneden Allah’a: Bağlanma Teorisi ve İslâm’da Allah Tasavvuru”. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 4/12 (2006), 29-63.

Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2005.

Hökelekli, Hayati. *Ailede Okulda Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1. Basım, 2011.

Hökelekli, Hayati. *Ölüm, Ölüm Ötesi Düşüncesi ve Din*. İstanbul: Dem Yayınları, 1. Basım, 2008.

Kalra, Mani Bhasin - Baveja, Bharati. “Teacher Thinking About Knowledge, Learning and Learners: A Metaphor Analysis”. *Procedia-Social and Behavioral Sciences* 55 (2012), 317-326.

Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 1. Basım, 2011.

Karacoşkun, Mustafa Doğan. “Modern Psikolojide Dine Yaklaşımlar”. *Din Psikolojisi*. ed. Mustafa Doğan Karacoşkun. 35-56. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Karacoşkun, Mustafa Doğan. *Din Psikolojisi Bilimi ve Türkiye’deki Gelişimi*. *Din Psikolojisi*. ed. Mustafa Doğan Karacoşkun. 59-73. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Karacoşkun, Mustafa Doğan. “Dini İnanç”. *Din Psikolojisi*. ed. Mustafa Doğan Karacoşkun. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2012, 129-136.

Karaman, Hayreddin vd. *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 3. Basım, 2007.

Karslı, Necmi. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2021), 165-194.

Karasu, Teceli. “Kur’an Kursu Öğreticilerine Göre Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi: Muş İli Örneği”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 51 (2019), 479-500.

Kartopu, Saffet. “Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama ve Anlam Arayışı”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013), 67-90.

Keskin, Mustafa. “Din ve Toplum İlişkileri Üzerine Bir Genelleme”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/3 (2004), 7-21.

Kirkpatrick, Lee A. “Din Psikolojisinde Bağlanma Teorisi”. çev. Mustafa Koç, *Bilimname: Düşünce Platformu* 4/10 (2006), 133-172.

Kutluer, İlhan, “Lâedriyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim: 27 Şubat 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/laedriyye>

Koçak, Ali - Kayıklık, Hasan. “Duygular Bağlamında Din Duygusu ve Dinî Duygular”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019), 685-713.

Konuk, Yurdağül. *Okul Öncesi Çocuklarda Dinin Duygunun Gelişimi ve Eğitimi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 1994.

- Köse, Ali - Ayten, Ali. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Köylü, Mustafa. “Ruh Sağlığı ve Din: Batı Toplumu Açısından Bir Değerlendirme”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/23 (2007), 65-92.
- Köylü, Mustafa. “Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/2 (2004), 137-154.
- Kur’ân-ı Kerim Meâli, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Lakoff, George - Johnson, Mark, *Metaforlar, Hayat, Anlam ve Dil*. çev. Gökhan Yavuz Demir. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1. Basım, 2005.
- McEwan, Anna. “Do Metaphors Matter in Higher Education? *Journal of College and Character*, 8/2 (2007), 1-8.
- Mehmetoğlu, Ali Ulvi. “Din (İlahiyat)” *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*. Erişim: 11 Eylül 2024. https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/din_ilahiyat
- Menekşe, Aslı. “Ramazan Altıntaş, Gençler İnançtan Soruyor”. *Tevilat* 2/1 (2021), 145-151.
- Mert, Şevket. *Bilgisayar Oyunları Yoluyla Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).
- Miles, Matthew B. - Huberman, A. Michail, *Qualitative Data Analysis*. London: SAGE Publications, 1994.
- Morgan, Cliford. T. *Psikolojiye Giriş*. çev. Hüsnü Arıcı. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Psikoloji Bölümü Yayınları, 1993.
- Oruç, Cemil. “Okul Öncesi Dönemde Dini Duygunun Kökenleri ve Gelişimi”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/1 (2010), 75-96.
- Özbay, Murat. “Dil Becerilerinin Kazanılmasında Gözlemin Yeri”. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 4/2 (2004), 35.
- Özcan, Şevket. “İnsana Verilen Değer Ekseninde Çeşitli Dinlerde İnsan: Dinler Tarihi Açısından Karşılaştırmalı Bir Araştırma”. *Dini Araştırmalar* 19/48 (2016), 203-224.
- Özdemir, Fikri. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8. Sınıf Ders Kitabı*. Ankara: Anka Yayınevi, 2019.
- Özgüven, Alperen Cemal - Yılmaz, Arı. “Üniversite Gençliğinin Din Algısı (Eskişehir Örneği)”. *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 4 (2023), 143-155.
- Özkarpuzcu, Hasibe Aslıhan. *Konya İlçe Merkezindeki Ortaöğretim Gençliğinin Din Algısı Ve Dini Yaşayışları*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Özsarı, Elif – Öğretir- Özçelik, Ayşe Dilek. “Çocuk Psikolojisi”. *Sosyal Gelişim*. ed. Ayşe Dilek Öğretir Özçelik. 171-203. Ankara: Pegem Akademi, 2021.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 1. Basım, 2008.
- Sayın, Gülşen. “Din Eğitimi Öğretmenlerine Göre Dini Bilgi ve Davranış Değişikliği İlişkisi”. *Artuklu Akademi* 8/2 (2021), 299-318.

Sayın, Gülşen - Tosun, Cemal. “Din Eğitimi Öğretmenlerinin Bilgi ve Dini Bilgi Anlayışları”. *Eskiye* 45 (2021), 753-779.

Senemoğlu, Nuray. *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim*. Ankara: Yargı Yayınları, 2013.

Spinks, G. Stephens. “Psikoloji ve Din”. çev. Bozkurt Koç - Zeynep Özcan, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2008), 307-318.

Şimşek, Eyüp. “Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Özellikleri ve Din Eğitimi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/4 (2004), 207-220.

Sürmen, Sümeyye. *Okul Öncesi Öğretmenlerinin Din ve Değerler Eğitimi Hakkındaki Görüşleri Üzerine Nitel Bir Araştırma* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

Tan, Hümeysra Nazlı -Yıldız, Mualla. “Manevi İyi Oluş Kavramının Ortaya Çıkışı ve Tanımlanması”. *Dini Araştırmalar* 25/63(2022), 447-476.

Tavukçuoğlu, Mustafa. “Okulöncesi Çocuğunun Eğitiminde Din Duygusu ve Din Eğitimi”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14 (2002), 51-63.

Topçu, Nurettin. *Psikoloji*. Ankara: Dergah Yayınları, 2003, 131.

Türk, Esra, “Çocukluk Döneminde Duygusal Gelişim ve Din Eğitimi”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 14/3 (2014), 143-158.

Uslu, Ferit. “Agnostisizm”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (2012), 5-28.

Yaman, Ali Osman. *İstanbul Büyükşehir Belediyesi’de Liseli Öğrencilerin Din Algısı*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Yavuz, Kerim. “Dini İncanın Gelişmesinde Nativizm ve Tecrübecilik Problemi”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1986), 129-142.

Yavuz, Şaban. “Din ve Dindarlık Bağlamında Öğretmen Dindarlığı ve Dindar Öğretmen Tipolojileri”. *Ağrı İslami İlimler Dergisi* 13 (2023), 250-276.

Yavuzer, Hasan. “Üniversite Gençliğinin Din Algısı (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Örneği). *Milli Kültür Araştırmaları Dergisi*, 2/2 (2018), 22-48.

Yazıbaşı, Muhammed Ali. “Çocukluk Döneminde Din ve Din Eğitiminin Çocuklara Kazandırdıkları”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2017), 309-326.

Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011.

Yıldırım, Ramazan - Gazel, Ahmet Ali. “Ortaokul Öğrencilerinin Din Kavramına İlişkin Algılarının Metaforlar Aracılığıyla Belirlenmesi”. *Journal of Theoretical Educational Science* 11/1 (2018), 30-57.

Yılmaz, Sema - Karacoşkun, Mustafa Doğan. “Dini Davranışlar ve İnançlarla İlişkisi Dini İnanç”. *Din Psikolojisi*. ed. Mustafa Doğan Karacoşkun. 139-174. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Yüksel, A. Şule. “Dini Gelişim”. *Din Psikolojisi*. ed. Mustafa Doğan Karacoşkun. 112-126. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Zadra, Jonathan. R. - Clore, Gerald L., “Emotion and Perception: The Role of Affective Information”. *Wiley Interdisciplinary Reviews: Cognitive Science* 2/6 (2011), 676-685.

Zhu, Jinfei - Zhu, Gang, “Understanding Student Teachers’ Professional Identity Transformation Through Metaphor: An International Perspective”. *Journal of Education for Teaching* 44/4 (2018), 500-504.

Meçhul Bir Müellifin Eserlerinin Tespiti, Tanıtımı ve Aidiyeti

Ahmet Sayar | <https://orcid.org/0000-0003-4061-2856> | ahmetsayar@istanbul.edu.tr
Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı,
İstanbul, Türkiye
ROR ID: <https://ror.org/03a5qrr21>

Öz

Ulusal ve uluslararası yazma kütüphanelerinde, bir kısmı bibliyografik kaynaklarda dahi kayıt altına alınmamış ve müellifi belirlenememiş birçok yazma eser nüshası bulunmaktadır. Bu eserlerin tespitine ve aidiyet sorunlarına yönelik çeşitli çalışmalar mevcuttur. Ancak, bu çalışmalarda birincil başvuru kaynağı olarak kullanılan bibliyografik eserlerdeki hatalar ya da bu eserlerde yer alan metinlerin araştırmacılar tarafından yanlış yorumlanması, eser-müellif ilişkisinin doğruluğunu etkileyen faktörler arasında yer almaktadır. Öte yandan araştırma konusu eserin imkânlar ölçüsünde tüm nüshalarına ulaşmadan veya bu nüshalarda eserin ve müellifin kimliğini ortaya koyacak bilgileri tetkik etmeden müellif tespit etmeye çalışmak, bir takım hatalı sonuçların ortaya çıkmasına ve yayılmasına sebebiyet vermektedir. Bu çalışma, bibliyografik eserlerin ve katalog kayıtlarının sistematik bir şekilde taranması, tarihsel bağlamın analitik bir yaklaşımla değerlendirilmesi ve metinlerde yer alan eserler ile şahısların detaylı bir şekilde incelenmesi yoluyla, yeni eserlerin ortaya çıkarılması ve telif süreçlerinin aydınlatılmasına yönelik bir araştırma sunmaktadır. Bu makalede ülkemizdeki yazma eser kütüphanelerinde yüzden fazla nüshası bulunan ve bazı kayıtlarda sehven Ali Kuşçu'ya nispet edilen el-İfsâh isimli eseriyle bilinen meçhul bir müellifin hayatı ile ilgili, eserlerinden elde edilen bilgiler sunulacaktır. Ardından *el-İfsâh* adlı eserde yer alan atıf bilgilerinden hareketle tespit edilen mezkûr müellife ait yeni eserler ile katalog çalışması sırasında elde edilen telif listesinin birlikte değerlendirilmesi sonucunda müellife ait toplam on eserin varlığı ortaya konacaktır. Bu eserler arasında özellikle *el-İfsâh* ve *el-İşâh*'ın aidiyetiyle ilgili problemler ele alınacak ve tüm eserler bibliyografik açıdan tanıtılacaktır. Müellifin ismi meçhul olmakla birlikte, yaşadığı dönemin sınırlarının belirlenmesi, hayatta iken irtibatla olduğu bazı şahısların bilinmesi ve eserlerinin tespit edilip literatürdeki yerlerinin doğru konumlandırılmasıyla ilmî mirasın inşasına katkı sunulması beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler

Arap Dili ve Belagati, Meçhul Müellif, Sâhibü'l-İfsâh, Aidiyet, Mu'rib.

Atıf Bilgisi

Sayar, Ahmet. "Meçhul Bir Müellifin Eserlerinin Tespiti, Tanıtımı ve Aidiyeti". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 12/1 (Haziran 2025), 67-88.

<https://doi.org/10.33718/1647982>

Geliş Tarihi : 27.02.2025

Kabul Tarihi : 18.05.2025

- Yayın Tarihi : 30.06.2025
- Değerlendirme : İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
- Etik Beyan : Bu çalışma, Musa Alak danışmanlığında yürütülen doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Sultan III. Murad Döneminde (982-1003/1574-1595) Yaşamış Mechul Bir Âlimin el-İfsâh fî İ'râbi Sûreti'l-Fâtiha ve Kitâbi'l-Kâfiye Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili, İstanbul Üniversitesi, İstanbul/Türkiye).
- Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
- Benzerlik Taraması : Yapıldı - intihal.net
- Çıkar Çatışması : Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
- Finansman : Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
- Telif Hakkı & Lisans : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Identification, Introduction and Belonging of the Works of an Unknown Author

Ahmet Sayar | <https://orcid.org/0000-0003-4061-2856> | ahmetsayar@istanbul.edu.tr
 PhD. Student, Istanbul University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and
 Rhetoric, Istanbul, Türkiye
 ROR ID: <https://ror.org/03a5qrr21>

Abstract

In national and international manuscript libraries, there are many copies of manuscripts, some of which are not even recorded in bibliographic sources and whose authors has not been identified. There are various studies on the identification of these manuscripts and the problems of attribution. However, errors in bibliographic works used as primary reference sources in these studies or misinterpretation of the texts in these works by researchers are among the important factors affecting the accuracy of the work-author relationship. On the other hand, trying to identify the author without reaching all the copies of the work subject to the research to the extent possible or without examining the information that will reveal the identity of the work and the author in these copies causes some erroneous results to emerge and spread. This study presents a comprehensive research on the discovery of new works and the elucidation of the writing processes through a systematic scanning of bibliographic works and catalogue records, analytically evaluating the historical context, applying intertextual comparison techniques, and examining the works and individuals in the texts. In this article, the information obtained from his works about the life of an unknown author known for his work titled *al-İfşâh*, which has more than a hundred copies in manuscript libraries in our country and which is mistakenly attributed to ‘Alî Qūshjî in some records, will be presented. Then, the existence of a total of ten works by the aforementioned author will be revealed as a result of the evaluation of the new works belonging to the author, which were identified based on the citation information in the *al-İfşâh*, and the list of authored works obtained during the cataloguing process. Among these works, especially the problems related to the belonging of *al-İfşâh* and *al-İşâh* will be discussed and all works will be introduced bibliographically. Although the author's name is unknown, determining the boundaries of the period in which he lived, knowing some of the people he was in contact with while he was alive, and identifying his works and positioning them correctly in the literature will contribute to the construction of the scholarly heritage.

Keywords

Arabic Language and Rhetoric, Unknown Author, Şāhib al-İfşāh, Belonging, Mu‘ri

Citation

Sayar, Ahmet. "Identification, Introduction and Belonging of the Works of an Unknown Author". *Trabzon Theology Journal* 12/1 (June 2025), 67-88.

<https://doi.org/10.33718/1647982>

Date of Submission : 27.02.2025

Date of Acceptance : 18.05.2025

Date of Publication : 30.06.2025

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : This article is based on the doctoral dissertation conducted under the supervision of Musa Alak (Critical Edition and Analysis of al-Ifşāh fî I'rāb Sūrat al-Fātiha wa Kitāb al-Kāfiya, a Work by an Unknown Scholar from the Reign of Sultan Murad III (982–1003/1574–1595), Istanbul University, Istanbul/Türkiye).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism Checks : Yes - intihal.net

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

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Biyografi ve bibliyografya kaynaklarında Sultan Murad döneminde hayatta olduğu ve Şeyh Ahmed b. Yûsuf es-Selânîkî isimli bir şahsın talebi üzerine oğlu için *el-İfsâh fî i'râbî sûreti'l-Fâtîha ve Kitâbî'l-Kâfiye* isimli eseri telif ettiği bilgisi haricinde hakkında bilgi bulunmayan meçhul bir müellif vardır.¹ Müellifin *el-İfsâh* isimli eserinin yurtiçi ve yurtdışı kütüphanelerde yüzden fazla nüshası bulunmaktadır. Bu denli yaygın bir nüsha sayısına sahip olmasının birkaç temel sebebi bulunmaktadır. İlk olarak, *el-İfsâh* adlı eser iki bölümden oluşmaktadır: Birinci bölümde Fâtîha Sûresi'nin tefsiri ve i'râbı, ikinci bölümde ise İbnü'l-Hâcib'e (öl. 646/1249) ait *el-Kâfiye* eserinin i'râbı yer almaktadır. Eserin bu iki farklı içeriğe sahip olması hem tefsir hem de Arap diliyle ilgilenen araştırmacıların dikkatini çekmesine neden olmuştur. İkinci olarak, *el-İfsâh*, Osmanlı medreselerinde orta seviyede okutulan *el-Kâfiye* eserinin metin çözümleme rehberi niteliğinde olup, nahiv derslerinde önemli bir yardımcı kaynak olarak kullanılmıştır. Bu özelliği sayesinde eser, dönemsel olarak değil, sürekli bir şekilde başvuru bir kaynak haline gelmiştir.² *el-Kâfiye*'nin özellikle günümüz geleneksel medreselerinde nahiv cümlesi içerisinde ders kitabı olarak okutulmaya devam etmesi *el-İfsâh* ve diğer mu'rib türü eserlerin önemini korumasına katkıda bulunmaktadır.

Keşfü'z-zunûn'da el-İfsâh adlı eserin müellifi meçhul olarak kaydedilmiştir. Buna rağmen aynı eserde *el-Kâfiye*'nin Farsça şerhlerinden birinin nispet edildiği Ali Kuşçu (öl. 879/1474), akabinde gelen mu'rib türü eserlerin sayıldığı listenin başında bulunan *el-İfsâh*'ın müellifi olduğu zannedilerek hatalı olarak telakki edilmiştir.³ Bu hata sonraki bibliyografik kaynaklara ve yazma eser kataloglarına kadar sirayet etmiştir.⁴

Eser ve müellif nispetinin hatalı oluşu araştırmacı Musa Alp'in dikkatini çekmiş ve *el-İfsâh*'ın Ali Kuşçu'ya nispetinin mümkün olmadığını makalesinde delilleriyle açıklamıştır.⁵ Daha sonra Ammâr Emin ed-Dedev isimli araştırmacı, müellifin Emin b. Molla Yûsuf b. Ramazan b. Muhammed el-Yoğurtcî olduğuna kanaat getirmiştir.⁶ Yine başka bir araştırmacı Yâsir Muhammed el-Halîl, *el-İfsâh*'ın ilk bölümünde bulunan Fâtîha Sûresi'nin i'râbını tahkik etmiş ve müellifin Abdullah b. Muhammed el-Eştebî olduğunu iddia etmiştir.⁷

el-İfsâh isimli eser incelenirken meçhul müellife ait olduğu tespit edilen *el-İşâh* isim-

1 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütûbi ve'l-fünûn*, ed. Rifat Şerefettin Yaltkaya - Kilisli Muallim (İstanbul: Maarif Matbaası, 1360), 2/1373; Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebî'l-Arabi*, çev. Abdülhalim en-Neccâr (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1983), 5/325; Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemu tâ-rihi't-turâsî'l-İslâmî fî mektebâtî'l-âlem: el-mahtûtât ve'l-matbûât* (Kayseri: Mektebe Yayınları, 2001), 3/2135; Abdullah Muhammed el-Habeşi, *Câmiu's-şurâh ve'l-havâşi: Mu'cemun şamilün li-esmaî'l-kütûbi'l-meşrâha fî't-turâsî'l-İslâmî ve beyanı şurâhihâ* (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2017), 3/658.

2 Dursun Hazer, "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2002), 284.

3 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1373.

4 Müjgan Cumbur, *Ali Kuşçu Bibliyografyası* (Ankara: Kültür Bakanlığı Milli Kütüphane Genel Müdürlüğü, 1974), 24; Katalog Kayıtları için ayrıca bk. Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi (YEK), Kastamonu Halk Ktp. Koleksiyonu, 1634/01, Kastamonu YEK, Kastamonu Halk Ktp. Koleksiyonu, 1011.

5 Musa Alp, "Arap Dilinde Telif Edilmiş 'el-İfsâh' Adlı Eserin Aidiyet Problemi, Kaynakları, İçeriği ve Değerlendirilmesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2010), 95-96.

6 Ammâr Emin ed-Dedev, "Kütübü i'râbî'l-Fâtîha beyne't-taklîdî ve't-tecdîd", *Mecelletü Tıbyân li'd-Dirâsâtî'l-Kur'ânîyye* 12 (Şubat 2013), 150-151.

7 Yâsir Muhammed el-Halîl, "Tahkîku'l-İfsâh fî i'râbî Sûrati'l-Fâtîha", *Mecelletü Ulûmî's-Şer'iyye* 11/4 (Temmuz 2018), 1665-1666.

li eser, *el-İfsâh*'a benzer bir durumla karşılaşmış ve Şemseddin Muhammed en-Niksârî (öl. 743/1343'ten sonra?)⁸ veya Muhyiddin Muhammed b. İbrâhim en-Niksârî'ye (öl. 901/1495) nisbet edilmiştir.⁹

Bu makalede meçhul müellifin yaşadığı dönem, meşhur eseri *el-İfsâh*'ın telif tarihi, eserlerinin tespit ve tanıtımı gibi yukarıda adı geçen araştırmacıların çalışmalarında yer vermedikleri konular ele alınacaktır. Müellifin *el-İfsâh* ve *el-İzâh* isimli eserleri hakkındaki nisbet iddiaları ayrıca ele alınıp değerlendirilecek ve geri kalan eserlerin meçhul müellife aidiyeti ispat edilecektir. Böylece müellifin yaşadığı dönem daha dar bir zamana hasredilip, yeni tespit edilen eserleri tanıtılacak ve hepsinin aynı meçhul müellife ait olduğu ortaya konacaktır. Aynı zamanda *el-İfsâh* ve onun etrafında oluşan şerh ve haşiyelerin telif süreci hakkında bilgiler sunulacaktır. Ayrıca bu eserlerin tanıtılmasıyla isim ve içerik benzerliğine dayalı hataların engellenmesine katkı sunulması hedeflenmektedir.

1. Müellifin Yaşadığı Dönem ve Hayatı

Müellife dair elde edilen ilk bilgiler, *Keşfü'z-zunûn*'da mevcuttur. Bu eserde müellifin Sultan Murad döneminde yaşamış bir âlim olduğu ve Şeyh Ahmed b. Yûsuf es-Selânîkî'nin talebi üzerine, oğlu için başında Fâtîha Süresi'nin tefsirinin bulunduğu *el-İfsâh* isimli *el-Kâfiye* mu'ribini telif ettiği bilgisi yer almaktadır.¹⁰ Ancak bu sınırlı bilgiler dahi açıklamaya muhtaç bir husus barındırmaktadır. Zira Kâtip Çelebi, "Murad" ismiyle anılan padişahlardan hangisini kastettiğini açıkça belirtmemiştir. Bunun temel sebebi, Sâhibü'l-İfsâh'ın eserinin mukaddimesinde Sultan Murad'a yönelik övgülerde bulunmasına karşın, hangi Murad'a atıfta bulunduğu dair herhangi bir ifadenin yer almamasıdır. Muhtemelen Kâtip Çelebi'nin incelediği nüsha veya nüshalarda telif tarihi ile ilgili bilginin olmayışı tayin ve tespite mani olmuştur. Diğer bir ihtimal ise Kâtip Çelebi'nin meçhul müellifin *el-İfsâh* üzerine yaptığı şerh, hâşiye ve ihtisar çalışmalarına ulaşamaması veya bu eserler arasındaki irtibatı kuramaması olabilir. Zira Kâtip Çelebi'nin müelliften bahsederken zikrettiği "Şeyh Ahmed b. Yûsuf es-Selânîkî" ismi *el-İfsâh* isimli eserde tam olarak yer almayıp sadece "Şeyh" ifadesi bulunmaktadır. Bu ismin açık hâli ise müellifin *el-İzâh fî şerhi dîbâceti'l-İfsâh* isimli eserinde şerh olarak aktarılmıştır.¹¹ Bu durumda Kâtip Çelebi'nin *el-İzâh* isimli eserde geçen bilgiyi kullanıp *el-İfsâh* ile arasında bağlantı kurmaması ve eserinde *el-İzâh*'tan bahsetmemesi izaha muhtaçtır.

el-İfsâh isimli eser incelenirken tespit edilen ve ileride tanıtılacak *el-İnkâh fî Şerhi Dîbâceti'l-İfsâh* isimli eserde müellifin Sultan Murad'dan kastının III. Murad (öl. 1003/1595) olduğu kendisi tarafından beyan edilmiştir.¹² Sultan III. Murad, 982-1003/1574-1595 arasında padişahlık yaptığına göre, söz konusu müellifin en azından bu dönemin bir kısmında hayatta

8 Ziya Erdiç, "Eserleri Meşhur Meçhûl Bir Âlim: Şemseddin en-Niksârî'nin Entelektüel Kişiliği", *Rize İlahiyat Dergisi* 24 (Ekim 2023), 85.

9 Hasan Gökbulut, "Niksârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/122.

10 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1373.

11 *el-İzâh fî şerh-i dîbâceti'l-İfsâh* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler Koleksiyonu, 4421), 82a.

12 *el-İnkâh fî şerhi dîbâceti'l-İfsâh* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Arapça Yazmalar Bölümü, 4026), 186b.

olduğu anlaşılmaktadır.¹³

Diğer taraftan meçhul müellifin hayatta olduğu dönemi tespit etmek için eserlerinin nüshaları incelenmiş ve telif tarihlerinin 972-987/1564-1579 arasında olduğu tespit edilmiştir.¹⁴

Müellifin yaşadığı dönemin tespitine katkı sağlayabilecek bir diğer önemli unsur, eserlerinde adı geçen Şeyh Ahmed b. Yûsuf es-Selânîkî ve oğlu Muhammed b. Ahmed'in hayatlarına dair bilgilerdir.¹⁵ Ancak mevcut kaynaklarda bu şahıslara ilişkin herhangi bir kayda rastlanmamıştır. Haklarında edinilebilen sınırlı bilgiler ise yalnızca müellifin eserlerine dayanmaktadır. Eserde aktarıldığına göre, Şeyh Ahmed "İmamzâde Şemsüddîn Ahmed b. Yusuf es-Selânîkî" olarak tanınmakta olup kabri Dımaşk'ta bulunmaktadır.¹⁶ Öte yandan, Şeyh'in oğlu Muhammed b. Ahmed, müellif *el-İfsâh*'ı henüz tamamlamadan vefat etmiştir.¹⁷ Bu bilgilere dayanarak, Muhammed b. Ahmed'in en geç *el-İfsâh*'ın telif tarihi olan 972/1564 yılında vefat etmiş olabileceği öngörülmektedir.

Sonuç olarak müellifin telif tarihi tespit edilen eserleri ve eserin dîbâcesinde Sultan III. Murad'a yönelik övgüleri dikkate alındığında 972-987/1564-1579 arası kesin olarak hayatta olduğu tespit edilebilmektedir. Bununla birlikte müellifin doğumu, çocukluğu ve eğitim hayatı da göz önünde bulundurulduğunda, onun Kanûnî Sultan Süleyman döneminde 926-974/1520-1566 dünyaya gözlerini açtığı ve hayatta olduğu Sultan III. Murad döneminde de aktif olarak ilmî çalışmalarını sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Müellif eserlerini orta yaşta yazması halinde hayatta olduğu dönemin III. Murad dönemini aşması da ihtimal dâhilindedir.

Müellif, nüshaları mevcut olan hiçbir eserinde ismini zikretmemiştir. Bunu nefsi ezme ve gururunu kırmak için yaptığını *el-Îzâh*'da açıklamıştır.¹⁸ Bu tercihi müellifin şahsiyeti ile ilgili birtakım ipuçları sunmaktadır. Meçhul müellifin, Şeyh'in hem îmâ yoluyla hem de sarîh bir ifadeyle kendisinden eser telif etmesini istediğinde bu isteğini yerine getirmesi onun Şeyh'e olan hürmetini göstermektedir.¹⁹ Bu talepten sonra Şeyh'in önemli bir mecliste müellifi "telif erbâbı" olarak vasıflandırması müellifin tasavvuf ehliyle birlikte vakit geçirdiğine ve Şeyh'in oğlu için istediği eser telifini reddedemeyecek derecede ona saygı duyduğuna işaret etmektedir.²⁰

Müellif, eserinde kendinden (الفقير) ve (السائل) vasıflarıyla bahsetmekte²¹ ve bu ifadeleri "miskin, muhtaç" ve "tazarru ile talep eden" diye açıklamaktadır.²² Ne var ki çeşitli alanlarda on tane eser telif etmesi,²³ onun ilmî birikimini ortaya koyarken, o bu birikiminin kendi-

13 Bekir Küttükoğlu, "Murad III", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/172.

14 *el-İfsâh fî 'râbi Sûreti'l-Fâtîha ve Kitâbi'l-Kâfiye* (Bursa: Bursa İnebey Kütüphanesi, Orhan Gazi Cami, 5998), 124b; *el-İncâh mu'ribu Muhtasari'l-Avâmil* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Servili, 297/4), 219a.

15 *el-Îzâh fî şerh-i dîbâceti'l-İfsâh* (Yazma Eserler Koleksiyonu, 4421), 61b.

16 *el-Îzâh fî şerh-i dîbâceti'l-İfsâh* (Yazma Eserler Koleksiyonu, 4421), 82a.

17 *el-Îzâh fî şerh-i dîbâceti'l-İfsâh* (Yazma Eserler Koleksiyonu, 4421), 61b.

18 *el-Îzâh fî şerh-i dîbâceti'l-İfsâh* (Yazma Eserler Koleksiyonu, 4421), 74a.

19 *el-İnkâh fî şerhi dîbâceti'l-İfsâh* (Arapça Yazmalar Bölümü, 4026), 200b.

20 *el-İnkâh fî şerhi dîbâceti'l-İfsâh* (Arapça Yazmalar Bölümü, 4026), 198b.

21 *el-İfsâh fî 'râbi Sûreti'l-Fâtîha ve Kitâbi'l-Kâfiye* (Ankara: Millî Kütüphâne, Yazmalar, 3942/1), 1b.

22 *el-Îzâh fî şerh-i dîbâceti'l-İfsâh* (Yazma Eserler Koleksiyonu, 4421), 74a.

23 *el-İncâh mu'ribu Muhtasari'l-Avâmil* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Arapça

sini gurura sevk etmesini önlemek amacıyla eserlerine aşırı değer atfetmekten kaçınmış ve ismini gizleyerek mütevazı bir tercihte bulunmuştur. Müellifin şahsiyetiyle ilgili diğer bir husus ise onun ilmî hassasiyetidir. Müellif, eserin mukaddimesinde yazımda ve delillerin takririnde yaptığı hataların kendi ifadesiyle “ihvan” tarafından düzeltilmesini talep etmiştir.²⁴ Müellifin ilmî hassasiyetini tevazu ile ifade etmesi onun ne derece ahlaki olgunluğa sahip olduğunun diğer bir göstergesidir.

Netice itibariyle müellifin Şeyh Ahmed b. Yûsuf ile yakınlığının bulunması onun sûfî öğretiler ile hareket etmiş olabileceğini düşündürmektedir. Müellif, kendisini nefsin afetlerinden korumak için ismini kasıtlı olarak gizlediğini açıkça beyan etmiş,²⁵ fakat onun bu tercihi eserlerinin tespitini zorlaştırmış ve aidiyet problemlerine yol açmıştır.

2. Eserleri

Biyografi ve bibliyografya kaynaklarında bahsi geçen müellife yalnızca *el-İfsâh* adlı eser atfedilmiştir. Ancak *el-İfsâh*'da *el-İzâh* ve *el-İşâh* isimli eserlere yapılan atıflar, müellifin teliflerinin varlığına dair önemli bir ipucu sunmuştur.²⁶ Müellifin kendi eserlerine yaptığı bu atıflar sayesinde *el-İzâh* ve *el-İşâh* isimli eserleri tespit edilmiştir. Buna ek olarak *el-İfsâh*'ın dîbâcesine *el-İzâh*'tan sonra yapılan ikinci bir muhtasar şerh olan *el-İnkâh* isimli eser, birçok yazma mecmuada *el-İfsâh*'ın hemen devamında bulunduğu ve *el-İfsâh*'ın dîbâcesini konu edindiği fark edilerek tespit edilmiştir. Bununla birlikte *el-İnkâh*'ın bazı katalog kayıtlarında *el-İfsâh*'ın dîbâce şerhi ve müstakil bir eser olduğunun fark edilmediği görülmektedir.²⁷

Meçhul müellife ait eserleri tespit sürecinde İstanbul Üniversitesi Nâdir Eserler Kütüphanesi'nin kataloglama projesi kapsamında araştırmacı Musa Alak, Arapça Yazmalar No. 6042'de kayıtlı, dîbâcesinde Muhtasarü'l-'Avâmil'in i'râbını içeren mücez bir eser olduğu belirtilmiş bir nüshanın hamisinde, yukarıda tespit edildiği ifade edilen eserleri de içeren, toplamda on eserin varlığına dair bir şerhe rastladığını tarafımıza iletmiştir.²⁸ Ancak nüshanın varak kenarlarının okunamaması ve ibarede eser isimlerinin eksik olması sebebiyle tarafımızdan Muhtasarü'l-'Avâmil konulu çalışmalar taranmaya başlamıştır. İnceleme sonucunda tespit edilen Servili-297/4'de kayıtlı nüshada da hamışteki telifat listesinde eksik olmasına ve eser ismi dîbâcede bulunmamasına rağmen ilgili eserin *el-İncâh mu'ribu Muhtasar-i'l-'Avâmil* olduğu hamışteki bilgiden tespit edilmiştir.²⁹ Eser isminin bulunması sonucunda yapılan taramalarda İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Arapça Yazmalar Bölümü, No. 4202/4'de kayıtlı nüshanın hâmişinde bulunan minhuvât kaydında meçhul müellifin eserlerinin toplu listesi eksiksiz olarak tespit edilmiştir.³⁰ Bu eserin hamisinde müellif, toplam on eserin ismini aktarmıştır. Listedeki eserlerden sadece yedi tanesinin nüshasına ulaşılmıştır. İsimleri bilinmesine rağmen üç eserin nüshasına henüz ulaşılamamıştır.

Yazmalar Bölümü, 4202/4), 28b.

24 *el-İfsâh fî i'râbi Sûreti'l-Fâtiha ve Kitâbi'l-Kâfiye* (Yazmalar, 3942/1), 1b.

25 *el-İzâh fî şerh-i dîbâceti'l-İfsâh* (Yazma Eserler Koleksiyonu, 4421), 74a.

26 *el-İfsâh fî i'râbi Sûreti'l-Fâtiha ve Kitâbi'l-Kâfiye* (Yazmalar, 3942/1), 4b, 89b.

27 *el-İnkâh fî şerhi dîbâceti'l-İfsâh* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., İsmihan Sultan Koleksiyonu, 371), 188b.

28 *el-İncâh mu'ribu Muhtasar-i'l-'Avâmil* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Arapça Yazmalar Bölümü, 6042), 4b. Bu bilgiyi benimle paylaşma nezaketini gösteren Musa Alak'a müteşekkirim.

29 *el-İncâh* (Servili, 297/4), 206b.

30 *el-İncâh* (Arapça Yazmalar Bölümü, 4202/4), 28b.

Müellifin, kaleme aldığı eserlerin dîbâcesinde eserin ismini zikretmesi onun benimse- diği bir telif tarzı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, eserlerinin tespitine yardımcı olmuştur.

2.1. Nüshası Tespit Edilen Eserleri

Yukarıda ifade edildiği üzere meçhul müellifin nüshaları tespit edilmiş yedi eseri mevcuttur:

2.1.1. el-İfsâh fî İ'râbi Sûreti'l-Fâtiha ve Kitâbi'l-Kâfiye

Bu eser iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Fâtiha Sûresi'nin tefsir ve i'râbı yapılmıştır. İkinci bölümde ise İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye* isimli eserinin i'râbı yapılmış, şerh ve istitrat türü bilgiler verilmiş ve *el-Kâfiye*'de bulunmayan bazı konular tekmile kabîlinden esere dercedilmiştir.

Müellif, eserine *el-İfsâh* adını verdiğini mukaddimesinde açıklamıştır. Ayrıca, bu eserden bahsederken “*el-İfsâh*”, “*Şerh*” veya “*Muhtasar*” isimlerini kullanmaktadır.³¹ Nitekim eserin Fâtiha Sûresi ve *el-Kâfiye*'nin muhtasar i'râbı niteliğinde olduğunu mukaddimesinde açıkça ifade etmiştir.³²

Dijital ve yazılı katalog taramaları neticesinde *el-İfsâh*'ın yurt içinde yüz kırk yedi, yurt dışında yirmi dört olmak üzere toplamda yüz yetmiş bir nüshası tespit edilmiştir. Bu nüshalar kırk bir farklı kütüphanede bulunmaktadır. Bu nüshalardan yaklaşık kırk tanesinin katalog kayıt bilgisi Musa Alp'in çalışmasında bulunmaktadır.³³ Nüsha katalog bilgilerinin tamamının burada sunulması çalışmanın sınırlarını aşacağından sadece tahkik esasları açısından önem arz eden nüshalar ile ilgili bilgiler paylaşılacaktır.

el-İfsâh'ın müellif nüshasına ulaşılammış olmakla birlikte, müellif nüshası ile mukabele edilmiş bir nüshası tespit edilmiştir.³⁴ Ancak söz konusu bu nüsha, müstensihden kaynaklanan bazı hatalar içermektedir. Tespit edilen en eski nüsha ise Bursa İnebey Kütüphanesi, Genel-4123 numarada kayıtlı olup, bu nüsha 10 Zilhicce 1023/11 Ocak 1615 tarihinde istinsah edilmiştir.

el-İfsâh'ın telif tarihi, Bursa İnebey Kütüphanesi, Orhan-5998'de bulunan nüshanın sonunda geçen manzumda, tarih düşürme yöntemiyle ve sayıyla 972/1564 olarak kaydedilmiştir.³⁵ Bu hususta zahiren bir çelişki görünmektedir. Çünkü daha önce eserin dîbâcesinde 982-1003/1574-1595 yılları arasında padişahlık yapmış III. Murad'a senâ olduğu belirtilmişti. Ancak bu çelişkili durumu yine müellifin kendisi *el-İnkâh* adlı dîbâce şerhinde şu şekilde açıklığa kavuşturmuştur:

“Şârih, ilk olarak *el-İfsâh*'ın mukaddimesini telif edip sonra bu bölüme *el-İzâh* isimli geniş bir şerh yazdı. Daha sonra *el-İfsâh*'ın mukaddimesine bazı kelimeler ilave edip *el-İnkâh*

31 *el-İzâh fî şerh-i dîbâceti'l-İfsâh* (Yazma Eserler Koleksiyonu, 4421), 60b, 61a, 84b.

32 *el-İfsâh fî İ'râbi Sûreti'l-Fâtiha ve Kitâbi'l-Kâfiye* (Yazmalar, 3942/1), 1a.

33 Alp, “Arap Dilinde Telif Edilmiş ‘el-İfsâh’ Adlı Eserin Aidiyet Problemi, Kaynakları, İçeriği ve Değerlendirilmesi”, 90-92.

34 *el-İfsâh fî İ'râbi Sûreti'l-Fâtiha ve Kitâbi'l-Kâfiye* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Arapça Yazmalar Bölümü, 4026), 185b.

35 *el-İfsâh fî İ'râbi Sûreti'l-Fâtiha ve Kitâbi'l-Kâfiye* (Orhan Gazi Cami, 5998), 124b.

diye adlandırılan ikinci bir muhtasar mukaddime şerhi yazdı. Böylelikle -Fettâh olan Allah'ın izniyle- kitap temize çekildi."³⁶

Bu açıklamasıyla müellif, *el-İfsâh* ve etrafında oluşan teliflerin meydana geliş sürecindeki belirsizlikleri ortadan kaldırmıştır. Ayrıca müellifin *el-İzâh*'ın son bölümlerinde dîbâcede yer alan (أمين) kelimesinin şerhini yaparken okuyucuyu *el-İfsâh*'ta Fâtîha Sûresi'nin sonunda bulunan (امين) kelimesine yönlendirmesi, bu iki eseri aynı süreçte yazdığını göstermektedir.³⁷ Zira ferağ kayıtlarına göre her ikisinin telif tarihi de 972/1564'dür.³⁸

Bazı müellifler eser telif ederken önce kitabın ana bölümlerini daha sonra dîbâceyi yazmaktadır. Bazıları ise dîbâceyi önce kaleme alıp sonra kitabın ana bölümlerini yazmaktadır. Müellifin yukarıdaki ifadelerinden, önce dîbâceyi sonra kitabın diğer bölümlerini yazdığı açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Aynı şekilde müellife ait bu açıklama, 972/1564 olarak tespit edilen telif tarihi ile Sultan'ın saltanat tarihleri 982-1003/1574-1595 arasındaki farkın sebebinin de ortaya koymaktadır. Buna göre *el-İfsâh*'ın 972/1564'de yazılmış ilk hali ve sadece Sultan III. Murad'a senâ ifadelerinin eklenmesiyle meydana gelen ikinci hâli olmak üzere iki ayrı versiyonu mevcuttur. *el-İfsâh*, nihaî hâlini 982-987/1574-1579 yılları arasında almıştır. Çünkü III. Murad her ne kadar 1003/1594 yılına kadar hüküm sürse de telif tarihi 987/1579 olan *el-İncâh* isimli eserde Sultan Murad'dan kastedilenin III. Murad olduğunun açıklandığı eser olan *el-İnkâh*'a atıf bulunmasından dolayı *el-İfsâh*'ın en geç 987/1579 yılına kadar ikinci ve son hâli tedavüle çıkmış olması gerekir.³⁹ Hâlihazırda yazma kütüphanelerde bulunan ve incelenen nüshaların tamamı eserin ikinci versiyonuna aittir. Sultan III. Murad'a senâ'nın bulunmadığı *el-İfsâh*'ın ilk hâline ise ulaşılammıştır. Muhtemelen müellif, eserin ilk versiyonunu okuyucuya sunmamış olup, yalnızca nihaî hâlini tedavüle sokmuştur. Ayrıca, dîbâcede yapılan sınırlı düzeydeki eklemeler nedeniyle, müellifin eserin son halini de ilk versiyonun telif tarihini esas alarak ilim dünyasına takdim ettiği anlaşılmaktadır.

2.1.1.1. Aidiyeti ile İlgili İddialar ve Değerlendirilmesi

el-İfsâh'ın aidiyeti ile ilgili edindiğimiz ilk bilgiler biyografi/bibliyografi kaynaklarına dayanmaktadır. *Keşfü'z-zunûn*'da eserin müellifi hakkında Sultan Murad döneminde yaşamış olması gibi çok net olmayan bilgiler olmakla birlikte eser muayyen bir müellife nispet edilmemiştir.⁴⁰ Carl Brockelmann da *el-İfsâh*'ın müellifinin meçhul olduğunu eserinde aktarmıştır.⁴¹

Müellifin Ali Kuşçu olduğu yönündeki iddia ise ilk kez "Ali Kuşçu Bibliyografyası" adlı çalışmada ortaya atılmış görünmektedir.⁴² Zira bu iddianın dile getirildiği *Mu'cemu târihi't-turâsi'l-İslâmî fi mektebâtî'l-âlem*⁴³ ve *Câmiu's-şurûh ve'l-havâşî*⁴⁴ isimli kaynaklar, "Ali Kuşçu

36 *el-İnkâh fi şerhi dîbâceti'l-İfsâh* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Servili, 297/1), 5a.

37 *el-İzâh fi şerh-i dîbâceti'l-İfsâh* (Yazma Eserler Koleksiyonu, 4421), 84b; *el-İfsâh fi i'râbi Sûreti'l-Fâtîha ve Kitâbi'l-Kâfiye* (Yazmalar, 3942/1), 10a-10b.

38 *el-İfsâh fi i'râbi Sûreti'l-Fâtîha ve Kitâbi'l-Kâfiye* (Orhan Gazi Cami, 5998), 124b; *el-İzâh fi şerh-i dîbâceti'l-İfsâh* (Yazma Eserler Koleksiyonu, 4421), 91a.

39 *Kitâbü'l-İncâh* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Arapça Yazmalar, 4202/4), 29a.

40 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1373.

41 Brockelmann, *Târihu'l-edebi'l-Arabi*, 5/325.

42 Cunbur, *Ali Kuşçu Bibliyografyası*, 24.

43 Karabulut - Karabulut, *Mu'cemu Târihi't-Turâsi'l-İslâmî*, 3/2135.

44 Habeşî, *Câmiu's-şurûh ve'l-havâşî*, 3/658.

Bibliyografyası”dan daha sonra telif edilmiştir. Dolayısıyla bu iki eserin, “*Ali Kuşçu Bibliyografyası*”nda ortaya atılan görüşü tekrar ettiği ya da ondan etkilenmiş olabileceği değerlendirilebilir. Cunbur’un çalışmasını kaynak olarak kullanan yakın tarihli çalışmalarda da *el-İfsâh*’ın Kuşçu’ya nispeti karşımıza çıkmaktadır.⁴⁵

Görüldüğü üzere *el-İfsâh*’ın Ali Kuşçu’ya nispeti yakın bir tarihe dayanmaktadır. Muhtemelen yukarıda belirtilen çağdaş kaynaklardan elde edilen bilgiler doğrultusunda yazma eser kütüphanelerinin katalog fişleri doldurulmuş ve hatalı nispet, kayıtlara bu şekilde geçmiştir.⁴⁶

el-İfsâh’ın aidiyet problemi ve özellikle Ali Kuşçu’ya nispet edilmesi konusunu daha önce Musa Alp makalesinde ele almıştır. Alp, makalesinde *el-İfsâh*’ı kaynakları açısından incelemiş ve referans gösterilen bazı kaynakların telif tarihlerinin Ali Kuşçu’nun vefat tarihinden sonra olduğunu tespit etmiştir. Alp, uyguladığı bu yöntemle eserin Ali Kuşçu’ya ait olamayacağını ispat etmiştir.⁴⁷ *el-İfsâh*’ın Ali Kuşçu’ya nispet edilmesi Alp’in makalesinde de ele aldığı gibi muhtemelen *Keşfü’z-zunûn*’da geçen ibarenin yanlış anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. İlgili ibare şu şekildedir:⁴⁸

1- ومن شروحها بالفارسية - غير شرح السيد: شرح لـ: أ- معين الدين محمد أمين الهروي المتوفى سنة [؟]، ...
صنّفه لعبيد الله خان، ب- وعلاء الدين علي بن محمد القوشي المتوفى سنة (879/1474). 2- وفي إعرابها: أ- كتاب
مسمى بالإفصاح لواحد من علماء الدولة المرادية، قدم في أوله تفسير الفاتحة، صنّفه لولد الشيخ أحمد بن يوسف
السلانيكي بإشارته.

1- *el-Kâfiye* üzerine yapılan Farsça şerhler arasında Seyyid Şerîf Cürçânî’nin (ö. 816/1413) şerhi dışında şu şerhler bulunmaktadır: a) Bunlardan biri, vefat tarihi bilinmeyen Muînüddîn Muhammed Emîn el-Herevî’ye aittir. el-Herevî, bu eseri Ubeydullah Han (öl. 946/1539) için kaleme almıştır. b) Bir diğer şerh ise, Alâeddîn Ali b. Muhammed el-Kûşî (ö. 879/1474) tarafından yazılmıştır. 2- *el-Kâfiye* üzerine yapılan mu’ribler şunlardır: a) Bunlardan ilki Sultan Murad dönemi âlimlerinden birine âit “*el-İfsâh*” adlı kitaptır. Müellif, eserin başında Fâtîha Sûresi’nin tefsirine yer vermiştir. Eseri, Selânikli Şeyh Ahmed b. Yûsuf’un oğluna ithafen ve onun yönlendirmesiyle kaleme almıştır.

Bu ibare *Keşfü’z-zunûn*’da *el-Kâfiye* üzerine yapılan çalışmaların türlerine göre sınıflandırıldığı bölümde yer almaktadır. Ali Kuşçu’nun şerhi Farsça şerhler arasında zikredildikten sonra mu’rib türü eserlere geçilmiş ve ilk olarak *el-İfsâh* isimli esere yer verilmiştir. Muhtemelen daha sonra araştırmacılar tarafından (وعلاء الدين) kelimesinin başındaki (و)، istinaf vâvı zannedilerek matuf (علاء الدين)’in, matufun aleyh (معين الدين) ile irtibatı kesilmiş ve bir sonraki cümlelerin unsuru kabul edilmiştir. Bu hatalı telakki de *el-İfsâh*’ın Ali Kuşçu’ya nisbetine yol açmıştır.

el-İfsâh’ın aidiyet problemi Ali Kuşçu’ya nispet edilmesi ile sınırlı kalmamıştır. Sonraki çalışmalarda *el-İfsâh*’a farklı müellif nispetleri yapılmıştır. Daha önce zikrettiğimiz üzere

45 Bkz. Musa Yıldız, “Ali Kuşçu’nun Risâle fi’l-İsti’âre’si”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 3 (1999), 216.

46 *el-İfsâh fî i’râbi Sûreti’l-Fâtîha ve Kitâbi’l-Kâfiye* (Konya: Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Akşehir, 453), Vikâye varacağına bk.

47 Alp, “Arap Dilinde Telif Edilmiş ‘el-İfsâh’ Adlı Eserin Aidiyet Problemi, Kaynakları, İçeriği ve Değerlendirilmesi”, 95-96.

48 Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, 2/1373.

el-İfsâh'ın başında Fâtiha Sûresi'nin tefsir ve i'râbının bulunması Kuran ilimleri ve Tefsir ile ilgilenen araştırmacıların bu eseri incelemesine vesile olmuştur. Bu çalışmalar esnasında araştırmacılar, meçhul olan müellifi tespit etme gayretiyle eseri bazı şahıslara nispet etmişlerdir. Bunlardan Ammâr Emîn ed-Dedev, öncelikle müellifin Ali Kuşçu olduğu iddiasını reddetmiştir. Ferağ kaydında yer alan (وقد تم ما في هذا الشرح من الكلام) ibaresinin müelliflerin eserlerin sonunda kullandığı kalıp ifadelerden olduğunu ileri sürerek Emin b. Molla Yûsuf b. Ramazan b. Muhammed el-Yoğurtçu'nun eserin müellifi olduğuna ve bu eseri 1149/1736'da telif ettiğine karar vermiştir.⁴⁹

Dedev'in iddiasını temellendirdiği ferağ kaydındaki ifadeler ister müellif isterse de müstensih tarafından kullanılsın bir eserin müellifini tespit etmek için tek başına yeterli değildir. Oysaki Dedev, çalışmasında *el-İfsâh*'ı tanıtırken *Keşfü'z-zunûn*'dan alıntı yapmıştır.⁵⁰ Alıntı yaptığı eserin sahibi Kâtip Çelebi'nin vefat tarihi 1067/1657'dir. Kâtip Çelebi'nin vefatından sonra telif edilecek bir eserden haber vermesi mümkün değildir. Dolayısıyla Dedev'in, nüshanın müstensihini eserin müellifi zannettiği aşîkârdır. Sonuç olarak Emin b. Molla Yûsuf'un *el-İfsâh*'ın müellifi olması mümkün değildir.

Diğer bir araştırmacı Yâsir Muhammed el-Halîl, çalışmasında Dedev'in iddiası da dâhil kendinden önce *el-İfsâh*'ın müellifi ile ilgili ortaya atılmış iddiaları değerlendirmiş ve hepsini reddetmiştir. Ancak kendisi de Dedev'in düştüğü hataya düşmüş Abdullah b. Muhammed el-Eştebî'nin eserin müellifi olduğunu ve eseri 1081/1670'de yazdığını iddia etmiştir.⁵¹ Aynı şekilde Halîl'in, Kâtip Çelebi'nin vefat tarihini göz önünde bulundurmadan müellif tahmin etmeye çalıştığı görülmektedir.

Yukarıda iddialarını değerlendirdiğimiz her iki araştırmacının tarihsel sıralamaya dikkat etmemelerinin yanında, *el-İfsâh* nüshalarını tam olarak tespit etmeden sadece ellerindeki birkaç nüshadan hareketle müellif tespit etme gayreti içerisinde oldukları görülmektedir.

el-İfsâh'ın Ali Kuşçu'ya nispet edilmesinin *Keşfü'z-zunûn*'daki ibarenin yanlış anlaşılmasından kaynakladığı ifade edilmişti. Benzer bir durum Habeşî'nin *Câmiu's-şurûh ve'l-havâşî* isimli eserinde yaşanmıştır. Araştırmacı Ziya Erдің, Habeşî'nin *el-İfsâh*'ı 'Alemüddîn Kâsım b. Yûsuf b. Mu'avda'ya nispet ettiğini aktarmıştır.⁵² Hâlbuki Habeşî, *el-İfsâh*'ı Ali Kuşçu'ya nispet etmiştir.⁵³ Burada ibarenin yanlış anlaşılmasının sebebi *Câmiu's-şurûh ve'l-havâşî*'de önce eser ile ilgili bilgilerin daha sonra müellifin zikredildiğinin zannedilmesidir. Oysaki Habeşî, ilgili eser başlığı altında ilk önce müellif hakkında künye bilgilerini aktarmakta daha sonra müellifin eseri veya eserleri hakkında bilgiler vermektedir. Bu sıralamanın sehven karıştırılması *el-İfsâh*'ın müellifinin 'Alemüddîn Kâsım b. Yûsuf b. Mu'avda olarak aktarılmasına sebep olmuştur.

Yukarıdaki iddiaların dışında yazma nüshaların serlevhasında veya zahriye sayfalarının da sonradan yazıldıkları düşünülen bazı müellif isimleri mevcuttur. Bu tür bilgilerin kriti-

49 Ammâr Emîn ed-Dedev, "Kütübü i'râbî'l-Fâtiha beyne't-taklîdi ve't-tecdîd", 150-151.

50 Ammâr Emîn ed-Dedev, "Kütübü i'râbî'l-Fâtiha beyne't-taklîdi ve't-tecdîd", 150.

51 Halîl, "Tahkîkû'l-İfsâh fî i'râbî Sûratî'l-Fâtiha", 1665-1666.

52 Erдің, "Eserleri Meşhur Meçhûl Bir Âlim", 94-95.

53 Habeşî, *Câmiu's-şurûh ve'l-havâşî*, 3/658.

dokuz esere atıfta bulunmuştur. Kaynakların yarısından fazlası Sarf, Nahiv, Belâgat, Şiir ve Lügat alanındadır. Müellif bunların dışında Tefsir, Hadîs, Kelâm, Fıkıh, Tasavvuf, Astronomi ve Adâbü'l-Bahs alanlarında da kaynaklara başvurmuştur.

Müellif, *el-İfsâh*'ın dîbâcesini, işlemek istediği konuları sunmak için zemin olarak kullanmıştır. Bu eser, *el-İfsâh*'ın dîbâce şerhinin yanında fazladan konular içerdiğinden müstakil bir kaynak olarak da istifade edilebilecek niteliktedir. İşlediği ek konular arasında zarf'ın kısımları, elif lâm'ın manaları, iktibâs, sıla-mevsûl, 'âidin hazfi, hâl ve kısımları, izâfet ile ilgili hükümler, atıf ve atıf harfleri, harf-i cer ve mecrûrları hakkında hükümler, harf-i cerler ve manaları, zarflar ile ilgili hükümler gibi konular vardır. Müellif bu konuları ayrıntılı olarak ele almıştır.

2.1.3. el-İşâh fî Hâşiyeti'l-İzâh

Bu eser, müellifin *el-İzâh* adlı şerhinin hâmişlerinde yer alan hâşiyelere dayanmaktadır. Müellif, faydalı gördüğü bazı bilgileri de eklemek suretiyle metni müstakil bir çalışma hâline getirmiştir.⁶² Müellif bu eserde *el-İzâh*'ta şerh yaparken yer vermediği kelime açıklamalarına yer vermiş, i'râb durumlarını beyan etmiş ve zikrettiği kavaiidi örneklerle açıklamıştır.⁶³ Ayrıca alıntılarının kaynaklarını ayrıntılı şekilde vermiştir. Ancak müellif, *el-İzâh*'taki hâşiyeleri bu esere geçirirken hepsini yeniden düzenlememiş birçoğunu aynen aktarmakla yetinmiştir.⁶⁴

Müellif, *el-İzâh*'ın hâmişlerinde olduğu gibi (قوله) yöntemiyle şerh yapmıştır. Bu hâşiyeler *el-İzâh*'ın şerh kısmındaki metinlerin açıklaması olması sebebiyle bu eserden müstakil olarak istifade edilmesi pek mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla *el-İzâh*'ın hâşiyelerinin genişletilmiş hâli olan bu çalışma *el-İzâh* ile birlikte takip edilecek bir eser hüviyetindedir.

Eserin ulaşılabilen iki nüshasında telif tarihi ile ilgili bilgi bulunmamaktadır.⁶⁵ Eserin ilk versiyonu, *el-İzâh*'ın hâmişlerinde yer almaktadır. Bu hâşiyelerden birinde (وسيمضى عليك باقيه) *"Mevzunun geri kalanı el-İşâh'ın ilgili bahsinde sana anlatılacak"* ifadesi geçmektedir.⁶⁶ Metinde görüldüğü üzere *el-İşâh*'ın isminin *el-İzâh*'ta açıkça zikredilmesi ve ona atıfta bulunulması *el-İşâh*'ın müstakil olarak *el-İzâh* ile aynı veya çok yakın zamanda yazıldığına işaret etmektedir.

2.1.3.1. Aidiyeti ile İlgili İddialar ve Değerlendirilmesi

Kâtîp Çelebi, Kazvînî'nin (öl. 739/1338) *el-İzâh* adlı eseri üzerine yapılan çalışmalar arasında, Şemseddin Muhammed b. Ahmed en-Niksarî'nin (öl. 743/1343'ten sonra)⁶⁷ *el-İşâh*

62 *el-İşâh fî hâşiyeti'l-İzâh* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Reîsülküttab Mustafa Efendi, 1014), 1b.

63 Hâşiyelerde ilave bilgiler bulunduğuna misal olarak (قوله: ثم إنى لمقر) diye başlayan hâşiyeye bk. *el-İşâh fî hâşiyeti'l-İzâh* (Reîsülküttab Mustafa Efendi, 1014), 3b; *el-İzâh fî şerh-i dîbâceti'l-İfsâh* (Yazma Eserler Koleksiyonu, 4421), 1b.

64 Hâşiyelerde düzenleme yapılmadığına misal olarak (قوله: وسألت الله) diye başlayan hâşiyeye bk. *el-İşâh fî hâşiyeti'l-İzâh* (Reîsülküttab Mustafa Efendi, 1014), 3a; *el-İzâh fî şerh-i dîbâceti'l-İfsâh* (Yazma Eserler Koleksiyonu, 4421), 1b.

65 Nüshaları incelemek için bk. 1- Süleymaniye Ktp., Reîsülküttab Mustafa Efendi, 1014; 2- İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi (IUNEK), Arapça Yazmalar (AY), 1185.

66 *el-İzâh fî şerh-i dîbâceti'l-İfsâh* (Yazma Eserler Koleksiyonu, 4421), 28b.

67 Erdinç, "Eserleri Meşhur Meçhûl Bir Âlim", 85.

isimli bir hâşiyesinin bulunduğunu belirtmiştir.⁶⁸ Bunun dışında eserle ilgili başka bilgi vermemiştir. Aynı yerde Muhyiddin Muhammed b. İbrâhim en-Niksârî'ye (öl. 901/1495) ait bir *el-İzâh* şerhi olduğunu zikretmiştir. Bu bilgiler daha sonraki biyografik kaynaklarda harmanlanarak farklı bir nisbet ile karşımıza çıkmıştır. Örneğin Bursalı Mehmed Tâhir, "*Hâşîye-i İzâh fi'l-me'ânî el-müsemmâ bi-İzâh*" ismiyle Muhyiddin Muhammed b. İbrâhim en-Niksârî'ye bir eser nispet etmiştir.⁶⁹ Aynı şekilde Bağdatlı İsmâil Paşa, İbnü'l-Hatîb Muhyiddin Muhammed b. Tâceddin İbrâhim'e (öl. 901/1495) "*el-İzâh hâşîye ale'l-izâh fi'l-meânî ve'l-beyân*" isimli bir eser nispet etmektedir.⁷⁰

Başvurulan kaynaklar, iki farklı müelliften bahsetseler de hepsi Kazvî'nin *el-İzâh*'ının *el-İzâh* isimli bir hâşiyesi olduğu iddiasındadır. Ancak bu kaynaklar kastettikleri eseri diğer eserlerden ayırt edecek bir özellik veya nüshanın baş kısmından bir ibare paylaşmadıkları için aidiyet problemlerine sebebiyet vermektedirler.

Bahsi geçen eser ve müellifler ile ilgili aidiyet problemine yönelik yapılan çalışmalarda Şemseddin en-Niksârî'nin Kazvî'nin *el-İzâh*'ı üzerine bir şerhi olduğu ancak bu eserin isminin *el-İzâh* olmadığı ortaya konmuştur. Aynı şekilde bu araştırmalar neticesinde Muhyiddin en-Niksârî'ye ait herhangi bir *el-İzâh* şerhi tespit edilememiştir.⁷¹ Sonuç olarak Kazvî'nin *el-İzâh* şerhine *el-İzâh* diye bir isim ihdas edildiği ve Niksârî nisbeli iki müellif: Şemseddin en-Niksârî ve Muhyiddin en-Niksârî'nin birbirleriyle karıştırıldığı anlaşılmaktadır. Zira *el-İzâh* ismiyle Kazvî'nin *el-İzâh*'ının bir şerhi olduğu iddiasını destekleyecek somut bir delilin varlığından bahsedilememektedir. Bununla birlikte Şemseddin en-Niksârî ve eserleriyle ilgili çalışmalarda değinildiği üzere meçhul müellife ait *el-İzâh* ile Kazvî'nin *el-İzâh*'ına yapılan şerh arasında sehven bağlantı kurulduğu görülmektedir. Yukarıda belirtilen biyografi kaynaklarının hatalı tespitlerinin yanında yanılgıya sebebiyet veren diğer unsur ise Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı bulunan Yusuf Ağa-328 ve Yusuf Ağa-329 numaralı yazma nüshaların zahriyelerinde, sonradan eklenmiş olduğu tahmin edilen "Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *el-İzâh* şerhu'l-izâh" ibaresinin olduğu düşünülmektedir.⁷²

Meçhul müellife ait *el-İzâh*'ın bu iltibasın içinde bulunmasının sebebini anlamak için katalog kayıtları incelendiğinde, tespit edilen iki nüshadan Reisülküttab Mustafa Efendi-1014'teki nüsha, "*el-İzâh hâşiyetü'l-izâh*" ismiyle Muhyiddin Muhammed b. İbrâhim en-Niksârî adına kaydedilmiştir. İstanbul Üniversitesi Arapça Yazmalar-1185'teki nüshada bulunan katalog fişinde ise eserin ismi "*İzâh ale'l-izâh (li Celâlidîn Muhammed b. Abdurrahmân el-Kazvî)*" olarak, müellif de Şemseddin Muhammed en-Niksârî şeklinde kaydedilmiştir.⁷³ Öte yandan güncel dijital ortamdaki katalogda bu eserin Muhyiddin Muhammed b. İbrâhim en-Niksârî adına kaydedilmiş *el-İzâh* nüshalarıyla uyuşmadığı belirtilerek aslında bir prob-

68 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/211.

69 Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. Ali Fikri Yavuz - İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, ts.), 1/388.

70 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1955), 2/218.

71 Hüseyin Arslan, "Şemseddin Niksârî ve Şerhu'l-izâh Adlı Eserinin Tahlili", *Osmanlı'da Ulûm-i Arabiyye* (İstanbul: İSAR, 2022), 266-267; Erdinç, "Eserleri Meşhur Meçhûl Bir Âlim", 94.

72 Arslan, "Şemseddin Niksârî ve Şerhu'l-izâh Adlı Eserinin Tahlili", 266-267.

73 *el-İzâh fi hâşiyetü'l-izâh* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Arapça Yazmalar Bölümü, 1185), vikâye sayfasında.

leme işaret edilmiştir.⁷⁴

Mezkûr iki nüsha incelendiğinde Muhyiddin Muhammed b. İbrâhim en-Niksârî veya Şemseddin Muhammed en-Niksârî'ye ait herhangi bir kayıt bulunmamıştır. Dolayısıyla bu nüshalarla ilgili olarak eser içeriği kontrol edilmeden sadece bibliyografi eserlerindeki benzer isimli eserler dikkate alınarak katalog bilgilerinin düzenlendiği anlaşılmaktadır.

Kaynak eserler ile kataloglardaki tutarsızlıklar, sonraki araştırmalarda hatalara yol açmıştır. İslâm Ansiklopedisi'nin Niksârî maddesinde “*Şerhu'l-İzâh el-İfsâh 'ale'l-İzâh*” isimli eser, Kazvî'nin *el-İzâh*'ının şerhi olduğu iddia edilmiş ve Reisülküttab-1014'teki nüsha referans gösterilmiştir.⁷⁵ Hâlbuki nüshanın zahriye sayfasındaki “*İzâh havâşî'l-İzâh şerhi'l-İfsâh*” ifadesi metin, şerh ve haşiye silsilesini açıklamaktadır. Aynı şekilde Hasan Fehmi Ulus, doktora çalışmasında Şemseddin Muhammed b. Ahmed'in “*el-İzâh havâşî'l-İzâh*” isimli bir eserinin olduğunu ve Reisülküttab-1014'te bulunduğunu iddia etmiştir.⁷⁶ Habeşî ise Kazvî'nin *el-İzâh fi'l-meânî ve'l-beyân* isimli eseri üzerine yapılan çalışmaları sayarken Muhyiddin Muhammed b. İbrâhim İbnü'l-Hatîb en-Niksârî'nin “*el-İzâh ale'l-İzâh fi'l-meânî ve'l-beyân*” isimli bir eseri olduğunu iddia etmiş ve meçhul müellife ait olan *el-İzâh*'ın baş kısmını (الحمد لله على نواله... أما بعد فهذا مختصرٌ جمعْتُ فيه حواشي «الإيضاح» مع ضمِّ ما لاح لي من الفوائد، وسميته بـ«الإيضاح».) bura-da aynen zikretmiştir.⁷⁷ Habeşî, diğer müddeilerden farklı olarak kastettiği eserin başından bir bölüm vermiş ve somut bir delil ortaya koymuştur. Ancak paylaştığı mukaddime ifadeleri meçhul müellifin *el-İzâh*'ına ait olması hasebiyle Kazvî'nin *el-İzâh*'ı ile bir ilgisi bulunmamaktadır. Aynı şekilde 901/1495 vefat tarihli Muhyiddin en-Niksârî ile meçhul müellifin tarih bakımından da hiçbir yakınlığı bulunmamaktadır.

Sonuç olarak *el-İfsâh* metin; *el-İzâh*, şerh; *el-İzâh*, hâşiye silsilesinin birbirleri arasındaki atıflar ve meçhul müellifin kendi beyanları bu eserlerin aynı şahsa ait olduğunun açık delilidir.⁷⁸

2.1.4. el-İnkâh fî Şerhi Dîbâceti'l-İfsâh

Daha önce ifade edildiği üzere müellifin *el-İfsâh*'ın dîbâcesine yaptığı ilk şerh *el-İzâh*'tır. *el-İnkâh* ise meçhul müellif tarafından *el-İfsâh*'ın dîbâcesine yapılan ikinci bir şerhtir. Müellif *el-İfsâh*'ın dîbâce kısmına sonradan Sultan III. Murad'a yönelik senâ içeren bir pasaj eklemiştir.⁷⁹ Daha sonra yeni eklenen pasajı da konu edinen *el-İnkâh* isminde bir şerh yazmıştır. Bu şerh, *el-İzâh* ile karşılaştırıldığında oldukça muhtasar bir yapıya sahiptir. Ancak özlü bir metin olmasına rağmen, *el-İfsâh*'ın dîbâcesinde ve *Keşfü'z-zunûn*'da geçen “Sultan Murad” ifadesinin açıklığa kavuşturulması ve *el-İfsâh* etrafında şekillenen eserlerin oluşum sırasının

74 “el-İzâh Haşiyetini ale'l-İzâh”, *İstanbul Üniversitesi (İÜ), Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı* (Erişim 23 Şubat 2025). Not: İlgili sitenin yapısal özelliğinden dolayı direkt katalog bilgilerine link verilememektedir. Kaynakçadaki link “İzâh” isimli eserin arama ara yüzüne aittir.

75 Gökbulut, “Niksârî”, 33/122.

76 Hasan Fehmi Ulus, *Şemseddin Niksari ve Şerhu'l-İzâh* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994), 10.

77 Habeşî, *Câmiü's-sürûh ve'l-havâşî*, 1/542.

78 *el-İfsâh fî i'râbi Süreti'l-Fâtiha ve Kitâbi'l-Kâfiye* (Yazmalar, 3942/1), 89b; *el-İzâh fî şerh-i dîbâceti'l-İfsâh* (Yazma Eserler Koleksiyonu, 4421), 28b; *el-İzâh fî hâşiyeti'l-İzâh* (Reisülküttab Mustafa Efendi, 1014), 2a.

79 III. Murad'a övgü içeren ve *el-İfsâh* dîbâcesine sonradan eklenen pasaj metni:

وَالْتَأَمُّ لَخَلِيفَتِهِ مَرَادٌ، الَّذِي قَادَ الْخَلْقَ إِلَى سَبِيلِ الرُّشَادِ، أَسْعَدَهُ اللَّهُ فِي الدَّارَيْنِ كُلِّ الْإِسْعَادِ، وَطَوَّلَ عُمرَهُ بِالْفَضْلِ وَالْإِمْعَادِ، ذُرِّيَّتُهُ بِأَقْيَمِ الْخَيْرِ وَالْمَعَادِ، وَرَحِمَ أَبَاءَهُ وَأَجْدَادَهُ يَوْمَ الْمِيعَادِ، بِحُرْمَةِ النَّبِيِّ الشَّيْفِيعِ يَوْمَ التَّنَادِ، وَإِلَهُ الْأَشْرَافِ وَصَحْبِهِ الْأَمْجَادِ. وَجَعَلَ

bu eserde belirtilmesi, *el-İnkâh*'ı önemli bir konuma taşımaktadır. Bununla birlikte eserde dîbâce metni üzerinden kelime tahlilleri yapılmış, kelime ve cümlelerin i'râb açısından konuları incelenmiş ve i'râb vecihlerine göre manalar takdir edilmiştir.

İncelenen on yedi nüshada⁸⁰ *el-İnkâh*'ın telif tarihi hakkında bir kayıt bulunamamıştır. Ancak müellifin eserinde Sultan III. Murad'dan bahsetmesi eserin 982/1574 yılı itibariyle yazılabileceğine işaret etmektedir. Diğer taraftan telif tarihi 987/1579 olarak kaydedilen müellifin *el-İncâh* isimli eserinde *el-İnkâh*'a bir atıf bulunmaktadır.⁸¹ Dolayısıyla *el-İnkâh*'ın telif tarihinin 982-987/1574-1579 yılları arasında olduğu anlaşılmaktadır. Bazı yazma mecmualarda *el-İnkâh*'ın *el-İfsâh*'tan hemen önce veya sonra olduğu görülmektedir. Bu durum *el-İfsâh*'ın ikinci versiyonuyla *el-İnkâh*'ın telif tarihlerinin çok yakın olduğu ihtimalini doğurmaktadır.

2.1.5. Muhtasarü'l-Avâmîl

Bu çalışma, Abdülkâhîr b. Abdîrahmân b. Muhammed el-Cürcânî'nin (öl. 471/1078-79) *el-‘Avâmîlü'l-mî'e* diye bilinen eserinin muhtasarıdır. Meçhul müellif, ihtisar uygulamasının yanında *Avâmîl* metni üzerinde takdim-tehir ve kaidelere verilen misallerin çeşitlendirilmesi gibi bir takım tasarruflarda bulunmuştur.⁸² Örneğin, Cürcânî'nin *el-‘Avâmîlü'l-mî'e* adlı eserinde amiller sırasıyla lafzî ve manevî olarak ikiye ayrılmışken Sâhibü'l-İfsâh, *Muhtasarü'l-‘Avâmîl*'de takdim ve tehir ile manevî ve lafzî olarak nevelerine ayırmıştır.⁸³ Aynı zamanda müellif ortaya çıkan yeni *Avâmîl* metnine satır arası i'râb uygulaması yapmıştır.

Ulaşılabilen iki nüshada⁸⁴ telif tarihi ile ilgili bir bilgiye rastlanmamıştır. Ancak bu eserin mu'ribi olan ve müellifin eser listesinin yer aldığı *el-İncâh* isimli eserin 9 Zilhicce 987/27 Ocak 1580'de telif edildiği göz önünde bulundurulursa en geç bu tarihe kadar yazılmış olmalıdır.

2.1.6. el-İncâh: Mu'ribu Muhtasarü'l-Avâmîl

Bu eser, müellifin *Muhtasarü'l-Avâmîl* adlı eserinin mu'ribidir. *Muhtasarü'l-Avâmîl*'de satır arasında ve kelimelerin sadece cümle içerisindeki i'râbî konumu belirtilirken bu eserde harf, kelime ve cümle bazlı değerlendirmeler yapılmıştır. Aynı zamanda bu eserde metinde geçen ibareyle bağlantılı olarak bazı nahiv konularına yer verilmiştir. Özetle müellifin *el-İfsâh*'ta uyguladığı mu'rib ve şerh metodu burada da uygulanmıştır.

el-İncâh'ın altı nüshası tespit edilmiştir.⁸⁵ Bu nüshalardan Servili-297'de kayıtlı olan nüshanın sonunda teliften ferağ kaydı bulunmaktadır. Buna göre *el-İncâh*, 9 Zilhicce 987/27

80 Örnek *el-İnkâh* nüshaları için bk. 1- Milli Kütüphane, Samsun Vezirköprü İlçe Halk Kütüphanesi, 647/3; 2- Milli Kütüphane, Yazmalar, 3942/2; 3- Manisa Kütüphanesi, Akhisar Zeynelzade, 1406/2.

81 *el-İncâh* (Arapça Yazmalar Bölümü, 4202/4), 29a.

82 el-‘Avâmîlü'l-mî'e'de bulunan misallerin bazılarının değiştirildiğine misal olarak bk. *Muhtasarü'l-Avâmîl* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Servili, 297/3), 198b; Karşılaştırmak için bk. Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdîrahmân b. Muhammed el-Cürcânî Cürcânî, *el-‘Avâmîlü'l-mî'e* (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1430), 43.

83 *Muhtasarü'l-Avâmîl* (Servili, 297/3), 197b; Karşılaştırmak için bk. Cürcânî, *el-‘Avâmîlü'l-mî'e*, 40.

84 *Muhtasarü'l-Avâmîl* nüshaları için bk. 1- Süleymaniye Ktp, Servili, 297/3; 2- Millî Kütüphane, Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi Bölümü, 3177.

85 *el-İncâh* nüshaları için bk. 1- Süleymaniye Ktp., Fatih, 4788/2; 2- Süleymaniye Ktp., Servili, 297/4; 3- IU-NEK, AY, 4202/4; 4- IUNEK, AY, 6042; 5- Bursa İnebey Ktp., Ulucami, 3347/4; 6- Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits, Arabe, 4203.

Ocak 1580 tarihinde telif edilmiştir.⁸⁶

2.1.7. el-Evfâ fî Şerhi'l-Esmâi'l-Hüsnâ

Bu eser, Esmâü'l-Hüsnâ'nın şerhidir. Müellif, Süyûtî'nin (öl. 911/1505) *el-Câmi'u's-sağîr*'inden naklettiği Esmâü'l-Hüsnâ hadisini konu edinmiştir.⁸⁷ Çalışmasında Allah'ın isimlerini lügatlere başvurarak açıklamıştır. Kendisinden önce bu alanda yapılan bazı şerhlerden derleme yaptığı gözlemlenen müellif, (قیل) sıgasıyla nakil yaparak birçok farklı manaya yer vermiştir. Derlediği manalarda tasavvufî ve kelâmî bakış açısı göze çarpmaktadır. Eserde (قیل) sıgasıyla derlediği manalara örnek olarak aşağıdaki ibare verilebilir:⁸⁸

(المهيمن) هو الرقيب على كل شيء، وقيل: معناه الشاهد بأعمال الخلق وثوابه، وقيل: الأمين، وأصله: المؤمن، وهو اسم فاعل من «أيمن»، قلبت الهمزة هاء، لقرب مخرجها، وهو من باب «فعل»، نحو: «بيطر»، وقيل: معناه: المصدق، وحينئذ يكون من باب «الإفعال»، وقيل: الحافظ، وقيل: الرحيم، وقيل: القائم بعبده، وقيل: المطمع، وقيل: القاضي.

“المهيمن”, her şeyi gözetleyen demektir. Şöyle de denilmiştir: Mahlûkatın amellerine ve onların sevaplarına şahit olan manasındadır. Yine denilmiştir ki: Emin olan anlamındadır. Aslı “المؤمن”dir; bu kelime “أَيَمَنَ” fiilinin ism-i fâilidir. Hemze, mahreç yakınlığı sebebiyle “هَاء”ya kalb edilmiştir. “فَعِلَ” veznindendir; tıpkı “يُطَرِّ” kelimesi gibi. Bazılarına göre ise “tasdik eden” anlamına gelir ki bu durumda “إفعال” babındandır. Diğer bazı görüşlere göre ise “koruyucu”, “rahmet eden”, “adaletiyle kaim olan”, “her şeyden haberdar olan” veya “hükmeden” anlamlarına gelir.

el-Evfâ'nın yedi nüshası tespit edilmiştir.⁸⁹ Dârü'l-Kütübi'l-Katariyye-49/2 nüshasında bulunan ferağ kaydına göre eser, 9 Zilhicce 987/27 Ocak 1580'de yazılmıştır.⁹⁰

2.2. Nüshası Tespit Edilemeyen Eserleri

Müellifin *el-İncâh* isimli eserinde isimlerini zikrettiği ancak nüshaları henüz tespit edilememiş üç eseri mevcuttur:

2.2.1. Emsile

Kelime çekimlerinin yapılp sîga bilgilerinin verildiği meşhur *Emsile* çalışmasıyla aynı ismi taşıyan bu eserin nüshalarına henüz ulaşılamamıştır.

2.2.2. Es'ile

Farklı alanlarda ilgili bilim dalının birbirinden bağımsız meselelerini ele alan telif türünü ifade eden *Es'ile* ile aynı ismi taşıyan bu eserin nüshalarına henüz ulaşılamamıştır.

2.2.3. Telhîsu Câmi'i's-Sağîr min Hadîsi'l-Beşîr'n-Nezîr

Süyûtî'nin *el-Câmi'u's-sağîr* isimli eserinin muhtasarı olan bu eserin nüshalarına ulaşılamamıştır. Müellifin hadis eserleri arasında *el-Câmi'u's-sağîr*'a özel bir ilgisi mevcuttur. Zîrâ

86 *el-İncâh* (Servili, 297/4), 219a.

87 *el-Evfâ fî şerhi'l-Esmâi'l-Hüsnâ* (Katar: el-Mektebetü'l-Amme, Dârü'l-Kütübi'l-Katariyye, 49/2), 323b.

88 *el-Evfâ* (Dârü'l-Kütübi'l-Katariyye, 49/2), 325a.

89 *el-Evfâ* nüshaları için bk. 1- Dârü'l-Kütübi'l-Katariyye, el-Mektebetü'l-Âmme, 49/2; 2- Bursa İnebey Ktp., Genel, 854/1; 3- Atıf Efendi Ktp., Atıf Efendi, 02846/16; 4- Manisa Ktp., Manisa İl Halk Ktp., 2994/4; 5- Edirne Selimiye Ktp., Selimiye Yazmalar, 84/2; 6- Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, 822/25; 7- Süleymaniye Ktp., Düğümlü Baba, 217/2.

90 *el-Evfâ* (Dârü'l-Kütübi'l-Katariyye, 49/2), 329a.

el-İfsâh ve *el-Evfâ*'da naklettiği hadisleri bu eserden nakletmiş aynı zamanda onu ihtisar etmiştir.⁹¹

Hâlihazırda nüshalarına ulaşamayan bu üç eser, *el-İncâh*'taki eser listesinde bulunduğundan en geç 9 Zilhicce 987/27 Ocak 1580'e kadar yazılmış olmalıdır. Öte yandan "Emsile" ve "Es'ile" ismiyle kataloglarda pek çok kaydın bulunması meçhul müellifin aynı isimdeki eserlerinin tespitinde zorluklarla karşılaşılmasına sebebiyet vermektedir.

Müellifin eserleri konularına göre incelendiğinde, çalışmalarının nahiv alanında yoğunlaştığı gözlemlenmektedir. Bu alanda kaleme alınan altı eserin tamamının nüshalarına ulaşılabilmiştir. Bunun yanı sıra müellifin hadis, akaid ve tasavvuf disiplinleri altında değerlendirilebilecek nitelikte *el-Evfâ* adlı bir çalışması bulunmakta olup, bu eserin de nüshasına erişim mümkündür. Bunun yanında nüshasına ulaşılmasa da *Telhîsu Câmi'i's-Sağır* ismin-den hareketle hadis alanında olduğu anlaşılan bir eseri mevcuttur. Müellifin diğer eserlerinin ayrıntılı isimleri içerik tahminine imkân verirken "Emsile" ve "Es'ile" isimli iki eseri ne telif türü ne de içerik bakımından herhangi bir bilgiye ulaşmaya imkân vermemektedir.

Sonuç

Ülkemiz yazma eser kütüphaneleri eşsiz bir ilmi mirasa ev sahipliği yapmaktadır. Bu ilmi birikimden haberdar olmamızı sağlayan biyografi ve bibliyografi eserlerinin bu mirası yansıtmada eksik kaldığını yazma eser kütüphanelerinde yapılan çalışmalar ortaya koymaktadır. Bununla birlikte özellikle müellifi meçhul ve literatürde irtibatlı olduğu telifatı tespit edilememiş bazı eserler, bibliyografi eserlerinden alınan bilgiler ile kataloglarda tanıtılmıştır. Şayet kaynaktaki bu bilgiler sıhhatli değilse bir eserin kimliğini ifade eden katalog bilgileri, o eserin gerçek kimliğini yansıtamamaktadır. Bu alandaki çalışmalardan bazıları eserlere gerçek kimliklerini kazandırmak gayesiyle aidiyet problemleri üzerinde durmuştur. Bu çalışmalar, bir binanın yapı taşları gibi olup tedrici olarak sonuca ulaşmaktadır. Bu makalede de daha önce *el-İfsâh*'ın müellifi ile ilgili yapılan araştırmalar değerlendirilmiş eksik görülen yerler tamamlanmıştır.

Elde edilen bulgular müellifin yaşadığı dönem ve eserleri olarak iki başlık altında ele alınmıştır. Müellifin nüshalarına ulaşabildiğimiz en eski tarihli eseri 972/1564'de telif edilmiştir. En yakın tarihli eseri ise 987/1579'da telif edilmiştir. Dolayısıyla müellifin, doğup büyüme ve yetişme dönemleri de göz önünde bulundurulduğunda Kanunî Sultan Süleyman döneminin (926-974/1520-1566) bir kısmıyla, III. Murad'ın saltanatının (982-1003/1574-1595) ilk yarısında hayatta olduğu tespit edilmiştir. Müellifin eserlerinde bahsettiği Şeyh Ahmed b. Yûsuf es-Selânîkî ve oğlu Muhammed b. Ahmed hakkında sadece müelliften edindiğimiz kısıtlı bilgiler mevcuttur. Buna göre Şeyh Ahmed "İmâmzâde es-Selânîkî" olarak bilinmekte ve kabri Dimaşk'tadır. Şeyh'in oğlu Muhammed b. Ahmed ise *el-İfsâh* tamamlanmadan vefat etmiştir. İmâmzâde es-Selânîkî, meçhul müellifi "telif erbabı" olarak nitelemiştir. Nitekim meçhul müellifin yazdığı on eser, bu nitelemeyi doğrulamaktadır. Müellifin tasavvuf ehliyle mesaisinin bulunması onun tasavvufi ilkelere bağlı kalmasını sağlamış ve buradan hareketle nefis terbiyesi gayesiyle telif ettiği eserlerde kasıtlı olarak ismini zikret-

91 *el-İfsâh fî l'râbi Sûreti'l-Fâtiha ve Kitâbi'l-Kâfiye* (Yazmalar, 3942-1), 10b; *Evfâ* (Dârü'l-Kütübî'l-Katariyye, 49/2), 323b.

memiştir. Bu durum eserlerinde aidiyet sorunlarına yol açmıştır. Müellifin meşhûr eseri *el-İfsâh*'ın yüz elliye yakın nüshası incelenmiş, müellif nüshasıyla mukabele edilmiş bir nüshası tespit edilmiştir. İçerik incelemesi sonucunda *el-İfsâh*'ın dîbâce şerhi, hâşiyesi ve ikinci bir dîbâce şerhi tespit edilmiştir. Bunun yanında müellif tarafından *el-İfsâh*'ın dîbâcesine III. Murad döneminde senâ/ithaf ifadeleri eklendiği ve ikinci dîbâce şerhi olan *el-İnkâh*'ın, son halini alan *el-İfsâh* dîbâcesi üzerine yapıldığı tespit edilmiştir. Müellifin *el-İncâh* isimli eserinin hamisinde telif listesi kendisi tarafından verilmiştir. Bu eserlerden yedi tanesinin nüshalarına erişim imkânı varken üç tanesi henüz tespit edilememiştir. *el-İfsâh*'ın *el-Kâfiye* i'rabının yapıldığı bölüm Ahmed b. Mahmûd b. Abdulğaffâr tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Zeynîzâde ve Mustafa b. Mustafa Mihalicî, *el-İfsâh*'tan alıntı yapmış ve müellifi meşhur eserine nispetle “Sâhibü'l-İfsâh” diye çalışmalarında zikretmişlerdir.

Bu makalede konu olan meçhul müellifin yaşadığı dönemin tespit edilmesi ve irtibatta olduğu tasavvuf ehli kişilerin belirlenmesi, ilgili alanın araştırmacılarına yeni bir çalışma konusu sunmaktadır. Eserleriyle ilgili elde edilen bilgilerin aktarılmasıyla, müellifin henüz tespit edilemeyen üç eserinin ortaya çıkarılmasına ve çağdaşlarının şahitliklerinin tespiti-ne yönelik bir zemin oluşturulmuştur. Bununla birlikte, makalede meçhul müellife nispet edilen ve yazma nüshaları günümüze ulaşan eserler, muhakkikler tarafından tahkik edilmeyi ve ilgili disiplinlerdeki araştırmacıların istifadesine sunulmayı beklemektedir.

Kaynakça | References

Ahmed b. Mahmûd b. Abdulğaffâr. *Kâfiye Mu'rîbi İfsâh Tercümesi*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Dârulmesnevî Koleksiyonu, 514, 1b-345b.

Alp, Musa. "Arap Dilinde Telif Edilmiş 'el-İfsâh' Adlı Eserin Aidiyet Problemi, Kaynakları, İçeriği ve Değerlendirilmesi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2010), 87-110.

Ammâr Emîn ed-Dedev. "Kütübü i'râbi'l-Fâtîha beyne't-taklîdi ve't-tecdîd". *Mecelletü Ti-byân li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye* 12 (Şubat 2013), 53-174.

Arslan, Hüseyin. "Şemseddin Niksârî ve Şerhu'l-İzâh Adlı Eserinin Tahlili". *Osmanlı'da Ulûm-i Arabiyye*. 263-293. İstanbul: İSAR, 2022.

Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1955.

Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-edebi'l-Arabi*. çev. Abdülhalim en-Neccâr. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, 5. Basım, 1983.

Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. haz. Ali Fikri Yavuz - İsmail Özen. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, ts.

Cunbur, Müjgan. *Ali Kuşçu Bibliyografyası*. Ankara: Kültür Bakanlığı Milli Kütüphane Genel Müdürlüğü, 1974.

Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Cürcânî. *el-'Avâmi-lü'l-mi'e*. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1. Basım, 1430.

Erdinç, Ziya. "Eserleri Meşhur Meçhûl Bir Âlim: Şemseddîn en-Niksârî'nin Entelektüel Kişiliği". *Rize İlahiyat Dergisi* 24 (Ekim 2023), 81-101. <https://doi.org/10.32950/rid.1326070>

Gökbulut, Hasan. "Niksârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/122. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Habeşî, Abdullah Muhammed el-. *Câmiu's-şurûh ve'l-havâşî: Mu'cemun şamilün li-esma-i'l-kütübi'l-meşrûha fi't-türasi'l-İslâmî ve beyani şurûhihâ*. 5 Cilt. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2017.

Halîl, Yâsir Muhammed el-. "Tahkîku'l-İfsâh fî i'râbi Sûrati'l-Fâtîha". *Mecelletü Ulû-mi's-Şer'iyye* 11/4 (Temmuz 2018), 1663-2407.

Hazer, Dursun. "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2002), 274-293.

Karabulut, Ali Rıza - Karabulut, Ahmet Turan. *Mu'cemu târihi't-turâsi'l-İslâmî fî mektebâti'l-âlem: el-mahtûtât ve'l-matbûât*. 6 Cilt. Kayseri: Mektebe Yayınları, 2001.

Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*. ed. Rifat Şerefettin Yaltkaya - Ki-lisli Muallim. 2 Cilt. İstanbul: Maarif Matbaası, 1360.

Kütükoğlu, Bekir. "Murad III". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/172-176. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Mihalicî, Mustafa b. Mustafa. *Şerhu şevâhidi'l-Kâfiye ve'l-Câmî*. İstanbul, 1286.

Ulus, Hasan Fehmi. *Şemseddin Niksari ve Şerhu'l-İzâh'ı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.

Yıldız, Musa. "Ali Kuşçu'nun Risâle fi'l-İsti'âre'si". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 3 (1999), 215-234.

Zeynîzâde, Hüseyin b. Ahmed. *el-Fevâidü's-şâfiye 'alâ i'râbi'l-Kâfiye*. İstanbul: İsmailâğa Yayınevi, 2. Basım, 2019.

el-Evfâ fi şerhi'l-Esmâ'il-Hüsna. Katar: el-Mektebetü'l-Amme, Dârü'l-Kütübi'l-Katariyye, 49/2, 323b-329a.

el-İfsâh fi i'râbi Sûreti'l-Fâtîha ve Kitâbi'l-Kâfiye. Bursa: Bursa İnebey Kütüphanesi, Orhan Gazi Cami, 5998, 1b-124b.

el-İfsâh fi i'râbi Sûreti'l-Fâtîha ve Kitâbi'l-Kâfiye. Ankara: Millî Kütüphâne, Yazmalar, 3942/1, 1b-166a.

el-İfsâh fi i'râbi Sûreti'l-Fâtîha ve Kitâbi'l-Kâfiye. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Arapça Yazmalar Bölümü, 4026, 1b-185b.

el-İfsâh fi i'râbi Sûreti'l-Fâtîha ve Kitâbi'l-Kâfiye. Konya: Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Akşehir, 453, 1b-139b.

el-İncâh mu'ribu Muhtasari'l-Avâmil. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Servili, 297/4, 203b-219a.

el-İncâh mu'ribu Muhtasari'l-Avâmil. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Arapça Yazmalar Bölümü, 4202/4, 26b-37b.

el-İncâh mu'ribu Muhtasari'l-Avâmil. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Arapça Yazmalar Bölümü, 6042, 1b-17a.

el-İnkâh fi şerhi dîbâceti'l-İfsâh. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Arapça Yazmalar Bölümü, 4026, 186b-204a.

el-İnkâh fi şerhi dîbâceti'l-İfsâh. İstanbul: Süleymaniye Ktp., İsmihan Sultan Koleksiyonu, 371, 188b-207b.

el-İnkâh fi şerhi dîbâceti'l-İfsâh. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Servili, 297/1, 1b-18b.

el-İşâh fi hâşiyeti'l-İzâh. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, 1014, 1b-65b.

el-İşâh fi hâşiyeti'l-İzâh. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Arapça Yazmalar Bölümü, 1185, 1b-104b.

İstanbul Üniversitesi (İÜ), Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı. "el-İşâh Hâşiyetün ale'l-İzâh". Erişim 23 Şubat 2025. https://katalog.istanbul.edu.tr/client/tr_TR/default_tr/search/results?qu=i%C5%9Fah&te=#

el-İzâh fi şerh-i dîbâceti'l-İfsâh. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler Koleksiyonu, 4421, 1b-91a.

Kitâbü'l-İncâh. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Arapça Yazmalar, 4202/4, 26b-37b.

Muhtasari'l-Avâmil. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Servili, 297/3, 197b-202b.

Ölüm Eğitimi Perspektifinden 'Gassal' Dizisi: Ölümün ve Yas Sürecinin Popüler Kültürde Temsili

Rabia Yıldırım | <https://orcid.org/0000-0001-8208-3513> | rabia.yildirim@dpu.edu.tr
Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı,
Kütahya, Türkiye
ROR ID: <https://ror.org/03jtrja12>

Öz

Bu çalışmada, TRT'nin dijital platformu Tabii'de yayımlanan “Gassal” isimli dizi, ölüm eğitimi açısından incelenmiştir ve popüler kültürde ölüm ile yasin nasıl temsil edildiği ele alınmıştır. Öyküsü cenaze yıkama mesleği etrafında dönen “Gassal”, İslam kültüründeki cenaze ritüellerini, ölüm ve yas süreçleriyle bireysel yüzleşmelerle bir arada incelemektedir. Cenaze törenlerinin derinlemesine sunulması, izleyicilere ölümün fiziksel, ruhsal ve sosyal boyutlarını keşfetme imkânı sağlamaktadır. Araştırma sonuçları, bu dizinin toplumda ölümle ilgili ön yargıları sorgulamaya yardımcı olabileceğini göstermektedir. Din eğitim çerçevesinde, manevi boyutları inceleyen ritüeller, bireylerin ölümü kabul etmelerine ve yas süreçlerini anlamalarına destek olurlar. Örneğin, ölümün aile ilişkileri üzerindeki etkileri, bireylerin yalnızlıkla nasıl başa çıktıkları ve meslekle ilgili düşünceleri detaylı bir şekilde irdelenmektedir. Çalışmanın bulguları, popüler kültür unsurlarının sadece eğlence aracı olmadığını, aynı zamanda ölüm eğitimi açısından bireylerde manevi ve sosyal gelişimi teşvik edebilecek önemli kaynaklar olduğunu ortaya koymaktadır. TRT'nin Tabii platformunda yayımlanan “Gassal” dizisi, ölüm ve yas süreçlerini, bu konulara derinlemesine yaklaşan dramatik sahnelerle ele almaktadır. Elde edilen araştırma sonuçları, dizinin ölüm kavramını kavramak ve yas aşamasından geçmek isteyenler arasında ölüm eğitimi ile ilgili farkındalık oluşturma kapasitesine sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca, bu tür popüler kültür ürünlerinin toplumsal düzeyde ölümle ilgili önyargıları azaltmaya ve insanların ölümü kabul etme becerilerini geliştirmeye katkıda bulunabileceği değerlendirilmektedir. “Gassal” dizisi, anlatım yapısı ve temalarıyla popüler kültürde ölüm eğitimi üzerine tartışılabilir medya içeriklerinden biri olarak öne çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Din Eğitimi, Ölüm Eğitimi, Gassal Mesleği, İslam'da Cenaze Ritüelleri, Popüler Kültür.

Atıf Bilgisi

Yıldırım, Rabia. “Ölüm Eğitimi Perspektifinden 'Gassal' Dizisi: Ölümün ve Yas Sürecinin Popüler Kültürde Temsili”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 12/1 (Haziran 2025), 89-119.

<https://doi.org/10.33718/1648371>

Geliş Tarihi	: 27.02.2025
Kabul Tarihi	: 29.05.2025
Yayın Tarihi	: 30.06.2025
Değerlendirme	: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

- Etik Beyan : Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
- Benzerlik Taraması : Yapıldı - intihal.net
- Çıkar Çatışması : Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
- Finansman : Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
- Telif Hakkı & Lisans : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

‘Gassal’ Series from the Perspective of Death Education: Representation of Death and the Mourning Process in Popular Culture

Rabia Yıldırım | <https://orcid.org/0000-0001-8208-3513> | rabia.yildirim@dpu.edu.tr
Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Theology, Department of Religion Education,
Kütahya, Türkiye
ROR ID: <https://ror.org/03jtrja12>

Abstract

This study analyzes the series Gassal, broadcast on TRT's digital platform Tabii, from the perspective of death education, focusing on how death and mourning are represented in popular culture. Centered around the profession of washing the deceased, Gassal explores Islamic funeral rituals alongside personal confrontations with death and mourning processes. The detailed portrayal of funeral ceremonies provides viewers with an opportunity to understand the physical, spiritual, and social dimensions of death. The findings suggest that the series may help challenge societal prejudices related to death. Within the framework of religious education, rituals that examine spiritual dimensions support individuals in accepting death and comprehending the mourning process. For example, the effects of death on family relationships, how individuals cope with loneliness, and their reflections on the profession are explored in detail. The study's findings reveal that popular culture elements are not merely sources of entertainment, but can also serve as valuable tools for fostering spiritual and social development in the context of death education. Gassal, broadcast on TRT's digital platform Tabii, addresses the processes of death and mourning through dramatic scenes that approach these themes in depth. The research results show that the series has the potential to raise awareness about death education among individuals seeking to understand death and process grief. Furthermore, such popular culture productions are considered to contribute to reducing societal prejudices about death and improving people's ability to accept it. With its narrative structure and thematic depth, Gassal emerges as one of the notable media productions through which death education can be discussed in the realm of popular culture.

Keywords

Religion Education, Death Education, Gassal Profession, Funeral Rituals in Islam, Popular Culture.

Citation

Yıldırım, Rabia. “Gassal’ Series from the Perspective of Death Education: Representation of Death and the Mourning Process in Popular Culture”. *Trabzon Theology Journal* 12/1 (June 2025), 89-119.

<https://doi.org/10.33718/1648371>

Date of Submission : 27.02.2025

Date of Acceptance : 29.05.2025

Date of Publication	: 30.06.2025
Peer-Review	: Double anonymized - Two External
Ethical Statement	: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	: Yes - intihal.net
Conflicts of Interest	: The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	: The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Ölüm, hayatın kaçınılmaz bir gerçeğidir. Ölüm, bireylerin ve toplumların psikolojik, manevi ve kültürel anlamda şekillendirdiği bir olgu olarak hem bireysel hem de toplumsal düzeyde ele alınması gereken bir deneyimdir. Bu bağlamda ölüm eğitimi, bireylerin ölümle yüzleşmelerine ve bu sürecin getirdiği zorluklarla başa çıkmalarına yardımcı olan disiplinlerarası bir alan olarak önem kazanmaktadır.

Ölüm eğitimi, bireylerin ölüm korkusunu azaltmalarına, yas sürecinde sağlıklı baş etme stratejileri geliştirmelerine ve yaşamın anlamını daha derinlemesine kavramalarına olanak tanır.¹ Walter, bireylerin yas sürecinde ölümle başa çıkma kapasitesinin, toplumsal bağlar ve manevi destek mekanizmaları ile güçlendiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda, ölüm eğitimi, sadece bireysel bir farkındalık süreci değil, aynı zamanda toplumsal dayanışmayı güçlendiren bir araç olarak da değerlendirilebilir.² Özellikle din eğitimi ile ölüm eğitiminin kesiştiği noktalarda, bireylerin yas sürecini anlamlandırma kapasiteleri önemli ölçüde artmaktadır. Ölüm eğitiminin etkisi araştırılan bir çalışmada, ölüm hakkındaki kişisel hislerini değiştirmede ölüm hakkındaki kişisel hislere odaklanan deneyimsel programların daha başarılı olduğu görülmüştür.³ Ölüm ritüelleri, bireylerin yalnızca kayıplarıyla başa çıkmalarını değil, aynı zamanda ölümle barışmalarını ve hayatlarına yeni bir anlam kazandırmalarını sağlar. İslam kültüründe ölüm, bir son değil, yeni bir başlangıç olarak kabul edilir. Bu anlayış, bireylerin ölümle ilgili manevi boyutları anlamlandırmalarını kolaylaştırır ve ritüellerin bu süreçteki işlevini artırır.

Popüler kültür, bireylerin ölümle yüzleşmelerini sağlayabilecek güçlü bir araçtır. Sine- ma, dizi ve diğer medya ürünleri, ölüm temalarını dramatize ederek bireylerin bu konuyla ilgili farkındalık kazanmalarına olanak tanır. Ancak, bu tür temsillerin doğruluğu ve ele alınış biçimi, ölüm eğitimi açısından kritik öneme sahiptir.⁴ Popüler kültürde ölüm teması farklı şekillerde ele alınabilir; bu da bireylerin ölümü algılayışını güçlendirebilir ya da tam tersine, onlarda daha fazla korku ve kaygı yaratabilir. Bu bağlamda, "Gassal" dizisi, gassallık mesleğini merkeze alarak ölümün fiziksel, ruhsal ve sosyal boyutlarını ele alan bir yapım olarak dikkat çekmektedir.

Ölüm, yalnızca biyolojik bir son değil; aynı zamanda kültürel, dini ve sosyolojik anlamlarla örülü bir geçiş sürecidir. Modern toplumda ölüm, çoğu zaman görünmezleştirilmiş, mahremleştirilmiş ve bireylerin gündelik yaşamından dışlanmış bir olgu haline gelmiştir.⁵ Ancak bu dışlama, ölümle ilgilenen meslek grupları için daha derin bir "damgalanma"⁶ sürecini de beraberinde getirmektedir. Gassallık mesleği bu noktada hem kutsal hem de dışlanan bir kimlik taşır. Sağır ve Aktaş'ın etnografik çalışmasında da belirtildiği gibi, gassallar toplumun hem ihtiyaç duyduğu hem de temastan kaçındığı figürler olarak konumlanmak-

1 E. Kübler-Ross, *On Death and Dying* (Londra: Routledge, 1969), 35-72.

2 T. Walter, *On Bereavement: The Culture of Grief* (Buckingham: Open University Press, 1999), 7-15.

3 J. A. Durlak- L. A. Riesenber, "The Impact of Death Education", *Death Studies* 15/1 (1989), 39-58.

4 Jonathan F. Bassett, *Death on The Small Screen: The Psychology of Viewing Violent Television* (Jefferson: McFarland, 2022), 45-72.

5 Zygmunt Bauman, *Ölümlülük Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, çev. Nurgül Demirdöven (İstanbul: Ayrintı Yayınları, 2000), 25-73.

6 Erving Goffman, *Damga Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*, çev. Kolektif (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2014), 29-79.

tadır.⁷ Bu durum, mesleğin kimliksel inşasını yalnızca dini bağlamda değil, aynı zamanda toplumsal ilişkiler ve görünmez emek kavramlarıyla da değerlendirmeyi gerektirir. Dahası, Baudrillard ve Debord gibi düşünürler, modern medyanın ölümü temsil etme biçimlerinin, ölümün gerçekliğini değil, simgesel ve estetikleştirilmiş bir kurguya dönüştüğünü ileri sürer.⁸ Bu bağlamda, popüler kültür ürünlerinde sunulan ölüm temsilleri, bireylerin ölüm algısını yeniden şekillendirme işlevine sahiptir. “Gassal” dizisi gibi yapımlar, bir yandan ölümün fiziksel ritüellerini görünür kılarken, diğer yandan bu ritüelleri seyirlik bir anlatıya dönüştürerek izleyiciyi hem düşünsel hem de duygusal düzlemde ölümle yüzleşmeye davet edebilir. Ancak bu çalışmada, izleyici etkisine dair doğrudan saha verisi bulunmadığı için, dizinin öğretici veya eğitsel işlevi mutlak değil; temsili bir araç olarak ele alınmaktadır.

Din eğitimi, bireyin yaşam, ölüm ve ahiret gibi metafizik gerçeklikleri anlamlandırmasına imkân tanıyan bir değer öğretimi alanıdır. Özellikle ölüm eğitimi, din eğitimi içinde anlam ve değer kazanan pedagojik bir bileşen olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda, ölümle ilgili deneyimlerin bireylere aktarımında dini ritüel ve kavramlar açık bir öğretim çerçevesi sunmaktadır. “Gassal” dizisinde yer alan gasilhane, kefen ve cenaze namazı gibi öğeler, bu öğretim sürecinin görsel ve dramatik uzantıları olarak, ölümün bir son değil bir geçiş olduğu fikrini öğretimsel biçimde sunmaktadır. Bu temsiller, din eğitimi bağlamında ölümle yüzleşme cesareti, sabır, teslimiyet gibi değerleri yapılandırmaya katkı sağlamaktadır. Ayrıca “Gassal” dizisi, bireylerin ölümle ilgili algılarını dönüştürmek ve ölümle yüzleşme kapasitelerini artırmak için eğitimsel bir araç olarak değerlendirilebilir. Dizide, İslam kültürüne özgü ritüellerin ve manevi temaların detaylı bir şekilde işlenmesi, ölümün sadece biyolojik bir son değil, aynı zamanda manevi bir geçiş olduğuna dair farkındalık boyutunun göz önünde bulundurularak işlendiğini göstermektedir. Dizinin her bölümünde, farklı ölüm hikayeleri ve karakterler aracılığıyla ölümün bireysel ve toplumsal boyutları ele alınmaktadır. Anlatım içerisinde, gassal mesleğinin kutsallığına ve toplumda yeterince görünür olmayan konumuna yapılan vurgu, ölüm algısına yönelik mevcut tabuların sorgulanmasına zemin hazırlamaktadır. Bu makale, “Gassal” dizisini ölüm eğitimi perspektifinden analiz ederek, dizinin bireylerin ölümle ilgili farkındalıklarını nasıl şekillendirdiğini ve yas süreçlerini anlamlandırmalarına nasıl katkı sağladığını incelemektedir. Ayrıca, din eğitimi ile ölüm eğitimi arasındaki ilişkiyi irdeleyerek, popüler kültürün ölümle yüzleşme üzerindeki etkilerini değerlendirmektedir.

1. Literatür Araştırması

1.1. Ölüm Eğitimi: Kavramsal Çerçeve ve Önemi

Ölüm eğitimi, bireylerin ölümle yüzleşmelerini kolaylaştırmayı, ölüm korkusu ve kaygılarını hafifletmeyi ve hayatın sonlu olduğunu kavramalarına destek olmayı hedefleyen bir öğrenme alanıdır. Bu eğitim, insanların ölümle ilgili endişelerini azaltmayı ve kayıplarla daha iyi başa çıkabilmeleri için becerilerini geliştirmeyi amaçlar. Çalışmalar gösteriyor ki, ölüm eğitimi alan kişilerde psikolojik dayanıklılık artıyor ve yas süreçlerini daha sağlıklı

7 Adem Sağır - Zeynep Aktaş, *Gassal - Bir Ölüm Etnografisi Çalışması* (Ankara: Ankabat Matbacılık, 2022), 65-105.

8 Jean Baudrillard, *Simgesel Değiş Tokuş Ve Ölüm* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021), 31-55; Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, çev. Ayşen Ekmeççi - Okşan Taşkent (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021), 19-42.

bir şekilde atlatabiliyorlar.⁹ Ölüm eğitimi, sadece kişisel olarak bilinçlenmeyi sağlamakla kalmayıp, aynı zamanda toplumda ölüm konusundaki yanlış algıları da ortadan kaldırmaya yardımcı olur. Ölümle ilgili konulara yönelik farkındalığın yükseltilmesi, toplumun genelinde duygusal olgunluğun artmasına büyük bir destek sağladığı bilinmektedir.¹⁰ Duygusal zekâ, insanların varoluşlarını kavramalarına ve sosyal hayatta daha başarılı olmalarına yardımcı olan önemli bir beceri olarak kabul edilir. Ölüm ve yas konularındaki eğitimler, bazen birbirine benzetilse de aslında farklı hedeflere odaklanır. Ölüm eğitimi, bireyin ölüm gerçeğiyle yüzleşmesini amaçlarken, yas eğitimi ise bir kayıp yaşandıktan sonra ortaya çıkan duygusal ve davranışsal tepkileri anlama sürecini kapsar.¹¹

Ölüm, insanlık tarihinin en temel ve kaçınılmaz gerçeklerinden biri olarak, bireylerin yaşamı anlamlandırma çabasında önemli bir yer tutar. Ancak modern toplumlarda ölüm, akılcılaşıma ve tıbbileşme süreçleriyle yaşamdan dışlanmış, bireylerin gündelik hayatından uzaklaştırılmıştır.¹² Bu durum, bireylerin ölümle yüzleşme ve yas süreçlerini sağlıklı bir şekilde yönetmelerini zorlaştırmaktadır. Ölüm eğitimi, bireylerin ölümle ilgili korku ve kaygılarını anlamalarına, bu duygularla başa çıkmalarına ve yaşamın değerini kavramalarına yardımcı olmayı amaçlayan disiplinlerarası bir eğitim alanıdır.¹³ Ölüm eğitimi, bireylerin ölümle ilgili bilgi eksikliklerini gidermeyi, ölümün biyolojik, psikolojik, sosyal ve manevi boyutlarını anlamalarını sağlamakla hedefler. Özellikle çocuklar ve gençler için ölüm eğitimi, ölümle ilgili korkuların azaltılmasında ve sağlıklı bir yas sürecinin desteklenmesinde kritik bir rol oynar. Kübler- Ross *On Death and Dying* adlı çalışması, ölüm eğitimi literatürünün temel taşlarından biri olarak kabul edilmektedir. Kübler-Ross, ölüm sürecinin beş evreden oluştuğunu (inkâr, öfke, pazarlık, depresyon ve kabul) ifade ederek bireylerin ölümle başa çıkma süreçlerini anlamlandırmaya çalışmıştır.¹⁴ Bu model, ölüm eğitimi alanında yapılan birçok çalışmaya temel teşkil etmiştir. Ayrıca Walter, yas sürecinin bireyin biyografisini yeniden yapılandırma çabası olarak ele alınabileceğini belirtmiş ve ölüm eğitiminin bu süreçte önemli bir rol oynadığını savunmuştur.¹⁵ Ölüm ritüelleri ve manevi pratikler, bireylerin kayıplarla başa çıkmasını kolaylaştırmakta ve yas sürecine anlam katmaktadır. Literatürdeki bu klasik yaklaşımlar, genellikle bireylere ölümle ilgili bilgi ve başa çıkma becerileri kazandırmayı hedefleyen programlara odaklanırken; bu çalışmada kavram, popüler kültürde yer alan anlatıların sembolik içeriği üzerinden yeniden yorumlanmıştır. Bu nedenle, çalışmada yer verilen literatür örnekleri yalnızca kavramı tanımlamak amacıyla değil; aynı zamanda ölüm eğitiminin farklı bağlamlarda nasıl anlam kazandığını göstermek üzere dahil edilmiştir. Bu makale, "Gassal" dizisini ölüm eğitimi perspektifiyle ele alarak, popüler kültürde ölüm ve yas sürecinin temsiline odaklanmaktadır. Dizi, bireylerin ölümle yüzleşme biçimlerini ve yas deneyimlerini dramatik bir anlatımla sunarken, bu temsillerin din eğitimiyle ilişkili yönleri de analiz edilmektedir. Çalışma, nitel tematik analiz yöntemiyle yürütülmüş; dizinin ilk sezonuna ait 10 bölüm çözümlemeye dahil edilmiştir.

9 Kübler-Ross, *On Death and Dying*, 35-72; Tony Walter, "A New Model of Grief: Bereavement and Biography", *Mortality* 1/1 (1996), 7-25.

10 Kenneth Doka- John Morgan, *Death and Spirituality* (New York: Routledge, 2016), 34.

11 Fuat Tanhan - Figen Arı İnci, *Ölüm Eğitimi* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2009), 25-58.

12 Ece Erbuğ, "Ölüm Sosyolojisi: Geleneksel ve Modern Toplumda Ölümün Toplumsal Anlamları", *Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 8 (31 Aralık 2021), 47.

13 Dan Leviton, "The Scope of Death Education", *Death Education* 1/1 (1977), 44.

14 Kübler-Ross, *On Death and Dying*, 33-38.

15 Walter, "A New Model of Grief", 7-25.

1.2. Popüler Kültürde Ölüm Temsili

Popüler kültür, bireylerin ölümle ilgili algılarının oluşumunda önemli bir rol oynamaktadır. Sinema, televizyon dizileri, edebi metinler ve dijital medya platformları, ölüm teması etrafında farklı anlatı biçimleri geliştirerek bu evrensel olgunun çeşitli yönlerden ele alınmasına olanak tanımaktadır. Stuart Hall'un temsil kuramına göre, temsil, dil ve kültür arasında kurulan anlam üretim sürecidir; Hall, dili bir "temsil sistemi" olarak tanımlar ve çeşitli semboller aracılığıyla dünyaya dair kavrayışlarımızı yapılandırdığını ileri sürer.¹⁶ Bu bağlamda, popüler kültürde ölümün nasıl temsil edildiği, bireylerin bu kavrama dair düşünsel çerçevelerini etkileyebilecek kapasteye sahiptir.

Ölümle ilişkili ritüellerin görsel ve anlatısal biçimde sunulması, bireylerin yas sürecini anlamlandırmalarına yardımcı olabilecek sosyal ve kültürel kodları görünür kılar. Modern toplumlarda ölüm, gündelik yaşamdan çoğu zaman uzaklaştırılmış olsa da popüler kültür araçları aracılığıyla yeniden kamusal alanda temsil edilmekte; bu temsiller, ölümün dramatik, estetik veya metaforik yönlerini öne çıkaran anlatılar yoluyla bireylerin ölümle yüzleşme biçimlerine dair belirli anlam kalıpları oluşturabilmektedir. Özellikle medyada geniş yer bulan ünlü ölümleri, doğal afetler ya da salgın gibi kitlesel kayıplar, ölümün kamusal hafızadaki temsilini şekillendirmekte ve belirli semboller aracılığıyla toplumsal hafızaya yerleşmektedir.

Modern toplumlarda ölüm, çeşitli sosyokültürel ve teknolojik dönüşümler sonucunda gündelik yaşam pratiklerinden kısmen uzaklaşmıştır. Ancak popüler kültür ürünlerinde, sinema, televizyon dizileri, sosyal medya ve haber programları gibi mecralar aracılığıyla ölüm temalarına yer verilmektedir. Özellikle ünlü kişilerin ölümleri, doğal afetler, kazalar ve salgınlar gibi olaylar, medyada geniş yankı bulmakta ve ölüm olgusuna ilişkin toplumsal görünürlük farklı biçimlerde yeniden inşa edilmektedir.¹⁷ Popüler kültür yapımlarının bireylerin ölümle ilgili algılarını dönüştürme kapasitesine sahiptir.¹⁸ Popüler kültürde ölüm, yalnızca bir son değil, aynı zamanda bir hikâye olarak sunulmaktadır. Bu hikâyeler, ölümün toplumsal anlamını yeniden inşa ederken, bireylerin yas süreçlerini de etkileyebilmektedir. Televizyon dizileri ve filmler, ölüm ve yas süreçlerini dramatize ederek, izleyicilerin bu süreçlere dair algılarını şekillendirmektedir. "Gassal" dizisi, İslam kültürüne özgü ritüelleri dramatik bir çerçevede sunarak izleyicilerin ölümle ilgili farkındalıklarını artırmaya katkı sunan boyutlarının olduğunu söylemek mümkündür. Hanusch, popüler kültürün ölümle ilgili korkuları hafifletmede ve bireylerin bu süreci anlamlandırmalarına yardımcı olmada etkili olduğu üzerinde durmaktadır. Diziler ve dijital medya, ölümle ilgili temaları dramatize ederek bireylerin bu evrensel gerçeklikle yüzleşmelerini sağlamaktadır.¹⁹

Walter, bireylerin ölümle yüzleşirken manevi ve toplumsal destek mekanizmalarına ihtiyaç duyduğunu belirtmiştir.²⁰ Bu bağlamda, popüler kültürde yer alan ölüm temsilleri, yalnızca bireysel farkındalık yaratmakla kalmaz; aynı zamanda toplumda ölümle ilgili daya-

16 Stuart Hall, "Introduction to Media Studies at The Centre", *Culture, Media, Language* (Londra: Routledge, 2003), 104-109.

17 Erbuğ, "Ölüm Sosyolojisi", 49-50.

18 Walter, "A New Model of Grief", 7-25.

19 Folker Hanusch, *Representing Death in the News: Journalism, Media and Mortality* (Springer, 2010), 97-120.

20 Walter, "A New Model of Grief", 7-25.

nişma ve empati duygusunu pekiştirir. Çifte süreç modeli, bireylerin yas sürecinde hem kayıplarıyla yüzleşme hem de yaşamlarına devam etme dengesi kurmalarının önemine dikkat çeker. Bu model, popüler kültürde ölüm temsillerinin bireylerin yas sürecini anlamalarına ve bu süreçle başa çıkmalarına yardımcı olabileceğini göstermektedir.²¹ Ölüm temsilleri, bireylere yalnızca ölümle ilgili farkındalık kazandırmakla kalmaz; aynı zamanda yaşamlarının anlamını sorgulama ve yeniden değerlendirme fırsatı da sunar. Ölüm korkusunun bireylerin yaşam kalitesini etkileyen önemli bir faktör olduğu ve bu korkunun bireyleri anlamlı bir yaşam arayışına yönlendirdiğini ifade etmektedir.²²

Dini kodlarla, gassal ölümü “Allah’a varış” olarak değerlendirerek mesleğinin kutsal yönünü ön plana çıkarır ve bu kutsallığı mesleğiyle bütünleştirir. Bu bağlamda, Sağır ve Aktaş’ın, (2020), çalışması, İslam kültüründe ölüm ritüellerinin bireylerin yas sürecine manevi bir denge sağladığını belirtmektedir. Aktaş, gassalın bu kutsal süreçteki rolünün, hem ölen kişinin ahiret yolculuğuna hazırlanmasında hem de geride kalanların duygusal destek bulmalarında büyük bir öneme sahip olduğunu ifade etmektedir. Kültürel kodlar ise ölümü “herkesin bir gün öleceği” gerçeği içinde algılamasını sağlar ve bu durum, ölü bedeninin yönetimi sürecini kültürel bir seremoniye dönüştürür.²³ Yas sürecinde toplumsal ve manevi destek mekanizmaları önemli bir rol oynamaktadır.

Sonuç olarak, popüler kültür, bireylerin ölümle ilgili algılarını şekillendirme ve bu süreci anlamlandırma açısından önemli bir araçtır. Ancak, bu temsillerin eğitici, duyarlı ve farkındalık artırıcı bir çerçevede sunulması kritik öneme sahiptir.²⁴ Dolayısıyla ölüm temsilleri, bireylerin yalnızca ölümle yüzleşmelerine değil, aynı zamanda yaşamlarını daha anlamlı kılmalarına da hizmet edebilir. “Gassal” dizisi gibi yapımlar, bu bağlamda popüler kültürde ölüm eğitimi açısından değerlendirilebilecek başarılı bir örnek sunmaktadır.

1.3. Gassal Mesleği ve Ölüm Ritüelleri

Sağır ve Aktaş, gassallığın toplumdaki konumunu etnografik gözlemler ve gassalların kendi ifadeleri üzerinden analiz ettikleri çalışmada, bu mesleğin hem dini ritüellerin bir parçası olarak kutsallık atfedilen hem de ölümle doğrudan ilişkilendirilmesi nedeniyle kamusal alanda görünmez kılınan bir iş alanı olduğunu ortaya koymaktadır. Katılımcı ifadelerine göre, gassallık toplumun ihtiyaç duyduğu ancak aynı zamanda mesafe koyduğu bir meslek olarak algılanmakta; bu durum, mesleğin sosyal görünürlüğü azaltmakta ve sembolik bir tabu çerçevesi içine yerleştirmektedir.²⁵

Gassallık, ölü bedeninin yıkanması, kefenlenmesi ve defin sürecine hazırlanması gibi görevleri içeren kutsal bir meslek olarak kabul edilir. Bu meslek, ölümle doğrudan temas halinde olmayı gerektirdiği için toplumda genellikle görünmez bir iş olarak görülmüş ve zamanla tabulaştırılmıştır. Gassallar, sadece fiziksel bir görev üstlenmekle kalmaz, aynı

21 Margaret Stroebe Schut Henk, “The dual process model of coping with bereavement: Rationale and description”, *Death studies* 23/3 (1999), 197-224.

22 Ernest Becker, *The Denial of Death* (New York: Free Press, 1973), 78-110.

23 Adem Sağır- Zeynep Aktaş, “Ölü Beden Yönetiminde Dini Mesleki Bir Form: Gassal”, *Journal of Economy Culture and Society Özel Sayı 1 / Supplement 1* (11 Eylül 2020), 287.

24 Hanusch, *Representing Death In The News: Journalism, Media And Mortality*, 110; Walter, “A New Model Of Grief”, 7-25.

25 Sağır - Aktaş, *Gassal -Bir Ölüm Etnografisi Çalışması-*, 206-211.

zamanda ölen kişinin ruhani yolculuğuna hazırlık sürecinde önemli bir manevi rehberlik sağlar. Literatürde gassal mesleğinin bireyler ve toplum üzerindeki etkileri üzerine sınırlı sayıda çalışma bulunmakla birlikte, bu mesleğin hem bireysel hem de toplumsal yas süreçlerine katkıda bulunduğu belirtilmektedir.²⁶

Gassal mesleği, İslam toplumlarında ölüm ritüellerinin temel bir parçasıdır. Ancak, ölümle doğrudan ilişkilendirilmesi nedeniyle bu meslek genellikle toplumda görmezden gelinmiş ve gassallar, sosyal hayatta dışlanma ya da yanlış anlaşılma gibi zorluklarla karşılaşmıştır. Örneğin Firth, ölümle ilgili mesleklerin toplumda hem kutsal hem de uzak durulan meslekler olarak algılandığını ve bu meslekleri icra eden kişilerin sosyal statülerinin genellikle yanlış anlaşıldığını belirtmiştir.²⁷ Bu durum, ölümle yüzleşme korkusunun bir yansıması olarak da değerlendirilebilir.

Modern toplumlarda ölüm, genellikle hastanelerde veya kurumsal ortamlarda gerçekleştiği için, bireyler ölümle doğrudan yüzleşmekten uzaklaşmıştır. Ancak gassallar, ölümün fiziksel ve ritüel boyutlarını görünür kılarak, bireylerin ölümle yüzleşmesine aracılık eder. Durkheim'e göre, bu ritüelleri yöneten kişilerin toplumdaki statüsü, ölümle ilgili korkuların ve tabuların yansımasıdır. Ancak bu statü, toplumun inanç sistemine ve ritüel uygulamalarına yaptığı katkılar nedeniyle de önemlidir. Ritüel liderlerin toplum için hem birleştirici bir unsur hem de sınırdaki bir figür olduğunu savunur.²⁸

Gassal, İslam geleneğinde ölüyü yıkayan ve defin işlemlerini gerçekleştiren kişiyi ifade eder. Bu meslek, ölümün ritüel boyutunu temsil eder ve ölüm sonrası süreçte önemli bir rol oynar. Gassallar, ölümün en somut haliyle yüzleşen kişiler olarak hem manevi hem de psikolojik açıdan zorlu bir görev üstlenirler. İslam kültüründe ölüm ritüelleri, bireyin manevi arınma sürecinin bir parçası olarak görülür. Ölüm sonrası gerçekleştirilen yıkama (gusül), kefenleme ve cenaze namazı, hem ölen kişinin ruhunun arınmasına katkıda bulunur hem de geride kalanlar için bir teselli ve manevi rahatlama sağlar. Bu ritüellerin temel amacı, ölen kişinin bedenlen temizlenmesi ve ahirete hazır hale getirilmesidir. Aynı zamanda bu ritüeller, yas tutanların kayıplarını kabullenmesine ve bu süreçle barışmasına yardımcı olur. Ölüm ritüelleri yalnızca dini bir gereklilik değil, aynı zamanda sosyal bir işlev taşımaktadır.²⁹ Bu ritüeller, toplumsal dayanışmayı güçlendirir ve yas sürecinde bireylerin yalnız olmadıklarını hissetmelerine olanak tanır. Gassallık mesleği, yalnızca teknik bir iş değil, aynı zamanda manevi bir rehberlik süreci olarak da değerlendirilebilir. Ölüm eğitimi bağlamında, gassalların ritüel bilgisi, pratikleri ve manevi rehberlikleri, bireylerin ölümle yüzleşmesine yardımcı olan önemli araçlardır.

1.4. Ölüm Eğitimi ve Yas Süreci

Yas süreci, bireylerin kayıplarını kabullenmelerini ve ölümle yüzleşmelerini gerektiren hem duygusal hem de manevi boyutları olan karmaşık bir süreçtir. Bu süreç, bireylerin yaşam düzenlerini yeniden şekillendirmelerine, yeni bir anlam ve denge bulmalarına olanak

26 Sağır- Aktaş, "Ölü Beden Yönetiminde Dini Mesleki Bir Form", 287; Adem Sağır, "Bathing the Dead, the Dirty Work: Stigmatization of Gassals in Modern Türkiye", *Sociological Perspectives* 67/1-3 (01 Haziran 2024), 42-63.

27 Raymond Firth, *Religion: a humanist interpretation* (Londra: Routledge, 1996), 142-247.

28 Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* (New York: Free Press, 1915), 284-290.

29 Firth, *Religion: a humanist interpretation*, 142-147.

tanır. Yas süreci, bireylerin ölümle ilgili duygusal deneyimlerini toplumsal ve manevi bağlamda anlamlandırmasına olanak sağlar. Bu bağlamda ölüm eğitimi, bireylerin yas sürecinde karşılaştıkları zorluklarla başa çıkmalarına yardımcı olacak bilgi, destek ve farkındalık sağlayan önemli bir araçtır.³⁰

“Death education” (ölüm eğitimi) kavramı, akademik literatürde ilk kez 1970’li yıllarda Robert J. Kastenbaum tarafından sistematik biçimde tanımlanmıştır. Kastenbaum, ölümle başa çıkma, ölüm anksiyetesi, bireysel farkındalık ve yaşam sonu deneyimlerinin eğitsel çerçevede ele alınması gerektiğini savunmuş; bu bağlamda ölüm eğitiminin yalnızca tıbbi değil, psikolojik, sosyal ve kültürel boyutlarıyla da değerlendirilmesini önermiştir. Özellikle Death, Society and Human Experience adlı eserinde bu yaklaşımı detaylandırmıştır.³¹

Ölüm eğitimi, bireylerin yas sürecinde yaşadıkları karmaşık duyguları anlamalarına ve bu duygularla başa çıkma becerilerini geliştirmelerine yardımcı olabilir. Daha önce belirtilen Çifte Süreç Modelinde, yas sürecinde bireylerin hem kaybın getirdiği duygusal zorluklarla yüzleşmeleri hem de yaşamlarına devam etme becerilerinin geliştirmeleri gerektiğini savunulur. Bu model, ölüm eğitiminin yas sürecine nasıl destek olabileceğini göstermesi açısından önemli bir çerçeve sunar. Yas eğitimi, bireylerin kayıplarını daha iyi anlamalarına ve bu süreçte destek mekanizmalarını nasıl kullanacaklarını öğrenmelerine olanak tanır.³² Eğitim uygulamaları, bireylerin ölümle ilgili farkındalıklarını artırmada ve yas süreçlerini anlamlandırmada kritik bir role sahiptir. Ölüm eğitiminin erken yaşta başlamasının, bireylerin psikolojik dayanıklılıklarını artırdığı ve ölümle daha sağlıklı bir ilişki kurmalarına yardımcı olduğu ifade edilmektedir.³³

1.5. Din Eğitimi ve Ölüm Eğitimi Arasındaki İlişki

Din eğitimi, dini yaşam ile birlikte bireylerin ölümle ilgili farkındalık kazanmalarını sağlayan ve ölümle yüzleşme süreçlerini destekleyen önemli bir araç olarak öne çıkmaktadır. Özellikle ölüm eğitimiyle bağlantılı uygulamalı örnekler, bu iki disiplin arasındaki ilişkinin daha güçlü bir şekilde anlaşılmasını sağlamaktadır. Türkiye’de bu ilişkiyi somutlaştıran uygulamalar, çalışmanın literatür çerçevesini destekleyerek, din eğitiminin ölüm eğitimi bağlamındaki önemini göstermektedir. İslam kültüründe ölüm, yaşamın doğal bir parçası ve ahiret hayatına geçiş olarak kabul edilmektedir. Bu anlayış, bireylerin ölüm korkusunu azaltarak ölümle daha manevi bir bağ kurmalarını sağlamaktadır. Din eğitimi, bireylerin ölüm ritüellerini öğrenmesi ve bu ritüellerin manevi boyutlarını anlaması için önemli bir çerçeve sunar. Türkiye’de imam hatip okulları ve ilahiyat fakültelerinde verilen dersler, bu eğitim kurumlarına devam eden bireylerin ölüm ritüellerine ilişkin bilgi ve farkındalık düzeylerini artırmaya yönelik katkılar sağlamaktadır. Ancak, bu durum toplumun genelini değil, yalnızca ilgili eğitimi alan bireyleri kapsamaktadır. Din eğitimi, ölüm eğitimi bağlamında uygulamalı bir çerçeve sunmaktadır. İmam hatip okullarında verilen ölüm ritüelleri eğitimi ve Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından düzenlenen cenaze hizmetleri programları

30 Robert Kastenbaum, *The Psychology of Death* (Amerika: Springer Publishing Company, 2000), 145-168.

31 Robert Kastenbaum - Christopher M Moreman, *Death, society, and human experience* (Londra: Routledge, 2024), 7-12.

32 Schut, “The dual process model of coping with bereavement: Rationale and description”, 197-224.

33 Mustafa Köylü, “Ölüm Olayının Çocuklar Üzerine Etkisi ve ‘Ölüm Eğitimi’”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/17 (01 Eylül 2004), 95-120.

bu bağlamda önemli örneklerdir. İmam hatip okullarında ölüm ritüelleri, cenaze namazı, yıkama ve kefenleme gibi dini pratikler öğrencilere teorik ve uygulamalı dersler aracılığıyla aktarılmaktadır. Bu uygulama, öğrencilerin dini ritüelleri doğru bir şekilde öğrenmelerini sağlarken, ölüm ve yas sürecine dair manevi bir perspektif kazanmalarına da olanak tanımaktadır. Bu tür bir eğitim, bireylerin ölümle ilgili korkularını hafifletmekte ve onları hem bireysel hem de toplumsal anlamda ölümle yüzleşmeye hazırlamaktadır.

Ölüm eğitimi, çocukların ölüm kavramını yaşlarına uygun bir şekilde anlamalarını sağlamak, yas sürecinde duygularını ifade etmelerine destek olmak ve açık, dürüst iletişim yoluyla yaşamın kaçınılmaz gerçeğiyle başa çıkma becerisi kazandırmayı amaçlar.³⁴ Din eğitimi, bireylerin ölümle ilgili manevi ve varoluşsal sorularına cevap bulmalarına yardımcı olur. Din eğitimi, yalnızca bireylerin dini bilgiler edinmesini değil, aynı zamanda yaşam ve ölüm gibi temel kavramları anlamlandırmalarını da kapsamaktadır. Bu bağlamda, ölümle ilgili öğretiler ve ritüeller, din eğitiminin bütünsel yapısının doğal bir parçası olarak çocuklara önemli bir perspektif sunmaktadır. Din eğitimi, özellikle Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersleri aracılığıyla, ölümle ilgili temel dini kavramların pedagojik bir çerçevede ele alınmasına olanak sağlamaktadır. Şimşek'in çalışmasında, bu derslerin öğrencilerin ölümle ilgili sorularına yanıt verme ve pedagojik yaklaşımlar kullanma açısından önemli bir zemin sunduğu belirtilmiştir.³⁵ Benzer şekilde, Köylü'nün araştırması, çocukların ölüm algısının yaş, zihinsel gelişim ve çevresel faktörlerden etkilendiğini belirtirken; din eğitiminin, çocukların ölümle yüzleşme sürecinde duygusal denge kurmalarına yardımcı olabileceğini öne sürmektedir. Ölüm eğitiminin sadece bilişsel bilgi aktarımı değil, aynı zamanda öğrencilerin duygusal ve manevi ihtiyaçlarına yanıt veren çok boyutlu bir süreç olduğu ifade edilmiştir.³⁶ Ayrıca, Şimşek ve Tosun'un çalışmasında, DKAB öğretmenlerinin ölüm konusunu işlerken hedef kitlenin yaş ve gelişim düzeyini dikkate alarak dengeli ve hassas bir anlatım dili kullanmalarının önemi vurgulanmıştır.³⁷ Bu bulgular, ölüm eğitimi ve din eğitiminin kesiştiği noktada, öğretim sürecinde hem pedagojik hem de manevi unsurların birlikte değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir.

Manevi danışmanlık uygulamaları, bireylerin ölümle ilgili kaygılarını yönetme süreçlerinde destekleyici bir rol üstlenmekte ve ölümün manevi boyutuna yönelik farkındalık kazandırmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda, ölüm eğitimi ile manevi danışmanlık uygulamaları arasında, bireyin duygusal ve ruhsal ihtiyaçlarını merkeze alan yaklaşım açısından kesişen noktalar bulunmaktadır. Özellikle hastane ortamlarında sunulan manevi danışmanlık hizmetleri, ölüm korkusunun hafifletilmesi ve yas sürecinin manevi destekle geçirilmesi açısından önemli bir uygulama alanı olarak değerlendirilmektedir.³⁸ Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yürütülen cenaze hizmetleri eğitim programları, bireylerin manevi

34 Judy Oaks- Daniel L Bibeau, "Death education: Educating children for living", *The Clearing House* 60/9 (1987), 420-422.

35 Vahdeddin Şimşek - Cemal Tosun, "Zor Konuların Öğretiminde DKAB Öğretmeni: Ölüm Konusu Örneği", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2022), 302-305.

36 Köylü, "Ölüm Olayının Çocuklar Üzerine Etkisi ve 'Ölüm Eğitimi'", 100-120.

37 Vahdeddin Şimşek - Cemal Tosun, "Çocuklara Ölüm Konusunun Anlatılması İhtiyacına Dair Dkab Öğretmen Görüşleri", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (22 Aralık 2021), 1261-1289.

38 Suat Cebeci, "Bir Din Eğitimi Yaklaşımı Olarak Dini Danışma ve Rehberlik", *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/19 (01 Haziran 2010), 53-69; Bülent Çelikel, "Dini Danışmanlık: Psikoterapi ile Din Eğitiminin Buluşma Noktası", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/3 (2013), 55-68.

farkındalıklarının gelişimine katkı sağlarken toplumsal dayanışma süreçlerini de desteklemektedir. Bu kapsamda görev yapan manevi danışmanlar, yas sürecindeki bireylere hem dini ritüellerin uygulanmasında rehberlik etmekte hem de duygusal destek sunarak sürecin daha sağlıklı yönetilmesine katkı sunmaktadır. Ölüm eğitimi ile din eğitimi arasındaki ilişki, bu tür uygulamalar aracılığıyla özellikle hastaneler, cezaevleri ve eğitim kurumlarında görev yapan danışmanlar üzerinden pratik düzeyde somutlaşmakta; bu bağlamda, manevi danışmanlık hizmeti iki alan arasında işlevsel bir geçiş noktası oluşturmaktadır.

Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yürütülen cenaze hizmetleri eğitim programlarında, ölü yıkama, kefenleme ve cenaze namazı gibi ritüellerin hem teknik hem de manevi yönleri katılımcılara aktarılmaktadır. Bu programlar, bireylerin dini sorumluluklarını yerine getirmelerine destek olmakla birlikte, toplumsal dayanışmanın güçlenmesine de katkı sunmaktadır. Ölüm eğitimi perspektifinden değerlendirildiğinde, bu tür yapılandırılmış uygulamaların bireylerde ölümle ilgili farkındalık geliştirme kapasitesi taşıdığı görülmektedir.³⁹ Ölüm ritüelleri, yalnızca dini bir gereklilik olmanın ötesinde, toplumsal dayanışmayı güçlendiren ve bireylerin yas süreçlerini anlamlandırmalarını sağlayan bir işlev taşımaktadır. Bu ritüeller, bireylerin ölümle ilgili duygusal ve manevi süreçlerini desteklerken, aynı zamanda toplumsal bağları güçlendiren bir rol oynamaktadır.

Ölüm olgusunun sadece biyolojik değil, aynı zamanda manevi ve kültürel bir deneyim olması, ölüm eğitiminin din eğitimiyle olan ilişkisini zorunlu kılmaktadır; bu nedenle, dini içerikli öğretim süreçleri bireylerin ölümle yüzleşme ve anlamlandırma kapasitelerine dolaylı katkı sunabilmektedir. Din eğitimi ve ölüm eğitimi arasındaki bu uygulamalı örnekler, çalışmanın literatür çerçevesine hem teorik hem de pratik bir derinlik kazandırmaktadır. İmam hatip okullarındaki ritüel öğretimi, hastanelerdeki manevi danışmanlık hizmetleri ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın cenaze hizmetleri programları gibi uygulamalar, doğrudan “ölüm eğitimi” adı altında yürütülmemekle birlikte, bireylerin ölüm olgusuna yönelik farkındalıklarını artırabilecek içerikler barındırmaktadır. Bu durum, resmi ve sistematik bir ölüm eğitimi müfredatı bulunmasa da din eğitimi kapsamında verilen bazı içeriklerin ölümle yüzleşme süreçlerine dolaylı katkılar sunduğunu göstermektedir. Gassal dizisi gibi görsel medya ürünleri de bu çerçevede değerlendirilerek, bireylerin ölüm temasına karşı düşünsel duyarlılık geliştirmesine katkı sağlayabilecek araçlardan biri olarak ele alınmaktadır.

Sunulan literatür bulgularından da anlaşılabileceği üzere, ölüm eğitimi genellikle yapılandırılmış, planlı ve hedef kitlenin ihtiyaçlarına göre tasarlanmış içerikler aracılığıyla yürütülmekte; bu bağlamda, uygulamalı örnekler ve kurumsal programlar, ölümle ilgili farkındalık ve bilgi kazandırmada sistematik bir rol üstlenmektedir. Ancak bu çalışmanın kapsamı, planlı bir eğitim programı değil; popüler kültürde yer alan bir görsel içeriğin bireylerde oluşturabileceği ölüm farkındalığı, duygusal duyarlılık ve anlam inşası süreçleri üzerinden değerlendirilmiştir. Dolayısıyla, burada kullanılan “ölüm eğitimi” kavramı, akademik ve sistematik bir eğitim süreci olarak değil; bireylerin popüler medya aracılığıyla dolaylı biçimde ölümle yüzleşme kapasitelerine katkı sağlayan farkındalık artırıcı içerikler bağlamında ele alınmaktadır. Çalışmanın temel bulguları, izleyici etkisine dair doğrudan ampirik veri sunmadığından, dizinin ölüm eğitimi açısından etkisinin yalnızca içerik dü-

39 Mustafa Koç, “Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hastanelerdeki Mânevî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri (1995-2015): Sınırlılıklar ve Bir Eğitim Programı Önerisi”, *Diyanet İlmî Dergi* 53/4 (2017), 201-241.

zeyinde değerlendirildiği göz önünde bulundurulmalıdır. Bu yönüyle, çalışma formal bir eğitim etkisi değil, potansiyel farkındalık içeriklerinin analizini hedeflemektedir.

2. Yöntem

Bu çalışma nitel araştırma deseninde yapılandırılmıştır. Veri setini TRT Tabii platformunda yayımlanan Gassal dizisinin birinci sezonuna ait on bölüm oluşturmaktadır. Veriler, nitel içerik analizi kapsamında tematik analiz yöntemiyle çözümlenmiştir. Kodlama sürecinde araştırmacı, diziyi tekrar tekrar izleyerek her bölümde öne çıkan temaları, karakter diyaloglarını ve ritüel sahneleri analiz etmiş; tekrar eden anlam birimlerinden dört ana tema oluşturulmuştur. Kodlama süreci araştırmacının gözlemci-yorumlayıcı rolünü esas alan bir yapı ile yürütülmüş; elde edilen veriler literatür bağlamında tartışılmıştır. Araştırma sürecinde aşağıdaki adımlar izlenmiştir:

2.1. Araştırma Tasarımı

Bu çalışma, nitel araştırma yöntemi çerçevesinde, vaka çalışması deseni kullanılarak yürütülmüştür. Araştırmanın amacı, TRT’nin dijital yayın platformunda yayımlanan “Gassal” dizisini, ölüm eğitimi ve din eğitimi bağlamında popüler kültür ürünlerinin etkileri açısından incelemektir. Verilerin analizi için tematik analiz yöntemi benimsenmiştir. Bu kapsamda, dizinin tüm bölümleri sistematik olarak incelenmiş, açık kodlama yoluyla tekrar eden anlam örüntüleri belirlenmiş ve bu örüntüler ana temalar altında toplanarak yorumlanmıştır. Araştırma, belirli bir medya yapımının (Gassal dizisi) içerik analizi üzerine odaklandığı için betimleyici unsurlar içerse de temel yöntem tematik analizdir.

2.2. Veri Toplama Süreci

Çalışmada kullanılan veri seti, Gassal dizisinin 1. Sezonunun tamamı (10 bölüm) üzerinden elde edilmiştir. Her bölüm, dizinin olay örgüsü, karakter gelişimi, kullanılan semboller, mekân tasarımı ve diyaloglar açısından analiz edilmiştir. Dizinin her bir bölümü, dört ana tematik kategori çerçevesinde kodlanmıştır:

1. Ölümün Fiziksel Boyutu: Ölüm ritüelleri ve cenaze süreçleri (yıkama, kefenleme, defin vb.).

2. Ruhsal Boyut: Karakterlerin ölümle yüzleşme ve duygusal çatışmaları.

3. Sosyal Boyut: Toplumsal dayanışma, aile içi ilişkiler ve ölüm algısı.

4. Meslek Algısı: Gassallık mesleği ve toplumdaki algısı.

Bu tematik çerçeve, dizinin tematik analizi ve literatürdeki ölüm eğitimi⁴⁰ ve din eğitimi⁴¹ çalışmaları temel alınarak oluşturulmuştur. Birinci tema; cenaze yıkama, kefenleme, defin gibi ritüel uygulamaları kapsamaktadır. İslam kültüründe ölümün ardından gerçekleştirilen bu uygulamalar, yalnızca dini yükümlülük değil, aynı zamanda bireylerin kayıp sürecini somutlaştırmalarını sağlayan araçlardır. İkinci tema bireyin ölüm gerçeğini kav-

40 Kübler - Ross, *On Death and Dying*; Walter, *On Bereavement: The Culture of Grief*.

41 Köylü, “Ölüm Olayının Çocuklar Üzerine Etkisi ve ‘Ölüm Eğitimi’”, 95-120; Şimşek- Tosun, “Çocuklara Ölüm Konusunun Anlatılması İhtiyacına Dair Dkab Öğretmen Görüşleri”, 1261-1289; Şimşek - Tosun, “Zor Konuların Öğretiminde DKAB Öğretmeni: Ölüm Konusu Örneği”, 274-310.

rama sürecinde temel bir işlev taşımaktadır. Üçüncü tema, karakterlerin ölümle yüzleşme biçimlerini, kayıplar karşısındaki duygusal tepkilerini ve içsel çatışmalarını kapsamaktadır. Yas süreci, travmatik deneyimler, pişmanlık veya kabulleniş gibi psikolojik tepkiler, ölüm eğitiminin merkezinde yer alır. Dördüncü tema, Gassal karakteri aracılığıyla sunulan sahneler, bu mesleğin hem dini açıdan kutsiyet taşıyan bir hizmet olarak görüldüğünü hem de toplumda görünmezleştirilen, zaman zaman dışlanan bir meslek olarak algılandığını ortaya koymaktadır. Özellikle cenaze yıkama sırasında karakterin yalnız çalışması, sahnelerdeki sessizlik, mekânın izole oluşu ve diğer karakterlerin mesafeli tavırları, gassallığın toplumsal ilişkilerde nasıl sınırlandırıldığını simgesel düzeyde yansıtmaktadır. Bu temsil, yalnızca görsel bir anlatı değil; aynı zamanda mesleğin kamusal alandaki konumuna ilişkin kültürel bir eleştiridir. Bu temsiller, Sağır'ın "Gassal: Bir Ölüm Etnografisi" başlıklı çalışmasında da ayrıntılı biçimde ortaya konulmuştur. Bu çalışmada görüşülen gassallar, kendi mesleklerinin hem manevi değeri yüksek hem de toplumsal karşılığı düşük bir alan olarak konumlandığını belirtmiştir. Gassalların "ölüyle uğraşan kişiler" olarak sosyal hayattan dışlanma riski taşıdığı, mesleğin dini derinliğiyle sosyal görünmezliği arasında sıkıştığı aktarılmıştır.⁴² Dizide bu durumun karaktere yüklenen yalnızlık, sessizlik ve sosyal temas eksikliği gibi dramatik unsurlarla desteklendiği görülmektedir.

2.3. Verilerin Analizi

Bu çalışmada, nitel araştırma yöntemi çerçevesinde Braun ve Clarke'ın (2006) geliştirdiği tematik analiz yaklaşımı⁴³ kullanılmıştır. Bu yöntem, veriler içerisindeki tekrar eden anlam örüntülerini sistematik biçimde belirleyerek, temalar altında gruplayarak analiz etmeye olanak tanır. Araştırmada analiz birimi olarak, "Gassal" dizisinin 1. sezonuna ait 10 bölüm kullanılmış; bu bölümlerdeki olay örgüsü, karakter çatışmaları, ritüel temsilleri ve sembolik unsurlar tematik analiz sürecine dahil edilmiştir. Kodlama süreci aşağıdaki üç aşamada gerçekleştirilmiştir:

1. Açık Kodlama: Her bölüm dikkatle izlenerek, ölümle ilişkili olaylar, karakter diyalogları, mekânlar ve semboller kodlandı.

2. Kodların Gruplanması ve Temalar: Elde edilen kodlar kavramsal benzerliklerine göre gruplanarak dört ana tema altında toplandı: ölümün fiziksel boyutu, ruhsal boyut, toplumsal boyut ve meslek algısı.

3. Yorumlama ve Kavramsallaştırma: Belirlenen temalar, din eğitimi ve ölüm eğitimi literatürüyle ilişkilendirilerek yorumlandı. Özellikle cenaze ritüellerinin manevi boyutları, bireylerin ölümle yüzleşme sürecine katkısı üzerinden analiz edildi.

Bu çalışmanın sınırlılığı, yalnızca "Gassal" dizisinin birinci sezonu ile sınırlı kalmasıdır. Popüler kültürün geniş bir yelpazesi ifadesi, bu dizinin popüler kültür içinde yer alması anlamında kullanılmıştır; ancak farklı türlerde medya içeriklerine yer verilmemiştir. Ayrıca, çalışmada izleyici perspektifi veya nitel görüşme gibi veri kaynakları kullanılmamıştır. Bu nedenle, bulguların genellenebilirliği sınırlıdır ve yorumlar yalnızca medya içeriğine dayalıdır.

42 Sağır - Aktaş, *Gassal-Bir Ölüm Etnografisi Çalışması*-, 105-132.

43 Virginia Braun - Victoria Clarke, "Using thematic analysis in psychology", *Qualitative research in psychology* 3/2 (2006), 77-101.

3. Bulgular

Bu çalışma kapsamında, Gassal dizisinin 1. sezonuna ait 10 bölüm tematik analiz yöntemiyle incelenmiştir. Kodlama süreci sonunda dört ana tema belirlenmiştir: ölümün fiziksel boyutu, meslek algısı, yas süreci ve ruhsal boyut, toplumsal yansımalar. Her bir temaya ilişkin örnek sahneler ve diyaloglar aşağıda temsilî olarak sunulmuştur: Aşağıda, her bir temaya karşılık gelen sahnelerden temsilî örnekler sunulmaktadır. Ölümün fiziksel boyutu, dizinin ilk bölümünde cenaze yıkama sahnesinde dramatik bir yoğunlukla aktarılmıştır. Baki’nin “Bismillah... Allah’ım onu affet ve temizle...” duasıyla sahnelenen bu ritüel hem dini geleneğin somut aktarımı hem de ölüm gerçeğiyle birebir yüzleşmenin pedagojik bir yansımasıdır. Meslek algısı teması ise ikinci bölümde Nazım’a yıkama eğitimi verilirken öne çıkar. Baki’nin “Bu işin hafif tarafı yok Nazım. Ama biri yapmalı.” sözü, gassallığın kutsal ama sosyal olarak dışlanan bir meslek oluşunu göstermektedir. Benzer şekilde beşinci bölümde Elif’in iş yerinde, “Ben seninle çalışmak istemiyorum. Gasilhanede çalışan biriyle...” ifadesi mesleğin toplumsal damgalama ve dışlama ile karşı karşıya olduğunu açıkça göstermektedir. Yas süreci ve ruhsal boyut, üçüncü bölümde helva sahnesiyle temsil edilir. Nazım’ın eşi, “Herkes acısını başka türlü yaşar Baki...” diyerek bireysel yas tepkilerinin çeşitliliğini vurgular. Bu sahne, dini ritüelin sadece dışsal değil, içsel anlamlandırmaya da hizmet ettiğini göstermektedir. Toplumsal boyut, dördüncü bölümde Taylan adlı bir mafya karakterinin cenazesiyle ilişkili sahnede öne çıkar. “Adam mafya da olsa, cenaze bizim işimiz...” repliği, İslamî ritüellerin kapsayıcılığına ve dinî görevin ayırım gözetmeksizin ifa edilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Bu örnekler, dizinin sadece dini ritüelleri değil; bu ritüellerin pedagojik, sosyolojik ve psikolojik katmanlarını nasıl görünür kıldığını ortaya koymaktadır.

3.1. Dizinin Künyesi⁴⁴

Yönetmen: Selçuk Aydemir

Senarist: Sümeyye Karaarslan

Uluslararası Dağıtımçı: TRT Tabii

Dizi Adı: Gassal

Yayımlanma Tarihi: [21 Aralık 2024]

Bölüm Sayısı: [1. Sezon 10 bölüm]

3.2. Bölüm Analizleri

1. Bölüm: Ölümle İlk Yüzleşme

Dizinin açılış bölümü, ana karakter Baki’nin mesleği ve günlük rutinine odaklanır. Ölümün fiziksel boyutu, ölü yıkama ritüellerinin detaylı sunumu aracılığıyla ele alınır. Ölüm ritüelleri, İslam kültürüne özgü bir hassasiyetle aktarılmış; yıkama, kefenleme ve dua süreçleri detaylandırılmıştır. Bu bölüm, izleyicilere ölümle yüzleşme konusunda bir giriş niteliğindedir.

Gassal dizisinin ilk bölümü, izleyiciyi ölümle doğrudan ilişkilendirilen gassallık mesleği üzerinden derin bir anlatıya davet eder. Bölümde, başkarakterin günlük rutinine odakla-

44 Gassal, haz. Selçuk Aydemir (Dijital Dizi, 21 Aralık 2024), TRT Tabi (21 Aralık 2024).

nılırken, gasilhane ortamı detaylı sahne tasarımları ve sessiz, durağan kamera geçişleri ile gerçekçi biçimde sunulmuştur. Bu anlatım biçimiyle, ölümün gündelik yaşamın bir parçası olduğu, ancak aynı zamanda sıradanlaşmayan bir deneyim olduğu mesajı verilmiştir. Özellikle cenaze yıkama ve kefenleme sahnelerinde, kameranın uzun süre beden üzerinde kalması ve karakterin duaları fısıldayarak okuması gibi sinematografik öğeler aracılığıyla, İslam kültürüne özgü ritüellerin hem dini hem de toplumsal boyutları gösterilmiştir. Bu sahnelerde ölüm, sadece bireysel bir son değil, toplulukla birlikte deneyimlenen bir geçiş olarak sunulmaktadır. İzleyicinin bu ritüeller aracılığıyla hem geleneksel değerleri hem de ölümün kaçınılmazlığını düşünmesi amaçlanmaktadır. Bölüm, başkarakterin kendi ölümlülüğüyle yüzleştiği ancak bunu içselleştirmekte zorlandığını gösteren kısa bir iç monologla sona erer.

Bölümün Tematik Analizi

1. Ölümün Fiziksel Boyutu: Ölümle ilgili ritüellerin teknik detayları (yıkama, kefenleme) izleyiciye aktarılırken, bu süreçlerin hem bireysel hem de toplumsal yönleri belirtilir.

2. Ruhsal Boyut: Gassal karakteri, ölümle her gün karşılaşmasına rağmen kendi duygusal çatışmalarını ve korkularını bastırmaya çalışır. Bu durum, ölümle yüzleşmenin sadece fiziksel değil, derin bir ruhsal deneyim olduğunu gösterir.

3. Sosyal Boyut: Ölen kişinin ailesinin yaşadığı yas süreci, toplumsal dayanışmanın ve dini ritüellerin önemini gözler önüne serer. Toplumun ölümle ilgili önyargıları ve duygusal tepkileri de bu bölümde ele alınır.

4. Meslek Algısı: Gassal mesleği, toplum tarafından genellikle görünmez bir iş olarak algılanır. Bu bölüm, izleyiciyi bu meslekle empati kurmaya ve ölümle çalışan bireylerin yükünü anlamaya davet eder.

Ölen kişinin ailesinin yaşadığı acının anlatımı, özellikle yas sürecine dair toplumsal ve duygusal temsilleri öne çıkararak izleyicide empati kurma ihtimaline alan açmaktadır. Ancak bu etkiye dair doğrudan bir izleyici verisi bulunmamaktadır; bu nedenle sahneler, yalnızca içerik analizi bağlamında değerlendirilmiştir. İslam kültürüne özgü cenaze ritüellerinin sahnelerde ayrıntılı biçimde gösterilmesi, ölümün manevi boyutuna ilişkin temsillerin dikkat çekici biçimde sunulduğunu göstermektedir. Bu sahneler, bireylerin ölüm olgusuna yönelik düşünsel farkındalık geliştirmesine işlevsel katkı sağlayabilecek niteliktedir. Bu bölümde ölüm ritüellerinin ayrıntılı biçimde sunulması, popüler kültürde genellikle sembolik ya da yüzeysel anlatılan cenaze pratiklerine karşılık, geleneksel değerleri ve dini normları merkeze alan alternatif bir temsil biçimi sunarak ölümün dramatik değil gerçekçi bir yönüyle görünür kılınmasına katkı sağlamaktadır.

2. Bölüm: Mesleki Önyargılar

Bu bölüm, toplumun gassal mesleğine karşı tutumlarına odaklanır. Baki, yaptığı iş yüzünden etrafındakiler tarafından yalnız bırakılırken seyircilerle ölümle ilgili yaygın toplumsal düşünceler ve bunların insanlar üzerindeki sonuçları aktarılıyor. Gassallık mesleği, toplumda pek farkedilmeyen bir meslek olarak görülürken ölümle iç içe olmanın getirdiği ruhsal ağırlık da ortaya konuyor. Bu durum, bireylerin ölüyle çalışan meslekler hakkındaki önyargılarını sorgulamalarına olanak sağlar.

“Gassal” dizisinin 2. bölümü, başkarakter Baki’nin kendi ölümünden sonra yıkama işini üstlenecek birini arayışını ve bu süreçte yaşadığı deneyimleri konu alır.

Baki, kendi ölümünden sonra yıkama işini güvenilir birine emanet etmek için bir arayış içindedir. Bu süreçte, Nazım ile iletişime geçer. Nazım’ın eşinin onayıyla birlikte, Baki ona İslami usullere uygun ölü yıkama ritüellerini öğretmeye başlar. Nazım’ın eğitimi devam ederken Baki’yi derinden etkileyen beklenmedik bir olay yaşanır. Bu olay, onun mesleki deneyimlerini ve ölümle ilgili düşüncelerini sorgulamasına neden olur. Bölüm, Baki’nin içsel yolculuğuna odaklanarak, ölümle yüzleşmenin bireysel ve manevi yönlerini izleyiciye hatırlatır.

Bölümün Tematik Analizi

1. Ölümün Fiziksel Boyutu: Ölü yıkama ritüellerinin detaylı gösterimi, izleyicilere bu sürecin teknik yönlerini tanıtır.

2. Ruhsal Boyut: Baki’nin kendi ölümüne dair hazırlıkları ve yaşadığı beklenmedik olay, ölümle yüzleşmenin ruhsal derinliğini ortaya koyar.

3. Sosyal Boyut: Nazım ve eşinin karar süreçleri, toplumda ölümle ilgili alınan kararlar da aile içi dinamiklerin önemini gösterir. Ölüm gibi kritik bir durumda bireylerin kararları, özellikle eşlerin veya yakın aile üyelerinin etkisi altında şekillenebilir. Bu, toplumda bireyin değil ailenin kolektif kararlarının ön planda olduğunu gösterir.

4. Meslek Algısı: Baki’nin mesleğini sürdürürken yaşadığı zorluklar ve arayışları, gassallığın toplumdaki yerini ve algısını yansıtır.

Bölümün ölüm eğitimi açısından mesajları; Baki’nin kendi ölümüne hazırlık yapması, izleyicilere ölümle yüzleşmenin önemini gösterir. Ölü yıkama ritüellerinin detaylı anlatımı, dini pratiklerin ölüm sürecindeki rolünü gösterir. Nazım ve eşinin karar süreçleri, izleyicilere aile içi dinamiklerin ve destekleyici ilişkilerin önemini hatırlatır. Bu bölümde, bireyin kendi ölümüne hazırlanma süreci ve mesleki aktarımın ritüelleştirilmesi, popüler kültürde nadiren temsil edilen bir tema olarak öne çıkmakta; özellikle ölümle çalışan karakterlerin çoğu zaman karikatürize edildiği ya da dışlandığı anlatı kalıplarının tersine, Gassal dizisi bu mesleği hem insani hem de manevi boyutlarıyla görünür kılarak popüler kültürün alışılmış kalıplarını dönüştürmektedir.

3. Bölüm: Yas Süreci ve Vedalaşma

Bölüm, Baki’nin meslektaş ve arkadaşı Nazım’ın ani ölümüyle başlar. Baki, Nazım’ın cenaze işlemlerini üstlenirken, eşi ailevi anlaşmazlıklar nedeniyle defin sürecinde kararsızlık yaşar. Bu durum, Baki’yi hem mesleki hem de duygusal açıdan zorlar. Nazım için helva hazırlarken Baki kendi geçmişine dair acı hatıralarla yüzleşir. Bölüm, Türk kültüründe ölüm sonrası ritüellerin manevi önemi üzerinde dururken Baki’nin ölümle ilgili kişisel çatışmalarını derinleştiren bir içsel yolculukla sona erer.

Bölümün Tematik Analizi

1. Ölümün Fiziksel Boyutu: Nazım’ın cenaze işlemleri, ölü yıkama ve defin süreci detaylı bir şekilde gösterilir. Bu sahneler, ölümün fiziksel yönünü gösterirken, aynı zamanda ce-

naze ritüellerinin kültürel bağlamdaki yerine işaret eder. Bu bağlamda, ölünün yıkanması sahnesi, ölümün somut gerçekliğiyle yüzleşmenin görsel bir aktarımı olur.

2. Ruhsal Boyut: Baki'nin Nazım'ın ölümüyle birlikte kendi geçmişine dair acı hatıralarının gün yüzüne çıkması, ölümün birey üzerindeki ruhsal etkilerini ve geçmişle yüzleşmenin önemini gösterir.

3. Sosyal Boyut: Nazım'ın eşinin cenaze işlemlerine dair kararsızlığı ve aile içi anlaşmazlıklar, ölümün sosyal ilişkiler üzerindeki etkisini ve aile dinamiklerinin cenaze ritüellerindeki rolünü gösterir.

4. Meslek Algısı: Baki'nin Nazım'ın cenazesiyle titizlikle ilgilenmesi, gassallık mesleğine duyduğu saygı ve bağlılığı ortaya koyar. Bu süreçte yaşadığı duygusal zorlanmalara rağmen görevini aksatmadan yerine getirmesi, mesleğin yalnızca teknik bir iş değil, aynı zamanda vicdani ve manevi bir sorumluluk taşıdığını gösterir. Böylece izleyiciye, toplumda çoğu zaman görünmeyen bu mesleğin özveri gerektiren yönleri hatırlatılır.

Bölümün ölüm eğitimi açısından mesajları şunlardır: Yakın bir arkadaşın ölümü ile yüzleşmenin kaçınılmazlığını ve bu sürecin duygusal zorluklarını gösterir. Helva yapımı gibi Türk kültürüne özgü ritüellerin detaylı gösterimi, bu ritüellerin manevi boyutunu ve yas sürecindeki önemini gösterir. Nazım'ın eşinin yaşadığı duygusal çatışmalar ve Baki'nin kendi geçmişle yüzleşmesi, izleyicilere empati kurma ve başkalarının duygusal deneyimlerini anlama fırsatı sunar. Bölümde özellikle helva yapımıyla ilgili 3. Bölümün 26. dakikasındaki sahnede ölüm farkındalığı bağlamında önemli bir mesaj taşımaktadır: "Herkes acısını başka türlü yaşar Baki; kimi helvayı kavururken, kimi yerken, kimi pişirirken üzülür" ifadesi, ölüm sonrası insanların geride bıraktığı davranış ve duyguların farklılık gösterdiğini, her bireyin yas sürecini kendine özgü bir şekilde yaşadığını ve bu çeşitliliği anlayış ile karşılamak gerektiği belirtilir. Bu bölümde işlenen yas süreci, geçmişle yüzleşme ve toplumsal ritüeller (örneğin helva yapımı), popüler kültürde sıklıkla melodramatik biçimlerde sunulan ölüm anlatılarının aksine, gündelik hayatın içinden sahnelerle sadeleştirilmiş ve kültürel kodlarla derinleştirilmiştir; böylece Gassal dizisi, bireysel kaybın ortak ritüeller aracılığıyla toplumsallaşmasını görünür kılan alternatif bir temsil biçimi sunmaktadır.

4. Bölüm: Sosyal Yansımalar

Bölüm, Baki'nin mesleki sorumlulukları ile kişisel hayatındaki boşlukları dengeleme çabasını ele alır. Nazım'ın ölümünden sonra yalnızlık hissiyle yüzleşirken, arkadaşı Ahmet ona evlilik önerisinde bulunur. Bu tavsiye, Baki için yeni bir başlangıcın işaretidir. Bu süreçte, ünlü mafya babası Taylan'ın cenaze hazırlıklarını üstlenen Baki, merasim sırasında ölünün yakınlarının müdahaleleriyle karşılaşır. Yeni cenaze şoförü Merdan, başta olayları farklı yorumlasa da zamanla ölüm ritüellerinin manevi derinliğini kavrayarak Baki'ye destek olur.

Bölümün Tematik Analizi

1. Ölümün Fiziksel Boyutu: Cenaze hazırlıkları ve ritüellerin detaylı gösterimi, izleyicilere ölümün fiziksel gerçekliğini ve bu süreçlerin önemini hatırlatır.

2. Ruhsal Boyut: Baki'nin yalnızlık ve içsel sorgulamaları, ölümle yüzleşmenin birey üzerindeki ruhsal etkilerini derinlemesine ele alır.

3. Sosyal Boyut: Taylan’ın yakınlarının müdahaleleri ve Ahmet’in eş bulma önerisi, ölümün sosyal ilişkiler üzerindeki etkisini ve toplumdaki farklı bakış açılarını yansıtır.

4. Meslek Algısı: Baki’nin karşılaştığı zorluklar, gassal mesleğinin toplumdaki algısını ve bu mesleğin inceliklerini izleyiciye sunar.

Bölüm, ölümün hayatın bir parçası olduğunu ve bu gerçekle yüzleşmenin önemini gösterir. Cenaze ritüellerinin doğru uygulanmasının manevi ve toplumsal değerini gösterir. Baki’nin yaşadığı zorluklar ve Merdan’ın dönüşümü, izleyicilere başkalarının deneyimlerini anlama fırsatı sunabilir. Taylan adlı bir mafya babasının cenaze süreci, ölümün sosyal boyutlarını ele alır. Ölen kişinin çevresi ve ailesi arasındaki dinamikler, ölümün toplumdaki farklı sınıflar ve ilişkiler üzerindeki etkisini gösterir. Bu bölüm, ölüm ritüellerinin toplumsal dayanışma ve çatışma yaratma imkanına dikkat çeker. Taylan karakterinin “mafya babası” kimliğiyle sunulması ve cenaze töreninin sınıfsal ve gösterişli biçimde organize edilmesi, popüler kültürde ölümün güç, prestij ve iktidar temsilleriyle sıkça iç içe sunulmasına benzer bir anlatı yapısını yansıtır; Gassal dizisi bu sahneyle, ölümün yalnızca bireysel bir son değil, aynı zamanda toplumsal statü ve aidiyet gösterisine dönüşebileceğini eleştirel bir bakışla ortaya koymaktadır.

5. Bölüm: Korkular ve İçsel Çatışmalar

Bölüm, Baki’nin mesleki korkuları, toplumda dışlanmışlık hissi ve yalnızlık teması etrafında şekillenir. Gasilhanede çalışması nedeniyle çevresindeki önyargılarla karşılaşırken Elif ile ilişkisini derinleştirmeye çalışır. Elif’in iş yerinde Baki’den yardım istemesi sırasında bir kaza yaşanır ve ardından iletişimde bir yanlış anlaşılma olur. Elif’in iş arkadaşlarının tepkileri, Baki’nin mesleğinin toplumdaki algısını ve bunun kişisel ilişkilerine etkisini gözler önüne serer. Bölüm, Baki’nin hem Elif ile arasındaki yanlış anlamayı gidermeye hem de toplumun yargılarıyla başa çıkmaya çalışmasıyla sona erer.

Bölümün Tematik Analizi

1. Ölümün Fiziksel Boyutu: Bu bölümde, ölümün fiziksel boyutundan ziyade, gassallık mesleğinin toplumdaki algısı ele alınır.

2. Ruhsal Boyut: Baki’nin Elif ile ilişkisi ve yaşadığı yanlış anlaşılmalara, onun içsel dünyasındaki yalnızlık ve anlaşılma arzusunu yansıtır.

3. Sosyal Boyut: Toplumun ölümle ilgili meslekler hakkındaki önyargıları ve bu önyargıların bireylerin sosyal ilişkilerine etkisi belirtilir.

4. Meslek Algısı: Gassal olarak çalışan Baki’nin toplumdaki yanlış anlaşılmalara ve önyargılara nasıl mücadele ettiği gösterilir.

Bölüm, toplumdaki önyargıların bireylerin yaşamını nasıl etkilediğini ve bu önyargıların başa çıkmanın önemini gösterir. Baki’nin yaşadığı zorluklar, izleyicilere empati kurma ve başkalarının deneyimlerini anlama fırsatı sunar. Yanlış anlaşılmalara, iletişim eksikliğinden kaynaklanabileceği ve doğru iletişimin ilişkilerdeki önemini gösterir. Bu bölümde, toplumun ölümle ilgili mesleklerle yönelik önyargılarının bireylerin sosyal ilişkilerine yansımaları, popüler kültürde sıklıkla karşılaşılan “damgalanmış meslekler” temasıyla örtüşmektedir. Gassal dizisi, gassallık mesleğini bu bağlamda dışlanmışlık ve aidiyet arayışıyla

ilişkilendirerek, popüler anlatılarda genellikle marjinalleştirilen karakterlerin sosyal kabul mücadelesine benzer bir yapı sunmaktadır.

6. Bölüm: Kişisel Dengeler

Bölümde Baki en yakın arkadaşı Ahmet'in mutlu evliliğinden ilham alarak, benzer bir yöntemle aşkını bulmaya çalışır. Ancak Kerime'nin hırsız olan bir başkasına karşı ilgi duyduğunun bilinmesi ile birlikte bu yöntemler de olumsuz sonuçlanır. Bu durum, Baki'nin iç dünyasında sorgulama sürecini tetikler. Baki, bölüm sonunda kendi yalnızlığını ve doğruluk ilkesine bağlılığını kabul ederek, sevilmemeye pahasına da olsa yanlışın adını koymaktan vazgeçmeyeceğini dile getirir.

Bölümün Tematik Analizi

1. Ölümün Fiziksel Boyutu: Bu bölümde, ölümün fiziksel boyutundan ziyade, ölümle ilgili mesleklerin toplumdaki algısı ele alınır.

2. Ruhsal Boyut: Baki'nin aşk arayışında yaşadığı hayal kırıklığı onun içsel dünyasındaki yalnızlık ve anlaşılma arzusunu derinleştirir.

3. Sosyal Boyut: Gassalin toplumdaki iletişim örneklerini gösterir.

4. Meslek Algısı: Bölümde meslek ile ilgili herhangi bir sahne yoktur.

Bölüm, toplumdaki önyargıların bireylerin yaşamını nasıl etkilediğini ve bu önyargılarla başa çıkmanın önemi üzerinde durur. Baki'nin yaşadığı zorluklar, izleyicilere empati kurma ve başkalarının deneyimlerini anlama fırsatı sunar. Yanlış anlaşılmanın iletişim eksikliğinden kaynaklanabileceği ve doğru iletişimin ilişkilerdeki önemini gösterir.

7. Bölüm: Aile İçi Yüzleşmeler

Bölüm, Baki'nin 20 yıl sonra babası Haris ile beklenmedik bir karşılaşma yaşamasını ve bu buluşmanın getirdiği duygusal yüzleşmeyi ele alır. Baki, babasının hapiste olduğunu sarnırken aniden onun dışarıda ve kendisine ihtiyaç duyduğunu öğrenir. Geçmişteki acılar gün yüzüne çıkarken baba-oğul arasında derin bir tartışma yaşanır. Baki'nin mesleği ve ölümle olan ilişkisi, bu yüzleşmede dolaylı bir etki yaratırken, bölüm belirsizlik içinde sona erer.

Bölümün Tematik Analizi

1. Ölümün Fiziksel Boyutu: Bu bölümde, ölümün fiziksel boyutu doğrudan ele alınmasa da Baki'nin mesleği ve ölümle olan ilişkisi, babasıyla yaşadığı yüzleşmede arka planda etkisini hissettirir.

2. Ruhsal Boyut: Baki ve Haris'in yüzleşmesi, her iki karakterin de içsel dünyalarındaki çatışmaları ve duygusal yaraları ortaya koyar. Bu durum, izleyicilere ruhsal derinlik ve empati kurma fırsatı sunar.

3. Sosyal Boyut: Baba-oğul ilişkisi üzerinden aile içi dinamikler ve toplumun aileye yüklediği roller incelenir. Bu, izleyicilere sosyal ilişkilerin karmaşıklığını gösterir.

4. Meslek Algısı: Baki'nin gassal olarak çalışması, babasıyla olan ilişkisinde ve yaşadığı yüzleşmede dolaylı olarak etkisini gösterir. Mesleğinin getirdiği deneyimler, Baki'nin bakış açısını şekillendirir.

Bölüm, aile içi ilişkilerde geçmişin önemini ve bu geçmişle yüzleşmenin gerekliliğini belirtir. Baki ve Haris’in yaşadığı duygusal çatışmalar, izleyicilere empati kurma ve farklı bakış açılarını anlama fırsatı sunar. Aile içi ilişkilerde iletişimin rolü ve eksikliğinin doğurabileceği sorunlar gösterilir. Baki’nin babasıyla yıllar sonra yaşadığı yüzleşme, popüler kültürde sıkça işlenen “travmatik baba-oğul çatışması” temasını çağrıştırmakta; bireysel kırılma noktalarının geçmişle hesaplaşma üzerinden verildiği bu tür anlatılar, karakter gelişimi ve duygusal dönüşümün yapı taşları arasında yer almaktadır. Gassal dizisi bu temayı, ölüm temalı bir mesleğin birey üzerindeki etkisiyle iç içe geçirerek, baba figürüyle yüzleşmeyi aynı zamanda varoluşsal bir sorgulama zeminine dönüştürmektedir.

8. Bölüm: Yalnızlık ve Empati

Bölüm, Baki’nin meslektaşısı Nadir’in ölü yıkama konusundaki korkularıyla yüzleşmesini ve yeni bir kariyer arayışını konu alır. Baki, Nadir’e mesleğini bırakmasını önerir ve ona destek olurken kendi mesleki yolculuğunu da sorgular. Baki’nin empati ve rehberlik çabaları, onun mesleki ve kişisel yaşamında denge arayışını yansıtır.

Bölümün Tematik Analizi

1. Ölümün Fiziksel Boyutu: Bu bölümde, ölümün fiziksel boyutu doğrudan ele alınmasa da ölü yıkama mesleğinin getirdiği zorluklar ve bu zorluklarla başa çıkma yöntemleri incelenir.

2. Ruhsal Boyut: Baki ve Nadir’in yaşadığı içsel çatışmalar, ölümle ilgili mesleklerin bireyler üzerindeki ruhsal etkilerini derinlemesine ele alır.

3. Sosyal Boyut: Mesleki korkular ve kariyer değişikliği arayışı, toplumun ölümle ilgili mesleklere bakış açısını ve bu mesleklerin sosyal ilişkiler üzerindeki etkisini yansıtır.

4. Meslek Algısı: Gassal olarak çalışan bireylerin yaşadığı zorluklar ve toplumdaki algıları, bu bölümde derinlemesine incelenir.

Bölüm, ölümle ilgili mesleklerin getirdiği duygusal yüklerle başa çıkmanın önemini belirtir. Baki’nin Nadir’e destek olma çabası, izleyicilere empati kurma ve başkalarına yardımcı olmanın değerini gösterir. Nadir’in kariyer değişikliği arayışı, bireylerin korkularıyla yüzleşme ve yeni yollar arama cesaretini yansıtır. Gassallık mesleğinin duygusal yüküyle başa çıkmaya çalışan karakterler üzerinden kurulan bu anlatı, popüler kültürde sıkça görülen “görünmeyen bakım emeği” ve “duygusal tükenmişlikle mücadele eden yalnız profesyonel” temalarını yansıtır; Gassal dizisi bu bölümde, ölümle doğrudan çalışan bireylerin yaşadığı içsel çatışmaları ve destek ihtiyacını görünür kılarak, popüler kültürde genellikle arka planda kalan bakım emeğini anlatının merkezine taşımaktadır.

9. Bölüm: İçsel Dönüşüm

“Gassal” dizisinin 9. bölümü, başkarakter Baki’nin geçirdiği bir trafik kazası sonrası hastanede yaşadığı deneyimleri ve bu süreçte karşılaştığı duygusal zorlukları ele alır. Baki, bir trafik kazasının ardından gözlerini hastanede açar. Yanındaki hastaların ziyaretçileri varken Baki’nin yanında kimsenin olmaması, onun yalnızlığını derinleştirir. Hastanede kaldığı süre boyunca Baki, yalnızlığını ve sosyal ilişkilerindeki eksiklikleri daha derinden hissedir. Elif’in ziyareti, Baki’nin duygusal dünyasında karmaşık hisler uyandırır ve onunla yüzleş-

mesine neden olur. Elif, Baki'nin hayatında önemli bir yer tutar. Onun ziyareti, Baki'nin duygusal çatışmalarını tetikler ve aralarındaki ilişkiyi yeniden değerlendirmesine yol açar. Bu bölümde doğrudan cenaze ritüelleri yer almasa da Baki'nin mesleği ve ölümle olan ilişkisi, hastanedeki deneyimleri sırasında dolaylı olarak etkisini gösterir. Bölüm, Baki'nin hastaneden taburcu olması ve Elif ile yüz yüze geldiklerinde Elif'in uzun zamandır sakladığı üzücü bir sırrı açıklamak zorunda kalmasıyla sona erer.

Bölümün Tematik Analizi

1. Ölümün Fiziksel Boyutu: Baki'nin trafik kazası ve hastanedeki deneyimleri, ölümün fiziksel gerçekliğiyle yüzleşmesini sağlar.

2. Ruhsal Boyut: Yalnızlık ve sosyal izolasyon, Baki'nin içsel dünyasında derin etkiler bırakır. Elif'in ziyareti, onun duygusal çatışmalarını daha da belirgin hale getirir.

3. Sosyal Boyut: Hastanedeki diğer hastaların ziyaretçileri varken Baki'nin yalnız olması, toplumdaki sosyal bağların önemini ve bireyin bu bağlardan yoksun olduğunda yaşadığı zorlukları gösterir.

4. Meslek Algısı: Gassal olarak çalışan Baki'nin kendi ölümlülüğüyle yüzleşmesi ve bu süreçte yaşadığı duygusal zorluklar, mesleğinin onun hayatındaki etkilerini yansıtır.

Bölüm, sosyal ilişkilerin önemini ve yalnızlığın birey üzerindeki olumsuz etkileri üzerinde durur. Baki'nin yaşadığı duygusal zorluklar, izleyicilere empati kurma ve başkalarının deneyimlerini anlama fırsatı sunar. Kaza sonrası yaşananlar, bireyin kendi hayatını ve ilişkilerini sorgulamasına neden olabilir. Bu süreç, kişisel gelişim için önemlidir. Baki'nin geçirdiği trafik kazasının ardından yaşadığı yalnızlık ve hastane sahneleri, popüler kültürde sıkça karşımıza çıkan “bedensel kırılma yoluyla içsel dönüşüm” anlatı kalıbını yansıtır.⁴⁵ Gassal dizisi bu sahneler aracılığıyla, bireyin ölümle yüzleşmesinin sadece başkalarının ölümü üzerinden değil, kendi ölümlülüğü karşısındaki duygusal tepkileriyle de şekillenebileceğini göstererek, karakter dönüşümünü popüler kültür anlatılarıyla paralel bir düzlemde işler.

10. Bölüm: Kapanış

“Gassal” dizisinin 10. bölümü, başkarakter Baki'nin hayatında önemli değişimlerin yaşandığı ve geçmişle yüzleştiği kritik anları ele alır. Baki, Hüseyin Amca ile derin bir sohbete dalar. Bu diyalog, Baki'nin hayata bakış açısını değiştiren önemli bir etki yaratır. Çevresindeki insanlardan sürekli Elif'i duyan Baki, onunla görüşmek için hastaneye gider. Ancak, Elif'in Ahmetlere doğru yola çıktığını öğrenir. Hüseyin Amca, Baki'nin hayatında bilge bir figür olarak yer alır ve ona rehberlik eder. Elif ve Ahmet, Baki'nin sosyal çevresindeki önemli kişilerdir ve onun duygusal yolculuğunda kritik roller oynarlar. Bu bölümde doğrudan cenaze ritüelleri yer almasa da Baki'nin mesleğinin getirdiği yaşam ve ölüm arasındaki denge, onun kişisel ilişkilerine ve hayata bakışına yansır. Bu bölümün final sahnesinde Baki'nin en yakın arkadaşı Ahmet ve eşi, kendi evlerinin önüne inşa ettikleri havuzun elektirik sisteminde oluşan bir kaçak edenile akıma kapılarak hayatlarını kaybeder. Bu ani ve beklenmedik ölüm, Baki için hem kişisel bir yıkım hem de ölümün rastlantısallığına dair yeni bir yüzleşme anı yaratır. Sahne ölümün sadece mesleki bir rutin değil kişinin en yakın

45 Greg M Smith, *Film structure and the emotion system* (Cambridge University Press, 2003), 173.

çevresinde de her an yaşanabilecek bir gerçeklik olduğunu dramatik biçimde ortaya koyar.

Bölümün Tematik Analizi

1. Ölümün Fiziksel Boyutu: Ahmet ve eşinin ani ölümü, ölümün sıradanlaşamayacak kadar yakıcı ve öngörülemez bir gerçeklik olduğunu göstererek, ölümün fiziksel boyutuna dair farkındalık yaratır.

2. Ruhsal Boyut: Hüseyin Amca ile yapılan derin sohbetler ve Elif'e duyduğu duygusal yönelim, Baki'nin içsel dönüşüm sürecini başlatır. Kayıp, özlem ve yeniden başlama temaları etrafında şekillenen bu süreç, onun ruhsal olgunlaşmasına, hayatın anlamı üzerine düşünmesine ve varoluşsal bir farkındalık geliştirmesine olanak

3. Sosyal Boyut: Baki'nin Elif ve Ahmet gibi yakın çevresiyle olan ilişkileri, bireyin sosyal destek sistemlerinin yas sürecindeki önemine işaret eder. Toplumsal aidiyetin duygusal dayanıklılıkla ilişkisi bu bölümde Baki üzerinden somutlaşır. Bu bağlamda ölüm yalnızca bireysel bir deneyim değil, aynı zamanda sosyal ilişkilerin yeniden inşasını tetikleyen bir kırılmadır.

4. Meslek Algısı: Bu bölümde cenaze yıkama mesleğine ilişkin doğrudan bir temsil yer almamaktadır. Ancak Baki'nin ölüm karşısındaki duygusal tepkileri ve yaşamla kurduğu mesafe, mesleki geçmişinin dolaylı bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Bölüm, bireylerin hayatlarında karşılaştıkları kişiler ve deneyimlerin, onların hayata bakış açısını nasıl değiştirebileceğini gösterir. Baki'nin yaşadığı deneyimler, izleyicilere içsel bir yolculuğa çıkma ve kendini keşfetme sürecinin önemini hatırlatır. Çevresindeki kişilerle kurduğu ilişkiler, Baki'nin hayatında önemli değişimlere yol açar ve sosyal bağların önemini gösterir.

Dizinin son bölümleri, Baki'nin hem mesleki hem de kişisel yaşamında önemli değişimlerin yaşandığı, geçmişle yüzleşerek yeni bir başlangıç yaptığı anları içerir. Özellikle 10. bölümde, ölümle yüzleşmenin kişisel dönüşüm üzerindeki etkisi gösterilir. Sonuç olarak dizi, ölüm gibi ağır ve insan ruhunda derin izler bırakabilen bir konuyu fazla dramatize etmeden, içinde yer alan gülümseten sahnelerle ele alarak ölüm farkındalığı kazandırmayı başaran bir dizi olmuştur. Ayrıca, bazen bir film veya dizi, birçok eğitim sürecinin sağlayamadığını bireylere kazandırabilir. Bu dizi de benzer şekilde, birçok insana aynı anda ortak duyguları hissettirme ve ölüm farkındalığı kazandırma açısından etkili olmuştur. Aşağıda, dizinin tüm bölümlerine yönelik yapılan tematik analizin sonuçlarını toplu halde gösteren bir tablo yer almaktadır:

Tablo 1. Gassal Dizisinin Tematik Analizi

Bölüm	Fiziksel Boyut	Ruhsal Boyut	Sosyal Boyut	Mesleki Algı
1. Bölüm: Ölümle İlk Yüzleşme	Ölüm ritüelleri detaylı bir şekilde ele alınır (yıkama, kefenleme).	Gassalın kendi duygusal çatışmaları ve korkuları ele alınır.	Toplumsal dayanışma ve dini ritüellerin önemi vurgulanır.	Gassal mesleği toplum tarafından görünmez bir iş olarak ele alınır.
2. Bölüm: Mesleki Önyargılar	Cenaze yıkama ritüelleri detaylı bir şekilde aktarılır.	Baki'nin kendi ölümüne dair hazırlıkları ve yaşadığı olaylar.	Nazım ve eşinin karar süreçleri toplumun aile dinamiklerini gösterir.	Baki'nin mesleği ve çevresiyle olan ilişkisi vurgulanır.
3. Bölüm: Yas Süreci ve Vedalaşma	Nazım'ın cenaze işlemleri detaylı olarak gösterilir.	Nazım'ın ölümü üzerinden bireylerin duygusal çatışmaları işlenir.	Nazım'ın eşinin yaşadığı anlaşmazlıklar aile dinamiklerini işler.	Gassal mesleğinin kendi içindeki dayanışması işlenir.
4. Bölüm: Sosyal Yansımalar	Taylan'ın cenaze ritüelleri detaylı gösterilir.	Baki'nin yalnızlık ve içsel sorgulamaları ele alınır.	Taylan'ın ailesinin cenaze ritüellerine müdahaleleri ele alınır.	Baki'nin meslek sorumlulukları ve zorlukları gösterilir.
5. Bölüm: Korkular ve İçsel Çatışmalar	Bu bölümde ölümün fiziksel boyutundan ziyade meslek algısı ele alınır.	Baki'nin yalnızlık ve kişisel ilişkilerdeki zorlukları derinleştirilir.	Toplumun gassal mesleğine karşı önyargıları vurgulanır.	Toplumun meslek mesleği önyargıları ve ilişkiler üzerindeki etkisi ele alınır.
6. Bölüm: Mesleki ve Kişisel Dengeler	Ölü yıkama ritüelleri bu bölümde doğrudan işlenmez.	Baki'nin yaşadığı hayal kırıklıkları ve içsel sorgulamaları.	Kerime ve annesinin önyargıları toplumdaki meslek algısını temsil eder.	Baki'nin mesleki zorluklar ve algılarla mücadelesi işlenir.
7. Bölüm: Aile İçi Yüzleşmeler	Ölüm fiziksel olarak işlenmesi de mesleğin etkileri görülür.	Baki ve Haris'in geçmişle yüzleşmesi ele alınır.	Aile içi dinamikler baba-oğul ilişkisi üzerinden ele alınır.	Gassal mesleğinin birey üzerindeki dolaylı etkileri görülür.
8. Bölüm: Yalnızlık ve Empati	Ölümle ilgili mesleki zorluklar incelenir.	Nadire'nin korkuları ve kariyer değişikliği çabaları işlenir.	Mesleki korkular ve toplumun algısı işlenir.	Mesleki zorluklar ve sosyal ilişkiler ele alınır.
9. Bölüm: İçsel Dönüşüm ve Kapanış	Trafik kazası sonrası hastane süreci fiziksel boyutu temsil eder.	Baki'nin yalnızlık ve sosyal izolasyonu derinlemesine ele alınır.	Baki'nin hastanedeki yalnızlığı sosyal bağların önemini gösterir.	Mesleki algılar hastane sürecinde dolaylı olarak hissedilir.
10. Bölüm: İçsel Dönüşüm ve Kapanış	Fiziksel ölüm boyutu işlenmez, mesleğin etkileri ele alınır.	Hüseyin Amca ile sohbet ve içsel yolculuk ele alınır.	Baki'nin sosyal çevresiyle ilişkileri güçlendirilir.	Mesleğin getirdiği etkiler bireyin yaşamına yansır.

3.3. Gassal Dizisinde Cenaze ile İlgili Semboller ve Eşyaların Analizi

Gassal dizisi, İslam kültürüne özgü ölüm ritüellerini görsel olarak aktarırken bu ritüellerde yer alan sembol ve eşyaları hem dramatik hem de pedagojik bir araç olarak kullanmaktadır. Söz konusu semboller, ölümün fiziksel gerçekliğini ve manevi anlamını aynı anda yansıtarak bireylerin ölümle yüzleşme ve kabullenme süreçlerine katkı sağlamaktadır.

Gasilhane, dizide hem bedensel temizlik hem de ruhsal arınmanın simgesi olarak sunulmuştur. Sade ve steril mekân estetiği, yaşam ile ölüm arasındaki geçişi temsil etmekte; kullanılan su ve sabun ise fiziksel olduğu kadar manevi temizlik anlamı da taşımaktadır.

Kefen, herkesin ölüm karşısında eşitliğini temsil eden güçlü bir sembol olarak işlenmiştir. Beyaz kefenin sade yapısı ve kefenleme sürecinde okunan dualar, ölümün manevi hazırlık boyutuna vurgu yapar.

Cenaze namazı ve tabut, kolektif yas sürecini, toplumsal dayanışmayı ve ölümün kaçınılmazlığını temsil etmektedir. Tabutun taşınışı ve cenaze merasimi sahneleri, izleyiciyi bu ritüelin manevi atmosferine dahil eder. Sonuç olarak dizide kullanılan bu semboller, yalnızca ritüel öğeler değil; aynı zamanda ölümün anlamlandırılmasına ve onunla barışılmasına aracılık eden güçlü anlatı unsurlarıdır. Böylece Gassal, dini ritüeller aracılığıyla izleyiciye hem bilişsel hem de duyuşsal bir ölüm eğitimi deneyimi sunmaktadır.

Sonuç ve Öneriler

Bu çalışma, TRT'nin dijital yayın platformu Tabii'de yayımlanan Gassal dizisinin, ölüm eğitimi ve din eğitimi perspektifinden içerik analizine dayalı bir çözümlemesini sunmuştur. Çalışmada, dizide işlenen ölümle ilgili ritüellerin, manevi temsillerin ve karakter çatışmalarının, bireylerin ölümle ilgili kavramsal ve kültürel farkındalıklarına katkı sağlayabilecek nitelikte olduğu değerlendirilmiştir. Dizide ölümün fiziksel, ruhsal ve sosyal boyutları farklı tematik kurgularla işlenmiş; böylece hem bireysel hem de toplumsal bağlamlarda ölüm algısına dair çeşitli anlatılar sunulmuştur. Tematik analiz sonuçları aşağıdaki gibidir:

1. Ölümün Fiziksel Boyutu Teması: Dizide yer alan cenaze yıkama, kefenleme ve defin gibi sahneler, İslam kültüründe yerleşik dini ritüellerin dramatik bir anlatımla görselleştirildiğini ortaya koymuştur. Bu sahneler, ölümün sadece bireysel değil, aynı zamanda toplumsal bir deneyim olarak ele alındığını göstermektedir. Gasilhanedeki sessizlik, mekân kurgusu ve fiziksel temasın sahneleme biçimi, popüler kültürde genellikle görmezden gelen ölümün teknik yönlerinin görünür kılınmasına katkı sunmuştur.

2. Ruhsal Boyut Teması: Gassal karakterinin kendi iç çatışmaları, kayıp deneyimleri ve ölümle yüzleşme süreci, bireyin ölümle olan ilişkisini kişisel düzlemde ortaya koymaktadır. Özellikle dua etme, pişmanlık yaşama, geçmişle yüzleşme gibi sahneler, psikolojik yas süreçlerine referansla okunabilir. Bu bağlamda dizide, Kübler-Ross'un ölüm evreleri gibi kuramsal çerçevelerle uyumlu örüntüler yer almaktadır.

3. Sosyal Boyut: Ölen kişinin ailesinin yas süreci, toplumsal dayanışma biçimleri, dini cenaze törenlerine katılım ve komşuluk ilişkileri gibi unsurlar, ölümün sosyal etkilerini göstermektedir. Dizi, bu yönüyle ölümün sadece bireysel bir kayıp değil, kolektif bir anlam

taşıdığını yansıtır. Popüler kültürde sıklıkla dramatik veya bireysel bir anlatıya indirgenen ölüm, burada daha çok ritüel ve ilişki ağı içinde işlenmiştir.

4. Meslek Algısı (Gassallık): Dizide gassallık mesleği hem kutsal bir dini hizmet hem de toplumsal olarak görünmezleştirilen bir iş olarak konumlandırılmıştır. Bu ikili yapı, dizideki görsel dil aracılığıyla güçlü biçimde sunulmuştur. Sağır (2020)'nın Gassal: Bir Ölüm Etnografisi çalışmasıyla da uyumlu biçimde, mesleğe ilişkin dışlanma, yalnızlık ve kutsiyet temaları sahne kurgusuna yedirilmiştir. Gassal dizisinin tüm bölümlerinde, ölümün fiziksel gerçekliğinden doğan ritüeller, bireysel yüzleşme ve içsel dönüşüm süreçleri, ailevi ve toplumsal bağlamdaki çatışmalar ile görünmezleştirilen gassallık mesleğinin toplumsal algısı; popüler kültürde sıklıkla işlenen “duygusal yalnızlık”, “ahlaki ikilem”, “bilge rehber figürü”, “travmatik yüzleşme” ve “ani ölümle gelen dönüşüm” gibi anlatı yapılarına yerel ve kültürel bir bağlam kazandırılarak ele alınmış; böylece dizi, ölüm temalı popüler anlatılarda genellikle yüzeysel kalan temaları dramatize etmeden, toplumsal ve bireysel düzlemde yeniden yorumlamayı başarmıştır.

Ritüel ve semboller, din eğitiminde yalnızca öğretim aracı değil, aynı zamanda duyuşsal ve manevi gelişimin destekleyicisidir. Cenaze törenlerinde kullanılan sembolik öğeler; kefen, tabut, yıkanma suyu gibi nesneler, ölümün hem fiziksel hem de ruhsal boyutlarını anlamlandırmada merkezi rol oynar. “Gassal” dizisindeki bu görsel unsurlar, izleyicinin zihinsel kavrayışını pekiştirirken, aynı zamanda empati ve anlam inşası gibi din eğitimine özgü hedeflere de katkı sunar. Bu bağlamda dizinin içeriği, özellikle ergenlik ve genç yetişkinlik dönemindeki bireylerin ölüm olgusunu anlamlandırmalarına yönelik din eğitimi uygulamalarıyla örtüşmektedir.

Öneriler:

1. Popüler kültür ürünlerinin öğretici işlevi, medya çalışmaları ve ölüm eğitimi literatürü arasında daha kapsamlı bir şekilde ele alınmalı; bu alanlar arası geçişler teorik olarak tartışmaya açılmalıdır.
2. “Gassal” gibi yapımlar, içeriksel olarak ölüm ve yas süreçlerine dair temsiller barındırdığı için, gelecekteki nitel çalışmalar tarafından izleyici deneyimi üzerinden analiz edilerek desteklenmelidir. Böylece içeriklerin gerçek etkisi, yalnızca içerik çözümlemesiyle değil, kullanıcı geri bildirimleriyle de anlaşılabilir.
3. Gassallık mesleği gibi toplumda görünmezleştirilen ve önyargıyla yaklaşılan mesleklerin medya içerikleri aracılığıyla temsili, toplumsal bilinç oluşturma açısından önemlidir. Bu alanda yapılan görsel üretimler, yalnızca eğitsel değil, aynı zamanda sosyokültürel tartışma zemini de yaratabilir.
4. Ölüm eğitimi alanında yürütülecek nitel ve nicel araştırmalar, özellikle medya temsillerinin etkisine odaklanmalı ve bu tür içeriklerin bireylerin ölüm algısı, yas süreci ve duygusal başa çıkma stratejileri üzerindeki etkilerini incelemelidir.
5. Toplumda ölümle ilgili önyargıların azaltılması ve ölümün konuşulabilir hale getirilmesi için medya ve eğitim kurumları arasında iş birliğine dayalı farkındalık kampanyaları geliştirilebilir. Bu kampanyaların içeriği, kültürel hassasiyetlere uygun ve yaşa göre kademeli yapılandırılmış olmalıdır.

Ek: Dizinin Karakter Tablosu

Karakter Adı	Karakter Hakkında Kısa Bilgi
Baki	Otuzlu yaşlarında bir gassal; ölümlle yüzleşmesiyle hayatını sorgulamaya başlar.
Elif	Baki'nin hayatında önemli bir yere sahip olan kadın karakter.
Aziz	Baki'nin çevresindeki önemli figürlerden biri.
Ahmet	Baki'nin yakın çevresinden; mizahi dokunuşlar getirir.
Neslihan	Genç, enerjik bir karakter; hikâyeye hareketlilik katar.
Nazım	Hayata dair dersler veren, karşılaşılan bir karakter.
Nadir	Gizemli ve belirleyici bir role sahip karakter.
Hüseyin	Yaşlı, bilge bir figür; Baki'ye rehberlik eder.
İmam	Dini referanslarıyla yön gösterici bir karakter.
Kerime	Baki'nin evlenmeyi düşündüğü kadın; dramatik kırılma noktalarından biridir.
Hacer	Toplumsal rolleri temsil eden yan karakterlerden.
Buse	Mafya karısı olarak diziye dahil olur; dramatik gerilim yaratır.
Merdan	Yan karakterlerden biri; 3. bölümde sahneye çıkar.
Haris	7. bölümde dahil olan yeni karakterlerden biri.
Nizamettin	7. bölümde hikâyeye katılan bir başka figür.

Kaynakça | References

Bassett, Jonathan F. Death on The Small Screen: The Psychology of Viewing Violent Television. Jefferson: McFarland, 2022.

Baudrillard, Jean. Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021.

Bauman, Zygmunt. Ölümlülük Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri. çev. Nurgül Demirdöven. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.

Becker, Ernest. The Denial of Death. New York: Free Press, 1973.

Braun, Virginia - Clarke, Victoria. "Using Thematic Analysis in Psychology". Qualitative research in psychology 3/2 (2006), 77-101.

Cebeci, Suat. "Bir Din Öğretimi Yaklaşımı Olarak Dini Danışma ve Rehberlik". Değerler Eğitimi Dergisi 8/19 (01 Haziran 2010), 53-69. <https://dergipark.org.tr/en/pub/ded/issue/29181/312477>

Çelikel, Bülent. "Dinî Danışmanlık: Psikoterapi ile Din Eğitiminin Buluşma Noktası". Marife Dini Araştırmalar Dergisi 13/3 (2013), 55-68.

Debord, Guy. Gösteri Toplumu. çev. Ayşen Ekmekçi - Okşan Taşkent. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021.

Doka, Kenneth - Morgan, John. Death and Spirituality. New York: Routledge, 2016. <https://doi.org/10.4324/9781315232539>

Durkheim, Emile. The Elementary Forms of the Religious Life. New York: Free Press, 1915.

Durlak, J.A - Riesenber, L.A. "The Impact of Death Education". Death Studies 15/1 (1989), 39-58. <https://doi.org/10.1080/07481189108252408>

Erbuğ, Ece. "Ölüm Sosyolojisi: Geleneksel ve Modern Toplumda Ölümün Toplumsal Anlamları". Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi 8 (31 Aralık 2021), 46-61. <https://doi.org/10.48131/jscs.1005591>

Firth, Raymond. Religion: a humanist interpretation. Londra: Routledge, 1996.

Goffman, Erving. Dama Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar. çev. Kolektif. Ankara: Heretik Yayıncılık, 2014.

Hall, Stuart. "Introduction to Media Studies at The Centre". Culture, Media, Language. 104-109. Londra: Routledge, 2003.

Hanusch, Folker. Representing Death in the News: Journalism, Media and Mortality. Springer, 2010.

Kastenbaum, Robert. The Psychology of Death. Amerika: Springer Publishing Company, 2000.

Kastenbaum, Robert - Moreman, Christopher M. Death, society, and human experience. Londra: Routledge, 2024.

Koç, Mustafa. "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hastanelerdeki Mânevî Danışmanlık Ve Rehberlik Hizmetleri (1995-2015): Sınırlılıklar Ve Bir Eğitim Programı Önerisi". Diyanet İlmî Dergi 53/4 (2017), 201-241.

Köylü, Mustafa. "Ölüm Olayının Çocuklar Üzerine Etkisi ve 'Ölüm Eğitimi'". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 17/17 (01 Eylül 2004), 95-120. <https://doi.org/10.17120/omuifd.50310>

Kübler-Ross, E. On Death and Dying. Londra: Routledge, 1969.

Leviton, Dan. "The Scope of Death Education". Death Education 1/1 (1977), 41-56. <https://doi.org/10.1080/07481187708252877>

Oaks, Judy - Bibeau, Daniel L. "Death education: Educating children for living". The Clearing House 60/9 (1987), 420-422.

Sagir, Adem. "Bathing the Dead, the Dirty Work: Stigmatization of Gassals in Modern Türkiye". Sociological Perspectives 67/1-3 (01 Haziran 2024), 42-63. <https://doi.org/10.1177/07311214241242069>

Sağır, Adem - Aktaş, Zeynep. Gassal -Bir Ölüm Etnografisi Çalışması-. Ankara: Ankabat Matbacılık, 2022.

Sağır, Adem - Aktaş, Zeynep. "Ölü Beden Yönetiminde Dini Mesleki Bir Form: Gassal". Journal of Economy Culture and Society Özel Sayı 1 / Supplement 1 (11 Eylül 2020), 269-289. <https://doi.org/10.26650/JECS2019-0088>

Schut, Margaret Stroebe, Henk. "The Dual Process Model of Coping With Bereavement: Rationale And Description". Death studies 23/3 (1999), 197-224.

Smith, Greg M. Film structure and the emotion system. Cambridge University Press, 2003.

Şimşek, Vahdeddin - Tosun, Cemal. "Çocuklara Ölüm Konusunun Anlatılması İhtiyacına Dair DKAB Öğretmen Görüşleri". Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8 (22 Aralık 2021), 1261-1289. <https://doi.org/10.17859/pauifd.1024000>

Şimşek, Vahdeddin - Tosun, Cemal. "Zor Konuların Öğretiminde DKAB Öğretmeni: Ölüm Konusu Örneği". Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 29 (2022), 274-310.

Tanhan, Fuat - İnci, Figen Arı. Ölüm Eğitimi. Pegem Akademi Yayıncılık, 2009.

Walter, Tony. On Bereavement: The Culture of Grief. Buckingham: Open Universty Press, 1999.

Walter, Tony. "A New Model of Grief: Bereavement and Biography". Mortality 1/1 (1996), 7-25. <https://doi.org/10.1080/713685822>

Haneî-Şâfiî Etkileşiminin Odağında Bir Fakih Olarak İbn Hacer el-Askalânî

Fatih Turay | <https://orcid.org/0000-0002-4703-4676> | fatihaturay@karabuk.edu.tr
Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Karabük, Türkiye
ROR ID: <https://ror.org/04wy7gp54>

Öz

Haneî ve Şâfiî mezhepleri teşekkül süreçlerinin ardından uzunca bir müddet kendi ilmî muhitlerinde gelişimlerini sürdürmüş, mezhepler arasında dolaylı yoldan ve daha ziyade eleştiri yoluyla bazı etkileşimler gerçekleşmiştir. Ancak Hicrî VII. yüzyılın sonlarından itibaren farklı mezheplerden hoca-talebe ilişkileriyle yoğunlaşan ve giderek artan yeni bir etkileşim sürecinin ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Büyük muhaddis ve Şâfiî fakihî İbn Hacer el-Askalânî, kendisinden yaklaşık bir asır önce başlayan bu süreçten yararlanmış ve bizzat kendisi de bu sürece büyük katkı sunmuştur. Ancak İbn Hacer, hadis alanında büyük bir otorite olması nedeniyle daha ziyade bu yönüyle tanınmakta olup hakkındaki araştırmalar da bu alandaki katkılarını incelemeye yoğunlaşmıştır. Bu makale fıkıh tarihi açısından İbn Hacer'in Haneî ve Şâfiî mezhepleri arasındaki etkileşim bağlamındaki kritik rolüne dikkat çekmeyi amaçlamaktadır. Bu amaç çerçevesinde makalede İbn Hacer'in Haneî mezhebine yaklaşımını ve mezhep literatürü ve görüşleri üzerindeki etkilerini yansıttığı düşünülen hususlar, örneklem metoduyla seçilerek tespit edilmeye çalışılmıştır. Buna göre öncelikle bir Şâfiî fakihî olarak İbn Hacer, iddia edildiğinin aksine Haneî mezhebine karşı olumsuz bir yaklaşım içerisinde olmadığı gibi, objektif ve hakkaniyetli bir ilim adamı olarak birçok yerde Haneî mezhebinin hakkını teslim etmekte ve ayrıca Haneî fıkıh müktesebatından da yararlanmaktadır. Ayrıca döneminin meşhur Haneî fakihlerinin birçoğunun hocası olan İbn Hacer'in talebeleri üzerinde bir hayli etkili olduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki, Haneî fakihlerin hadis alanına ilgi duymaları ve bunu fıkıh alanındaki teliflerine yansıtma- ları bağlamında bir süre önceden başlamış olan hadis merkezli eğilimin İbn Hacer'in talebesi olan fakihler eliyle çok daha ileri bir seviyeye ulaştığı gözlenmektedir. Ayrıca Haneî usul sistematüğinde savunulan bazı görüşler üzerinde de İbn Hacer'in etkilerinin olduğu anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler

İslâm Hukuku, Fıkıh Tarihi, Haneî, Şâfiî, İbn Hacer el-Askalânî

Atıf Bilgisi

Turay, Fatih. "Haneî-Şâfiî Etkileşiminin Odağında Bir Fakih Olarak İbn Hacer el-Askalânî". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 12/1 (Haziran 2025), 119-143.

<https://doi.org/10.33718/tid.1639795>

Geliş Tarihi	: 14.02.2025
Kabul Tarihi	: 02.05.2025
Yayın Tarihi	: 30.06.2025

- Değerlendirme : İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
- Etik Beyan : Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
- Benzerlik Taraması : Yapıldı - intihal.net
- Çıkar Çatışması : Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
- Finansman : Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
- Telif Hakkı & Lisans : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Ibn Ḥaḍjar al-ʿAskalānī as a Faqīh at the Center of Ḥanafī- Shāfiʿī Interaction

Fatih Turay | <https://orcid.org/0000-0002-4703-4676> | fatihaturay@karabuk.edu.tr
Karabük University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Karabük, Türkiye
ROR ID: <https://ror.org/04wy7gp54>

Abstract

For a long time after their formation, there were some interactions between the Ḥanafī and Shāfiʿī sects indirectly and mostly through criticism. However, from the end of the VIIth century onwards, it is understood that a new process of interaction emerged, which intensified and increased gradually with the teacher-student relations from different sects. Ibn Ḥaḍjar al-ʿAskalānī, the great muḥaddith and Shāfiʿī faqīh, benefited from this process, that began about a century before him, and he himself had made a great contribution to this process. This article aims to draw attention to Ibn Ḥaḍjar's critical role in the history of fiqh in the context of the interaction between the Ḥanafī and Shāfiʿī sects. Within the framework of this aim, this article tends to identify the issues that reflect Ibn Ḥaḍjar's approach to the Ḥanafī madhhab and his influence on the sect's literature and views. The sampling method was used in the selection of issues. First of all, Ibn Ḥaḍjar, as a Shāfiʿī jurist, does not have a negative attitude towards the Ḥanafī madhhab, contrary to what had been claimed, and as an objective and fair-minded scholar, he gave the Ḥanafī madhhab its due in many places. He also benefited from the Ḥanafī jurisprudence. Also, it is understood that Ibn Ḥaḍjar, who was the teacher of many of the famous Ḥanafī jurists during his time, prove to be a great influence on his students. Namely, it is observed that the ḥadīth-centered tendency, which had begun some time earlier in terms of Ḥanafī jurists' interest in the field of ḥadīth and reflecting it in their fiqh writings, reached a much higher level through the jurists who were Ibn Ḥaḍjar's students. It is also understood that Ibn Ḥaḍjar was influential on some views in Ḥanafī jurisprudence systematic.

Keywords

Islamic Law, History of Fiqh, Hanafi, Shāfiʿī, Ibn Ḥaḍjar al-ʿAskalānī

Citation

Turay, Fatih. "Ibn Ḥaḍjar al-ʿAskalānī as a Faqīh at the Center of Ḥanafī- Shāfiʿī Interaction". *Trabzon Theology Journal* 12/1 (June 2025), 119-145.

<https://doi.org/10.33718/1648371>

Date of Submission : 14.02.2025

Date of Acceptance : 02.05.2025

Date of Publication : 30.06.2025

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism Checks : Yes - intihal.net

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

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Bilindiği üzere fıkıh mezhepleri, yalnızca kurucu âlimlerin içtihatlarından müteşekkil olmayıp, mezhep müntesibi âlimlerin katkılarını da barındırmaktadır. Öte yandan İslâm tarihinde fıkıh mezhepleri birbirinden tecrit edilmiş olarak değil, birbiriyle iç içe varlığını sürdürmüştür. Hatta dört mezhebin kurucu imamı arasında gerçekleşen hoca-talebe ilişkileri, mezheplerin doğuş sürecinde dahi kritik önemde olup, mezheplerin usul ve fûru yaklaşımlarının oluşumuna doğrudan veya dolaylı olarak katkıda bulunmuştur. Ancak belirtmek gerekir ki, bir mezhebin sistematik bütünlüğünü sağlamasında, başka bir ifadeyle kendi varlığını tanımlaması ve sürdürmesinde diğer mezheplere karşı takındığı tavır, belirleyici bir konuma sahiptir. Bununla birlikte gerek farklı mezheplerden âlimler arasında gerçekleşen hoca-talebe ilişkileri, gerekse telif edilen fıkıh kitaplarında ortaya konulan ilmî tartışmalar dolayısıyla bir mezhebin diğerini etkilemesi yahut etkilenmesi de söz konusu olabilmektedir. Örneğin fıkıh usulünde son dönem eserlerinde sözü edilen memzuc metodun -tümüyle yeni bir metod niteliği taşıdığı tartışmaya açık ise de-¹ neticede mezhepler arası etkileşimin bir yansıması olarak görülmesi mümkündür. Dolayısıyla her bir mezhep kendi bütüncül usul ve fûru anlayışı çerçevesinde doğup varlığını devam ettirmekle birlikte mezhepler arasında zaman zaman kavramlar, fikhî görüşler yahut usul düzeyinde etkileşimler söz konusu olmuştur.

Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin teşekkül ve istikrar sürecinden sonra Hicrî VII. yüzyılın sonlarından itibaren özellikle Mısır coğrafyasında fıkıh mezhepleri arasında yoğun bir etkileşim ortamının ortaya çıktığı ve VIII. yüzyılın sonlarına doğru ciddi bir ivme kazandığı görülmektedir. Bu ivmenin sağlanmasında Memlûk idaresinin dört mezhepten kâdilkudât ataması ve geniş tedris faaliyetlerine imkân sağlaması gibi hususların² önemli etkisinin olduğu söylenebilir. İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), işte böyle bir ilmî muhitte, her mezhepten büyük âlimlerin bulunduğu bir ortamda yetişmiş ve adeta yaşadığı çağa, hatta İslâmî ilimler tarihine damga vurmuş büyük bir âlimdir.

İbn Hacer el-Askalânî'nin, özellikle hadis alanında çok büyük bir otorite olduğu hususunda neredeyse hiçbir ihtilaf bulunmamaktadır. Nitekim kendisine verilen "hâfız" unvanı daha sonra müstakil olarak kullanıldığında yalnızca kendisini ifade edecek kadar yaygınlaşmıştır.³ Bununla birlikte İbn Hacer, uzun süre Şâfiî kâdilkudâtılığı ve fıkıh müderrisliği gibi görevlerde bulunmuş, ayrıca fıkıh alanında birçok telif gerçekleştirmiş yetkin bir fakih ve çok yönlü bir âlimdir.⁴ Ancak hadis alanındaki otoritesi sebebiyle hakkındaki çalışmalar daha ziyade bu alanda yoğunlaşmış, fıkıh alanındaki etkileri yeterince araştırma konusu olmamıştır. Fıkıh alanındaki görüşleri başta müntesibi olduğu Şâfiî mezhebi üzerindeki etkileri yahut mezhepler arası etkileşim bağlamında inceleme konusu edilmemiş olmakla birlikte, *Fethu'l-Bârî*'deki yaklaşımları esas alınarak fikhî görüşleri bir doktora tezinde ansik-

1 H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü* (Ankara: Bilay Yayınları, 2022), 32.

2 Mehmet Fatih Yalçın, *Bahrî Memlûkler Döneminde Dimaşk Kâdilkudâtı (1266-1382)* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023), 39, 183, 225.

3 M. Yaşar Kandemir, "İbn Hacer el-Askalânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/514.

4 Şemsüddin Muhammed b. Abdirrahman es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmî' li-ehli'l-karni't-tâsi'* (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992), 2/37-39.

lopedik şekilde toplanarak tespit edilmiştir.⁵

Özellikle hadis alanında yapılan güncel bazı çalışmalarda İbn Hacer'in taassup ehli olduğu ve Hanefî mezhebine karşı menfi bir tutumunun olduğu iddia edilmektedir. Ancak tespitlerimize göre bunun tam aksine işaret eden bazı örnekleri İbn Hacer'in yaklaşımları arasından bulabilmek mümkündür. Nitekim onun Hanefî mezhebinin müdafaa ettiğine dahi rastlanabilmektedir. Dolayısıyla bazı görüşleri özelinde Hanefî mezhebine olan yaklaşımı dikkatle incelendiğinde İbn Hacer'in Hanefî mezhebine karşı taassubu veya menfi tutumundan değil, tam aksine Hanefî mezhebinin İbn Hacer üzerinde olumlu bir etkisinden söz etmek mümkündür. Öte yandan başta talebesi olan âlimler olmak üzere Hanefî mezhebi üzerinde İbn Hacer el-Askalânî'nin doğrudan yahut dolaylı birtakım etkilerinden de söz etmek mümkündür. Hatta birçok noktada belirgin emareleri görülen bu etkiler dolayısıyla özellikle literatüre yön vermesi açısından Hanefî mezhebinin tarihî gelişiminde İbn Hacer öncesi ve sonrası şeklinde bir ayırmadan söz etmek dahi kanaatimizce abartılı sayılmayabilir.

Bu makalede İbn Hacer el-Askalânî'nin Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasındaki etkileşim bağlamındaki kritik rolü incelenmektedir. Makale İbn Hacer'in fikhî görüşlerinin Şâfiî mezhebine uygunluğunu değerlendirme iddiasında olmadığı gibi, Şâfiî mezhebinde İbn Hacer'in görüşlerinin nasıl bir iz bıraktığı da bu makalenin konusu değildir. İbn Hacer'in bir Şâfiî fakih olarak Hanefîlerle münasebetleri, Hanefî mezhebinin görüşlerine yaklaşımı ve Hanefî mezhebi üzerindeki etkileri bazı çarpıcı örneklerden hareketle -örneklem metoduyla- tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede onun fakih kişiliğine ilişkin ipuçları da yakalanmaya çalışılmıştır.

1. İbn Hacer'in Hanefîlerle Münasebetleri

Şâfiî fikhî alanında yetkin sayılabilecek bir ailenin mensubu olan ve küçük yaşta ane-babasını kaybettiği için kendisini himaye eden baba dostunun yanında hadis ve Şâfiî fikhî ağırlıklı bir eğitim alarak yetişen İbn Hacer el-Askalânî, kızlarından ikisini Hanefî damatlarla evlendirmiş, diğer bir kızını ise Şâfiî bir âlimle evlendirmiş ancak bu kızını kocası vefat ettiğinde daha önce vefat etmiş olan kızının eski kocası Hanefî âlim Muhibbuddîn İbnü'l-Eşkâr (ö.863/1459) ile evlendirmiştir.⁶ Diğer yandan kızından torunu ve kendisinin bazı eserleri üzerinde şerh ve ihtisar çalışmaları yapan Yusuf b. Şâhin'in (ö. 899/1493) önceleri babasının etkisiyle Hanefî iken sonradan dedesinin telkiniyle Şâfiî olduğu nakledilmektedir.⁷ Yetiştirdiği ortamın çok kültürlü yapısı içerisindeki hoca-talebe münasebetleri bir yana, yalnızca bahsi geçen bu hususlar özelinde İbn Hacer el-Askalânî'nin aile ilişkilerine bakıldığında, Hanefî mezhebi mensuplarıyla özel hayatında dahi en azından içli dışlı olduğu söylenebilir.

İbn Hacer'in Hanefîlerle münasebetleri bağlamında daha ziyade önem arz eden husus hoca-talebe münasebetleridir. Öncelikle çok yönlü bir âlim olarak yüzlerce hocadan ders

5 Bessâm Muhammed Sıhyûnî, *Mu'cemû fikhî Fethu'l-Bârî li'bni Hacer el-Askalânî* (Dimaşk: Dâru'n-Nevâdir, 2013), 11, 12.

6 Mehmet Fatih Yalçın, "Ticaret ve İlim Arasında İbn Hacer Ailesi", *İslam İlim Gelenğinde İbn Hacer el-Askalânî Bir Memlûk Âlimi Portresi*, ed. Sezai Engin - Mehmet Fatih Yalçın (İstanbul: Siyer Akademi, 2021), 20, 31-34; Kandemir, "İbn Hacer el-Askalânî", 19/514.

7 Yalçın, "İbn Hacer Ailesi", 31.

almış ve ilim uğruna birçok seyahatler gerçekleştirmiş olan⁸ İbn Hacer'in hocaları içerisinde büyük Hanefî âlimler de bulunmaktadır. Örneğin Molla Fenârî (ö. 834/1431) bu âlimlerin en meşhurlarından biridir.⁹ Öte yandan hocası Zeynüddin el-İrâkî (ö. 806/1404) ile dostluğu bulunan, ancak İbn Hacer dünyaya gelmeden önce vefat etmiş olan Hanefî fakihî Zeylâî'nin (ö. 762/1360) İbn Hacer üzerinde dolaylı bir etkisinden söz etmek mümkündür. Nitekim İbn Hacer, karşılıklı ilmî müzakerelerin yapıldığı bu dostluktan övgüyle bahsetmektedir.¹⁰ Yine büyük Hanefî fakihî Bâbertî (ö. 786/1384), vefat ettiği dönemde henüz 12-13 yaşlarında olan İbn Hacer'in, onun hakkındaki övgü dolu ifadelerinin¹¹ yanı sıra, Bâbertî'nin Kâhire'deki şöhreti ve en yakın talebesi olan Kâriü'lhidâye (ö. 829/1426) başta olmak üzere, aynı zamanda İbn Hacer'in de talebesi olan bazı Hanefî fakihlerin mevcudiyeti, İbn Hacer üzerinde en azından dolaylı bir etkisinin olabileceğini düşündürmektedir. Öte yandan İbn Hacer'in bi-zatihi kendisinin bazı ifadelerinden onun Hanefî fıkıh külliyyatına ciddi ölçüde vâkif olduğu anlaşılmaktadır.¹²

İbn Hacer el-Askalânî'nin Hanefîlerle münasebetleri hususunda özellikle çağdaşı Bedreddin el-Aynî (ö. 855/1451) özel bir önem arz etmektedir. Zira İbn Hacer'in, büyük muhad-dis ve Hanefî fakihî Aynî ile aralarında cereyan eden ilmî tartışmalar veya şahsî konulardaki rekabet meşhur olsa da esasen her iki âlimin birbirleri arasında karşılıklı olarak hoca-talebe ilişkisi de bulunmuş, her biri diğerinin ilminden istifade etmiştir.¹³ Nitekim Aynî, İbn Hacer'i vefatından önceki hastalığında ziyaret ederek onun hadis birikiminden son olarak istifade etmek istemiştir.¹⁴

İbn Hacer'in talebeleri arasında da büyük Hanefî fakihler bulunmaktadır ki öncelikle İbnü'l-Hümâm'a (ö. 861/1457) ayrı bir parantez açmak gerekmektedir. Zira İbnü'l-Hümâm, müteahhirîn Hanefî fakihler içerisinde mezhebe yön veren en yetkin âlimlerden biridir. Yine İbn Emîru Hâc (ö. 879/1474), İbn Kutluboğa (ö. 879/1474) ve Molla Gürânî (ö. 893/1488) gibi talebesi olan büyük Hanefî fakihler, İbn Hacer'in Hanefî mezhebi üzerinde etkisinin olabileceğine işaret etmektedir ki bu muhtemel etkilere aşağıda ayrıca değinilecektir. Nitekim başta talebeleri olmak üzere İbn Hacer sonrası Hanefî âlimler, genellikle İbn Hacer'e saygı dolu ifadelerle atıf yapmışlardır. Örneğin İbnü'l-Hümâm, *el-Hidâye* şerhi *Fethu'l-Kadîr* adlı eserinde şeyhunâ kâdilkudât Şihâbüddîn el-Askalânî eş-Şâfiî şeklinde hocasına atıfta bulunmaktadır.¹⁵ İbn Kutluboğa hocası İbn Hacer'den daima hâfizû'l-asr ve kâdilkudât gibi

8 Kandemir, "İbn Hacer el-Askalânî", 19/514; İshak Tekin, "İslâm Eğitim Tarihinde Ulemâ Hareketliliği: İbn Hacer el-Askalânî (Ö. 852/1449) Örneği", *İslam İlim Geleneğinde İbn Hacer el-Askalânî Bir Memlûk Âlimi Portresi* (İstanbul: Sıyer Akademî, 2021), 73-76.

9 İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâ'ü'l-gumr bi-ebnâ'i'l-umr*, nşr. Hasan Habeşî (Kâhire: el-Meclisü'l-'Alâ liş-Şüûni'l-İslâmiyye, 1389-1392), 3/464, 465; Hakkı Aydın, *İslâm Hukuku ve Molla Fenârî* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1991), 62; Necmi Sarı, "Hadis Usûlünün Zirve İsmi: İbn Hacer el-Askalânî", *Asos Journal* 47 (2017), 541.

10 İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürrü'l-kâmine fi a'yânî'l-mi'eti's-sâmine*, nşr. Muhammed Abdülmuîd Han (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1972), 3/95, 96; Ebubekir Sifil, "Zeylâî, Abdullah b. Yûsuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/352.

11 İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürrü'l-kâmine*, 6/1.

12 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi-şerhi Sahihî'l-Buhârî*, nşr. Muhibbüddin el-Hatîb, Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1380), 4/374, 12/326, 329.

13 Talat Sakallı, *Bedruddin Aynî* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 46, 47.

14 Şemsüddin Muhammed b. Abdirrahman es-Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-dürrer fi tercemeti şeyhi'l-İslâm İbn Hacer*, nşr. İbrahim Bâcis Abdülmecid (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999), 3/1192.

15 Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr* (Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbaa

nitelemelerle söz etmekte, görüşüne muhalefet ettiği yerlerde dahi iltifat etmekten imtina etmemektedir.¹⁶ Yine örneğin İbn Hacer'in talebelerinin talebesi olan Hanefî fakih Zeynüddin İbn Nüceym (ö. 970/1563), kendisine şeyhülislâm şeklinde atıf yapmaktadır.¹⁷ Ayrıca Hanefî fakihî ve muhaddis Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), "hocalarımızın şeyhi, allâme, hâfızların ve muhaddislerin sonuncusu" gibi sıfatlarla İbn Hacer'i anmaktadır.¹⁸ Esasen İbn Hacer'in Şâfiî talebelerinden hadis âlimi Sehâvî (ö. 902/1497), hocasının biyografisini anlatmak üzere yazdığı *el-Cevâhir ve'd-dürer fî tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer* adlı eserinde dört mezhepten âlimlerin hocası hakkındaki övgü dolu ifadelerini aktarmaktadır.¹⁹

İbn Hacer'in Hanefîlerle münasebetleri hususunda değinilmesi gereken çok önemli bir mesele daha bulunmaktadır ki, bu durum onun kendi zamanında dahi uluslararası üne sahip, görüşlerine ehemmiyet atfedilen büyük bir fakih olduğunu ortaya koymaktadır. Osmanlı sultanı II. Murad, Karamanoğulları'nın haçlılarla iş birliği yaptıkları gerekçesiyle üzerlerine sefere çıkmak hususunda dört mezhepten âlimlerin yanı sıra İbn Hacer'den de fetva istemiş, bunun üzerine İbn Hacer bunun caiz hatta vacip olduğu yönünde fetva vermiştir.²⁰ Bu durum çok boyutlu değerlendirmelere imkân sağlamakla birlikte, rekabet halinde bulunan Memlük devletinin Şâfiî kâdılkudâtlığı görevinde bulunan bir fakih olarak kendisinden fetva istemiş olması Hanefî mezhebini resmi mezhep olarak tatbik eden Osmanlı sultanı nezdinde İbn Hacer'in muhakkik ve hakkaniyetli büyük bir fakih olarak görüldüğü şeklinde yorumlanabilir. Öte yandan Özdemir'in tespitine göre, bu mesele Sultan II. Murad açısından Osmanlı-Memlük ilişkilerini dengeleyen büyük bir diplomatik zaferdir. Dolayısıyla başlı başına bu olay İbn Hacer'in ilmî yetkinliğinin yanı sıra, uluslararası siyasi etki doğuran büyük bir âlim olduğunu söylemeyi kanaatimizce mümkün kılmaktadır.

2. İbn Hacer'in Hanefî Mezhebine Yaklaşımı

Öncelikle İbn Hacer el-Askalânî'nin büyük bir muhaddis olmasının yanı sıra yetkin bir Şâfiî bir fakihî olduğunu açıkça ifade etmek gerekir. Nitekim 150'den fazla eser telif ettiği ifade edilen²¹ İbn Hacer'in eserlerinin çoğu hadis alanına ilişkin olsa da fıkıh alanında da eserleri bulunmaktadır. Örneğin Şâfiî mezhebinin temel kaynaklarından Nevevî'nin (ö. 676/1277) *Ravzatü't-tâlibîn* ve *el-Mecmûʿ şerhu'l-Mühezzebe* adlı eserleri üzerine yaptığı çalışmaların yarım kaldığı belirtilmektedir.²² Şâfiî mezhebinin temel eserlerinden Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Vecîz* adlı eserinin şerhi olan Râfiî'nin (ö. 623/1226) *eş-Şerhu'l-kebîr* (*Fet-hu'l-ʿAzîz*) adlı eserinde zikredilen hadisleri tahrîc ettiği *Telhîsü'l-habîr* adlı eseri, ayrıca Hanefî mezhebinin temel kaynaklarından Mergînânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye* adlı eserinde

Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdühî, 1970), 2/507.

16 Kâsım b. Kutluboğa, *et-Taʿrîf ve'l-ihbâr bi-tahrîci ehâdisi'l-İhtiyâr*, nşr. Ebû Malik Cihâd b. Seyyid el-Mürşidî (Kahire: el-Fârûk el-Hadîse, 2012), 1/179, 182, 198, 300, 406.

17 Zeynüddin İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, nşr. Zekeriya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 333.

18 Ali el-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker*, nşr. Muhammed Nizâr Temim, Heysem Nizâr Temim (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.), 118.

19 Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-dürer*, 1/263-334.

20 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Karamanoğulları Devri Vesikalarından İbrahim Beyin Karaman İmaretî Vakfiyesi", *Belleten* 1/1 (1937), 129, 130; H. Ahmet Özdemir, "II. Murad'ın Bir Diploması Zaferi: İbn Hacer'in Fetvası", *Yeni Türkiye* 31 (2000), 797, 798.

21 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmiʿ*, 2/38; Sarı, "İbn Hacer", 548.

22 Kandemir, "İbn Hacer el-Askalânî", 19/526.

yer alan hadis-i şerifleri tahrîc eden Haneî fakihî Zeylaî'nin *Nasbü'r-râye* adlı meşhur eseri üzerine yaptığı ihtisar çalışması olan *ed-Dirâye fî tahrîci ehâdisi'l-Hidâye* adlı eseri İbn Hacer'in fakih kişiliğine işaret etmektedir. Nitekim İbn Hacer, söz konusu eserlerinde ahkâm hadislerinin sıhhat derecelerinin yanı sıra fikhî ahkâm hususunda da zaman zaman çeşitli değerlendirmelerde bulunmaktadır. Esasen sahih ahkâm hadisleriyle ilgili müstakil eseri *Bulûgu'l-merâm* adlı meşhur eseri fikhî hükümlerin dayanaklarını ortaya koyması açısından son derece önemli bir eserdir. Müellifin fıkıh alanını doğrudan ilgilendiren söz konusu eserleri ve bazı fıkıh risaleleri dışında, en çok bilinen eseri olan *Fethu'l-Bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* adlı *Sahîh-i Buhârî* şerhi, onun fıkıh birikimine dair çok kıymetli bilgiler ihtiva eden en önemli kaynak durumundadır. Nitekim İbn Hacer'in, *Fethu'l-Bârî*'yi telif ederken hadis ve diğer İslâmî ilimlere ilişkin kaynakların yanı sıra, başta Şâfiî mezhebi olmak üzere dört mezhebin fıkıh kaynaklarının da içerisinde bulunduğu bin dört yüz otuz eserden yararlandığı ifade edilmektedir.²³ Dolayısıyla yalnızca *Fethu'l-Bârî* adlı eseri bile İbn Hacer'i bir fakih olarak nitelemek için yeterlidir. Esasen İbn Hacer'in, söz konusu telifleri dışında Bulkînî (ö. 805/1403) ve İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401) gibi Şâfiî fakihlerden fetva verme ve tedris faaliyeti hususunda icazet almış olması, ayrıca pek çok büyük âlimin yaşadığı bir dönemde Kâhire'de 20 yıl kadar Şâfiî kâdılkudâtlığı (baş kadılık) görevinde bulunmuş olması²⁴ onun bir fakih olduğunu göstermeye fazlasıyla yetmektedir.²⁵ Ayrıca Şâfiî tabakât literatürü içerisinde kendisine yer verilmesi,²⁶ İbn Hacer'in bizzat mezhep müntesiplerince bir Şâfiî fakih olarak nitelendiğini göstermesi bakımından başka bir delile ihtiyaç bırakmamaktadır.

Bir Şâfiî fakih olarak İbn Hacer el-Askalânî'nin müntesibi olduğu mezhebin genel görüşlerine çoğunlukla uygun bir yaklaşım içerisinde olması son derece tabii bir durumdur. Esasen İbn Hacer'in görüşlerinin Şâfiî mezhebine uygun olup olmadığını tespit etmek bu makalenin konusu olmadığı gibi, sınırlarını da aşmaktadır. Ancak *Fethu'l-Bârî* esas alındığında İbn Hacer'in genellikle Şâfiî mezhebine uygun bir yaklaşım sergilediğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Nitekim bu eseri ekseninde fikhî görüşlerini doktora tezinde derleyen Sıhyûnî, İbn Hacer'in Şâfiî mezhebine muhalif olduğu bazı hususlara da dikkat çekmekle birlikte genel olarak bu kanaattedir.²⁷ Öte yandan İbn Hacer, bir Şâfiî fakihî olarak çoğu kere Şâfiî mezhebinin görüşlerini temellendirmesi ve başta Haneî mezhebi olmak üzere diğer mezhep görüşlerini tenkit etmesi bakımından kimi araştırmacılarca Şâfiî taassubu²⁸ ve hatta "hoşgörüsüzlük"²⁹ ile itham edilmiştir. Ancak bize göre İbn Hacer, oldukça hakkaniyetli ve hatta kimi zaman haksız eleştiriler karşısında Haneî mezhebini savunan objektif ve ilmî bir yaklaşım içerisindeydi. Nitekim talebesi Sehâvî'nin yanı sıra, araştırmacı Sıhyûnî de İbn Hacer'in delile tabi olan bir âlim olduğunu belirtmektedir.³⁰ Ancak kanaatimizce İbn

23 Meşhûr b. Hasan b. Selmân Ebû Ubeyde - Râid b. Sabrî Ebû Huzeyfe, *Mu'cemu'l-musannefâtî'l-vâride fî Fethi'l-bârî* (Riyad: Dâru'l-Hicre, 1991), 30-440; Sıhyûnî, *Mu'cemü fikhî Fethu'l-Bârî*, 110-117; Sarı, "İbn Hacer", 546.

24 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 2/38.

25 Sıhyûnî, *Mu'cemü fikhî Fethu'l-Bârî*, 88; Sarı, "İbn Hacer", 539.

26 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 2/39.

27 Sıhyûnî, *Mu'cemü fikhî Fethu'l-Bârî*, 89-92.

28 Câdürrab Emin Abdülmecid, *Beyne'l-imâmeyn el-Aynî ve İbn Hacer dirâse mukârene limenheceyhimâ fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Kâhire: Dâru'l-Muhaddisîn, 2007), 313.

29 Hesham Halim Ahmed Ibrahim, *İbn Hacer'in Fethu'l-Bârî'de Haneîlere Yaklaşımı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 10, 33, vd.

30 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 2/38; Sıhyûnî, *Mu'cemü fikhî Fethu'l-Bârî*, 93; Sarı, "İbn Hacer", 545.

Hacer’in Hanefî mezhebine duyduğu yakınlığın diğerlerinden önde olduğunu söylemek mümkündür.

İbn Hacer’in Hanefî mezhebine karşı menfi bir tutum içerisinde olmayıp ilmî ve objektif bir tutum içerisinde olduğunu gösteren birçok örnek saymak mümkündür. Öncelikle yukarıda belirtildiği üzere onun Hanefî mezhebinin temel eserlerinden biri üzerine yaptığı ihtisar çalışması olan *ed-Dirâye fî tahrîci ehâdîsi’l-Hidâye* adlı eseri bu konuda başlı başına üzerinde durulması gereken bir konudur. Nitekim *el-Hidâye* üzerine bir inceleme yapan Bayder, İbn Hacer’in bu eserini Hanefî-Şâfi‘î yakınlaşmasının bir sonucu olarak değerlendirmekte ve bunun nedeninin İbn Hacer’in Hanefîlerin kullandığı hadisleri tenkit etmek için değil, Hanefî muhaddisler gibi hükümlerin kaynaklarını göstermek üzere kaleme almış olması olduğunu ifade etmektedir.³¹ Esasen bizzat İbn Hacer, *ed-Dirâye* adlı eserini Hanefî mezhebi müntesiplerinin istifadesine sunmak amacıyla telif ettiğini eserinin mukaddimesinde belirtmektedir.³² Öte yandan Bayder, Hanefî-Şâfi‘î yakınlaşmasıyla ilgili olarak İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567) gibi Şâfi‘î ve Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) gibi Hanefî bazı âlimlerin katkılarına vurgu yapmakta, ayrıca *el-Hidâye* şârihleri özelinde Hanefî mezhebinde hadis eğilimli bir ekolün nasıl ortaya çıktığının araştırılması gerektiğini belirtmektedir.³³ Bu noktada kanaatimizce İbn Hacer el-Askalânî’nin bu eseri telif amacıyla da görüldüğü üzere Hanefî mezhebine ilişkin genel yaklaşımı ve Hanefî talebeleri üzerinde bıraktığı büyük etki, bu sorunun en önemli cevaplarından birini teşkil etmektedir. Ancak şu hususu da belirtmek gerekir ki, bütün bir ilmî süreci yalnızca İbn Hacer’e bağlamak yeterli olmayıp, bir süre önce Zeylaî, Bâbertî, Irâkî gibi bazı alimlerin katkılarıyla başlayan bu etkileşim ve hatta mezhepler arası yakınlaşma sürecine İbn Hacer’in büyük bir katkı sunduğunu söylemek mümkündür. Esasen yukarıda da değindiğimiz üzere İbn Hacer bu eseri telifinde, *ed-Dürerü’l-kâmine* adlı eserinde gıpta ile zikrettiği Şâfi‘î hocası Irâkî ile Hanefî fakih Zeylaî arasındaki dostluk ve ilmî yardımlaşma ve dayanışmadan³⁴ etkilenmiş olmalıdır. Dolayısıyla başlı başına bu eseri telif etmiş olması İbn Hacer’in Hanefî mezhebine yönelik menfi bir tutumunun olmadığını göstermesi dışında aşağıda ayrıca değineceğimiz Hanefî fıkıh literatürüne etkisi ve hatta bizzat katkısı bağlamında da özel önem arz etmektedir.

İbn Hacer’in Hanefî mezhebine karşı hakkaniyetli tutumunu gösteren birçok örneğe *Fethu’l-Bârî*’de rastlamak mümkündür. Örneğin, hiyel hususunda İmam Ebû Yûsuf’un (ö. 182/798) bir kitap telif etmesi nedeniyle, bu konuda Hanefî mezhebinin meşhur olduğunu ifade eden İbn Hacer, bu durumun yanlış anlaşılması gerektiği görüşündedir. Şöyle ki, gerek Ebû Yûsuf’un kendisinin gerek diğer Hanefî alimlerin maksatlarının hakkı gerçekleştirmek olduğunu ifade ederek; haram ve gûnahtan kaçınmak üzere meşru çözüm yolları bulmanın Hanefîlerce güzel görüldüğünü tam tersine bir Müslümanın hakkını iptal etmeye yol açan bir hilenin ise günah ve düşmanlık olarak görüldüğünü bir Hanefî âlimden nakletmektedir.³⁵ Bu örnek İbn Hacer’in Hanefî mezhebini müdafaa ettiğini, en azından hakkani-

31 Osman Bayder, *el-Hidâye Bir Fıkıh Metninin Hanefî Geleneğe Etkisi* (İstanbul: Haciveyisade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2020), 143.

32 İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dirâye fî tahrîci ehâdîsi’l-Hidâye*, nşr. es-Seyyid Abdullah Hâşim el-Yemânî el-Medenî (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 1/10.

33 Bayder, *el-Hidâye*, 140-142.

34 İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü’l-kâmine*, 3/95, 96.

35 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-Bârî*, 12/326; Saffet Köse, *İslam Hukuku Açısından Kanuna Karşı Hile ve Hile-i*

yetle davrandığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Öte yandan yine hiyel ile alakalı olarak İbn Hacer, akitlerde kişilerin gerçek niyetinin uhrevi bakımdan belirleyici olduğunu, kişinin niyetinin bâtıl olması halinde akdin zahiren sahih olmasının ondan sıkıntıyı, yani uhrevi sorumluluğu kaldırmadığını ifade etmekte ve bu görüşünü Hanefî fakihî Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *el-Kâfî* adlı eserinden naklen İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) “Hakkın iptaline götüren hilelerle Allah'ın ahkâmından kaçmak, müminlerin ahlakından değildir” şeklindeki sözü ile desteklemektedir.³⁶ Bu durum, Hanefî mezhebinin kurucu imamlarından birinin sözünü kendi görüşünün dayanağı yapması açısından İbn Hacer'in Hanefî fıkıh kaynaklarına vukufiyetinin yanı sıra Hanefî mezhebine bakışını ve ilmî kişiliğini gösteren önemli bir husus olarak ifade edilebilir.

İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*'de “üreticinin şehir dışında karşılanarak mallarının piyasaya girmeden önce satın alınmasını (telakki'r-rûkbân, telakki'l-celeb) yasaklayan hadis-i şeriflerin izahı bağlamında Hanefî mezhebi ile ilgili yanlış bir nakli düzeltmektedir ki bu durum yine onun hakkaniyetli bir âlim olduğunu göstermesinin yanı sıra Hanefî fıkıhına hakimiyetini de ortaya koymaktadır. Şöyle ki, İbn Hacer, muhaddis İbnü'l-Münzir'in (ö.318/930) “Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) telakki'r-rûkbân işlemine cevaz verdiği, cumhurun ise bunu mekruh gördüğü” şeklindeki iddiasını aktardıktan sonra, bizatihi kendisinin Hanefî fıkıh eserlerinden tespit ettiğine göre telakki'r-rûkbân işleminin belde halkının zararına yol açması ve mal getiren üreticilerin fiyat hususunda aldatılması durumunda mekruh görüldüğünü ifade ederek bu iddianın doğru olmadığını belirtmektedir.³⁷ İbn Hacer'in sözünü ettiği Hanefî eserlerinden birinin, hadislerini tahrir ettiği Mergînânî'nin *el-Hidâye* adlı eseri olması ibarelerin benzerliği açısından³⁸ muhtemeldir.

İbn Hacer'in telakki'r-rûkbân meselesiyle ilgili bir yaklaşımı daha bulunmaktadır ki, oldukça dikkat çekicidir. Şöyle ki muhaddis Buhârî (ö. 256/870), *el-Câmi'u's-sahîh*'te, telakki'r-rûkbân hususundaki yasağı bâb başlığında ifade ettikten sonra bu tür bir alışverişin aldatma ihtiva ettiği için merdûd (bâtıl) olduğunu ifade etmektedir.³⁹ İbn Hacer el-Askalânî ise, Buhârî'nin bu yaklaşımına katılmadığını şu ifadelerle belirtmektedir: “Müellif (Buhârî), nehiy fesadı gerektireceği için bey'in merdûd olduğunu kesin bir şekilde ifade etti. Ancak “muhakkikler” nezdinde bu durum (akdin bâtıl oluşu), nehyin yasaklanan şeyin bizâtihi kendisine yönelik olduğunda böyledir. Nehiy, akdin dışındaki bir şeye yönelik olduğu takdirde ise böyle olmayıp, satım akdi sahih olur ve belirli şartlar dahilinde muhayyerlik hakkı sabit olur. Akdin aldatma ihtiva etmesi nedeniyle bu işi yapan kimsenin asi ve günahkâr olmasına gelince bu doğrudur. Ancak bu durum akdin bâtıl olmasını gerektirmez. Zira nehiy, akdin bizâtihi kendisine yönelik olmayıp, rûkûn ve şartlarında herhangi bir probleme yol açmamakta, ancak şehre mal getiren kişilere (rûkbân) yönelik zararı gidermeyi amaç-

Şer'iyye (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020), 200.

36 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, 12/329.

37 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, 4/374.

38 Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, nşr. Muhammed Adnân Dervîş (Beyrut: Dâru'l-Erkâm b. Ebî'l-Erkâm, ts.), 3/54.

39 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), “Büyû”’, 71.

lamaktadır.”⁴⁰

İbn Hacer’in “muhakkikler” ifadesiyle kimi kastettiğini anlayabilmek için akit teorisine ilişkin fukahânın yaklaşımını biraz açmakta yarar görüyoruz. Öncelikle Hanefî mezhebine göre, akitlerde akdin esas unsurunu teşkil eden rükün veya rükünün ortaya çıkmasının zeminini teşkil eden inʿikâd (kuruluş) şartlarından birinin eksikliği halinde akit bâtil olmakta ve bâtil bir akit de aslı ve vasfı itibariyle gayrimeşru olarak nitelendirilmektedir. Akitte aranan sıhhat şartlarından (akdin bitişik vasıfları/evsâf-ı lâzime) birinin eksikliği halinde ise akit fâsid olmakta, bu durumda akit aslı itibariyle meşru ancak vasfı itibariyle gayrimeşru olarak değerlendirilmektedir. Bu iki durumdan ilkinde konunun dayanağını teşkil eden nastaki nehiy, akdin kendisine, ikincisinde ise akdin bitişik vasıflarına yönelik olmaktadır.⁴¹ Nehy-in doğrudan akdin bizâtihi kendisine (inʿikâd şartlarına) veya bitişik vasıflarına (sıhhat şartlarına) yönelik olmayıp, akdin yeri veya zamanına ilişkin olması veya bir zarar ihtimali doğması gibi mücâvir/hâricî bir vasma yönelik bir nehiy bulunması durumunda ise akdin kendisi aslı ve vasfı itibariyle meşru olduğu ve bu meşruiyet akitte ilgili diğer delillerle sabit olduğu için, akit dünyevî hüküm bakımından sahih fakat uhrevî hüküm bakımından haram veya mekruh olmaktadır. Böyle bir durumda yapılan akit sahih olarak nitelendirildiğinden, akdin hükmü (hukuki sonucu) -örneğin mülkiyetin intikali- gerçekleşmekte, ancak söz konusu yasağın ihlali nedeniyle kişi günahkâr olmaktadır.⁴²

Şâfiî mezhebi başta olmak üzere, Hanefî mezhebi dışındaki fukahânın genel yaklaşımına göre ise, akitlerde inʿikâd-sıhhat şartı ayrımı yapılmadığı gibi, fâsid ve bâtil ayrımı da yapılmayıp, genel itibariyle akitte söz konusu olan eksiklikler akdin fesadına/butlânına neden olmaktadır.⁴³ Nitekim büyük Şâfiî fakihî Gazzâlî, bir akdin aslı veya vasfı itibariyle yasaklanmış (memnû) olması arasında fark bulunmadığını belirterek, vasfı itibariyle yasaklanan her akdin aynı zamanda asıl itibariyle de yasaklanmış olduğunu ifade etmekte ve Hanefî mezhebindeki fâsid ve bâtil ayrımını isabetsiz bulmaktadır.⁴⁴ Hanefî mezhebi dışındaki çoğunluğa göre akitler hususunda genel kaide olarak “nehiy fesâdı (butlânı/hukuken geçersiz olmayı) gerektirir” şeklinde bir ön kabul ile hareket edilmektedir.⁴⁵ Bununla birlikte Gazzâlî, Şâfiî mezhebinin genel yaklaşımından farklı olarak “nehiy sıygasının bizatihi kendisinin fesâdı/butlânı gerektirmeyeceği, akdin fâsid/bâtil oluşunun ise rükün veya şartlardaki eksiklikle tespit edileceği” görüşündedir.⁴⁶ Öte yandan Şâfiî mezhebinde, akdin yeri veya zamanı gibi akdin dışındaki haricî bir vasma ilişkin bir yasağın/nehiyin bulunması durumunda -Hanefî

40 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, 4/374.

41 Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi'l-usûli'l-fikh*, nşr. Adnân el-Alî (Sayda-Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006), 55,56; Ali İhsan Pala, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu* (Ankara: Fecr Yayınları, 2009), 288-291.

42 Ali el-Hafîf, *Ahkâmü'l-muâmelâti's-şer'iyye* (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2010), 328-355; Ali Bardakoğlu, “Butlân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/476, 477.

43 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, nşr. Nâcî es-Suveyd (Sayda-Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2008), 1/130, 131; Hafîf, *Ahkâmü'l-muâmelâti's-şer'iyye*, 331, 332; Bardakoğlu, “Butlân”, 6/476, 477.

44 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/130, 131.

45 Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, nşr. Salah b. Muhammed b. Uveyda (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 1/96; Hafîf, *Ahkâmü'l-muâmelâti's-şer'iyye*, 332; Pala, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu*, 289, 290.

46 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/78, 82.

mezhebinin görüşüne benzer şekilde- akit kerâhetle birlikte sahih kabul edilmektedir.⁴⁷

İbn Hacer'in, *Fethu'l-Bârî*'de sulh akdiyle irtibatlı bir bağlamda kullandığı ifadeler, müellifin nehiy-fesâd/butlân ilişkisi hususundaki genel yaklaşımının Şâfiî mezhebinin içerisinde bulunduğu çoğunluğun yaklaşımıyla örtüştüğünü göstermektedir. Şöyle ki; İbn Hacer, "Kim ki bizim bu işimizde (dinimizde) olmayan bir şey ihdas ederse, o şey kabul edilmez"⁴⁸ hadis-i şerifinin İslâm'ın temel prensiplerinden birini teşkil ettiğini ifade ederek, bu hadisin dinin yasakladığı bütün hususların (münkerât) butlânına delalet ettiğini belirtmektedir. İbn Hacer'e göre bu hadis-i şerif, yasaklanmış olan bütün akitlerin bâtil olacağına ve bu akitlere hiçbir hukuki sonucun da bağlanamayacağına delalet etmektedir. Zira hadiste, dinde olmadığı halde ihdas edilen şeyler reddedildiğine göre ve hakkında yasak bulunan şeylerin tamamı dine uygun olmadığına göre bunların reddi gerekmektedir. Dolayısıyla genel bir kaide olarak nehiy fesadı/butlânı gerektirmekte ve hakkında herhangi bir nehiy bulunan akitler fâsid/bâtıl olmaktadır.⁴⁹

İbn Hacer'in Şâfiî mezhebinde mekruh fakat sahih olarak görülen akitlerle ilgili yukarıda belirttiğimiz açıklamaları, bu genel yaklaşımından farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla İbn Hacer, "muhakkikler" ifadesiyle Gazzâlî gibi muhakkik Şâfiî âlimlerin⁵⁰ yanı sıra Hanefî âlimleri kastetmiş olmalıdır. Zira bu görüş Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin görüşü olup, İbn Hacer ifadelerinin devamında Buhârî'nin yanı sıra, bazı Malikî ve Hanbelî âlimlerin bu tür bir akdin butlânına hükmettiğini belirtmektedir.⁵¹ Ancak Gazzâlî dahil olmak üzere Şâfiî mezhebinin fesâd/butlân konusundaki yaklaşımı ve İbn Hacer'in bir Şâfiî âlim olarak, genel bir kaide niteliğinde nehyin fesadı gerektireceğine ilişkin yaklaşımı dikkate alındığında, her ne kadar bu meselede İbn Hacer'in müntesibi olduğu Şâfiî mezhebinin görüşü Hanefî mezhebiyle mutabık olsa da müellifin açıklamalarının Hanefî yaklaşımı ile örtüşmesi, "muhakkikler" şeklinde bir nitelemeyi Hanefî âlimleri kapsayacak -hatta sırf onları ifade edecek- şekilde kullanması ve Ebû Hanîfe'nin bu meseledeki yaklaşımına ilişkin İbnü'l-Münzir'in ifadesini tashih ederek bir anlamda Ebû Hanîfe'yi müdafaa etmesi, bu hususta Hanefî mezhebinin metodik yaklaşımına sıcak baktığı şeklinde yorumlanabilir. Nitekim Aynî, *Umdetü'l-kârî* adlı eserinde, Şâfiî mezhebinde genel kaide olarak nehyin fesadı/butlânı gerektireceği ilkesinin benimsendiğini hatırlatarak, aynı zamanda bu tür akitlerin Hanefî mezhebinde olduğu gibi sahih kabul edilmesinin bir çelişki arz ettiğini ifade etmekte, İbn Hacer'in bahsettiği muhakkiklerin ise Hanefî âlimlerden başkası olmadığını, İbn Hacer'in burada Hanefî âlimlerin yaptığı gibi akdin sahih olmasını nehyin rükünlerde ve şartlarda bir eksikliğe neden olmamasıyla gerekçelendirmesini ise esasında Hanefî âlimlerin yaptığını belirtmektedir.⁵² İbn Hacer ise Aynî'nin bu eleştirilerini *İntikâdü'l-irîrâz* adlı eserinde nakletmekte an-

47 Haffîf, *Ahkâmü'l-muâmelâtî's-şer'iyye*, 335.

48 Buhârî, "Sulh", 5 (No: 2697).

49 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, 5/302, 303.

50 Nitekim İbn Hacer başka bir yerde Şâfiî mezhebinin muhakkiklerinden bahsederken Gazzâlî'nin ismini zikretmektedir. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, 12/328. Ayrıca Hanefî usulcüsü Abdulaziz Buhârî (ö. 730), şer'î fiillere yönelen mutlak nehyin Şâfiî âlimlerin çoğunluğuna göre fiilin butlânına neden olacağını, ancak Hanefî mezhebine ve Şâfiî mezhebenden Gazzâlî ve Kaffâl eş-Şâfi gibi muhakkik alimlere göre ise böyle bir genelleme yapılmadığını belirtmektedir. Alâüddîn Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm Pezdevî* (İstanbul: Şirketü's-Sahâfeti'l-Osmâniyye, 1308), 1/258.

51 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, 4/374.

52 Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahihi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru

cak “muhakkikler” ifadesiyle kimi kastettiğine ilişkin bir açıklama getirmediği gibi Aynî’nin iddiasını da reddetmemektedir.⁵³ Öte yandan bu meselede Buhârî’nin görüşü ise belirtildiği üzere akdin bâtil olacağı şeklindedir. Ancak İbn Hacer, Buhârî’nin yaklaşımına cevap olarak “muhakkikler”in görüşünü ön plana çıkarırken, diğer yandan Buhârî’nin bu durumda akdin bâtil olduğu şeklindeki görüşünü, “satıcının muhayyerlik hakkını kullanarak akdin feshini talep etmesi halini” kastetmiş olmasının muhtemel olduğunu belirterek tevil etmeye çalışmakta, Aynî ise Buhârî’nin kesin sözlerinin böyle bir ihtimale mahal bırakmadığını ifade etmektedir.⁵⁴

İbn Hacer’in, nehiy-fesâd/butlân ilişkisi ve akit sistematığı hususunda Hanefî mezhebi dışındaki çoğunluğun yaklaşımını benimsemekle birlikte Hanefî mezhebinin ortaya koyduğu detaylı tasnife saygıyla yaklaştığını ve kısmen etkilendiğini söylemek mümkün gözükmektedir. Bu çerçevede İbn Hacer’in Hanefî fıkına vukûfiyetinin yanı sıra, özellikle Aynî’nin eleştirilerinin etkili olduğu söylenebilir. Ayrıca İbn Hacer’in gerek Ebû Hanîfe’nin görüşüne ilişkin yaklaşımı, gerek Buhârî’nin görüşünü tevil etmeye çalışması, onun fıkıh anlayışına ilişkin ipuçları da vermektedir. Buna göre İbn Hacer, her bir fikhî görüşü anlamaya çalışmakta ve görüş sahibinin bakış açısından meseleyi bağlamı içerisinde değerlendirmeye özen göstermekte, ancak ilmî bakımdan daha kuvvetli gördüğü yaklaşımı savunmaktadır. Öte yandan İbn Hacer’in fikhî görüşlere ilişkin bu yaklaşımının bir muhaddis olarak herhangi bir konuyla ilgili benzer muhtevalı hadis rivayetlerinin her birini müstakil bir hadis olarak değerlendirmesi şeklindeki tutumuyla⁵⁵ örtüştüğü de söylenebilir.

Bütün bu örneklerden İbn Hacer’in Hanefî mezhebi hakkında menfi bir tutumunun değil, tam aksine olumlu bir bakış açısına işaret eden yaklaşımının ortaya çıktığı söylenebilir. Esasen “fürû hükümlerinin usul kurallarına dayalı olması” gerekçesiyle İbn Hacer’in zaman zaman Hanefî mezhebine geçmeyi düşündüğü, hatta bunu dillendirdiği, ancak daha sonra bu ifadelerinden dolayı pişmanlık duyduğu nakledilmektedir.⁵⁶ Bu durumun birçok gerekçesi olabileceği gibi, özellikle çağdaşı Bedreddin el-Aynî ile aralarındaki şahsî ve ilmî rekabetin İbn Hacer’i Hanefî mezhebine geçmekten vazgeçiren muhtemel etkenlerden biri olduğu düşünülebilir.

3. İbn Hacer’in Hanefî Mezhebi Üzerindeki Etkileri

İbn Hacer’in Hanefî mezhebi üzerindeki etkilerini mezhep literatürüne etkisi ve mezhep görüşlerine etkisi şeklinde iki noktada toplayabilmek mümkündür.

3.1. Mezhep Literatürüne Etkisi

İbn Hacer’in Hanefî mezhebi üzerindeki en önemli etkisinin Hanefî fukahayı hadis alına sevk etmek şeklinde gerçekleştiğini söylemek mümkün gözükmektedir. Bu etkinin

İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî-Dâru’l-Fikr, ts.), 11/284, 285.

53 İbn Hacer el-Askalânî, *İntikâdü’l-İtirâz fi’r-red ‘ale’l-Aynî fi şerhi’l-Buhârî*, nşr. Hamdî b. Abdülmecid es-Selîfî, Subhî b. Câsim es-Sâmerrâî (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1993), 2/94.

54 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-Bârî*, 4/374; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 11/285; Mehmet Bilen, “Buhârî’nin Fakihliği Meselesi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2004), 51, 52.

55 Enbiya Yıldırım, *Geleneksel Hadis Yorumculuğu -Benzer İçerikli Rivayetler Bağlamında İbn Hacer Merkezli Bir Çalışma-* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 358.

56 Sıhyûnî, *Mu‘cemü fıkhi Fethu’l-Bârî*, 95.

başta *Sahîh-i Buhârî* olmak üzere doğrudan hadis kitaplarının şerhi gibi hadis çalışmaları yahut mezhebin temel usul ve fûrû kaynaklarında yer alan hadislerin tahriri veya bu kitapların hadis merkezli şerhi şeklinde gerçekleştiği söylenebilir. Esasen Hanefî âlimler mezhebin kurucu imamlarından itibaren hadis alanında da mesai hasretmişler ve bu alanda önemli eserler vermişlerdir. İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in *Kitâbü'l-Âsâr* adlı eserleri bu konuda örnek olarak zikredilebilir. Ayrıca erken dönemde Hanefî âlimler içerisinde Tahâvî (ö. 321/933) gibi muhaddis fakihler de bulunmaktadır. Yine İbn Hacer öncesinde Alâeddin İbnü't-Türkmânî (ö. 750/1349) ve Zeylaî (ö. 762/1360) gibi hadis alanında da otorite olan Hanefî fakihlerin önemli eserleri bulunmaktadır.⁵⁷ Ancak İbn Hacer'le birlikte Hanefî âlimler arasında hadis ağırlıklı belirgin bir yöneliş dikkat çekmektedir.

Esasen özellikle Mısır'da yetişmiş son dönem Hanefî fakihlerin hadis alanına yönelmeleri ve fikhî konuların delillerini hadislerden temellendirmeleri hususunda, İbn Hacer gibi Şâfiî âlimlerden ders almış olmaları muhtemel etkenler arasında zikredilmektedir.⁵⁸ Ancak Hanefî mezhebinde bu belirgin görünüme yol açan söz konusu eğilimin arkasındaki en önemli etkenlerin başında kanaatimizce İbn Hacer'in bizatihi kendisini hususen zikretmek gerekmektedir. Elbette diğer birçok faktörün muhtemel etkilerinden de söz edilebilir. Ancak döneminin kuşkusuz en muteber ve en etkin âlimlerinden biri olan İbn Hacer el-Askalânî'nin çok sayıda Hanefî talebesi bulunmakta ve bu meşhur talebelerinin hemen tamamının kaleme aldığı eserlerin konusu ve niteliği açısından hadise dair belirgin ve ortak bir yöneliş göze çarpmaktadır ki bu durum doğrudan İbn Hacer'i işaret etmektedir.

İbn Hacer'in Hanefî âlimler üzerindeki etkilerinden birinin *Sahîh-i Buhârî* başta olmak üzere temel hadis kaynaklarına şerhler yazılması olduğu söylenebilir. Öncelikle kronolojik olarak İbn Hacer'in *Fethu'l-Bârî* adlı eserinden daha önce -içlerinde Kutbüddin el-Halebî (ö. 735/1335) gibi Hanefî âlimlerin de bulunduğu⁵⁹- birçok âlim tarafından *Buhârî* şerhleri telif edilmiştir. Ancak en meşhur ve mükemmel şerhi İbn Hacer'in yazdığı ve eserin kaleme alınmasından itibaren büyük bir kabul gördüğü ifade edilmektedir.⁶⁰ İbn Hacer'in bu başarısının Hanefî âlimler üzerinde temel hadis kaynaklarına şerh yazmak hususunda özendirici ve teşvik edici bir etkisinin olduğu söylenebilir. Elbette ilmî ve mezhebî saiklerle İbn Hacer'e cevap verme ihtiyacının, ayrıca söz konusu fakihlerin doğrudan hadis ilmindeki yetkinliklerinden kaynaklı eser telif etme gayretlerinin de önemli bir rolü olduğundan söz edilebilir. Ancak her halükârda İbn Hacer'in *Fethu'l-Bârî* ile yakaladığı popülaritesinin söz konusu eserlerin kaleme alınmasında etkili olduğu söylenebileceği gibi, aynı zamanda bu şerhlere kaynaklık ettiği de görülmektedir. Nitekim *Fethu'l-Bârî* kadar muteber ve meşhur diğer bir *Sahîh-i Buhârî* şerhinin müellifi olan Hanefî fakihî Aynî'nin, eseri *Umdetü'l-kârî*'yi İbn Hacer'den sonra kaleme aldığı ve -birçok noktada kendisine eleştiriler yöneltse de-⁶¹ eserinden çokça yararlandığı ifade edilmektedir.⁶² Öte yandan İbn Hacer'in talebesi Molla

57 Murteza Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 216, 217.

58 Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnnet*, 186; Bayder, *El-Hidâye*, 143.

59 Ali Toksarı, "Kutbüddin el-Halebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/484.

60 M. Yaşar Kandemir, "el-Câmiu's-sahîh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/119.

61 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 11/284, 285.

62 Kandemir, "el-Câmiu's-sahîh", 7/120, 121.

Gürânî de (ö. 893/1488), *el-Kevserü'l-cârî* adlı *Sahih-i Buhârî* şerhini yazarken *Fethu'l-Bârî*'den istifade etmiş, ancak zaman zaman hocasına eleştiriler de getirmiştir.⁶³ Esasen yalnızca bu iki önemli *Sahih-i Buhârî* şerhi bile İbn Hacer'in Hanefî fukahayı en azından hadis alanına yönlendirmesi açısından etkilediği hususunda yeterli sayılabilir. Ayrıca Aynî'nin, temel hadis kaynaklarından bir diğeri olan Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) *es-Sünen* adlı eserine de bir şerh yazdığı ancak bu eserini tamamlayamadığı da ifade edilmektedir.⁶⁴

İbn Hacer sonrası Hanefî fakihler, klasik fıkıh kitaplarında yer alan hadislerin tahririni yapmaya ayrıca önem vermişler ve bu alanda da eserler vermişlerdir. Esasen İbn Hacer'in bizzat kendisi de yukarıda belirtildiği üzere *ed-Dirâye* adlı eseriyle Hanefî mezhebi literatürüne doğrudan katkıda bulunmuştur. Hanefî talebelerinden İbn Kutluboğa, Mevsilî'nin (ö. 683/1284) *el-İhtiyâr* adlı eserindeki hadisleri *et-Ta'rif ve'l-ihbâr bi-tahrîci ehâdisi'l-İhtiyâr* adlı eserinde tahrîc etmiş ve zaman zaman İbn Hacer'i eleştirse de eserini yazarken *ed-Dirâye*'den de istifade etmiştir.⁶⁵ Yine İbn Kutluboğa, fıkıh usulünde Hanefî mezhebinin temel metinlerinden olan Pezdevî'nin *Kenzü'l-vüsûl* adlı eserinin hadislerini *Tahrîcü ehâdisi'l-Pezdevî* adlı -günümüze ulaşmış olan- eserinde tahrîc etmiştir.⁶⁶ Fıkıh usulü-hadis ilişkisi bağlamında örneğine nadir rastlanan eserlerden biri olan bu eserin telifinde İbn Hacer'in dolaylı bir etkisinden söz edilebilir. Şöyle ki, İbn Hacer'in çalışmaları arasında doğrudan fıkıh usulüne dair yaptığı herhangi bir eserden söz edilmese de kendisi üzerinde büyük etkisi olan hocası Irâkî'nin, temel Şâfiî usul eserlerinden biri olan Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Minhâcü'l-vüsûl* adlı eserine tahrîc yazmış olması, İbn Kutluboğa'nın da temel Hanefî usul kitaplarından biri üzerine tahrîc çalışması yapmasında örnek teşkil etmiş olabilir. Zira Pezdevî'nin kitabındaki hadislerle ilişkin ilk tahrîc çalışmasını kendisinin yaptığını İbn Kutluboğa bizzat ifade etmektedir.⁶⁷

Hanefî âlimlerin İbn Hacer'in hadis alanındaki eserlerine yönelik çalışmaları da bulunmaktadır. Bu bağlamda hadis usulüne dair *Nuhbetü'l-fiker* adlı eserine İbn Kutluboğa'nın *Hâşiye 'alâ Şerhi'n-Nuhbe* adlı eseri ile Ali el- Kârî'nin, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker* adlı haşiyesi bu alanda en meşhur çalışmalar arasında yer almaktadır. Ancak şu hususu da belirtmek gerekir ki, Hanefî âlimler İbn Hacer'in eserlerine yönelik yaptığı çalışmalarda dahi mezhebin görüşlerine farklılık arz eden -mürsel hadis gibi- bazı hususlarda İbn Hacer'e eleştiriler yöneltmişler, Hanefî görüşünü savunmuşlardır.⁶⁸ Öte yandan özellikle İbn Kutluboğa'nın hadislerle ilgili çok sayıda eser vermesinde diğer hocalarının yanı sıra İbn Hacer el-Askalânî'nin muhtemel etkisinden söz edilmektedir⁶⁹ ki, bizce bu etki yalnızca İbn Kutluboğa ile sınırlı değildir.

63 Molla Gürânî, *el-Kevserü'l-cârî ilâ riyâzi ehâdisi'l-Buhârî*, nşr. Ahmed İzzu İnâye (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2008), 2/461, 4/187.

64 Sakallı, *Bedruddin Aynî*, 86.

65 Kâsım b. Kutluboğa, *et-Ta'rif ve'l-ihbâr*, 1/174, 300.

66 Talat Sakallı, "İbn Kutluboğa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/153.

67 Kâsım b. Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 206; Murteza Bedir - Ferhat Koca, "Pezdevî, Ebû'l-Usr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/266.

68 Zübeyde Özben, "Hanefîler'in Mukaddime Temelli Hadis Usulü Literatürüne Katkısı", *İslam Araştırmaları Dergisi* 36 (2016), 21-27; Sarı, "İbn Hacer", 553.

69 Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünneti*, 186.

İbn Hacer sonrası Hanefî mezhebinin temel metinleri üzerinde yapılan şerhlerde de hadis merkezli bir eğilim söz konusu olup, bu durum yine İbn Hacer'in muhtemel etkisine işaret etmektedir. Fikhî meseleleri temel hadis kitaplarına atıf yaparak temellendirme şeklindeki bu eğilim, örneğin Aynî'nin *el-Hidâye* ve *Kenzü'd-dekâik* üzerine yazdığı şerhleri ile İbnü'l-Hümâm'ın *el-Hidâye* şerhinde açıkça gözlenmektedir.⁷⁰ Bayder Mısır Hanefî geleneğinde hadis merkezli yaklaşımın özellikle *el-Hidâye* şerhlerinde kendisini gösterdiğini ve bu sürecin Serûcî (ö. 710/1310) ile başlayıp talebeleri ile devam ettiği tespitinde bulunmaktadır.⁷¹ Ancak her halükârda İbn Hacer'in bu sürece ivme kazandıran mezhep dışından önemli bir aktör olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

İbn Hacer el-Askalânî'nin Hanefî mezhebi literatürüne diğer önemli bir etkisinin fıkıh usulü yazım metotları bağlamında gerçekleştiği söylenebilir. Öncelikle fıkıh usulünde yaygın kabule göre Hanefî mezhebiyle özdeşleşen fukaha metodu ve çoğunlukla Eş'arî-Şâfiî âlimlerin kullandığı mütekellimîn metodu şeklinde iki temel yöntem varlığı kabul edilmekte, ancak üçüncü bir yöntem olarak Hanefî fakihlerden İbnü's-Sââtî'nin (ö. 694/1295) *Bedî'u'n-nizâm (Nihâyetü'l-vüsûl)* adlı eserinden itibaren tedvin edilen bazı usul kitaplarında bu iki yöntemi birleştiren memzuc bir metodun varlığından da söz edilmektedir.⁷² Her ne kadar bu yazım üslubunun tümüyle yeni bir metot olarak değerlendirilmesinin isabetli olmayabileceğine dair bir yaklaşım ileri sürülse de netice itibarıyla özellikle Hanefî âlimlerin zamanla mütekellimin yöntemine göre yazılmış eserlere ilgi gösterdikleri ve bu yöntemi bir şekilde eserlerine yansıtıtları kabul edilmektedir.⁷³ Ancak İbn Hacer öncesinde bu eklektik metoda göre yazıldığı değerlendirilen usul eserleri sınırlı olup, İbnü's-Sââtî'nin eseri dışında yalnızca Sadruşşerîa'nın (ö. 747/1346) *Tenkihu'l-usûl* adlı eseri ile bu esere müellifin kendisinin yaptığı şerhi olan *et-Tavzîh* adlı eseri zikredilmektedir.⁷⁴ İbn Hacer sonrasında ise öğrencilerinden İbnü'l-Hümâm ve İbn Emîru Hâc başta olmak üzere birçok Hanefî âlim bu metoda göre eser telif etmiştir. Özellikle İbnü'l-Hümâm'ın Hanefî ve Şâfiî usulünü karşılaştırmalı olarak yazdığı usul eseri *et-Tahrîr*, memzuc metodun tipik örneklerinden biri olarak görülmekte ve bu eseri yazmasında onun yetiştiği ortamın ve Şâfiî hocalarının etkisinden söz edilmektedir.⁷⁵ İbn Hacer'in diğer bir Hanefî talebesi olan İbn Emîru Hâc'ın *et-Tahrîr ve't-tahbîr* adlı eseri ise İbnü'l-Hümâm'ın eserine yazdığı bir şerh olmakla birlikte, ağır bir dili olan *et-Tahrîr*'i anlaşılır hale getiren kıymetli bir eser olarak değerlendirilmektedir.⁷⁶ Dolayısıyla İbn Hacer'in fıkıh usulü alanında kendisinin doğrudan bir eseri olmasa da Hanefî talebeleri yoluyla fıkıh usulünün tedvin yöntemi üzerinde dahi etkili olduğu söylenebilir.

70 Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, nşr. Eymen Sâlih Şa'bân (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 1/259, 262, 280, 288; Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *Remzü'l-hakâik fî şerhi Kenzi'd-dekâik* (b.y.: Dârü't-Tibâatî'l-Âmire, 1285), 8, 29, 30, 37; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 1/38, 69, 213.

71 Bayder, *El-Hidâye*, 134.

72 Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 38, 39; Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 190, 191.

73 Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 32.

74 Atar, *Fıkıh Usûlü*, 38, 39; Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 190, 191.

75 Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 186, 214.

76 Atar, *Fıkıh Usûlü*, 39; Saffet Köse, "İbn Emîru Hâc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/477.

3.2. Mezhep Görüşlerine Etkisi

Öncelikle belirtmek gerekir ki, İbn Hacer'in Hanefî mezhebi üzerindeki etkilerini bütünüyle ortaya koyabilmek, çok daha geniş çaplı araştırmalarla mümkündür. Ancak biz burada yalnızca iki usulî örnek üzerinde İbn Hacer'in etkilerine dikkat çekmek istiyoruz.

3.2.1. Ravinin Fakih Olması Şartı Bağlamında Ebû Hüreyre'nin Fakihliği Meselesi

Bilindiği üzere Hanefî usul yaklaşımında âhâd haberle amel edilebilmesi için gereken şartlardan biri, hadisi rivayet eden ravinin fakih olması şeklindedir. Ancak bu şart sınırlı bazı örneklerle ilgili hadislerin daha kuvvetli delillere veya İslâm'ın genel prensiplerine (kıyasa) aykırı olması durumunda söz konusu edilmektedir. İbn Hacer öncesi Hanefî usul müelliflerinin genel yaklaşımı, Ebû Hüreyre (r.a.) (ö. 58/678) fakih olarak değerlendirilmediği için bu tür durumlarda rivayetiyle amel edilmeyip diğer delillerle amel edilmesi gerektiği şeklindedir. Bu bağlamda örneğin Cessâs (ö. 370/981), Serahsî (ö. 483/1090) ve Neseî gibi Hanefî usul âlimleri açıkça Ebû Hüreyre'yi (r.a.) fakih olmayan sahabîler arasında zikretmektedir.⁷⁷ Ebû Hüreyre'nin (r.a.) fakih olduğunu savunan Abdulaziz el-Buhârî (ö. 730/1330) ise, erken dönem Hanefî fakihlerden Kerhî'nin (ö. 340/952) ve Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî'nin de (ö. 493/1100) ravinin fakih olması şartını kabul etmediği ve Ebû Hüreyre'nin de (r.a.) fakih olduğu görüşünde olduklarını ifade etmektedir.⁷⁸ Ancak Murteza Bedir, Kerhî'ye nispet edilen görüşün hatalı olabileceğini, zira şayet Kerhî'nin böyle bir görüşü olsaydı talebesi olan ve kitabında hocasının görüşlerini aktaran Cessâs'ın bunu bilmesi gerekeceğini, dolayısıyla bu bilginin kaynağının Abdulaziz el-Buhârî'nin atıfta bulunduğu Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî olabileceğini ifade etmektedir.⁷⁹ Her halükârda Abdulaziz el-Buhârî'nin de ifade ettiği üzere⁸⁰ İmam Muhammed'in öğrencisi olan İsâ b. Ebân (ö. 221/836) ve onu takip eden Hanefî âlimlerin çoğunluğunun görüşüne göre ravinin fakih olma şartı aranmakta ve Ebû Hüreyre (r.a.) fakih sahabîler arasında görülmemektedir.

İbn Hacer el-Askalânî, ehl-i hadisin genel yaklaşımına paralel şekilde Ebû Hüreyre'nin (r.a.) fakih olduğunu savunmakta ve bizzat Ebû Hanîfe'nin Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği hadisler sebebiyle namazda kahrkaha vb. konularda kıyası (genel kuralı) terk ettiğine dair bazı örnekler zikrederek kıyası hadise tercih eden Hanefîleri eleştirmektedir.⁸¹ İbn Hacer dönemi ve sonrasına bakıldığında ise başta Aynî ve İbnül-Hümmam olmak üzere Ebû Hüreyre'nin (r.a.) fakih olduğunun daha kesin bir yaklaşımla savunulduğu gözlenmektedir. Nitekim Aynî, Ebû Hüreyre'nin fakih olduğunu açıkça ifade etmekte ve Hanefîlerin ravinin fakih olma şartını ileri sürdükleri iddiasının isabetli olmadığını, zira başta Kerhî ve ona tabii olan birçok Hanefî âlimin aksi görüşte olduğunu, hatta Sadru'l-İslâm'ın (Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî)

77 Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (b.y.: Vizâratü'l-Evkâf el-Küveytiyye, 1994), 3/131; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1395), 1/340, 341; Ebû'l-Berekât Hâfızüddin Abdullah b. Ahmed en-Neseî, *Metnü'l-Menâr fi usûli'l-fikh*, nşr. Ahmed Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî (Dımaşk: Dâru Sa'diddîn, 2010), 142, 143.

78 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/383; Adem Çiftci, "Ebû Hüreyre'nin Fakihliği Meselesi", *Eskiye 42* (2020), 829, 830.

79 Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 204.

80 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/383.

81 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, 4/364, 365; Yavuz Köktaş, *Fethu'l-Bârî ve Umdetü'l-Kârî'nin Metin Tahlili Açısından İncelenmesi* (Ankara: İSAM Yayınları, 2020), 133.

Hanefî âlimlerin çoğunun bu görüşte olduğunu belirttiğini ifade etmektedir.⁸² Aynî'nin ifadelerinin muhtemel kaynağının Abdulaziz el-Buhârî olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Bedir'in ifade ettiği üzere Abdulaziz el-Buhârî'nin atıfta bulunduğu Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî'nin "âlimlerin çoğunluğu" ifadesinden kastı, Sünnî âlimlerin çoğunluğu⁸³ olmalıdır. Ancak Aynî, Ebû Hüreyre'nin fakih olduğu görüşünün aslında Hanefî mezhebinin genel görüşünü yansıttığına ve aksi görüşte olanların ise azınlıkta olduğuna işaret ederek meseleyi bir adım daha öteye taşımaktadır. İbnü'l-Hümâm ve İbn Emîru Hâc da açıkça Ebû Hüreyre'nin fakihliğini vurgulamakta ve konunun zaten mezhep içinde de ihtilaflı olup birçok fakihin bu görüşte olduğunu ifade etmektedirler.⁸⁴ Daha sonraları kaleme alınan Hanefî usul eserlerinde ise konunun gündeme gelmediği yahut ravinin fakih olma şartına ilişkin farklı izahlar getirildiği belirtilmektedir.⁸⁵ Dolayısıyla İbn Hacer'in eleştirilerinin özellikle talebeleri ve çağdaşı Aynî üzerinden, Hanefî mezhebinde daha kuvvetli delillerle tearuz halinde olduğu değerlendirilen bazı hadislerle niçin amel edilmediğini izah sadedinde ortaya konan, ravinin fakih olması şartına ilişkin yaklaşımı ve bu şart bağlamında Hanefî fakihlerin Ebû Hüreyre'ye (r.a.) yönelik bakışımı etkilediğini söylemek mümkündür.

3.2.2. Tahrîmen-Tenzîhen Mekruh Ayırımı

Şâfiî usul sistematüğinde mekruhun kendi içerisinde dereceleri bulunduğuna temas edilmekle birlikte tahrîmen-tenzîhen mekruh şeklinde keskin bir ayırım bulunmamakta,⁸⁶ ancak Şîrâzî (ö. 476/1083) gibi bazı fakihlerin fûru fıkıh eserlerinde⁸⁷, ayrıca Sübkî (ö. 771/1370) gibi alimlerin usul eserlerinde⁸⁸ bu kavramlara temas edildiği görülmektedir. Hanefî mezhebinde ise, tahrîmen-tenzîhen mekruh ayırımına erken dönem fıkıh usulü eserlerinde rastlanmamakta, ancak Serahsî'den itibaren bazı fûru-i fıkıh kitaplarında nadiren temas edilmektedir.⁸⁹ Bununla birlikte Zeylaî, Sadruşşerîa, Bâbertî, Aynî, İbnü'l-Hümâm ve Ali el-Kârî gibi Hanefî alimlerle birlikte bu kavramların hem usul hem fûru-i fıkıhta yerleştiği görülmekte ve erken dönem Hanefî usul metinlerindeki farz-vacip ayırımının simetriği olarak haram-tahrîmen mekruh ayırımı fıkıh usulünde konumlandırılmaktadır.⁹⁰ Esasında tarihi süreçte birçok âlimin katkılarıyla ortaya çıktığı anlaşılan söz konusu istilahların her iki mezhepte de karşılığının bulunduğu anlaşılmaktadır. Ancak ilk dönemlerden itibaren Hanefî mezhebinde, emri bildiren delilin kat'îlik ve zannîliğine göre ortaya çıkan farz-vacip ayırımının benzeri olarak nehiy bağlamında da tahrîmen mekruh-haram ayırımının usulî bir

82 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 12/242; Bekir Karadağ, *Hadisle Fıkıh Buluşturan Bir Memlük Hanefî Fakih Bedruddîn Aynî* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 156, 157.

83 Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 205.

84 İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1316), 2/250.

85 Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 205, 206; Karadağ, *Bedruddîn Aynî*, 157.

86 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/95.

87 Ebû İshak İbrahim b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzebe fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî* (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/342.

88 Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî es-Sübkî, *Cem'ü'l-cevâmi' fî usûli'l-fıkıh*, nşr. Abdülmün'im Halîl İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 18.

89 Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Mısır: Matbaatü's-Sâade, ts.), 11/233; Recep Çetintaş, *İlk Beş Asır Fıkıh Usulü Literatüründe Teklîf Hüküm Terminolojisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2015), 271-273.

90 Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâyê bi-şerhi'n-Nukâyê*, nşr. Muhammed Nizâr Temîm-Heysem Nizâr Temîm (Beyrut: Dâru'l-Erkâm b. Ebî'l-Erkâm, 1418), 1/189; Selma Çakmak, "Hanefî Mezhebinde Delil-Hüküm İlişkisi Bağlamında Tenzîhen-Tahrîmen Mekruh Ayırımı", *Marife* 18/1 (2018), 101-121.

zeminine oturduğu anlaşılmaktadır. Şâfi‘ mezhebi ıstılahında ise tenzihen-tahrîmen mekruh ayrımı delilin kat‘îlik derecesine değıl, nehyin bağlayıcılık derecesine işaret etmektedir. Bu kavramları birçok meselenin hükümünü açıklarken kullanan İbn Hacer’in⁹¹ daha ziyade Hanefî usul sistematüğinde kabul gören bu ayrıma birçok yerde atıf yapması ve söz konusu âlimlerin genellikle İbn Hacer’le bir şekilde irtibatları dikkate alındığında, talebeleri aracılığıyla bir köprü vazifesi gördüğünü, diğeri bir ifadeyle Hanefî-Şâfi‘ etkileşiminin tam odağında olduğuna işaret etmesi bakımından kanaatimizce önem arz etmekte ve üzerinde çalışılmayı gerekli kılmaktadır.

Sonuç

Fıkıh mezhepleri doğuş süreçlerinde dahi birbirleriyle etkileşim halinde olmuş, mezheplerin kurucu imamaları arasında hoca-talebe münasebetleri bulunmuş ve bu durum fıkıh mezheplerinin kendilerini tanımlama ve diğeri mezheplere karşı konumlandırma açısından önemli bir fonksiyon icra etmiştir. Ancak mezhepler doğuş süreçlerini tamamladıktan sonra uzunca bir süre diğeri mezheplerden bağımsız olarak kimlik kazanmış ve mezhepler arasında daha çok eleştiri yoluyla iletişim kurulmuştur.

İbn Hacer el-Askalânî, hadis alanında büyük bir otorite olmasının yanı sıra yetkin bir Şâfi‘ fakihidir. Nitekim bu yetkinliği teliflerinin yanı sıra üstlendiğı görevler açısından da açıktır. Ancak hakkındaki çalışmalar daha ziyade hadis alanında yapılmış, fıkıh tarihindeki muazzam rolü inceleme konusu edilmemiştir. Öte yandan İbn Hacer, kimi araştırmalarda özellikle Hanefî mezhebine karşı menfi bir tutum sahibi olmakla ve Şâfi‘ taassubu ile itham edilmiş, haksız eleştirilere maruz kalmıştır. Ancak tespitlerimize göre İbn Hacer, taassup ehli olmak şöyle dursun, son derece hakkaniyetli ve objektif bir ilim adamı profili çizmektedir.

Esasında İbn Hacer’den yaklaşık bir asır önce mezhepler arası etkileşim ve yakınlaşma süreci başlamış, bu sürecin etkisiyle fıkıh mezhepleri birbirlerini anlama ve birbirlerinden faydalanma seçeneğine daha fazla müsamaha ile bakmaya başlamışlardır. Nitekim bunun sonucunda literatür zenginliğine ilaveten, fikhî ve usûlî görüşlerde geçişkenlikler artmıştır. Esasen İbn Hacer de birçok Hanefî alimden ders almış ve Hanefî mezhebi görüşlerinden istifade etmiştir. Dolayısıyla Hanefî-Şâfi‘ etkileşimindeki etken rolünün yanı sıra, bizatihi kendisi de bu süreçten yararlanmış. Bu makalede ulaşılan sonuca göre İbn Hacer, Hanefî ve Şâfi‘ mezhepleri arasındaki etkileşim bağlamında özellikle Hanefî mezhebi açısından kritik ve tarihî bir rol üstlenmiştir. Nitekim Hanefî talebeleri yoluyla mezhep literatürüne adeta istikamet çizmiş, bir anlamda makas değışikliğine vesile olmuştur. Bu değışim özellikle Hanefî âlimlerin doğrudan hadis alanına yönelmeleri yahut fıkıh eserlerinde hadis ağırlıklı bir yaklaşım sergilemeleri şeklinde kendini göstermiştir. Hatta Hanefî mezhebi literatürüne bizzat İbn Hacer’in kendisi katkıda bulunmuştur. İbn Hacer’in Hanefî talebeleri yoluyla mezhep görüşlerine de etki ettiğı anlaşılmaktadır. Örneğin usul alanında haber-i vahidin kabul şartlarından ravinin fakih olması şartı ve bu bağlamda Ebû Hüreyre’nin (r.a.) fakihliği meselesinde İbn Hacer sonrası Hanefî fakihlerin ifadelerinde açık bir farklılık gözlenmektedir. Yine usul alanında tahrîmen-tenzihen mekruh ayrımının Hanefî mezhebinde yerleşmesinde yine İbn Hacer’in bir köprü vazifesi gördüğünü söylemek mümkündür.

91 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-Bârî*, 1/488, 3/490, 4/316, 12/328.

Bu çerçevede İbn Hacer'in Haneî mezhebi tarihinde bir köşe taşı niteliğinde etki bıraktığını ifade etmek abartı sayılmamalıdır. Ancak şu hususu da belirtmek gerekir ki, fıkıh tarihi açısından İbn Hacer el-Askalânî'nin, Şâfiî ve Haneî mezhepleri üzerindeki etkileri başta olmak üzere fıkıh tarihine ilişkin rolünün çok daha fazla araştırma konusu edilmesi gerekmektedir. Nitekim fûrû-i fıkıhın birçok alanında da İbn Hacer'in görüşlerinin Haneî fakihler yoluyla mezhepte kendisine yer bulmuş olması kuvvetle muhtemeldir. Esasen bu makalede İbn Hacer'in fıkıh tarihindeki muazzam rolüne bir nebze dikkat çekmek amaçlanmış ve bu amaç doğrultusunda İbn Hacer'in iki mezhep arasındaki etkileşimin tam odağında yer aldığı tespit edilmiştir. Ancak şu hususu da hassasiyetle belirtmek gerekir ki, Haneî-Şâfiî etkileşimini yalnızca İbn Hacer ekseninde okumak, eksik bir değerlendirme olacağı için konunun diğer faktörlerinin de araştırılması fıkıh tarihi açısından önemli olacaktır.

Kaynakça | References

Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn. *Keşfü'l-esrâr ‘an Usûli Fahri'l-İslâm* Pezdevî. 4 Cilt. İstanbul: Şirketü's-Sahâfeti'l-Osmâniyye, 1308.

Abdülmecid, Câdürrab Emin. *Beyne'l-imâmeyn el-Aynî ve İbn Hacer dirâse mukârene limen-heceyhimâ fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Kâhire: Dâru'l-Muhaddisîn, 2007.

Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn. *Fethu bâbi'l-‘inâye bi-şerhi'n-Nukâye*. nşr. Muhammed Nizâr Temîm-Heysem Nizâr Temîm. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1418.

Ali el-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker*. nşr. Muhammed Nizâr Temim, Heysem Nizâr Temim. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.

Apaydın, H. Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Ankara: Bilay Yayınları, 10. Basım, 2022.

Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 11. Basım, 2014.

Aydın, Hakkı. *İslâm Hukuku ve Molla Fenarî*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1991.

Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. nşr. Ey-men Sâlih Şa'bân. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed. *Remzü'l-hakâik fî şerhi Ken-zî'd-dekâ'ik*. b.y.: Dâru't-Tibâati'l-Âmire, 1285.

Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed. *‘Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî-Dâru'l-Fikr, ts.

Bardakoğlu, Ali. “Butlân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/476-478. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Bayder, Osman. *el-Hidâye Bir Fıkıh Metninin Hanefî Geleneğe Etkisi*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2020.

Bedir, Murteza. *Fıkıh Mezhep Sünnnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2. Basım, 2017.

Bedir, Murteza - Koca, Ferhat. “Pezdevî, Ebü'l-Usr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/264-266. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Bilen, Mehmet. “Buhârî'nin Fakihliği Meselesi”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2004), 35-52.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi‘u's-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fî'l-usûl*. 4 Cilt. b.y.: Vizâratü'l-Evkâf el-Küveytiyye, 2. Basım, 1994.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. nşr. Salah b. Muhammed b. Uveyda. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Çakmak, Selma. “Hanefî Mezhebinde Delil-Hüküm İlişkisi Bağlamında Tenzîhen-Tahrîmen Mekruh Ayrımı”. *Marife* 18/1 (2018), 101-121.

Çetintaş, Recep. *İlk Beş Asır Fıkıh Usulü Literatüründe Teklîfi Hüküm Terminolojisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2015.

Çiftci, Adem. “Ebû Hüreyre’nin Fakihliği Meselesi”. *Eskiye* 42 (2020), 825-849. <https://doi.org/10.37697/eskiye.735998>

Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer. *Takvîmü’l-edille fi usûli’l-fikh*. nşr. Adnân el-Alî. Sayda-Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2006.

Ebû Ubeyde, Meşhûr b. Hasan b. Selmân - Ebû Huzeyfe, Râid b. Sabrî. *Mu‘cemu’l-musan-nefâti’l-vâride fi Fethi’l-bârî*. Riyad: Dâru’l-Hicre, 1991.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ min ‘ilmi’l-usûl*. nşr. Nâcî es-Suveyd. 2 Cilt. Sayda-Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2008.

Hafîf, Ali. *Ahkâmü’l-muâmelâtî’s-şer’iyye*. Kâhire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 2010.

Ibrahim, Hesham Halim Ahmed. *İbn Hacer’in Fethu’l-Bârî’de Hanefîlere Yaklaşımı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

İbn Emîru Hâc. *et-Takrîr ve’t-tahbîr*. 3 Cilt. Bulak: el-Matbaatü’l-Kübra’l-Emîriyye, 1316.

İbn Hacer el-Askalânî. *ed-Dirâye fi tahrîci ehâdisi’l-Hidâye*. nşr. es-Seyyid Abdullah Hâşim el-Yemânî el-Medenî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.

İbn Hacer el-Askalânî. *ed-Dürerü’l-kâmine fi a’yânî’l-mi’eti’s-sâmine*. nşr. Muhammed Abdülmuîd Han. Haydarâbâd: Dâiratü’l-Maârifî’l-Osmâniyye, 2. Basım, 1972.

İbn Hacer el-Askalânî. *Fethu’l-Bârî bi-şerhi Sahîhi’l-Buhârî*. nşr. Muhibbüddin el-Hatîb, Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 15 Cilt. Mısır: el-Mektebetü’s-Selefiyye, 1380.

İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâ’ü’l-gumr bi-ebnâ’i’l-‘umr*. nşr. Hasan Habeşî. Kâhire: el-Meclisü’l-‘Alâ liş-Şüûni’l-İslâmiyye, 1389-1392.

İbn Hacer el-Askalânî. *İntikâdü’l-i’tirâz fi’r-red ‘ale’l-‘Aynî fi şerhi’l-Buhârî*. nşr. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefi, Subhî b. Câsim es-Sâmerrâî. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1993.

İbnü’l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *Fethu’l-Kadîr*. 10 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdühû, 1970.

Kandemir, M. Yaşar. “el-Câmiu’s-sahîh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/114-123. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Kandemir, M. Yaşar. “İbn Hacer el-Askalânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/514-531. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Karadağ, Bekir. *Hadisle Fıkıh Buluşturun Bir Memlûk Hanefî Fakih Bedruddîn Aynî*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.

Kâsım b. Kutluboğa. *et-Ta’rif ve’l-ihbâr bi-tahrîci ehâdisi’l-İhtiyâr*. nşr. Ebû Malik Cihâd b. Seyyid el-Mürşidî. 4 Cilt. Kahire: el-Fârûk el-Hadîse, 2012.

Kâsım b. Kutluboğa. *Tâcû't-terâcim*. nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1992.

Köktaş, Yavuz. *Fethu'l-Bârî ve Umdetü'l-Kârî'nin Metin Tahlili Açısından İncelenmesi*. Ankara: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2020.

Köse, Saffet. "İbn Emîru Hâc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/476-477. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Köse, Saffet. *İslam Hukuku Açısından Kanuna Karşı Hile ve Hile-i Şer'iyye*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2. Basım, 2020.

Mergînânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. nşr. Muhammed Adnân Dervîş. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkâm b. Ebî'l-Erkâm, ts.

Molla Gürânî. *el-Kevserü'l-cârî ilâ riyâzi ehâdîsi'l-Buhârî*. nşr. Ahmed İzzu İnâye. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2008.

Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfızüddin Abdullah b. Ahmed. *Metnü'l-Menâr fî usûli'l-fikh*. nşr. Ahmed Abdulmelik Abdurrahman es-Sa'dî. Dimaşk: Dâru Sa'diddîn, 2010.

Özben, Zübeyde. "Hanefîler'in Mukaddime Temelli Hadis Usulü Literatürüne Katkısı". *İslam Araştırmaları Dergisi* 36 (2016), 1-31.

Özdemir, H. Ahmet. "II. Murad'ın Bir Diploması Zaferi: İbn Hacer'in Fetvası". *Yeni Türkiye* 31 (2000), 791-800.

Pala, Ali İhsan. *İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu*. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.

Sakallı, Talat. *Bedruddin Aynî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.

Sakallı, Talat. "İbn Kutluboğa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/152-154. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Sarı, Necmi. "Hadis Usûlünün Zirve İsmi: İbn Hacer el-Askalânî". *Asos Journal* 47 (2017), 533-563.

Sehâvî, Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahman. *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992.

Sehâvî, Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahman. *el-Cevâhir ve'd-dürer fî tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer*. nşr. İbrahim Bâcis Abdülmecid. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Mısır: Matbaatü's-Saâde, ts.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1395.

Sihyûnî, Bessâm Muhammed. *Mu'cemü fikhî Fethu'l-Bârî li'bni Hacer el-Askalânî*. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru'n-Nevâdir, 2013.

Sifil, Ebubekir. "Zeylâi, Abdullah b. Yûsuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/352-354. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî. *Cem‘u’l-cevâmi‘ fi usûli’l-fıkıh*. nşr. Abdülmün‘im Halîl İbrâhîm. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.

Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Alî b. Yûsuf. *el-Mühezzebe fi fıkhi’l-İmâm eş-Şâfi‘î*. b.y.: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.

Tekin, İshak. “İslâm Eğitim Tarihinde Ulemâ Hareketliliği: İbn Hacer el-Askalânî (Ö. 852/1449) Örneği”. *İslam İlim Geleneğinde İbn Hacer el-Askalânî Bir Memlük Âlimi Portresi*. 51-78. İstanbul: Siyer Akademi, 2021.

Toksarı, Ali. “Kutbüddin el-Halebî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/484. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. “Karamanoğulları Devri Vesikalarından İbrahim Beyin Karaman İmareti Vakfı”. *Belleken* 1/1 (1937), 56-143.

Yalçın, Mehmet Fatih. *Bahrî Memlükler Döneminde Dımaşk Kâdilkudâtı (1266-1382)*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023.

Yalçın, Mehmet Fatih. “Ticaret ve İlim Arasında İbn Hacer Ailesi”. *İslam İlim Geleneğinde İbn Hacer el-Askalânî Bir Memlük Âlimi Portresi*. ed. Sezai Engin - Mehmet Fatih Yalçın. 11-49. İstanbul: Siyer Akademi, 2021.

Yıldırım, Enbiya. *Geleneksel Hadis Yorumculuğu -Benzer İçerikli Rivayetler Bağlamında İbn Hacer Merkezli Bir Çalışma-*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2019.

Zeynüddin İbn Nüceym. *el-Eşbâh ve’n-nezâir*. nşr. Zekerîya Umeyrât. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999.

İmam Mâlik'in Muvatta' Dışı Hadisleri Bağlamında Yalnızca Şeybânî Nüshasında Rivayet Edilen Hadisler

Tuğberk Uğurlu | <https://orcid.org/0000-0001-7294-9416> | tuğberk.ugurlu@dpu.edu.tr
Dumlupınar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kütahya, Türkiye
ROR ID: <https://ror.org/03jtrja12>

Öz

Dört sünnî mezhepten birinin imamı olan Mâlik b. Enes (ö. 179/795) yaşadığı dönemden itibaren hadis ve fıkıh sahasındaki otoritesiyle bilinmektedir. Onun bu otoritesi, günümüze ulaşan tek eseri Muvatta' üzerine kaleme alınan araştırmaların güncelliğini korumasında kendini göstermeye devam etmektedir. *Muvatta'* hakkında klasik dönemden itibaren telif edilen yüzlerce çalışmada İmam Mâlik'in uygulamaya koyduğu hadis ve fıkıh usulü tartışılmıştır. Başka birçok çalışmada ise onun öğrencileri vasıtasıyla geniş İslâm coğrafyalarına yayılan *Muvatta'* rivayet nüshaları arasındaki farklılıklar ele alınmıştır. Ayrıca İmam Mâlik'in, hayatı boyunca rivayet ettiği hadislerin tamamını *Muvatta'*na almadığı da bilinen ve tespit edilmiş bir durumdur. Ancak günümüze kadar hadis rivayet sahasında dağınık bir şekilde bulunan İmam Mâlik tarikli bu hadisler hakkında kapsayıcı bir çalışma yapılmadığı görülmüştür. *Muvatta'*n rivayet nüshaları dendiğinde akla ilk gelenlerde biri ise İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye (ö. 189/805) ait olanıdır. İmam Mâlik'ten eserini dinlemek ve rivayet etmek üzere geldiği Medine'de üç yılı aşkın süre boyunca ikamet etmiş olan İmam Şeybânî, bu süreçte edindiği ilmi birikimi, kendi mezhebinin görüşleriyle kıyas ederek teşekkül ettirdiği *Muvatta'* nüshasında tebarüz ettirmiştir. İmam Mâlik'in öğrencisi olmasına rağmen onun mezhebini takip etmeyen bir alim olan İmam Şeybânî'nin rivayet nüshası, rivayet yapısı olarak da diğer nüshalardan bazı farklılıklar göstermektedir. Bu çalışmada öncelikle, İmam Mâlik'in *Muvatta'*da yer almayan hadislerinin nasıl ve hangi kaynaklardan tespit edildiğine dair geniş çaplı bilgilere yer verilmiştir. Daha sonra, başta Mâlikî olmak üzere *Muvatta'* hadisleri üzerine eser kaleme almış ulemanın İmam Şeybânî'nin rivayet nüshasında nakledilen İmam Mâlik senedli hadislere olan yaklaşımlarından bahsedilmiştir. Son olarak, Şeybânî nüshasının içerdiği hadisler içerisinde diğerlerinden teferrüd etmiş olduğu hadislerin çeşitleri, örnekleriyle birlikte incelenmiş ve bu hadislerin *Muvatta'* hadisi sayılıp sayılamayacakları tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Hadis, İmam Mâlik, Muvatta', İmam Şeybânî, Nüsha Rivayeti

Atf Bilgisi

Uğurlu, Tuğberk. "İmam Mâlik'in Muvatta' Dışı Hadisleri Bağlamında Yalnızca Şeybânî Nüshasında Rivayet Edilen Hadisler". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 12/1 (Haziran 2025), 145-169. <https://doi.org/10.33718/tid.1648549>

Geliş Tarihi : 28.02.2025
Kabul Tarihi : 07.05.2025
Yayın Tarihi : 30.06.2025

- Değerlendirme : İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
- Etik Beyan : Bu çalışma, Ebubekir Sifil danışmanlığında yürütülen doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır (İmam Mâlik'in Muvatta'da Yer Almayan Hadisleri, Yalova Üniversitesi, Yalova/Türkiye).
- Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
- Benzerlik Taraması : Yapıldı - intihal.net
- Çıkar Çatışması : Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
- Finansman : Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
- Telif Hakkı & Lisans : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Hadiths Narrated Only in the Shaybānī Version in the Context of Imam Mālik's Hadiths Out of Muwatta'

Tuğberk Uğurlu | <https://orcid.org/0000-0001-7294-9416> | tugberk.ugurlu@dpu.edu.tr
Dumlupınar University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences, Kütahya, Türkiye
ROR ID: <https://ror.org/03jtrja12>

Abstract

Imam Mālik b. Anas (ö. 179/795), the imam of one of the four Sunni sects, has been known for his authority in the field of hadith and fiqh since his time. This authority of his continues to be evident in the current state of research on his only extant work, Muwatta'. Hundreds of studies on Muwatta' from the classical period onwards have discussed the hadith and fiqh methodology applied by Imam Mālik. In many other studies, the differences between the narration copies of Muwatta', which spread to wide Islamic geographies through his students, have been discussed. It is also known and established that Imam Malik did not include all the hadiths he narrated throughout his life in his Muwatta'. However, it has been observed that there has not been a comprehensive study on these hadiths, which are scattered in the field of hadith narration until today. When it comes to the narration copies of Muwatta', one of the first ones that comes to mind is the one belonging to Imam Muhammad b. Hasan al-Shaybānī (ö. 189/805). Imam al-Shaybānī, who resided in Medina for more than three years, where he came to listen to and narrate the work of Imam Mālik, has manifested the scientific knowledge he gained in this process in his copy of Muwatta', which he formed by comparing it with the views of his own sect. The narration copy of Imam Shaybānī, who was a student of Imam Mālik but did not follow his madhhab, shows some differences from other copies in terms of narration structure. In this study, firstly, extensive information on how and from which sources Imam Mālik's hadiths that are not included in Muwatta' were identified is given. Then, the approaches of the scholars who wrote works on the hadiths of Muwatta', especially the Mālikī scholars, to the hadiths of Imam Mālik narrated in Imam Shaybānī's narration copy are mentioned. Finally, the types of hadiths in the Shaybānī copy that are not included in the narrations of the other copies are analysed with examples, and it is discussed whether these hadiths can be considered as Muwatta' hadiths or not.

Keywords

Hadith, Imam Mālik, Muwatta', Imam Shaybānī, Narration Copy.

Citation

Uğurlu, Tuğberk. "Hadiths Narrated Only in the Shaybānī Version in the Context of Imam Mālik's Hadiths Out of Muwatta'". *Trabzon Theology Journal* 12/1 (June 2025), 145-169.

<https://doi.org/10.33718/tid.1648549>

Date of Submission : 28.02.2025

Date of Acceptance : 07.05.2025

Date of Publication : 30.06.2025

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : This article is based on the doctoral dissertation conducted under the supervision of Ebubekir Sifil (Hadiths of Imam Mâlik not included in the Muwatta, Yalova Üniversitesi, Yalova/Türkiye).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism Checks : Yes - intihal.net

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

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Telif edildiği hicri ikinci asırdan itibaren İslami ilimler sahasında büyük ilgi görmüş olan *Muvatta'* ve içerdiği hadisler üzerine çok sayıda çalışma yapılmıştır. Müellif nüshası elimizde olmayan eser, İmam Mâlik'in İslam dünyasının birçok yerine yayılmış öğrencilerinin nüsha rivayetleri üzerinden günümüze ulaşabilmiştir. Dolayısıyla İmam Mâlik'in mezhebinin temelini oluşturan eseri hakkında klasik dönemden itibaren yapılan çalışmalar da bu nüsha rivayetleri üzerinden cereyan etmektedir. Mezhebin temsilcisi olan ulemanın *Muvatta'*ı şerh veya İmam Mâlik'in rivayet ettiği hadisleri inceleme maksadıyla kaleme aldıkları kitapları, günümüze ulaşamamış *Muvatta'* nüshalarından da faydalanmaları hasebiyle son derece geniş bilgi sunabilmektedirler. Ancak İmam Mâlik'in hayatı boyunca çeşitli meclislerde rivayet ettiği hadislerden önemli bir kısmı, sayısının bine vardığı söylenen¹ öğrencilerinin nüsha rivayetlerinde dahi bulunmamaktadır.² Bu açıdan bakıldığında İmam Mâlik'in *Muvatta'*da yer almayan hadisleri meselesi klasik dönemden itibaren dikkat çeken bir vakıa olarak karşımızda durmaktadır.

Modern dönemde de bu hususta yapılan çalışmaların devam ettiği görülmektedir.³ Ancak ileride bahsedileceği üzere bu çalışmaların İmam Mâlik'in *Muvatta'* dışı hadislerini bütünüyle kapsayıcı olmadığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla bu çalışmalarda *Muvatta'*da rivayet edilen ve edilmeyen hadisler arasında kıyasa dayalı bir analiz yapmak mümkün olmamıştır.

İmam Mâlik'ten hadis ve bilhassa *Muvatta'*nı tahammül etmiş⁴ öğrencileri arasında, onun mezhebinin takip etmemesiyle tebarüz etmiş alimlerden biri de İmam Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî'dir. Onun *Muvatta'* nüshasının, İmam Mâlik dışındaki hocalardan ge-

- 1 Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî, *Ebhecü'l-mesâlik bi-şerhi Muvatta'i'l-İmâm Mâlik*, thk. Taha Abdurrauf Sa'd (Kahire: Mektebetü's-Sikâfetü'd-Dînîyye, 1424), 1/57.
- 2 Zikredilen miktarda *Muvatta'* nüsha rivayetine erişmek bugün mümkün olmasa da İbn Abdilber ve Cevherî gibi alimlerin erişebildiği ve eserlerinde kullandıkları nüshalarda da İmam Mâlik'in *Muvatta'* dışı hadislerine rastlanamıyor olması bu yorumun yapılmasında etkili olmuştur. Ayrıca M. Mustafa el-A'zamî, *Muvatta'* neşrinde, Cevherî'nin de İmam Mâlik'in *Muvatta'* dışı müned rivayetlerini müstakil bir eserde topladığından bahsetmekte ve eserin yazma nüshasından alıntılar yapmaktadır. Ancak yazma eserin kaydına dair bir bilgi vermediği için tarafımızca bu nüsha tespit edilememiştir. Muhammed Mustâfa el-A'zamî, *Muvattau'l-İmâm Mâlik*, (Ebu Dabi, 1425), Mukaddime, 1/108-109.
- 3 Bk. Rıza b. Hâlid Bûşame, *Ehâdisu'l-İmâm Mâlik Hârice'l-Muvatta'*, *İslahu's-selefiyye*, 32. (Ekim 2012) Cezayir; Üzeyir Durmuş, *İmâm Mâlik'ten Nakledildikleri Halde Matbû' Muvatta' Nüshalarında Yer Almayan Sahîhayn Rivâyetleri Üzerine Bir Araştırma*, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD) 18/2 (28 Aralık 2018); Üzeyir Durmuş, *Eshelü'l-mesâlik ilâ rivâyâtü'l-eimmeti's-seb'ati an Mâlik*, (Ankara: İksad Publications, 2023). Bara Elhachem Debek, *İmam Malik'in Muvatta'da Olmayan Rivayetlerinin Tespit ve Tahlili*, (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Sâlih Avmâr, *Merviyâtü Mâlik b. Enes (h. 179) Mimmâ Leyse fi'l-Muvatta' -Cem'an ve Dirâseten-*, (Cezayir: Emir Abdulkadir İslami Bilimler Üniversitesi, 2024). Bahsedilen bu eserlerin muhteva ve telif maksatlarından ileride detaylıca bahsedilecektir.
- 4 Bu çalışmada istifade edilen matbu *Muvatta'* rivayet nüshaları şunlardır: *el-Muvatta' (Rivâyetu Ebî Mus'ab)*, ed. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf - Mahmûd Halîl (Beyrût: Mu'essesetu'r-Risâle, 1434); *el-Muvatta' (Rivâyetu's-Şeybânî)*, thk. 'Abdulvehhâb 'Abdullatîf (b.y.: y.y., ts.); *el-Muvatta' (Rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî el-Endelüsî)*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1417/1997.); *el-Muvatta' (Rivâyetu Abdillâh b. Mesleme el-Ka'nebi)*, thk. Abdülmecîd Türkî. (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1420/1999.); *el-Muvatta' (Rivâyetu İbnî'l-Kâsim)*, thk. Muhammed b. Alevî b. Abbâs el-Mâlikî, (Abudabi: el-Mecmeu's-Sekafi, 1425/2004.); *el-Muvatta' (Kit'a min Muvatta' İbn Ziyâd)*, thk. Muhammed eş-Şazeli en-Neyfer, (Tunus: ed-Dâru't-Tûnu-siyye li'n-Neşr. t.y.); *el-Muvatta' (Rivâyetu Süveyd b. Saîd el-Hadesânî)*, thk. Abdülmecîd Türkî, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1415/1994.)

len rivayetler barındırmasıyla ve Hanefî mezhebinin görüşlerine yer vermesiyle diğer nüsha rivayetlerinden ayrıldığı bilinmektedir. Ancak aynı zamanda o, İmam Mâlik tarafından rivayet edildiği halde diğer *Muvatta'* nüshalarında bulunmayan (teferrüd eden) hadisleri de kendi nüshasında rivayet etmiştir. Onun nüshasında karşılaşılan bu durum klasik dönemden itibaren *Muvatta'* hadisleri ve nüsha farkları üzerine eser kaleme alan ulemanın da dikkatini çekmiş ve bazı tartışmalara yol açmıştır.⁵ İmam Mâlik'in *Muvatta'*da yer almayan hadislerinin bütüncül tespitini araç edinen bu çalışma vesilesiyle mezkûr problemin çözümüne yeni bir bakış açısı getirmek hedeflenmektedir.

Aşağıda öncelikle İmam Mâlik'in *Muvatta'* dışı hadisleri kavramı ve bu hadisleri tespit etme yolları incelenecektir. Sonrasında ise İmam Şeybânî'nin *Muvatta'* nüshasında İmam Mâlik'ten rivayetinde teferrüd ettiği hadislerle karşı gerek Mâlikî gerekse diğer ulema tarafından nasıl bir tutum izlendiği gösterilmeye çalışılacaktır. Bunun neticesinde, İmam Şeybânî'nin bu hadislerde teferrüd etme sebepleri ve ilgili hadislerin *Muvatta'* dışı sayılıp sayılmayacağı tartışılacaktır.

1. İmam Mâlik'in *Muvatta'* Dışı Hadisleri

Hadis literatüründe, İmam Mâlik'in *Muvatta'*ı dışında naklettiği hadislerin varlığı hem pratikte hem de teoride kabul edilmektedir. Hem hicri 2. yüzyılda yaşamış fakîh bir muhaddis olması ve ahzettiği hadisleri, oluşturduğu sema ve kıraat meclislerinde dönemin ilmî durumu gereği rivayet etmesi hem de fakîh yönünden kaynaklanan seçici özelliği dikkate alındığında *Muvatta'* eserini oluşturma aşamasında tahammül ettiği tüm hadisleri eserine almamış olması tabiidir.

Bunun yanında, İmam Mâlik'in öğretim hayatına erken bir yaşta başladığı ve kendine ait ilim meclisleri kurduğu, bu meclislerde hadis rivayet edip fetva verdiği bilinmektedir. Onun *Muvatta'*ını telif ettiği süreçte zaman içerisinde eserinden eleyeceği hadislerin ileride eserin güncel halini edinemeyen öğrencileri tarafından hadis rivayet ağı içerisinde yayılmış olması da akla ve vakiya uygundur. Nitekim Kütüb-i Tis'a ve bunların dışındaki müsned ve musannef türü hadis kitapları, hadis cüzleri, etrâf kitapları, şerhler, tabakât ve terâcim eserleri, rivayet tefsirleri ve Mâlikî fıkıh kaynaklarını kapsayan bu çalışmada görülecektir ki Mâlik b. Enes tarikiyle nakledilmiş ve herhangi bir *Muvatta'* ravi nüshası metnine girmemiş rivayetlerin sayısı tek başına bir eser oluşturabilecek kadar fazladır.⁶

1.1. *Muvatta'* Dışı Hadislerin Kaynakları ve Tespiti

İmam Mâlik'in *Muvatta'*ı ve rivayet ettiği hadisleri üzerine kaleme alınan eserlerin hicri 4. asrın sonlarına doğru başladığı görülmektedir.⁷ Bu tarz eserlerin çoğunun öne çıkan

5 Örneğin "Ameller Niyetlere Göredir" hadisinin muhaddisler nazarında *Muvatta'* dışı sayılmasına İbn Dîh-ye (ö. 633/1235) ve Süyûtî (ö. 911/1505) itiraz etmişlerdir. Zira onlara göre bu hadis Şeybânî nüshasında rivayet edildiği için bir *Muvatta'* hadisi sayılmalıdır ve erken dönem muhaddisleri bu hususta hata etmişlerdir. Bu tartışmayı eserinde konu edinen Aclûnî (ö. 1162/1749) de onlarla aynı görüşü benimsemiştir. Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlû'l-ilbâs*, thk. Abdülhamîd b. Ahmed b. Yûsuf, (b.y., Mektebetü'l-Asriyye, 1420/2000.) 1/17.

6 İmam Mâlik'in *Muvatta'* dışı bırakılmış hadislerinin toplam sayısı ve tasnifleri için bk. Tuğberk Uğurlu, *İmam Mâlik'in Muvatta'da Yer Almayan Hadisleri* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 98-99, 181-259.

7 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb

özellikleri ise daha çok *Muvatta'*ın nüsha farklılıklarına yoğunlaşmış olmalarıdır. Ancak yine de *Muvatta'* üzerine yazılmış bu eserlerde, İmam Mâlik'ten rivayet edilen *Muvatta'* nüshalarının hiçbirinde bulunmayan hadisleri de görmek mümkündür. Örneğin Ebu'l-Kâsım el-Cevherî'nin (ö.381/991), *Müsnedü'l-Muvatta'*ı bu türün ilk örneklerindendir. Ka'nebî nüshasını esas alan eserde İbn Vehb (ö. 197/813), İbnü'l-Kâsım (ö. 191/806), Abdullah b. Yûsuf et-Tinnîsî (ö. 218/833), Ma'n b. İsâ (ö. 198/814), Saîd b. Ufeyr (ö. 226/841), İbn Bükeyr, Ebû Mus'ab (ö. 242/857), Mus'ab ez-Zübeyrî, İbn Mübârek es-Sûrî, İbn Bürd ve Yahyâ el- Leysî (ö. 234/849) olmak üzere *Muvatta'* nüsha rivayetlerinden de faydalanarak bunlar arasındaki farklılıklara değinilmiştir. Cevherî ile aynı dönemde yaşayan ed-Dârekutnî'nin (ö.385/995) *Ehâdisü'l-Muvatta'* ve *el-Ehâdisü'lletî hûlîfe fihâ Mâlik b. Enes* adlı risaleleri de içerdikleri muhtelif nüsha hadislerinin miktarı sebebiyle önemlidir. Ayrıca Ebu'l-Abbâs ed-Dânî'nin *Kitâbü'l-îmâ'*sı da buralarda zikredilebilir.

Bu hususta kaleme alınmış en hacimli eserlerden bazıları ise İbn Abdilber (ö. 463/1071) tarafından yazılmıştır.⁸ Onun, Yahya b. Yahya nüshasında olmayıp da diğer nüshalarda olan hadislere değinen *et-Tekassî*'si, İmam Mâlik'in hocalarına göre düzenleyerek nüsha farklılıklarına ve nedenlerine değindiği *Muvatta'* şerhi *et-Temhîd*'i ve fikhî meseleleri müctehid fukahânın ihtilaflarına yer vererek şerh ettiği *el-İstizkâr*'ı İmam Mâlik'ten rivayet edilen *Muvatta'* nüshaları arasında en kapsamlı kıyaslamaları sahip eserlerdendir. Zira İbn Abdilber günümüze ulaşmamış olanlar da dahil 43 farklı *Muvatta'* nüshasından faydalanmaktaydı.⁹

Cevherî ve İbn Abdilber'in eserlerine bakıldığında *Muvatta'*'nın nüsha rivayetleri arasındaki hadis farklılıklarının yanında *Muvatta'* dışındaki hadislerin bir kısmını da ihtiva ettiği görülmektedir. Eserlerindeki örnekler incelendiğinde onların bu tarz hadislerden bahsederken kullandıkları iki farklı terimle karşılaşılmaktadır: *Hârice'l-Muvatta'* (خارج الموطأ) ve *fi gayri'l-Muvatta'* (في غير الموطأ). Birbirine benzer yapılarda olan bu iki ifadenin kullanımına bakıldığında aralarında bazı farklar olduğu ortaya çıkmaktadır. "*Hârice'l-Muvatta'*" ifadesi bu eserlerde ağırlıklı olarak Abdullah b. Mesleme el-Ka'nebî'nin¹⁰ (ö.221/836) ve nadiren Abdullah b. Vehb'in¹¹ diğer nüsha ravilerinden farklı olarak naklettikleri hadislerden bahsederken kullanılmıştır. Çünkü bu iki ismi ve naklettikleri hadisleri diğer ravilerden ayıran bir özellikleri vardır: Ka'nebî ve İbn Vehb diğer ravilerden farklı olarak Mâlik'ten işittikleri *Muvatta'* hadislerinin yanında *Muvatta'* dışı hadisleri de kaydetmiş ve bir eserde derlemişlerdir. Bunlardan Ka'nebî, İmam Mâlik'in *Muvatta'* dersleri dışında rivayet ettiği hadisleri *ez-Ziyâdât* adlı eserinde toplamışken¹²; İbn Vehb *el-Mücâlesât an Mâlik* adıyla telif etmiştir.¹³

el-Arnaût (Müessesetü'r-Risâle, 1408), 8/85.

8 Ebubekir Sifil, *Muvatta Nüshaları Muhteva Analizi* (İstanbul: Rihle Kitap, 2017), 69.

9 Sifil, *Muvatta Nüshaları*, 69-71.

10 Bazı örnekler için bk. Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Muhammed el-Ğâfîkî el-Cevherî, *Müsnedü'l-Muvatta'*, thk. Lutfî b. Muhammed Sağır (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1997), 138, 270-271, 342, 358 vd.; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - Muhammed Abdülkebir el-Bekri (Tıtvan: Vezaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuunî'l-İslâmiyye, 1387), 17/273; İbn Abdilber, *et-Tekassî li-hadîsi'l-Muvatta'* ve *şüyûhi'l-İmâm Mâlik*, thk. Faysal Yusuf Ahmed el-Ali - et-Tahir el-Ezher Huzeyri (Kuveyt: Vezaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuunî'l-İslâmiyye, 2012), 1/526, 530, 537, 543 vd.

11 Cevherî, *Müsned*, 550; İbn Abdilber, *et-Tekassî*, 541.

12 İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 20/112; *et-Tekassî*, 554.

13 Süyûtî, *Tezyînü'l-memâlik bi-menâkıbi'l-İmâm Mâlik*, thk. Hişâm b. Muhammed el-Hasenî (Mağrib: Dâru'r-Reşâdî'l-Hadîsiyye, 1431), 84; Kenan Oral, *Muvatta' Oluşum Süreci Tasnifi ve Nüsha Farklılıklarının Se-*

Bahsi geçen iki eser bugün elimizde olmasa da Cevherî ve İbn Abdilber'in bu eserlere vakıf olduğu ve *Muvatta'* nüsha ravilerinin rivayetleri arasındaki farkların bir kısmını bunlar aracılığıyla tespit ettikleri anlaşılmaktadır. Ancak şu var ki, Cevherî *Müsnedü'l-Muvatta'*nda bu eserlerin isimlerine değinmezken İbn Abdilber, özellikle Ka'nebî'nin diğer nüsha ravilerinde olmayan hadislerinden bahsederken onun *ez-Ziyâdât*'ına çokça atıfta bulunmaktadır. Bunlar dışında *Muvatta'* ravilerinin eserin dışında naklettikleri hadislerle Dârekutnî'nin *Ehâdisü'l-Muvatta'* ve *el-Ehâdisü'lletî hûlîfe fihâ Mâlik b. Enes* eserlerinde de rastlamak mümkündür. Ancak o buralarda "*hârice'l-Muvatta'*" ifadesini kullanmamış, tüm örnekleri "*fî gayri'l-Muvatta'*" ifadesiyle tasnif etmiştir.¹⁴ Halbuki onun *Ehâdisü'l-Muvatta'*nda nüsha ravilerinin hadisleri arasındaki farklara değinilirken, *el-Ehâdisü'lletî hûlîfe fihâ Mâlik b. Enes* eserinde bundan ziyade, İmam Mâlik'ten rivayet edilen *Muvatta'* dışı hadisler daha fazla bulunabilmektedir. Buna rağmen o hepsinde "*fî gayri'l-Muvatta'*" ifadesini tercih etmiştir.

"*Fî gayri'l-Muvatta'*" ifadesinin Cevherî ve İbn Abdilber'deki kullanımına bakıldığında benzer bir durum orada da göze çarpmaktadır. Çünkü bu terimin kullanıldığı yerlerde onlar, *Muvatta'* nüsha ravilerinin farklı rivayetleriyle sınırlı olmaksızın genel olarak *Muvatta'* dışı rivayet edilmiş hadisleri gündeme getirmektedirler. Ancak bu zikredilen durumlarda ya mürsel bir rivayetin *Muvatta'* dışında muttasıl ya da mevkuf bir rivayetin *Muvatta'* dışında merfû nakledilmesi gibi, senedle alakalı bazı ihtilaflardan bahsetmişlerdir.¹⁵ Bu ihtilaflar bazen *Muvatta'* nüsha ravileri arasında olabilirken, bazı durumlarda Abdürrezzâk es-San'ânî (ö. 211/826-27) gibi İmam Mâlik'ten hadis işittiği bilinen ama *Muvatta'* nüsha ravisi olarak bilinmeyen muhaddislerin vesilesiyle de gerçekleşebilmiştir.

Hicri 6. asıra gelindiğindeyse, örneğin ed-Dânî'nin *Kitâbü'l-îmâ'sı* gibi eserlerde, artık İmam Mâlik'ten rivayet edilen *Muvatta'* nüshaları aralarındaki hadis farklılıklarından ya da bu nüshalarda bulunmayan hadislerden bahsederken bu iki tabir müteradif olarak kullanılmış, ıstılâhî bir farklılık kastedilmemiştir. Ayrıca metin olarak *Muvatta'*a hiç girememiş hadislerin tespitini bu eserler üzerinden yapmak pek mümkün değildir. Bu anlamda bakıldığında ilgili eserlerin *Muvatta'* dışı kalmış İmam Mâlik hadislerini bütünüyle kapsayıcı olmadıkları görülmektedir.

İmam Mâlik'in fikhî görüşlerinin ve mezhebinin temel noktalarının anlaşılabilmesi adına *Muvatta'* nüshaları aralarındaki farkların analiz edilmesi dönemin ilmî ihtiyaçları açısından bakıldığında son derece normaldir. Ancak İmam Mâlik'in hadisleri hakkında hicri 4. ve 5. asırda yazılan eserler bunlardan ibaret olmamıştır. İmam Mâlik'in *Muvatta'* dışında naklettiği veya problemli senedlerle ona nisbet edilmiş hadisleri merkeze alan eserlerin de bu dönemlerde telif edildiğini görmek mümkündür. Ebû'l-Hüseyn İbnü'l-Muzaffer'in (ö. 379/989) *Garâ'ibü hadîsi'l-îmâm Ebî 'Abdillâh Mâlik b. Enes* adlı eseri ve Ebû Bekr İbnü'l-Mukrî'nin (ö. 463/1071) *Garâ'ibu ahâdisi Mâlik* adlı eserinden seçme yapılarak oluşturulan *el-Müntehab min garâ'ibi ehâdisi Mâlik b. Enes* adlı kitap klasik dönemde Mâlik'in *Muvatta'* dışı merviyâtı

bepleri, (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 478.

14 Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Ehâdisü'l-Muvatta'* ve 'tifâku'r-ruvât 'an Mâlik ve 'htilâfuhüm ziyâdeten ve naksan, thk. Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî (Kâhire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1419), 1/43, 56, 62, 65, 75 vd.; Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *el-Ehâdis elleti hûlîfe fihâ Mâlik b. Enes*, thk. Ebû Abdül-Bârî Rıza b. Hâlid el-Cezâirî (İmarât: Mektebetü Ehli'l-Hadis, 1997), 1/58, 59, 61-63, 67, 73 vd.

15 Benzer örnekleri Dârekutnî'de de görmek mümkündür.

hakkında tespitlerde bulunmaları açısından bu türe öncülük eden eserlerden günümüze ulaşabilmiş olanlarıdır.

Ayrıca tarih rivayetlerine bakıldığında benzer bir maksatla telif edilmiş ancak günümüze ulaşamamış başka eserler de görülmektedir. Örneğin Zehebî (ö. 748/1348), İmam Mâlik'in Muvatta' dışı hadislerini ihtiva eden bir hadis cüzünün varlığının bilindiğinden bahsetmiştir.¹⁶ Nezîr Hamdân ise Dârekutnî'nin *Garâ'ibu Mâlik* adlı bir eser tertip ettiğini ve bu eserinde İmam Mâlik'in Muvatta' dışı hadislerini topladığını söylemektedir.¹⁷ Reşîd el-Attâr'ın da (ö. 662/1264) *Muceredü esmâ'ir-ruvât 'an Mâlik* adlı eserinde bu kitaba çokça atıf yaptığı görülmektedir.¹⁸ Ayrıca Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) rivayet ettiğine göre İbn Abdilber'in de İmam Mâlik'in Muvatta' dışı hadislerini topladığı bir eseri mevcuttur.¹⁹ Ancak bu eser hakkında herhangi bir malumat bulunamamaktadır. Konu hakkında Fuat Sezgin'in (ö. 2018) tespitlerine bakıldığında ise o, Mâlik'in Muvatta' dışı hadislerinin derlendiği başka eserlerin de yazma nüshalar halinde Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bulunabileceğini söylemektedir.²⁰

İbnü'l-Muzaffer ve İbnü'l-Mukrî'nin adı geçen eserleri incelendiğinde bunların İmam Mâlik'in Muvatta'da yer almayan hadislerinin bir kısmını ihtiva ettikleri görülmüştür. Ayrıca Dârekutnî'nin günümüze ulaşmayan eseri de eklenirse bu kitapların hem isimlerinde hem de muhtevalarında "garâ'ibu Mâlik" kavramının dikkat çektiği görülmektedir. "Garîb" kelimesinin çoğulu olan "garâ'ib" kavramını İmam Mâlik özelinde ilk kullananın kim olduğunu bilmemekle beraber kronolojik olarak bakıldığında İbnü'l-Muzaffer ve Dârekutnî'nin ilk sırada geldikleri anlaşılmaktadır. Ancak Dârekutnî'nin aynı zamanda İbnü'l-Muzaffer'den ders almış bir öğrencisi olduğu²¹ düşünüldüğünde bu kavramı kullanmakta hocasının esinlenmiş olabileceği akla gelmektedir.

"Garâ'ibu Mâlik" türünün ilk örnekleri olup günümüzde matbu olarak bulunabilen *Garâ'ibu hadîsi'l-İmâm Ebî 'Abdillâh Mâlik b. Enes* ve *el-Müntehab min garâ'ibi ehâdisi Mâlik b. Enes* eserlerinin muhtevaları incelendiğinde ise görülmüştür ki buralarda tespit edilen hadislerin ekserisi, İmam Mâlik'e nisbeti problemlili zayıf veya mevzû rivayetlerden müteşekkildir. Yine de bu durum, eserlerin içerdiği hadislerin tamamı için geçerli değildir; Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) *el-Câmi'u's-sahîh*'leri, Ebû Dâvûd (ö. 275/889) ve Nesâî'nin (ö. 303/915) *Sünen*'leri gibi Kütüb-i Sitte eserleri içerisinde sahih veya hasen senedlerle rivayet edilmiş Muvatta' dışı İmam Mâlik hadisleri de bu eserlerde bulunmaktadır. Ancak bunların sayısı genele oranla son derece azdır.²² Yani erken dönemde, İmam Mâlik'in

16 Zehebî, *Siyer*, 8/86.

17 Nezîr Hamdân, *el-Muvatta'ât li'l-imâm Mâlik* (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1416), 314.

18 Ebu'l-Huseyn Yahyâ b. Alî Reşîd el-Attâr, *Muceredü esmâ'ir-ruvât 'an Mâlik el-müstedrek ale'l-Hatîb ve'l-Attâr*, thk. Ebû Muhammed Sâlim b. Ahmed b. Abdulhâdî es-Selefi (b.y.: y.y., 1418/1997), 240, 255, 273 vd. Dârekutnî'nin bu kitabı günümüze ulaşamamış olsa da onun farklı kitaplarından ve ilgili hadisleri ondan rivayet eden muhtelif eserlerden derleme yapılarak *Garâ'ibu Mâlik* adıyla bir kitabın dijital ortamda basıldığını tespit etmekteyiz. Dârekutnî, *Garâ'ibu Mâlik (Ehâdisü Mâlik elletî leyse fî'l-Muvatta')* (Şamile nüshası, ts.).

19 Ebû'l-Fadl İyâd b. Mûsâ el-Yahsubî el-Kâdî İyâd, *Tertîbu'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik*, thk. İbn Tâvî et-Tancî vd. (Mağrib: Matba'atu Fudâle, 1385/1965-1403/1983), 2/84.

20 Fuat Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-'Arabî*, çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî (Riyad, 1411), 141-142.

21 Zehebî, *Siyer*, 16/419.

22 Bu iki eserde nakledilen hadislerin toplam sayısı 215'tir. Bunların içerisinde yalnızca 29 tanesinin senedinin sahih veya hasen düzeyinde olduğu görülmüş, bunların da bir tanesi dışında tamamı Kütüb-i Sitte'de rivayet edilmiştir. Hadislerin sıhhat değerlendirilmeleri ise tarafımızca yapılmıştır.

senedinde yer aldığı ancak herhangi bir *Muvatta'* nüshasında yer almayan hadisleri tespit etmek amacıyla yapılmış bahsi geçen eserler göstermektedir ki, hadis sahasında dolaşıma girmiş bu hadislerin ekserisinin İmam Mâlik'e nisbeti problemlili görünmektedir.

Yakın dönemde de İmam Mâlik'in *Muvatta'*da yer almayan hadisleri konusuna dikkat çeken çalışmalar yapılmıştır. Ebû Abdülbâri Rıza b. Hâlid Bûşame'nin Cezayir Üniversitesi bünyesinde yazdığı *Ehâdisu'l-İmâm Mâlik Hârice'l-Muvatta'* adlı makalesi, yakın zamanda bu konu üzerine yazılmış ve İmam Mâlik'in *Muvatta'* dışı hadislerinin türlerine dikkat çeken çalışmaların başında gelmektedir.²³ Ancak bir makale olması hasebiyle bu çalışma, İmam Mâlik'ten kaynaklı olan ve olmayan bazı temel sebeplerin tespitiyle yetinilmiş kısıtlı bir çalışmadır. Bir diğer makale düzeyinde araştırmayı ise Üzeyir Durmuş *İmâm Mâlik'ten Nakle-dildikleri Halde Matbû' Muvatta' Nüshalarında Yer Almayan Sahihayn Rivâyetleri Üzerine Bir Araştırma* adıyla yapmıştır.²⁴ Bu çalışma da yalnızca Buhârî ve Müslim'in rivayet ettiği *Muvatta'* dışı hadisleri tespit etmekle yetinmesi sebebiyle hem *Muvatta'* dışı hadisler konusunda yeterince kapsayıcı olamamış hem de tespit edilen hadislerin neden *Muvatta'*da yer almadığı noktasında bir tespitte bulunmayı amaçlamamıştır.

Zikri geçen makale düzeyindeki araştırmalar dışında, doğrudan *Muvatta'* dışı hadislerin tespit ve analizine yönelen ve sayılan iki makaleye nispeten daha kapsamlı olan iki araştırma daha bulunmaktadır. İmam Mâlik'in *Muvatta'*da yer almayan hadis rivayetlerinin tespitinin yanında bu hadisleri yorumlamak ve *Muvatta'a* alınmama sebepleriyle ilgili tahminler yürütmek açısından bu çalışmalar, güncel çalışmalar içerisinde ayrı bir yerde durmaktadır. Bunlardan ilki, Bara Elhachem Debek'in *İmâm Mâlik'in Muvatta Dışı Rivayetleri* adlı 2021 yılında yayınlanan yüksek lisans tezidir. Bu çalışmasında Debek, Kütüb-i Sitte eserleri içerisinde sınırlı kalmak kaydıyla İmam Mâlik'in *Muvatta'*da yer almayan 39 adet hadisini tespit etmiştir. Sonrasında ise yazar, tespit ettiği her hadis için olmasa da birçoğunun neden *Muvatta'*da rivayet edilmediğiyle alakalı tahminler yürütmeye çalışmıştır. Ancak öne sürülen tahminler incelendiğinde bunların önemli bir bölümünün farazi ve bütüncül kıyaslamadan yoksun iddialar olduğu görülmüştür.²⁵ Bizce böyle olmasının sebebi ise İmam Mâlik'in hadis sahasında dolaşımda olan hadis rivayetlerinin tamamının kapsayıcı bir araştırmayla ele alınamamış olmasında aranmalıdır.

İmam Mâlik'in *Muvatta'*da yer almayan hadis rivayetlerinin tespit ve analizini konu

23 Bûşame, *Ehâdisu'l-İmâm Mâlik*.

24 Durmuş, *İmâm Mâlik*. Durmuş, daha sonra çalışmasını Kütüb-i Tis'a eserlerine teşmil ederek genişletmiştir. Ancak çalışmanın maksadı burada da tespitten ibaret olduğu için, ilgili hadislerin İmam Mâlik'in *Muvatta'*da olmama sebepleri ve onun metodolojisine etkileri tartışılmamıştır. Durmuş, Eshelü'l-mesâlik.

25 Örneğin "ihramlının öldürebileceği hayvanlar" başlığı altında tartışılan "keler cinsi hayvanların öldürülmesi" ile ilgili Buhârî'nin İmam Mâlik tarihiyle rivayet ettiği bir hadis hakkında Debek, bu hadis *Muvatta'*da rivayet edilmemesinin sebebini İmam Mâlik'in mezhebine ve Medine ameline aykırı olmasına bağlamıştır. Debek, *İmâm Malik*, 110. Meseleye yalnızca İmam Mâlik'in mezhebine aykırılık olarak yaklaşılan bu gibi durumlarda, onun *Muvatta'*da mezhebine aykırı olduğu halde rivayet ettiği hadislerin varlığını anlamak mümkün değildir. Debek'in çalışmasında görülen farazi yorumlamalarına bir başka örnek ise yine Buhârî'nin İmam Mâlik tarihiyle "kıyamet günü yapılacak kısas" babında rivayet ettiği hadisi incelerken görülebilmektedir. Ona göre İmam Mâlik'in bu hadisi eserine almamasının muhtemel sebebi heva ehlinin bu hadisin manasını karıştırıp farklı anlamlara hamledebilme tehlikesidir. Debek, *İmâm Malik*, 119-121. Ancak bizce, İmam Mâlik'in *Muvatta'*ını telif amacı dikkate alındığı takdirde ilgili hadis ve benzerlerinin, *Muvatta'*ın konu bütünlüğü içerisinde kendine yer bulamamış ahkâm dışı hadisler arasında değerlendirilmesi daha doğru görünmektedir. Uğurlu, *İmâm Mâlik*, 200.

alan bahse değer ikinci eser ise Emir Abdulkadir İslami Bilimler Üniversitesi bünyesinde Sâlih Avmâr riyasetinde bir proje olarak hazırlanan *Mervîyyâtü Mâlik b. Enes Mimmâ Leyse fî'l-Muvatta'* adlı çalışmadır. Bu çalışmada ise İmam Mâlik'in hadislerinin tespitinde Kütüb-i Sitte eserleri sınırlı tutulmayıp daha geniş kapsamlı bir araştırmaya gidilmiştir. Yahyâ b. Yahyâ'nın *Muvatta'* nüshası esas alınarak yapılan bu araştırma sonucunda toplam 189 adet *Muvatta'* dışı hadis tespit edilmiştir ve bu sayıya İmam Mâlik'e nisbeti problemli rivayetler de dahil edilmiştir. Çalışmada, görüldüğü kadarıyla *Muvatta'*'da yer almayan hadisler ekseriyetle sıhhati üzerinden değerlendirilmiş, yer yer İmam Mâlik'in bu hadisleri neden eserine almamış olabileceğiyle ilgili tahminler de yürütülmüştür.²⁶

Yukarıda zikredilen klasik ve modern dönem eserler *Muvatta'* dışı kalmış İmam Mâlik hadislerinin tespiti açısından önemli kaynaklık değerine sahiptirler. Ancak İmam Mâlik'in *Muvatta'*'na almadığı, herhangi bir nüsha rivayetinde olduğu bilgisine de ulaşamayan hadislerin sayısı bu eserlerin toplamında rivayet edilenlerden çok daha fazladır. Hadis rivayet külliyyatı içerisinde yapılan bu detaylı araştırmada İmam Mâlik'in *Muvatta'* dışı rivayetleri dağınık bir şekilde bulunabildiği tespit edilmiştir. Dolayısıyla yapılan bu araştırma; Kütüb-i Tis'a ve bunların dışındaki müsned ve musannef türü hadis kitapları, hadis cüzleri, etrâf kitapları, şerhler, tabakât ve terâcim eserleri, rivayet tefsirleri ve Mâlikî fıkıh kaynaklarını kapsamıştır.

Bu geniş literatür içerisinde yapılan araştırmanın sonucunda hadis sahasında İmam Mâlik tarikli yüzlerce rivayet tespit edilmiştir. Bu hadislerin bir kısmı elbette *Muvatta'*'nın farklı nüsha rivayetlerinde nakledilen hadislerden oluşmaktadır. Ancak bunlar için *Muvatta'*'da yer almayan demek doğru olmayacağından, ilgili hadisleri *Muvatta'* nüshalarının farklılıklarını inceleyen çalışmalara havale etmek daha doğru olacaktır. Bu sebeple, çalışmanın konusu kapsamına giren hadisler için öncelikle günümüze ulaşmış veya ulaşamamış herhangi matbu bir *Muvatta'* nüsha rivayetinde bulunmamasını bir kriter olarak belirlemiştir. Yani bir hadise *Muvatta'* dışı denebilmesi için gerek sened gerekse metin itibarıyla *Muvatta'* ravi nüshalarından herhangi birisinde yer almaması veya yer aldığı iddia edilmemesi gerekmektedir. Bu yöntemi merkeze alarak yapılan araştırma sonucunda İmam Mâlik'ten rivayet edilmiş *Muvatta'* dışı hadislerin toplam sayısının (mükerrerler hariç) altı yüz elli üç (653) adet olduğu görülmüştür. Ancak aynı zamanda bu hadislerin yarısından fazlasının sened olarak İmam Mâlik'e nisbetinde problem olduğu da tespit edilmiştir. Dolayısıyla, hadis rivayet sahasında dolaşıma girmiş ve İmam Mâlik'in gerçekten rivayet etmiş olduğunu düşündüğümüz *Muvatta'* dışı hadislerin toplam sayısı iki yüz elli yedi (257) adet olarak belirlenmiştir.²⁷

İmam Mâlik'in *Muvatta'*'ını telifi öncesi ve sonrasında tertip ettiği meclislerde hangi hadisleri rivayet ettiğini ve bu meclislerin türlerini kesin bir şekilde tespit etmek mümkün görünmemektedir. Ancak öğretim hayatı hakkında aktarılan bilgiler en azından onun hadis rivayet yöntemleri ve meclislerinin hususiyetiyle ilgili bazı fikirler verebilmekte, bunlardan hareketle bazı tespitler yapılabilir. Örneğin İmam Mâlik'in öğrencilerinden Mutarrif b. Abdullah (ö.?), Süfyân b. Uyeyne'nin (ö. 198/814) İmam Mâlik'in meclislerine katılıp bu meclislerde önce ahkâma dair hadisleri sonra da sadece amel edilen hadisleri öğ-

26 Avmâr, *Mervîyyâtü Mâlik b. Enes*, 100.

27 İlgili hadislerin tam listesi, metinleri ve kaynak bilgileri için bk. Uğurlu, *İmam Mâlik*, 181-259.

renebildiğinden bahsetmiştir.²⁸ Buradan onun, meclislerinde yalnızca amele uygun gördüğü hadisleri nakletmediğini; amele yönelik görüş ve hadislerle bunun dışındaki rivayetleri birbirinden ayırdığı anlaşılabilmektedir. Bu aynı zamanda İmam Mâlik'in döneminin ilim anlayışının bir gereği de olabilir. Çünkü hadis rivayeti başlı başına bir ilmî faaliyet, fıkıh ve fetva dersleri ise başka bir faaliyet olarak görülmektedir. Hastalığından dolayı belli bir yaştan sonra meclislerini artık kendi evinde devam ettiren İmam Mâlik'in,²⁹ kapısında biriken öğrencilerine hadis mi yoksa mesâil dersi mi istediklerini sordurması³⁰ bunun en belirgin işaretlerindendir. Nitekim İshak b. İsa et-Tabbâ'n (ö. 215/830) haber verdiği İmam Mâlik'in mesâil (fıkıh/fetva) meclislerinin ayrıca bir eser olarak kayda alındığı örnekler de bu meclislerde alınan derslerin *Muvatta'*dan ayrı tutulduğunun bir başka işaretidir.³¹

İmam Mâlik'in meclislerinde kimi öğrencileri onun her dediğini yazıyla kaydetmeye çaba sarfederken, bazıları bu konuda daha seçici davranmıştır. Örneğin meşhur *Muvatta'* nüsha ravilerinden Ma'n b. İsa'nın (ö. 198/814), mecliste Mâlik'in söylediği her şeyi kaydetmeye çalışmasıyla bilinen bir öğrencisi olduğu söylenmiştir.³² Ayrıca *Muvatta'*ın en meşhur rivayet nüshasının sahibi Yahyâ b. Yahyâ el-Leysi'nin (ö.234/849) İmam Mâlik'ten *Muvatta'* dışında bin hadis rivayet ettiği söylenmektedir.³³ İmam Mâlik de bazen, söylediği her şeyi yazmaya çalışan öğrencileri olduğunu fark etmiş, bunu yasaklamamış, fakat bu öğrencilerinin yazdıklarını da kontrol etmemiştir.³⁴ Dolayısıyla *Muvatta'* dışı bırakılmış bahsi geçen hadislerin büyük oranda İmam Mâlik'in *Muvatta'* dışı meclislerinde rivayet edilmiş olmaları olası görünmektedir.

Daha önce de bahsedildiği gibi *Muvatta'* nüshalarının sayısı günümüzde neşredilenlerden çok daha fazladır. Dolayısıyla çalışmanın daha sağlıklı sonuç verebilmesi adına, hadis rivayet sahasında bulunan İmam Mâlik tarikli hadislerin günümüze ulaşmayan nüshalar da olup olmadığını da bilmek gerekmektedir. Mevcut şartlarda tarafımızca bu nüshalara erişme imkânı bulunmasa da *Muvatta'* nüshalarındaki hadislerin farklılıklarını ortaya koymak üzere -yukarıda bazılarına değindiğimiz- klasik dönemden itibaren kaleme alınmış ve günümüze ulaşamamış birçok *Muvatta'* nüshası incelenerek ortaya konmuş eserlerden bir tahkik aracı olarak istifade edilebilmektedir. Böylece *Muvatta'* dışı gibi görünen hadislerin

28 İsa b. Mesud b. Mansur ez-Zevâvî, *Menâkıbu seyyidînâ el-İmâm Mâlik*, thk. Ebû Abdülber Kâvâ Muhammed, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye 1415/1994), 11; Halit Özkan, *Hicri ilk iki asırda farklı şehirlerde amel telakisi oluşumunda sünnet ve hadisin yeri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 133.

29 Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 5/468; Zehebî, *Siyer*, 8/64, 112; Kâdî 'İyâd, *Tertîb*, 2/29, 55.

30 Kâdî 'İyâd, *Tertîb*, 2/14-15. İmam Mâlik'in başlarda Mescid-i Nebevî'de yürüttüğü dersleri sonradan hastalığından dolayı evine taşınması bilgisinden yola çıkarak, burada söz edilen öğrencilerin kapısında birikmesi hadiselerinin onun hastalık veya yaşlılık dönemlerinde gerçekleştiğini göstermektedir.

31 Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî b. Sâbit el-Bağdâdî Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî 'İlmi'r-Rivâye*, thk. Ebû 'Abdullâh es-Sevrakî - İbrâhîm Hâmdî el-Medenî (Medine: y.y., ts.), 341.

32 İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-'Arabî, 1371/1952.), 1/26.

33 Muhammed b. Hasen Şurâhbîlî, *Yahyâ b. Yahyâ el-Leysi ve rivâyetühû li'l-Muvatta'* (Agadir: Câmiatü'l-Karaviyyin, ts.), 46; Oral, *Muvatta Oluşum Süreci*, 478. İmam Mâlik'in *Muvatta'* dışında naklettiği hadisler için "bin" gibi afaki rakamlar zikredilmesi kesretten kinaye olmalıdır. Çünkü hadis sahasında İmam Mâlik tarikiyle dolaşımda olan sahih veya hasen seviyesindeki rivayetlerin adedi bizce bu miktara ulaşmamaktadır.

34 Kâdî 'İyâd, *Tertîb*, 2/28.

bazılarının, mesela Ma'n b. İsâ'nın gibi, aslında meşhur olmasına rağmen günümüze ulaşmamış bazı rivayet nüshalarında bulunduğu tespit edilebilmiştir. Ayrıca bir tahkik aracı olarak istifade edilen bu eserlerde çoğu zaman *Muvatta'* dışı olan hadislerin sıhhatine veya illetine dair bilgiler de bulunabilmektedir.

2. İmam Şeybânî'nin Muvatta' Rivayetinin Diğer Rivayetlerden Farkı

İmam Mâlik'in öğrencileri konumunda olan, gerek onun *Muvatta'* eserinin geniş coğrafyalara yayılmasına vesile olmuş gerekse ondan etkilenecek ilmî birikimini artırmış ve bu sahada şöhret kazanmış alimler dikkate şayandır.³⁵ Bunların başında Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî gelmektedir. İlim öğrenimine Kûfe'de, Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) ilim meclisleriyle başlamış ve hocasının vefatının ardından yine Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden olan Ebû Yusuf'dan (ö. 182/798) ve birçok muhaddis ve fakih'ten ders almaya devam etmiştir. Hanefî mezhebinin üçüncü imamı, ehli rey'in büyük alimlerinden kabul edilen eş-Şeybânî aynı zamanda mezhebin temel eserlerinin de müdevvini konumundadır.

Kûfe'de başladığı ilim talebinin ardından dönemin en önemli ilim merkezlerinden biri olan Medine'ye giderek yine dönemin en büyük hadis ve fıkıh imamlarından biri olan İmam Mâlik'in derslerine katılmıştır. Kendisinden üç yılı biraz aşkın süre ders almış, *Muvatta'*ı ondan dinlemiş ve bu eserin önemli nüsha ravilerinden biri olmuştur.³⁶ Bizzat İmam Mâlik'ten

35 Öğrencilerinin sayısı hakkında öne sürülen muhtelif rakamlar olmakla birlikte bunlardan en kapsamlısı Zehebî'nin "yaklaşık 1400" ifadesiyle zikrettiği yekûndur. Ancak hadis külliyatı içerisinde yapılacak detaylı bir tarama Mâlik'ten hadis nakletmiş öğrencilerinin sayısı için zikredilen rakamın kabulünde ihtiyat telkin etmektedir. Bunun öncelikli sebebi, özellikle Zehebî'nin (muhtemelen) hesaba dahil ettiği bu ravilerin kahir ekseriyetinin ondan bir veya iki hadis nakletmiş kişilerden teşekkül etmesi, hatta bazılarının sıhhat incelemeleri yapıldığında İmam Mâlik'e nisbetinin problemli görülecek olmasıdır. Örneğin Zehebî bu ravilerden meşhur olanlarının arasında Ebû Hanîfe'yi de zikretmiş, eserinde örnek olarak onun Malik'ten naklettiği bir hadisi aktarmıştır. Zehebî, *Siyer*, 8/125. Bu hadisin senedinde ise "Ebû Hanîfe an Malik" tarihiyle hadis uydurmakla itham edilmiş olan İmrân b. Abdurrahim (ö. 281 h.) adlı ravi bulunmaktadır. Benzer rivayetler Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463 h.) ve Dârekutnî (tarafından da nakledilmiş olup, İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852 h.) tarafından senedleri problemli görülerek tenkit edilmiştir. Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh b. Bahâdîr eş-Şâfi' ez-Zerkeşî, *en-Nuket 'alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*, thk. Zeynul'âbidîn b. Muhammed Bilâ Ferec (Riyad: Edvâu's-Selef, 1419/1998), 1/263.

Yaptığımız taramada hadis rivayet ağı içerisinde "Ebû Hanîfe an Malik" tarihiyle nakledilmiş altı adet rivayet bulunmuş olmakla birlikte her bir rivayetin en erken kaynaklarının hicri 3. asırdan sonrasına ait olduğu ve kanaatimizce sened açısından her birisinin bu iki şahsa nisbetinin problemli olduğu görülmüştür. Hadisler için bk. Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Müsnedü'l-İmam Ebî Hanîfe*, thk. Nazar Muhammed el-Fârâyîbî (Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1415), 1/237; Ebû 'Osmân Sa'îd b. Muhammed b. Ebî el-Huseyn Ahmed b. Muhammed b. Ca'fer b. Muhammed b. Behîr el-Behîrî en-Neysâbü'rî el-Behîrî, *es-Sâlis min Fevâid Ebî 'Osmân el-Behîrî* (Yazma Eserden Üretilen Dijital Basım, Şam: Mektebetü'z-Zâhiriyye, 2004), 36; Ebû Muhammed 'Abdümü'min b. Halef Şerefuddîn ed-Dimyâtî, *es-Sâmin min Mu'cemi şuyûhi'd-Dimyâtî* (Yazma Eserden Üretilen Dijital Basım, el-Mektebetü's-Şamile, 2004), 17; Ebû Tâhir Sadruddîn es-Silefi Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-İsbahânî, *el-Meşyehatu'l-Bağdâdiyye*, thk. Ahmed el-Hadarî, (Yazma Eserden Üretilen Dijital Basım, el-Mektebetü's-Şamile), 3/101; Süyûtî, *el-Fânîd fî Halâveti'l-Esânîd*, thk. Remzî Sa'du'd-Dîn Dimeşkiyye (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1420/1999), 50. Kevserî ise bu iki alimin birbirleriyle olan ilmî münasebetini incelediği risalesinde, yukarıda zikredilen hadislere ve tenkitlere de değinerek Ebû Hanîfe'nin Mâlik'ten hadis rivayetinin sabit olmadığını kanaatini yansıtmıştır. Dahası, İmam Mâlik'in Ebû Hanîfe'nin bazı görüşleriyle amel ettiğine dair örnekler serdetmiştir. Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Akve'mü'l-mesâlik fî bahsi rivâyeti Mâlik an Ebî Hanîfe ve rivâyeti Ebî Hanîfe an Mâlik (İhkâku'l-Hak'la birlikte)* (Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.), 93-97.

36 Osman b. Saîd Kemâhî, *el-Müheyyâ fî keşfi esrâri'l-Muvatta*, thk. Ahmed Ali (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2005), *Mukaddimetü'l-muhakkik*, 1/20.

700 kadar hadis işittiği rivayet edilen³⁷ Şeybânî'nin tertip ettiği *Muvatta'* nüsha rivayetinde merfû, mevkuf ve maktu olarak toplamda 1204 hadis naklettiği görülürken, bunlardan 133'ünü İmam Mâlik dışındaki hocalarından rivayet etmiştir.³⁸ Bu açıdan onun nüshasının, günümüze ulaşan diğer *Muvatta'* rivayet nüshalarından ayrıldığı görülmektedir.³⁹ Ayrıca o, yer yer İmam Mâlik'in fikhını tenkit eden bazı istidlallerde bulunmuş, bazı noktalardaysa Ebû Hanîfe'nin hilafına İmam Mâlik'in görüşlerini tercih etmiştir. Yine İmam Şeybânî, Medine rihlesinin dönüşünde başta İmam Mâlik olmak üzere Hicaz ulemasına yönelttiği tenkitleri *el-Hucce 'alâ ehli'l-Medîne* adlı eserinde dile getirmiştir.⁴⁰ Böylece iki mezhebin görüşlerini karşılaştırmalı olarak etüt eden ilk alim olmuştur. Onun ilmî gayreti ve yalnızca yetiştirdiği ilmî çevrenin birikimiyle yetinmemesi, öğrencisi olan İmam Şafî (ö. 204/820) ve Esed b. Furât'ı (ö. 213/828) da kendisi gibi hem Hanefî hem Mâlikî fikhını tedvin eden eserler vermeye teşvik etmiş olmalıdır. İmam Mâlik'ten aldığı hadisleri yine ondan naklettiği *Muvatta'* nüshasında nakletmiş olmakla beraber diğer nüshalarda olmayan Mâlik b. Enes tarikli hadisler de İmam Şeybânî'nin rivayet nüshasında görülebilmektedir.⁴¹

2.1. Mâlikî Ulemanın Şeybânî Nüshasına Karşı Tutumu

İmam Şeybânî'nin *Muvatta'* rivayeti, tahammül ve telif açısından diğer *Muvatta'* rivayetlerine farklılıklar arz etmektedir. O, *Muvatta'*ı, İmam Mâlik'in görüşlerini benimsemek ve kendi beldesinde yaymak niyetiyle tahammül etmediğini hem *Muvatta'* nüsha rivayetinde hem de Medine ehlinin görüşlerini tenkit etmek üzere yazdığı *el-Hucce 'alâ ehli'l-Medîne* eserinde ispatlamıştır.⁴² İmam Şeybânî kendi nüsha rivayetinde birçok konuda Hanefî ekolüne görüş bağlılığını göstermiş ve İmam Mâlik'in fetvalarıyla kendi mezhebinin fetvalarını karşılaştırma yöntemini izlemiştir. İki mezhebin fetvaları ve hadis bilgisi uyum gösterdiği zaman bunu da belirtmekten geri durmamış, "Bize göre de hüküm böyledir" veya "Ebû Hanîfe ve alimlerimiz de bu görüştedirler" gibi ifadeler kullanmıştır. Hatta *Muvatta'* rivayet nüshasında kendi hocası Ebû Hanîfe'den işittiği hadisleri de rivayet etmiştir.⁴³ Bu da onun İmam Mâlik'ten *Muvatta'*ı rivayet etme maksadının diğer ravilerden farklı olduğunu gösteren delillerden biri kabul edilebilir.

İmam Şeybânî'nin İmam Mâlik'in öğrencisi olmak için Medine'de yaklaşık 3 yıl bulunma süreci ise yalnızca *Muvatta'*ı dinlemesiyle sınırlı kalmamış, hem kendisinden muhtelif meclislerde *Muvatta* dışı hadisleri dinlemiş hem de Medine'de görüştüğü başka fakih ve muhaddislerin ilimlerinden istifade etmiştir. Bu sebeple, onun Medine rihlesi sonucunda elde etti-

37 Ebû Muhammed 'Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Âdâbu's-Şâfi'i ve Menâkıbuhu*, thk. 'Abdulğani 'Abdülhâlik (Beyrut: y.y., 1424/2003), 174; İbn Abdilber, *el-'Intikâ' fî fedâilî's-selâseti'l-'e'immeti'l-fukahâ'* (Beyrut: y.y., ts.), 57; Zehebî, *Siyer*, 8/75; Ebû'l-Fidâ' Kâsim b. Kutluboğâ el-Cemâlî İbn Kutluboğâ, *Tâcu't-Terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramadân Yûsuf (Dımaşk: y.y., 1413/1992), 54; Halit Özkan, *Amel telakkisi*, 259.

38 Oral, *Muvatta Oluşum Süreci*, 492.

39 Diğer altı nüsha içerisinde Şeybânî dışında yalnızca Süveyd el-Haddesânî nüshasında İmam Mâlik harici beş hadis rivayet edilmiştir. Oral, *Muvatta Oluşum Süreci*, 492.

40 Ramazan Doğanay, "Bir Fakih Olarak Şeybânî'nin Hadisçiliği: el-Hucce 'alâ ehli'l-Medîne Adlı Eseri Özetinde", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/2 (30 Aralık 2022), 467-468.

41 İlgili hadislerin adedi ve bazı örnekleri için bk. Uğurlu, *İmam Mâlik*, 141.

42 Doğanay, "Bir Fakih Olarak Şeybânî", 467-468.

43 Ebû 'Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî, *el-Muvatta' (Rivâyetu's-Şeybânî)*, thk. 'Abdülvehhâb 'Abdüllâtîf (b.y.: y.y., ts.), 36, 46, 61, 84. "note": "original-title: \"موطأ مالك رواية محمد بن الحسن الشيباني\", \"publisher\": \"y.y.\", \"publisher-place\": \"b.y.\", \"title\": \"el-Muvatta' (Rivâyetu's-Şeybânî

ği birçok *Muvatta'* dışı İmam Mâlik tarikli hadis bulunmaktadır. Günümüze ulaşan *Muvatta'* nüsha rivayetlerinin hiçbirinde olmayıp (veya ulaşamayanlar içerisinde olduğu sair ulema tarafından iddia edilmeyip) yalnızca Şeybânî rivayet nüshasında bulunan bu hadislerin varlığı, söz ettiğimiz durumun en belirgin örneklerindendir. Ayrıca bu konuda yaptığımız araştırma göstermektedir ki, *Muvatta'* hadisleri üzerine yazılmış birçok klasik eserde (özellikle Cevherî, Dârekutnî, İbn Abdilber, ed-Dânî, İbnü'l-Muzaffer ve İbnü'l-Mukrî gibi alimlerin eserlerinde) Şeybânî nüshası tanınmasına rağmen bu rivayet nüshasında bulunan hadisler, diğer *Muvatta'* rivayetlerindeki hadisler gibi bir *Muvatta'* hadisi olarak değerlendirilmemiş, tabir yerindeyse göz ardı edilmiştir.

Örneğin, söz verip tutmayan kişilerin ahiretteki ahvalinden bahseden merfû bir hadis⁴⁴ hakkında Cevherî, “Bu hadis Ma'n (b. İsâ) ve İbn Bükeyr'in *Muvatta'* nüshasında yer almakta; Ka'nebî tarafından ise *Muvatta'* dışında rivayet edilmektedir. İbnü'l-Kâsım ve İbn Ufeyr'in nüshalarında ise yer almamaktadır” demiştir.⁴⁵ Ancak bu hadis aynı zamanda İmam Şeybânî'nin *Muvatta'* rivayet nüshasında da bulunmasına rağmen⁴⁶ Cevherî bu durumdan bahsetmemektedir.

İmam Mâlik'in bir tarikte Abdullah b. Ebû Bekr ← 'Amra bt. Abdurrahman ← Hz. Aişe senediyle, diğer bir tarikte ise Yahyâ b. Sa'îd ← Ebu Bekr b. Muhammed ← Muhammed ← 'Amra ← Hz. Âişe senediyle rivayet ettiği komşuluk hakkının öneminden bahseden diğer meşhur bir hadis⁴⁷ hakkında Cevherî, bu hadisin Yahyâ üzerinden gelen tarihinin yalnızca İbn Bükeyr tarafından; diğerinin ise Ma'n b. İsâ, Mus'ab ez-Zübeyrî ve İbn Yerdîs tarafından *Muvatta'* nüshalarında rivayet edildiğini söylemiştir.⁴⁸ Ayrıca Dârekutnî ve Dânî, Cevherî'nin zikrettiği nüshalara İbn Bürd gibi farklı isimleri de eklemekle iktifa etmişlerdir.⁴⁹ İbn Abdilber ise Yahyâ senedinden bahsetmeksizin bu hadisin İbn Bükeyr dışında tüm nüsha ravle-rince *Muvatta'* dışı olarak nakledildiğini söylemiştir.⁵⁰ Ancak bu hadis, Mâlik ← Yahyâ b. Sâid senediyle aynı zamanda Şeybânî nüshasında da rivayet edilmektedir.⁵¹ Bu durum yukarıda ismi geçen müelliflerin hiçbirinin dikkat çekmediği bir husus olduğu gibi, İbn Abdilber'e göre bu hadis İmam Mâlik'in eserine dahil etmediği bir hadistir.⁵² Bu durum ise İmam Şeybânî'nin nüsha rivayetinde teferrüd ettiği hadisler hakkında bir fikir vermektedir.

Dânî ve İbn Abdilber'in benzer bir tespit yaptığı diğer hadis ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından önce muhayyer bırakıldığından ve kendisinin Allah'a kavuşmayı tercih ettiğinin-

44 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh sallallahü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir (Kahire: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), Edeb, 99.

45 Cevherî, *Müsned*, 418.

46 İmam Mâlik, *el-Muvatta'* (*Rivâyetu's-Şeybânî*), 343.

47 Buhârî, Edeb, 28; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1955), Birr ve's-sıla, 140. Her iki eserde de hadis Mâlik ← Yahyâ b. Sâid senediyle rivayet edilmektedir.

48 Cevherî, *Müsned*, 426-427; 613.

49 Dârekutnî, *Ehâdisü'l-Muvatta'*, 138; Ebü'l-Abbâs, *el-İmâ'*, 4/473-474.

50 İbn Abdilber, *et-Tekassî*, 544-545.

51 İmam Mâlik, (*Rivâyetu's-Şeybânî*), 329.

52 İbn Abdilber, *et-Tekassî*, 544-545.

den bahseden rivayettir.⁵³ Bu hadis aynı senedle Şeybânî nüshasında rivayet edilmiş⁵⁴ olmasına rağmen Dâni ve İbn Abdilber'e göre yalnızca Ka'nebî'nin ez-Ziyâdât'ında bulunmakta ve diğer bazı nüsha ravileri tarafından da *Muvatta'* dışı bir şekilde rivayet edilmektedir. Ancak onların tespitlerinde yine İmam Şeybânî'den bahsedilmemektedir.⁵⁵ Buna benzer örnekleri çoğaltmak mümkündür. Zira bunlar dışında İmam Mâlik'in *Muvatta'*da mevkuf olarak rivayet ettiği bir hadisin⁵⁶ İmam Şeybânî tarafından merfû rivayet edilmesinin⁵⁷ dikkate alınmaması⁵⁸ veya *Muvatta'*da mürsel rivayet edilen bir hadisin⁵⁹ Şeybânî nüshasında muttasıl nakledilmesinin⁶⁰ göz ardı edilmesi⁶¹ gibi örnekler de bulunmaktadır.

Buradan anlaşıldığı üzere, Şeybânî nüshasında İmam Mâlik'ten nakledilen her hadis için klasik dönemde *Muvatta'* üzerine kaleme alınmış eserlerde bir *Muvatta'* hadisi muamelesi yapılmamıştır. Bu durumun elbette birden fazla sebebi olabilir. Bunlardan ilki mezhep ayrılığı olarak görülebilir. Zira yukarıda bahsedildiği gibi İmam Şeybânî'nin İmam Mâlik'ten hadis işitmesinde ve rivayet etmesindeki temel amaç hiçbir zaman bir Mâlikî gibi hareket etmek, yani *Muvatta'*ın esas telif amacına hizmet etmek olmamıştır. Dolayısıyla *Muvatta'*ın telif ve rivayet edilme amacı onun için bağlayıcı bir unsur değildir. Kendi *Muvatta'* nüshasının tertibinde İmam Mâlik dışındaki hocalarından en fazla hadis rivayet eden ravi de Şeybânî'dir. Dolayısıyla, *Muvatta'* şârihleri ve nüsha farklarını inceleyen ulemanın, Şeybânî'nin mezhep farklılığına dayanan ilgili tercihlerine önyargılı yaklaşmış olmaları mümkündür. Aslında onların benzer bir tavrı İmam Şafî'ye karşı takındıklarını söylemek de mümkündür. Zira İmam Mâlik'in öğrencisi ve *Muvatta'*ın bir nüsha ravisi olduğu halde İmam Mâlik'in mezhebini takip etmemeleri açısından İmam Şafî ve İmam Şeybânî'nin durumu benzerdir. *Muvatta'* nüsha farklılıklarını inceleyen mezkûr eserler incelendiğinde İmam Şafî'nin *Muvatta'* nüshasında geçen hadislerle vurgu yapılmadığı da görülmektedir. Ancak İmam Şafî'nin *Muvatta'* nüsha rivayeti bugün elimizde olmadığı için, İmam Şeybânî özelinde uygulanan bu kıyaslama yöntemi onun nüshası hakkında icra edilememektedir.

Şeybânî nüshasının İmam Mâlik'ten rivayetinde teferrüd eden hadisler için diğer bir ihtimal ise bu hadislerin, İmam Mâlik'in *Muvatta'* dışındaki meclislerde rivayet ettiği hadislerden seçilmiş olmasıdır. Bu ihtimali güçlendiren sebeplerden biri, İmam Şeybânî'nin bazı hadisleri İmam Mâlik'in fıkhi görüşlerine muhalefet etmek maksadıyla rivayet etmesidir. Diğer bir sebep ise İmam Şeybânî'nin kendi nüshasında, diğer *Muvatta'* rivayetlerinin hilafına olarak eserin konu bütünlüğüne aykırı olan meseleler hakkında hadis rivayet edebiliyor hatta kitap başlığı ekleyebiliyor olmasıdır. Bir sonraki başlıkta bu durumların örnekleri gösterilerek yorumlanmaya çalışılacaktır.

53 Buhârî, Menâkıbü'l-Ensâr, 44; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahih*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), Menâkıb, 14.

54 İmam Mâlik, (*Rivâyetu's-Şeybânî*), 333.

55 Ebû'l-Abbâs, *el-İmâ*, 4/433; İbn Abdülber, *et-Tekassî*, 554-555.

56 İmam Mâlik, *el-Muvatta'*, thk. Muḥammed Fu'âd 'Abdulbâkî (Beyrut: y.y., 1406/1985), Kasru's-salâtu fi's-sefer, 18/54.

57 İmam Mâlik, (*Rivâyetu's-Şeybânî*), 106.

58 İbnü'l-Muzaffer, *Garâ'ib*, 151.

59 İmam Mâlik, *Dahâyâ*, 4/7.

60 İmam Mâlik, (*Rivâyetu's-Şeybânî*), 215.

61 İbnü'l-Muzaffer, *Garâ'ib*, 204.

2.2. İmam Şeybânî'nin Muvatta' Rivayetinde Teferrüd Eden Hadisler

Yalnızca İmam Şeybânî'nin *Muvatta'* rivayet nüshasında bulunmakla diğer nüsha rivayetlerine teferrüd eden İmam Mâlik tarihli hadisler incelendiğinde, bunların altmış iki (62) adet olduğu görülmektedir.⁶² Bunlardan bazıları İmam Şeybânî'nin mezhebinin görüşüne temel teşkil eden fakat İmam Mâlik'in görüşlerine aykırı olan hadislerdir. Bazıları ise zahirren bir ahkâm konusu içermemesine rağmen İmam Şeybânî tarafından ahkâma hamledilip kendi mezhebinin fetvasına delil niteliğinde rivayet edilmiştir. Bunların dışında ayrıca ahkâma delalet etmeyen çeşitli hadisler bulunduğu gibi, yalnızca senedin ittisali veya kaynağı (merfû veya mevkuf olması) ile alakalı tarik farklılıkları da görülmektedir.

Örneğin İmam Mâlik, fiten konusuyla ilgili sayılabilecek aşağıdaki hadisi rivayet etmiş, ancak Şeybânî dışında hiçbir nüsha ravisi bunu *Muvatta'*na almamıştır:

“İbn Ömer'den rivayet edildiğine göre Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Geçmiş toplumlara nazaran sizin bu dünyadaki yaşama süreniz ikindi namazı ile güneş batması arasındaki zaman kadardır. Sizinle Yahudi ve Hristiyanların hali ise; işçi çalıştıran bir kimsenin haline benzer. Bu işveren, “bir kırat karşılığında günün yarısına kadar kim bana çalışır” demiş. Yahudiler birer kırat karşılığında çalışmışlar sonra, “günün yarısından ikindi namazına kadar bir kırat karşılığında bana kim çalışır” demiş, Hristiyanlar birer kırat karşılığında çalışmışlar. Sonra “Kim bana ikindi namazından güney batana kadar iki kırata çalışır?” demiş. Dikkat edin! İkinci vaktinden güneş batana kadar ikişer kırata çalışanlar sizlersiniz! Bunun üzerine Yahudi ve Hristiyanlar kızdılar, “Bizim işimiz daha çok ücretimiz daha az” dediler. O işveren kimse de “Sizin hakkınızdan bir şeyler kestim mi?” dedi. Onlar da “hayır” dediler. “O halde bu benim ikramındır onu dilediğime veririm dedi”.⁶³

Bu hadisin *Muvatta'* rivayet nüshalarından yalnızca Şeybânî'de görüldüğü olmasının özel bir sebebi vardır. Herhangi fikhî bir mesele ihtiva etmiyor gibi görünse de İmam Şeybânî'ye göre bu hadis, ikindi namazının geciktirilmesinin daha faziletli olduğuna bir delil teşkil etmektedir. Çünkü ona göre bu hadiste, ikindi ile akşam namazı arasındaki vakit, öğle ile ikindi arasındakinden çok daha kısa olmakla tavsif edilmektedir. Bu yüzden eğer ikindi namazı ilk vaktinde kılınırsa, hadiste bahsedilen bu mesafe geçerli olmayacaktır.⁶⁴ İmam Şeybânî'nin bu yorumundan anlaşıldığı üzere ikindi namazının hangi vakitte kılınmasının daha faziletli olduğu tartışmalıdır. Nitekim *Muvatta'*da İmam Mâlik'in konu hakkında rivayet ettiği tüm hadislerde, ikindi namazı ilk vaktinde kılınmaktadır.⁶⁵ İmam Şeybânî'nin bu hadisi tevilinden İmam Mâlik'in haberi olup olmadığı bilinmemektedir. Ancak muhtemelen İmam Mâlik, kendi rivayet ettiği bu hadise yalnızca bir fiten hadisi olarak bakmış, İmam Şeybânî'nin ona yüklediği bu anlamı yüklememiştir. Nitekim hadislerin muhtevaları hakkında bu tarz bir yorumlama tarzını onun fıkıh usulünde görememekteyiz.

Bir diğer örnek ise İmam Mâlik'in hükmünden şüphe ettiği için eserine almadığı bir hadistir. İhrahlının öldürebileceği hayvanlarla ilgili konu başlığı altında İbn Şihâb'ın belâğ

62 İmam Mâlik, (*Rivâyetu's-Şeybânî*), 47-48, 55, 63, 75-76, 81-82, 87, 94, 97, 100, 107, 113, 127, 135, 139, 164, 175, 178, 181, 189, 190, 215, 238, 278, 283, 287, 298, 308, 312, 318, 321- 323, 325-326, 330-331, 333-334, 339-346. Ayrıca bk. Oral, *Muvatta' Oluşum Süreci*, 524-539.

63 İmam Mâlik, (*Rivâyetu's-Şeybânî*), 345; Ayrıca aynı senedle: Tirmizî, *Emsâl*, 7.

64 İmam Mâlik, (*Rivâyetu's-Şeybânî*), 345.

65 İmam Mâlik, *Vaktü's-salat*, 2, 6-11.

yoluyla şöyle aktardığı rivayet edilmektedir: Sa'd b. Ebû Vakkas'ın şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Resûlullah (s.a.v) kertenkelenin öldürülmesini emretti."⁶⁶

İhramlı bir kimsenin öldürebileceği hayvanlarla ilgili *Muvatta'*da İmam Mâlik'in rivayet ettiği merfû hadislerde karga, çaylak, akrep, fare, saldırgan köpekler ve yılanlardan bahsedilmekte, ancak keler (zehirli kertenkele) cinsi zikredilmemektedir.⁶⁷ Ayrıca İbn Abdilber'in rivayet ettiğine göre İmam Mâlik'e ihramlının keler öldürmesinden sorulduğunda: "Hadislerde geçen beş hayvandan biri olmadığı için bilemiyorum" demiş, "İhramlıyken öldürene ne lazım gelir" diye sorulduğunda ise "Bana göre, sadaka vermesi yeterlidir. Çünkü o (hükümde) yer mantarı (koparmak) gibidir." demiştir.⁶⁸

İmam Mâlik'in bu kertenkele türünün öldürülmesi konusunda tereddüt etmesine sebep olan şey ise muhtemelen onun konu hakkında rivayet ettiği diğer bir hadisten kaynaklanmaktadır. İmam Mâlik, Hz. Âişe'nin (r.a.h.) şöyle dediğini rivayet etmiştir: "Hz. Peygamber (s.a.v) kertenkele için "fasıkçık" (فويسق) dedi, (Ancak) Resulullah'ın, onun öldürülmesini emrettiğini duymadım".⁶⁹ İmam Şeybânî ise kendi nüsha rivayetinde yalnızca kelerin öldürülmesinin emredildiği mürsel tariki almış ve "Bize göre de hüküm böyledir. Bu Ebû Hanîfe ve fakihlerimizin tamamının görüşüdür" diyerek, İmam Mâlik'in hükmünde tereddüt ettiği bir hadisi kendi görüşünü tahkim etmek üzere öne sürmüştür.⁷⁰

İmam Şeybânî'nin İmam Mâlik'ten *Muvatta'* dışında rivayet ettiği hadisler sadece ahkâm da dair tartışmalı meselelerle ilgili değildir. O kimi zaman, İmam Mâlik'in eserinden ihtisar ettiği siyer-megâzî türü tarih rivayetlerini⁷¹ kendi nüsha rivayetinde nakledebilmiştir. Nitekim onun nüshası dışında diğer hiçbir *Muvatta'* rivayetinde siyer başlığı yer almamaktadır. Örneğin Hz. Peygamber'in (s.a.v), Üsâme b. Zeyd'i bir ordunun komutanlığına getirdiğinden bahseden aşağıdaki hadisi, *Muvatta'* nüsha ravileri içerisinde yalnızca o nakletmektedir:

"İbn Ömer'den rivayet edildiğine göre Resûlullah (s.a.v) bir ordu hazırladı ve başına da Üsâme b. Zeyd'i emir tayin etti. İnsanlar, Üsâme'nin emirliğini eleştirdiler. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v) ayağa kalkıp, "Sizler şimdi Üsâme'nin kumandanlığını eleştiriyorsunuz, nitekim siz bundan önce onun babasının kumandanlığına da dil uzatmıştınız. Allah'a yemin ederim ki, Zeyd kumandanlığa nasıl lâıyk idiyse ve o bana insanların en sevimlilerinden biri idiyse, hiç şüphesiz şu Üsâme de babasından sonra bana insanların en sevimlilerindendir" buyurdu."⁷²

İmam Mâlik'in *Muvatta'*nda tefsire dair bir kitap başlığı da bulunmamaktadır. Ancak İmam Şeybânî, diğer *Muvatta'* nüsha rivayetlerinin hilafına, kendi nüshasının en sonunda İmam Mâlik'ten işittiği tefsir rivayetlerine yer verdiği özel bir başlık açmıştır.⁷³ Burada nak-

66 İmam Mâlik, (*Rivâyetu's-Şeybânî*), 147.

67 İmam Mâlik, Hac, 88-91.

68 İbn 'Abdilber, *el-İstizkâr*, 12/35; *et-Temhîd*, 15/162-163.

69 Buhârî, *Cezâu's-sayd*, 5; Ebû 'Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb el-Horâsânî en-Nesâî, *el-Muctebâ min-ne's-Sünen es-Sünenü's-Suğrâ*, thk. 'Abdülfeţâh Ebû Gudde (Halep: Mektebetu'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1406/1986), Menâsiku'l-hac, 115.

70 İmam Mâlik, (*Rivâyetu's-Şeybânî*), 147.

71 İmam Mâlik'in ahkâm dışı hadislerini *Muvatta'*'dan ihtisar etmesi meselesi için bk. Uğurlu, *İmam Mâlik*, 123, 137.

72 İmam Mâlik, (*Rivâyetu's-Şeybânî*), 333; Aynı senedle: Buhârî, *Megâzî*, 89.

73 İmam Mâlik, (*Rivâyetu's-Şeybânî*), 344-345.

ledilen on bir hadisin bir kısmı Mâlik'in *Muvatta'*nda ahkâmla farklı konu başlıkları altında rivayet edilen hadislerdir. Geri kalan iki hadisi ise *Muvatta'* ravileri içerisinde İmam Şeybânî'den başka kimse rivayet etmemiştir.⁷⁴

Son olarak, Şeybânî nüshasının teferrüd ettiği hadisler içerisinde ahkâma delalet etmeyen, yalnızca senedin ittisali veya kaynağı (merfû veya mevkuf olması) ile alakalı olan rivayetlere, onun İmam Mâlik'ten merfû olarak naklettiği şu hadis örnek olarak gösterilebilir:

“Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre Resûlullah (s.a.v) şöyle buyurmuştur: Sizden biriniz namaz kıldıktan sonra, kıldığı yerde oturmaya devam ettiği müddetçe melekler onun için “Allah'ım ona selamet ver, onu affet, ona merhamet et” diye dua etmeye devam ederler. Eğer yerinden kalkar ve mescitte başka bir yere oturup namaz vaktinin gelmesini beklerse sanki namaz kılmıyormuş gibi olur.”⁷⁵

Bu hadis *Muvatta'*da, İmam Mâlik tarafından Ebû Hüreyre'nin kavli olarak mevkuf bir şekilde rivayet edilmekte⁷⁶ İbnü'l-Muzaffer tarafından da bu şekilde tasdik edilmektedir.⁷⁷ İmam Şeybânî'nin İmam Mâlik'ten *Muvatta'* dışı rivayet ettiği hadislerin geri kalanı da bahsedilen bu örneklerle benzer özellikler taşımaktadır.

İmam Mâlik'in Medine'de tertip ettiği meclislerin yapısı, çeşitli hadis telifatında bulunabilen mezkûr miktarda *Muvatta'* dışı hadisin varlığı ve İmam Şeybânî'nin İmam Mâlik'in mezhebine muhalefeti dikkate alındığında tarafımızca ikinci ihtimalin daha güçlü olduğu kanaati ağır basmaktadır. Yani İmam Şeybânî'nin *Muvatta'* nüshasında diğer nüshalarda bulunmamakla teferrüd ettiği 62 hadisin *Muvatta'* dışı bırakılmış hadisler arasında olma ihtimali daha kuvvetli görülmektedir. Ancak bu yorumun eldeki veriler ışığında yapıldığı ve kesin bir hüküm vermenin bu durumda mümkün olmadığı da bilinmelidir.

Sonuç

Yapılan çalışmada *Muvatta'*da rivayet edilen hadisler üzerine kaleme alınan eserlerin hicri 4. asrın sonlarına doğru başladığı görülmektedir. Bu tarz eserlerin çoğunun öne çıkan özellikleri ise daha çok *Muvatta'*ın nüsha farklılıklarına yoğunlaşmış olmalarıdır. Ayrıca *Muvatta'* üzerine yazılmış bu eserlerin, *Muvatta'* nüshalarının hiçbirinde bulunmayan hadisleri de ihtiva ettikleri görülmüştür. Bu kitaplardaki örnekler incelendiğinde bu tarz hadislerden bahsedilirken “hârice'l-Muvatta” ve “fi gayri'l-Muvatta” şeklinde kullanılan iki farklı terimle karşılaşılmıştır.

Muvatta' dışı hadislerden bahsedilen eserlerden bazılarında ise “garâibü Mâlik” tabirinin dikkat çektiği görülmektedir. Bu tabirlerin zikredildiği eserlerin muhtevaları incelendiğinde ise görülmüştür ki buralarda tespit edilen hadislerin ekserisi, İmam Mâlik'e nisbeti problemlili zayıf veya mevzû rivayetlerden müteşekkildir.

İmam Mâlik'in *Muvatta'*ına almadığı, herhangi bir nüsha rivayetinde olduğu bilgisine de ulaşamayan hadislerin sayısı bu eserlerin toplamında rivayet edilenlerden çok daha fazla-

74 İmam Mâlik, (*Rivâyetu's-Şeybânî*), 344; Uğurlu, *İmam Mâlik*, 127-128.

75 İmam Mâlik, (*Rivâyetu's-Şeybânî*), 106; Aynı senedle: Buhârî, Salât, 61; Ebû Dâvûd, Salât, 20; Nesâî, Mesâcit, 40.

76 İmam Mâlik, Kasru's-salâtu fi's-sefer, 54;

77 İbnü'l-Muzaffer, *Garâ'ib*, 151.

dır. Hadis rivayet külliyyatı içerisinde yapılan bu detaylı araştırmada İmam Mâlik'in *Muvatta'* dışı rivayetlerinin dağınık bir şekilde bulunabildiği görülmüştür. Ayrıca çalışmanın daha sağlıklı sonuç verebilmesi adına, *Muvatta'* nüshalarının farklılıklarını ortaya koymak üzere klasik dönemden itibaren kaleme alınmış ve günümüze ulaşamamış birçok *Muvatta'* nüshası incelenerek ortaya konmuş eserlerden bir tashih aracı olarak istifade edilmiştir. Bunun sonucunda *Muvatta'* dışı gibi görünen hadislerin bazılarının, aslında meşhur olmasına rağmen günümüze ulaşamamış bazı rivayet nüshalarında bulunduğu tespit edilebilmiştir. Bunun sonucunda İmam Mâlik'ten rivayet edilmiş *Muvatta'* dışı hadislerin toplam sayısının (mükerrerler hariç) altı yüz elli üç (653) adet olduğu görülmüştür. Bu hadisler içerisinde İmam Mâlik'e nisbetinde problem görülenler çıkarıldığında, hadislerin toplam sayısı iki yüz elli yedi (257) adet olarak belirlenmiştir. İmam Mâlik'in yaşadığı ve Medine'de hadis rivayet ettiği dönemde tertip ettiği meclislerin yapısı incelendiğindeyse, bahsi geçen *Muvatta'* dışı hadislerin çeşitli mesâil ve fetva meclislerinde rivayet edilmiş olabileceği ihtimali üzerinde durulmuştur.

Bu bilgiler merkeze alınarak, çalışmanın devamında İmam Şeybânî'nin *Muvatta'* rivayet nüshasının tahammül ve telif açısından diğer nüsha rivayetlerine arz ettiği farklılıklar değerlendirilmiştir. İmam Şeybânî'nin *Muvatta'* rivayet nüshasında teferrüd ettiği İmam Mâlik tarikli hadisler araştırıldığında bunların altmış iki adet olduğu görülmüştür. Başta Mâlikî ulemanın olmak üzere, *Muvatta'* hadisleri üzerine yazılmış birçok klasik eserde, Şeybânî nüshasının varlığı kabul edilmesine rağmen, Şeybânî rivayet nüshasında bulunan bu hadisler diğer nüsha rivayetlerindeki hadisler gibi bir *Muvatta'* hadisi olarak değerlendirilmemiş, göz ardı edildiği durumlar ortaya çıkmıştır. Benzer bir durumun İmam Şafîî için de geçerli olduğu görülmüş, ancak onun *Muvatta'* rivayeti günümüze ulaşmadığı için benzer bir kıyaslama gerçekleştirilememiştir. Şeybânî rivayet nüshasına karşı takınılan bu tutumun muhtemel sebepleri üzerinde durulduğunda; öncelikle İmam Şeybânî'nin farklı bir mezhebin takip ve temsilcisi olması, bu durumun Mâlikî ulema üzerinde bir ön yargıya sebebiyet vermesi ilk ihtimal olarak görülmüştür.

Üzerinde durulan diğer ihtimal ise İmam Şeybânî'nin, İmam Mâlik'in *Muvatta'* dışındaki hadis meclislerinden de istifade ederek, burada rivayet edilen *Muvatta'* dışı hadisleri kendi nüshasında rivayet etmiş olmasıdır. Zira onun nüshası incelendiğinde içerik ve tertip olarak diğer hiçbir *Muvatta'* nüshasında bulunmayan farklılıklar olduğu görülmektedir. Ayrıca o, Medine rihlesinin dönüşünde, başta İmam Mâlik olmak üzere Medine ehlini eleştirmek üzere kaleme aldığı *el-Hucce 'alâ ehli'l-Medîne* adlı eserinde İmam Mâlik'ten *Muvatta'*, onun görüşlerini benimsemek ve kendi beldesinde yaymak niyetiyle tahammül etmediğini hissettirmektedir. Nitekim İmam Şeybânî, bu niyetine paralel olarak kendi *Muvatta'* nüshasında hem İmam Mâlik dışındaki hocalarından aldığı hadisleri rivayet etmiş hem de birçok yerde İmam Mâlik'in mezhebinin hilafına fetvalar verebilmiştir. Bunu yaparken bazı durumlarda İmam Mâlik'ten işittiği, ancak diğer hiçbir *Muvatta'* nüshasında bulunmayan (veya bulunduğu iddia edilmeyen) hadisler de rivayet etmiştir.

İkinci ihtimali güçlendiren bir diğer delil ise Şeybânî nüshasının İmam Mâlik'ten teferrüd ile rivayet ettiği hadislerin tamamı ahkama dair tartışmalardan ibaret olmamasıdır. Bu hadislerden bazıları, *Muvatta'*ın genel konu bütünlüğünün hilafına, siyer veya tefsir gibi konular içermektedir. Bazı hadisler ise tarik olarak *Muvatta'* nüshalarındaki hadislerle ihtilaf etmektedirler.

Bu tespitler sonucunda, İmam Şeybânî'nin rivayet nüshasında teferrüd eden bu atmış iki hadis hakkında zikredilen iki görüş içerisinde tarafımızca ikincisinin vaki olması daha muhtemel görünse de bu konunun netleştirilebilmesi için eldeki verilerden daha fazlasına ihtiyaç olduğu da kabul edilmektedir. Gelecekte İmam Şafî'nin *Muvatta'* rivayetinin gün yüzüne çıkması durumunda benzer bir çalışmanın onun hakkında da yapılması ve onun diğer *Muvatta'* nüshalarına teferrüd eden hadislerinin tespit edilmesi mümkün olacaktır.

Kaynakça | References

Acîlûnî, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî. *Keşfü'l-hafâ' ve müzî-lü'l-ilbâs*. thk. Abdülhamîd b. Ahmed b. Yûsuf. b.y., Mektebetü'l-Asriyye, 1420/2000.

A'zamî, Muhammed Mustâfa. *Muvattau'l-İmâm Mâlik*. Ebu Dabi, 1425.

Bara Elhachem Debek, İmam Malik'in Muvatta'da Olmayan Rivayetlerinin Tespit ve Tah-lili. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Behîrî, Ebû 'Osmân Sa'îd b. Muhammed b. Ebî el-Huseyn Ahmed b. Muhammed b. Ca'fer b. Muḥammed b. Behîr en-Neysâbü'rî. *es-Sâlis min Fevâid Ebî 'Osmân el-Behîrî* (Yazma Eserden Üretilen Dijital Basım), Şam: el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, 2004.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh sallallâhü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir. 9 Cilt. Kahire: Dâru Tavkî'n-Necât, 1433/2012.

Cevherî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdullah b. Muhammed el-Ğâfikî el-. *Müsne-dü'l-Muvatta'*. thk. Lutfî b. Muhammed Sağır. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1418/1997.

Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Ehâdisü'l-Muvatta' ve'tifâku'r-ruvât 'an Mâlik ve'htilâfuhüm ziyâdeten ve naksan*. thk. Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî. Kâhire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1419/1998.

Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *el-Ehâdis elletî hâlife fihâ Mâlik b. Enes*. thk. Ebû Abdu'l-Bârî Rıza b. Hâlid el-Cezâirî. 1 Cilt. İmarât: Mektebetü Ehli'l-Hadis, 1418/1997.

Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Garâ'ibü Mâlik (Ehâdisü Mâlik elletî leys e fî'l-Muvatta')*. Şamile nüshası, ts.

Doğanay, Ramazan. "Bir Fakîh Olarak Şeybânî'nin Hadisçiliği: el-Ḥucce 'alâ ehli'l-Medî-ne Adlı Eseri Özelinde". Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 31/2 (30 Aralık 2022), 463-492.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1431/2010.

Ebû Muhammed 'Abdümü'min b. Halef Şerefuddîn ed-Dimyâtî. *es-Sâmin min Mu'cemi şuyûhi'd-Dimyâtî*. Yazma Eserden Üretilen Dijital Basım, el-Mektebetü's-Şamile, 2004.

Ebû Tâhir Sadrüddîn es-Silefî Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-İsbahânî. *el-Meşyeha-tu'l-Bağdâdiyye*, thk. Ahmed el-Hadarî. Yazma Eserden Üretilen Dijital Basım, el-Mektebe-tü's-Şamile.

Ebû'l-Abbas, Ahmed b. Tâhir b. Ali el-Endelûsî. *el-İmâ' ilâ etrâfi ehâdisi'l-Muvatta*. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Me'arif, 1424/2003.

Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *Müsnedü'l-İmam Ebî Hanîfe*, thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbî. Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1415/1995.

Hamdân, Nezîr. *el-Muvatta'ât li'l-imam Mâlik*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1416/1995.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *el-Kifâye fî 'İlmi'r-Rivâye*. thk. Ebû 'Abdullâh es-Sevrakî - İbrâhîm Hamdî el-Medenî. Medine: y.y., ts.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemaleddin Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed en-Nemerî. *el-İs-tizkârü'l-Câmi' li-mezâhibi fukahâ'i'l-emsâr ve 'ulemâ'i'l-aktâr fîmâ tezammenehü'l-Muvatta' min me'âni'r-re'y ve'l-âsâr*. thk. Salim Muhammed Ata. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2000.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemaleddin Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed en-Nemerî. *et-Te-kassî li-hadîsi'l-Muvatta' ve şüyûhi'l-İmâm Mâlik*. thk. Faysal Yusuf Ahmed el-Ali - et-Tahir el-Ezher Huzeyri. 1 Cilt. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1433/2012.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemaleddin Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed en-Nemerî. *et-Tem-hîd limâ fî'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevi - Muhammed Abdülkebir el-Bekri. 24 Cilt. Tıtvân: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1387/1967.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemaleddin Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed en-Nemerî. *el-'İn-tikâ' fî fedâili's-selâseti'l-'e'immeti'l-fukahâ'*. Beyrut: y.y., ts.

İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed 'Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *Âdâbu's-Şâfi'i ve menâkıbuhu*. thk. 'Abdulğani 'Abdülhâlîk. Beyrut: y.y., 1424/2003.

İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed 'Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerh ve't-Ta'dîl*. Haydarabad; Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1371/1952.

İbn Kutluboğâ, Ebû'l-Fidâ' Kâsım b. Kutluboğâ el-Cemâlî. *Tâcu't-Terâcim*. thk. Muham-med Hayr Ramazn Yûsuf. Dimaşk: y.y., 1413/1992.

İbnü'l-Muzaffer, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. el-Muzaffer b. Mûsâ el-Bezzâz el-Bağdâdî. *Garâ'ibü hadîsi'l-İmâm Ebî 'Abdillâh Mâlik b. Enes*. thk. Ebi Abdülbari Rıza b. Halid el-Cezâirî. 1 Cilt. Riyad: Dâru's-Selef, 1418/1997.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990.

Îkâdî 'İyâd, Ebû'l-Fadl 'İyâd b. Mûsâ el-Yahsubî el-. *Tertîbu'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik*. thk. İbn Tâvî et-Tancî vd. 8 Cilt. Mağrib: Matba'atu Fudâle, 1385/1965-1403/1983.

Kemâhî, Osman b. Saîd. *el-Müheyyâ fî keşfi esrâri'l-Muvatta*. thk. Ahmed Ali. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1426/2005.

Kevserî, Muhammed Zâhid. *Akvenü'l-mesâlik fî bahsi rivâyeti Mâlik an Ebî Hanîfe ve rivâyeti Ebî Hanîfe an Mâlik (İhkâku'l-Hak'la birlikte)*. Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî. *el-Muvatta'*. thk. Muham-med Fu'âd 'Abdulbâkî. Beyrut: y.y., 1406/1985.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî. *el-Muvatta' (Rivâyetu's-Şey-bânî)*. thk. 'Abdülvehhâb 'Abdüllatîf. b.y.: y.y., ts.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî. *el-Muvatta' (Rivâyetu Ebî Mus'ab)*, ed. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf - Mahmûd Halîl. Beyrût: Mu'essesetu'r-Risâle, 1434/2013.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî. *el-Muvatta' (Rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî el-Endelüsî)*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1417/1997.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî. *el-Muvatta' (Rivâyetu Abdillâh b. Mesleme el-Ka'nebî)*. thk. Abdülmecîd Türkî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1420/1999.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî. *el-Muvatta' (Rivâyetu İbni'l-Kâsım)*. thk. Muhammed b. Alevî b. Abbâs el-Mâlikî, Abudabi: el-Mecmeu's-Sekafî, 1425/2004.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî. *el-Muvatta' (Kit'a min Muvatta' İbn Ziyâd)*, thk. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer, Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr. t.y.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî. *el-Muvatta' (Rivâyetu Süveyd b. Saîd el-Hadesânî)*. thk. Abdülmecîd Türkî, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1415/1994.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1374/1955.

Nesâî, Ebû 'Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb el-Ĥorâsânî en-. *el-Müctebâ mine's-Sünen es-Sünenü's-suğrâ*. thk. 'Abdulfettâh Ebû Ğudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetu'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1406/1986.

Oral, Kenan. *Muvatta' Oluşum Süreci Tasnifi ve Nüsha Farklılıklarının Sebepleri*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.

Özkan, Halit. *Hicri İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

Reşîd el-Attâr, Ebû'l-Hüseyn Yahyâ b. Alî b. Abdullâh b. Alî b. Muferrec Reşîduddîn el-Kureşî el-Emevî en-Nablusî el-Mısırî el-Ma'rûf bi'r-Reşîd el-Attâr. *Mücerredü esmâ'ir-ruvât 'an Mâlik el-Müstedrek ale'l-Hatîb ve'l-Attâr*. thk. Ebû Muhammed Sâlim b. Ahmed b. Abdulhâdî es-Selefi. b.y.: y.y., 1418/1997.

Rıza b. Hâlid Bûşame, *Ehâdisu'l-İmâm Mâlik Hârice'l-Muvatta'*. İslahu's-selefiyye. 32, Cezayir.

Sâlih Avmâr, *Merviyâtü Mâlik b. Enes (h. 179) Mimmâ Leyse fi'l-Muvatta' -Cem'an ve Dirâseten-*. Cezayir: Emir Abdulkadir İslami Bilimler Üniversitesi, 2024.

Sezgin, Fuat. *Târîhu't-türâsî'l-'Arabî*. çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî. Riyad, 1411/1991.

Sifil, Ebubekir. *Muvatta Nüshaları Muhteva Analizi*. İstanbul: Rihle Kitap, 2017.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr el-Hudayrî. *el-Fânîd fî Halâveti'l-Esânîd*, thk. Remzî Sa'du'd-Dîn Dimeşkiyye. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1420/1999.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr el-Hudayrî. *Tezîynü'l-memâlik bi-menâkibi'l-İmâm Mâlik*. thk. Hişâm b. Muhammed el-Hasenî. Mağrib: Dâru'r-Reşâdi'l-Hadîsiyye, 1431/2010.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr el-Hudayrî. *Tedribu'r-râvî fî şerhi Takribu'n-Nevâvî*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. 2 Cilt. b.y.: Dâru Taybe, ts.

Şurahbilî, Muhammed b. Hasen. *Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî ve rivâyetühû li'l-Muvatta*. Agadir: Câmiatü'l-Karaviyyin, ts.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1418/1998.

Uğurlu, Tuğberk. İmam Mâlik'in Muvatta'da Yer Almayan Hadisleri. Yalova: Yalova Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Yayın yer: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.

Zevâvî, İsa b. Mesud b. Mansur. *Menâkıbu seyyidînâ el-İmâm Mâlik*, thk. Ebû Abdülber Kâvâ Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye 1415/1994.

Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdülbâkî b. Yûsuf. *Ebhecü'l-mesâlik bi-şerhi Muvatta'i'l-İmâm Mâlik*. thk. Taha Abdurrauf Sa'd. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sikâfetü'd-Dînîyye, 1424/2003.

Batılı Oryantalistlerin ve Misyonerlerin Tantracılığa Bakışı

Beyza Aybike Deveci | <https://orcid.org/0000-0003-1911-3163> | beyzaybike@gmail.com
Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, Kastamonu, Türkiye
ROR ID: <https://ror.org/015scty35>

Öz

Batılıların Hindistan’la teması MÖ 4. yüzyılda başlamış ve 17.-18. yüzyılda zirveye ulaşmıştır. Özellikle Avrupalıların ticaret şirketi kurmasıyla Hindistan misyonerlerin ve oryantalistlerin ilgi odağı olmuştur. Onlar burada kendi düşüncelerini yaymaya çalışmış; alt kıtanın dinî, kültürü ve tarihi hakkında eserler yazmışlardır. Söz konusu kişilerin bu coğrafyayla ilgili yapmış olduğu çalışmalar hem Hindoloji alanının ortaya çıkmasında önemli rol oynamış hem de Dinler Tarihi alanına katkı sağlamıştır. Misyonerler ve Oryantalistler Hindistan’a dair bilgiler verirken dönemin düşünce yapısından etkilenmiş ve aktarımlarına kendi fikirlerini de dahil etmişlerdir. Hindistan’a özellikle Hindu geleneğine dair oryantalistlerin ve misyonerlerin vermiş olduğu bilgiler arasında Tantracılık yer almıştır. Tantracılık temel Hindu düşüncesine dair yeni fikirler ortaya koymuş ve farklı uygulamaları benimsemiştir. Tantracılığın teolojik açıdan ortaya koyduğu düşüncelerden çok kabul ettiği bazı uygulamalar gerek Hinduizm’in gerek Batı’nın dikkatini çekmiştir. Zira Tantracılığın içinde kural dışı ritüeller de yer almaktadır. Söz konusu ritüeller ise Tantracılığın içindeki Şaktacı ve Şivacı geleneğin küçük bir grubu tarafından uygulanmaktadır. Bu grup daha çok Hindistan’ın doğusunda ve kuzey doğusunda bulunmaktadır. Hindistan’ın doğusunda (Bengal) kurulan ticari şirketler üzerinden 19. yüzyılda bölgeye birçok oryantalist ve misyoner gelmiştir. Bu kişiler Tantracılıkla ilgili bilgilere buradan ulaşmıştır. Bu bağlamda makalemizin amacı ilk dönem oryantalistlerin ve misyonerlerin Tantracılığa dair verdikleri bilgileri sunmaktır. Dinler tarihinin tanımlayıcı metoduna sadık kalınarak onların Tantracılığı nasıl ele aldıklarını incelemektir. Fenomenolojik yöntem ile onların kural dışı uygulamalar üzerinden Tantracılığı tanımladıkları, Tantracılığın felsefesi ve teolojisine değinmediklerine dikkat çekmektir. Bu dönemdeki dinî ve ahlaki değerlerin Tantracılıkla ilgili bilgiler veren oryantalistlerin ve misyonerlerin çalışmalarına nasıl yansıdığını göstermektir. Tantracılıkla ilgili verilen bilgilerin genel bir bilgidен ziyade Tantracılığın belirli bir cephesi hakkında malumatlar verdiklerine işaret etmektir.

Anahtar Kelimeler

Dinler Tarihi, Hinduizm, Oryantalist, Misyoner, Tantracılık.

Atıf Bilgisi

Deveci, Beyza Aybike. “Batılı Oryantalistlerin ve Misyonerlerin Tantracılığa”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 12/1 (Haziran 2025), 171-190.

<https://doi.org/10.33718/tid.1643869>

Geliş Tarihi : 20.02.2025

Kabul Tarihi : 19.05.2025

Yayın Tarihi	: 30.06.2025
Değerlendirme	: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	: Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması	: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The View of European Orientalists and Missionaries on Tantrism

Beyza Aybike Deveci | <https://orcid.org/0000-0003-1911-3163> | beyzaybike@gmail.com
 Kastamonu Üniversitesi, Faculty of Theology, Department of History of Religion,
 Kastamonu, Türkiye
 ROR ID: <https://ror.org/015scty35>

Abstract

Western contact with began the 4th century BC and peaked in the 17th-18th centuries. Especially with the Europeans' establishment of trade companies, India became the center of attention for missionaries and orientalists. They tried to spread their ideas here; they wrote works about the subcontinent's religion, culture, and history. Their research in the region played a key role in the rise of Hindology and contributed to the History of Religions. While giving information about India, missionaries and orientalists were influenced by the mindset of the period and included their own ideas in their transmissions. Orientalists and missionaries also included Tantrism in their accounts of India. Tantrism put forward new ideas about basic Hindu thought and adopted different practices. Tantrism's practices, more than its theology, drew greater interest from both Hinduism and the West. Tantrism includes unorthodox rituals. A small group within the Śākta and Śaiva traditions of Tantrism follows these rituals. This group is mainly located in the east and northeast of India. Many orientalists and missionaries arrived in the region in the 19th century via trading companies in eastern India (Bengal). These people accessed information about Tantrism from this area. This article presents information on Tantrism from the early orientalists and missionaries. It examines how they approached Tantrism using the descriptive method of religious history. With the phenomenological method, it is aimed to draw attention to the fact that they define Tantricism through non-conformist practices and do not address the philosophy and theology of Tantricism. This period's religious and moral values were reflected in the works of orientalists and missionaries who gave information about Tantrism. It's worth noting that the information on Tantrism they offer focuses on a specific aspect rather than offering a general view.

Keywords

History of Religion, Hinduism, Orientalist, Missionary, Tantrism.

Citation

Deveci, Beyza Aybike. "The View of European Orientalist and Missionaries on Tantrism". *Trabzon Theology Journal* 12/1 (June 2025), 171-190.

<https://doi.org/10.33718/tid.1643869>

Date of Submission : 20.02.2025

Date of Acceptance : 19.05.2025

Date of Publication : 30.06.2025

Peer-Review : Double anonymized - Two External

- Ethical Statement : It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
- Plagiarism Checks : Yes - intihal.net
- Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.
- Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
- Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Batılıların Hindistan'a doğrudan teması ilk kez Büyük İskender'in MÖ 4. yüzyıldaki seferleri sırasında gerçekleşmiştir. Bu sefer askerî bir harekât olmanın ötesinde Yunan medeniyetinin Hint kültürüyle ilk anlamlı etkileşimini mümkün kılmıştır. Bu temas Yunan dünyasının Hindistan'a dair ilk somut ve sistemli bilgileri edinmesine neden olmuştur. Yunanlıların Hint dili, dinî, gelenekleri ve felsefesi ilgilerini çekmiştir. Nitekim orijinal hali günümüzde kayıp olan Yunan tarihçisi ve diplomatı Megasthenes'in (ö. 290) *Indica* adlı eseri Hint kültürü ve tarihi hakkında önemli malumatlar vermiştir.¹ İkinci temas 15. yüzyılda meydana gelen coğrafi keşiflerle Portekizlerin Hindistan'ın güney batısındaki Kalikut Limanı'na gelmesiyle kurulmuştur. Ardından Hollanda, İngiltere ve Fransa'nın ticari amaçlı Hint alt kıtasına ulaşmasıyla söz konusu iletişim ve etkileşim artmıştır. Bu durum 17. yüzyılda İngilizlerin ticaret şirketi kurmasıyla pekişmiştir.² Bu süreçte Hint kültürüne ve dinine olan ilgi artmış ve Batılıları bu alanda çalışmaya sevk etmiştir. 18. ve 19. yüzyıllarda Batılı misyonerler ve oryantalistler hem çağdaş gözlemlerini hem de geçmiş dönemlere ilişkin bilgiler içeren çalışmalar kaleme almışlardır. Bu dönemde Avrupa'da ahlakçı ve dindar atmosfer hâkim olduğundan bireysel sorumluluk, çalışkanlık ve dinî bağlılık gibi değerler ile aydınlanma döneminin insan merkezli, akılcı yaklaşımı öne çıkmıştır.³ Bu anlayış Hindistan'a gelen oryantalistlerin ve misyonerlerin eserlerine yansımıştır.

Oryantalizm hareketi Hindistan'ın özellikle kolonyal dönemi (1757-1858) boyunca Batı ile Hindistan arasında önemli etkileşim alanı oluşturmuştur. Hindistan'a gelen yahut Hindistan hakkında araştırma yapan oryantalistler Hindistan'ın antik kültürüne ve dinî metinlerine olan ilgileriyle bölgenin entelektüel mirasını Batı'ya tanıtmışlardır. Bunu yaparken onlar bir yandan ister istemez döneminin sömürge yönetiminin çıkarlarını desteklemişler diğer yandan edinmiş oldukları bilgileri Batılı bakış açısıyla yorumlamışlardır.⁴

Warren Hasting'in (1732-1818) Hindistan'a vali atanmasıyla birlikte İngiliz oryantalizmi kurumsallaşmaya başlamıştır. Bu dönem İngiliz oryantalizminin altın çağı olarak kabul edilmiştir. Zira Hasting Hindistan'ı daha etkili bir şekilde yönetmek için yerel kültürleri, dilleri ve hukuk sistemlerini öğrenmenin gerekliliğine inanmıştır. Bu anlayış onu Hint dilleri, hukuku ve edebiyatı üzerine akademik çalışmalar yapmaya teşvik etmiştir. Hastings yerel dillerin ve kültürlerin incelenmesine büyük önem vermiş, İngiliz memurlarının yerel dilleri öğrenmelerini istemiş ve dil okulları kurmuştur. Bununa beraber Bengal'deki İngiliz memurların yerel halkla daha iyi iletişim kurabilmesi için Farsça ve Bengalce gibi yerel dillerde eğitim almalarını zorunlu kılmıştır.⁵ Hasting'in desteğiyle 1784 Bengal'de Sir William

1 J. W. McCrindle, *Ancient India as Described by Megasthenes and Arrian* (London: Trübner Co., 1877).

2 Hermann Kulke-Dietmar Rothermund, *Hindistan Tarihi*, çev. Müfit Günay (Ankara: İmge Kitapevi, 2001), 94-96, 304-11; Burton Stein, *Hindistan Tarihi*, çev. Müfit Günay (İstanbul: İnkılâp, 2015), 74-77, 210-13.

3 Hugh B. Urban, "The Extreme Orient: The Construction of 'Tantrism' as a Category in the Orientalist Imagination", *Religion* 29/2 (1999), 130-132; Sthaneshwar Timalsina, "Encountering the Other: Tantra in the Cross-Cultural Context", *The Journal of Hindu Studies* 4/3 (2011), 278.

4 Barbara D. Metcalf - Thomas R. Metcalf, *A Concise History of Modern India* (New York: Cambridge University Press, 2006), 63, 64. Hindistan'da İngiliz sömürgeciliği altında gerçekleşen oryantalizm konusunda detaylı bilgi için bkz. Yücel Bulut, "Hindistan'da İngiliz Sömürgeciliği, Oryantalizm ve William Jones", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 3/6, (2003), 71-106.

5 David Kopf, *British Orientalism and The Bengal Renaissance* (Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay, 1969), 18-21.

Jones (1746-1794) tarafından kurulan Asiatic Society⁶ (Asya Cemiyeti) oryantalist çalışmaların gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Burada yapılan çalışmalar hem Batı hem de Doğu akademik dünyası üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Kùltürler arası temas dönemi olarak düşünölebilecek bu dönemde Hindistan'a gelen William Jones, Henry Thomas Colebrooke (1765-1837), William Carey (1761-1834), Horece Hayman Wilson (1786-1860) gibi önemli oryantalistler Hint dilleri konusunda uzmanlaşmıştır. Onlar Hint dili ve tarihi konusunda önemli çalışmalar yapmışlardır. Hindistan'ın kültürel mirasını Batı'ya tanıtmak, yerel metinleri çevirmek ve Doğu kùltürlerini Batı standartlarıyla kıyaslamak gibi faaliyetlerde bulunmuşlardır. Hindistan'daki çalışmalarında yerel dilleri öğrenip bu dillerde yazılmış dinî ve felsefi metinleri çevirmişler, Batı dünyasının Hindistan hakkında bilgi sahibi olmasını sağlamışlardır.⁷

Başlangıçta İngiliz Doğu Hindistan Şirketinin yerli dinî ve kültürel geleneklere saygı gösteren, müdahaleci olmayan politikası 1790 ile 1830 arasında İngiltere'den gelen Evanjelik etkiler altında değişime uğramış ve Hint sosyal uygulamalarını hedef alan aktif reform çabalarına yol açmıştır.⁸ Hindistan'daki misyonerlik faaliyetleri özellikle İngilizlerin Hindistan'daki yönetim ve din politikalarında bir dönüm noktası olan 1857 Sipahi İsyanı'nın ardından önemli bir ivme kazanmıştır. İngiliz hükümetinin Hindistan üzerinde doğrudan kontrol sahibi olmasıyla Doğu Hindistan Şirketi'nin rolü güçlenmiştir. Bu durum misyonerlik çalışmaları için daha elverişli bir ortam yaratmıştır. Nitekim Baptist Missionary Society'nin (Baptist Misyoner Cemiyeti) öncülerinden William Carey gibi misyonerler İncil'i Hint dillerine çevirmede ve eğitimi teşvik etmede etkili olmuşlardır. Kilise Misyoner Cemiyeti gibi örgütler çabalarını aktif olarak genişletirken Metodistler ve Presbiteryen gibi Protestan gruplar Hint toplumunu dönüştürmek ve reform etmek amacıyla okullar, hastaneler ve kiliseler kurmuşlardır.⁹ Misyonerlerin sayısı bu şekilde hızla artıp misyonerlik faaliyetleri geliştikçe genel misyonerlik konferanslarında karşılıklı danışmanlığa duyulan ihtiyaç giderek daha belirgin hale gelmiştir. Bu nedenle 1855, 1857, 1862 ve 1872'de konferanslar düzenlenmiştir.¹⁰ 1813'ten itibaren Evanjeliklerin kampanyalarının ardından İngiliz hükümeti misyonerlik çalışmalarını teşvik etmeye ve giderek ahlaki olarak kötü olarak görölen dul yakma (sati)¹¹, kanca sallama¹² ve hayvan kurban etme gibi belirli uygulamaların bastırıl-

6 Asiatic Society Asya'nın tarihini, kùltürünü ve dillerini araştırmayı amaçlayan bir kuruluştur. Kurum özellikle Hint alt kıtasının kadim metinlerini derleyip yayımlayarak Doğu Bilimleri'nin gelişimine önemli katkılar sunmuştur.

7 Kopf, *British Orientalism and The Bengal Renaissance*, 5, 6.

8 Hugh B. Urban, *Tantra* (London: University of California Press, 2003), 48, 49.

9 Haluk Selvi-Uğur Topcu, "Protestan Misyonerlerin Gözünden 20. Yüzyılın Başında Hindistan'da İslam, Reform ve Misyonerlik" *Gazi Akademik Bakış*, 14/27 (2020), 177, 178; Julius Richter, *A History of Missions in India*, çev. Sydney H. Moore (New York, Chicago, Toronto: Oliphant Anderson Ferrier, 1908), 209, 210.

10 Richter, *A History of Missions in India*, 211.

11 Sati kadının kocasına olan sadakatini ve bağılılığını ifade etme biçimi olarak kabul edilen bir uygulamadır. Bu uygulama sahamaraña (birlikte ölme), sahagamana (birlikte gitme) ya da anumaraña (ardından ölme) adlarıyla da anılmaktadır. Kadın bu eylemi gerçekleştirerek kocasının veya ailesinin tamamının kötü karmasının sonuçlarını ortadan kaldırarak onun daha iyi bir yeniden doğuş elde etmesini sağlamayı amaçlar. W. J. Johnson, *A Dictionary of Hinduism* (UK: Oxford University Press, 2010), 293.

12 Kanca sallama ritüeli Hinduizm'de çarık püç veya pañçamara mela şeklinde isimlendirilir. Hindistan'da özellikle geçmiş dönemlerde bazı dinî festivallerde uygulanan bir ritüeldir. Katılımcıların sırtlarına geçirilen kancalar aracılığıyla havaya asılarak tanrılara adanmışlıklarını sembolik olarak ifade etmelerine dayanır. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Geoffrey A. Oddie, *Popular Religion, Elites And Reform: Hook-Swin-*

ması için baskı yapmaya başlamıştır. Tantra ve Tantracılık Hint dinlerine yönelik bu değişen tutumların önemli bir odağı haline gelmiştir. Tantracılık¹³ reforma en çok ihtiyaç duyan yerel geleneklerden biri olarak görülmüştür.¹⁴

Oryantalistlerin ve misyonerlerin dikkatini çeken Tantracılık Hindu geleneği içerisinde 5. yüzyıldan itibaren belirgin bir şekilde görünür hâle gelmiştir.¹⁵ Nepal, Bengal, Assam ve Ođđiyāna'yı içine alan bölgede ortaya çıkmış olabileceği ve bu bölgede etkili olduğu düşünülür.¹⁶ Vedalara ait dinî gelenekten farklı kabul edilen Tantracılık kendine has ritüelleri, sembolleri ve teolojik düşünceleri olan bir dinî düşünce geleneğidir. Evrenin ve bireyin gerçek doğasına yaklaşmayı hedefleyen Tantracılık yüce varlık anlayışında dişil olarak nitelendirilen enerjiyi ve gücü (şakti) merkeze koyar. Bununla ilişkili Tantracılığın kendine has ritüelleri vardır. Bunlar maithuna (cinsel birleşme ritüeli), şavasādhana (ceset ritüeli), yoga ve balidir (hayvan kurbanı). Söz konusu bu uygulamalardan maithuna gerek Hindu geleneğinde gerek Hint dışındaki toplumlarda Tantracılıkla ilgili algıların oluşmasında ön plana çıkmıştır. Nitekim bu uygulama biçimiyle ilk kez karşılaşan misyonerler ve oryantalistler kendi döneminin cinselliğe bakışından etkilenecek eserlerinde hem Tantra hakkında bilgileri hem de kendi kanaatlerini dile getirmişlerdir.

Bu çalışma yukarıda bahsi geçen dönemde öne çıkan oryantalistlerden Horace Hayman Wilson, Henry Thomas Colebrooke ve Monier Williams (1819-1882) ile misyonerler William Ward, John Wilson (1804-1875) ve Antoine Dubois'un (1765-1848) Tantra ve Tantracılık hakkındaki görüşlerini incelemeyi amaçlamaktadır. Tantracılığın söz konusu araştırmacılar tarafından cinsel içerikli ve karanlık bir öğreti olarak olumsuz bir bakış açısıyla değerlendirildiği ifade edilecektir. Tantracılığa felsefi ve teolojik yapısından ya da Hindu geleneğindeki temel öğretilerden ziyade dikkat çekici ritüel ve uygulamalar üzerinden yaklaştıkları belirtilecektir. Ayrıca söz konusu kişilerin çoğunun Hindistan'ın doğu ve kuzeydoğu bölgelerinde faaliyet göstermiş olmaları onların Tantracılığın yalnızca belirli bir yönü hakkında bilgi sunmalarına neden olmuştur. Dolayısıyla çalışmada bu bilgilerin Tantracılığa dair kapsamlı ve bütüncül bir çerçeve sunmadığına işaret edilmeye çalışılacaktır. Konuyla ilgili kavramların Türkçe'ye doğru ve eksiksiz bir şekilde aktarılabilmesi için Türkçe'de karşılığı olan harflerin yanında Hint hükümeti tarafından kabul edilen ISO 15019 çeviri yazım tablosu kullanılacaktır.

1. Oryantalistlerin Tantracılığa Bakışı

18. ve 19. yüzyıllarda Hindistan'a giden oryantalistler tarihten dine, edebiyattan mima-riye kadar geniş bir alanda çalışmalar yapmış ve eserler kaleme almışlardır. Onlar mezkûr

ging And Its Prohibiton In Colonial India, 1800-1894 (New Delhi: Manohar Publishers, 1995).

- 13 Türkiye'de Tantracılıkla ilgili yapılmış bazı çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmalarını incelemek konuyu daha iyi anlamak açısından faydalı olacaktır. Bkz. Beyza Aybike Deveci, *Hinduizm'de Tantracılık* (Ankara: Eski Yeni, 2024); Hüsamettin Karataş, "Tantrik ve Ezoterik Dini Geleneklerde Mandala", *Journal of History School* 43 (2019), 1768-1786.
- 14 Urban, *Tantra*, 48, 49.
- 15 Teun Goudriaan, "Introduction, History and Philosophy", *Hindu Tantrism* (Leiden: E. J. Brill, 1979), 20, 22; André Padoux, *The Hindu Tantric World* (USA: The University of Chicago Press, 2017), 21; Jitendra Nath Banerjea, *Paurāṇik and Tāntric Religion* (Calcutta: University of Calcutta, 1966), 127.
- 16 David N. Lorenzen, "Early Evidence for Tantric Religion", *Root of Tantra*, ed. Katherine Anne Harper -Robert L. Brown (USA: State University of New York Press, 2002), 26; Padoux, *The Hindu Tantric World*, 23.

konuları ele alırken Batılı bir perspektifle incelemişlerdir. Bunun doğal bir sonucu olarak vermiş oldukları bilgilerin yanında kendi bakış açılarını ve yorumlarını aktarmışlardır. Bu kişilerden Hindistan'a giden ve burada önemli çalışmalar yapan Horece Hayman Wilson, Henry Thomas Colebrooke ve Monier Williams Hindistan üzerine çalışma yapan oryantalistlerin önemli temsilcileri olarak kabul edilmiştir. Onlar Tantracılığı Hinduizm'in bir alt dalı olarak ele almış, Tantracılığın Batı'da tanınmasında önemli rol oynamışlardır. Bu bölümde onların Tantracılığa bakışı ele alınacaktır.

Tantracılık hakkında önemli bilgiler veren ve görüşleriyle kendinden sonra gelenleri etkileyen isim Horece Hayman Wilson'dur. Oryantalist ve Sanskrît bilgini Wilson Hint dinî metinleri ve Hinduizm üzerine yapmış olduğu çalışmalarıyla tanınmaktadır. Onun eserleri arasında Hindu dinî geleneklerini ve mezheplerini ele aldığı *Sketch of The Religious Sects of Hindu*¹⁷ adlı çalışması bulunmaktadır. Wilson'ın bu eseri ve Hinduizm hakkındaki görüşleri ölümünden sonra *Essay and Lectures on The Religions of The Hindus 1-2*¹⁸ ve *The Religious Sects of The Hindus*¹⁹ olmak üzere iki farklı kitapta toplanmıştır. Bu kitaplardan *The Religious Sects of The Hindus* özet niteliğinde bir çalışma iken diğer eser detaylı bir şekilde derlenmiş ve düzenlenmiştir. Biz Wilson'un *Essay and Lectures on The Religions of The Hindus 1-2* metni üzerinden Tantracılıkla ilgili görüşlerini ele alacağız.

Wilson eserinde Hinduizm'in farklı mezheplerini, ekollerini ve ekollerin alt kollarını ele alırken çeşitli tantracı gruplara değinmiştir. Bunlar Kānpḥaṭālar, Aghoriler, Śāktalar, Dakṣiṇācāralar, Vāmācāralar, Kaṇṇṇuliyalar ve Karariler'dir. O, bu ekoller hakkında bilgi verirken onların tantracı olduklarından bahsetmemiştir. Sadece bu gruplar hakkında bilgi verip geçmiştir. Wilson'un zikredilen gruplardan nasıl bahsettiğine yakından bakmak yerinde olacaktır. O, ilk olarak Aghorilerden söz etmiştir. Aghorileri Devī'nin (Tanrıça) korkutucu formlarına yönelik ibadetleri ve insan kurbanını içeren tapınma biçimine sahip bir mezhep olarak tanımlamıştır. Bu kişilerin ahlaki değerlere aykırı çeşitli "iğrenç" uygulamalar yaptıklarını, bunları dilencilik amacıyla kullandıklarını belirtmiştir. Vücutlarına dışkı sürmeleri ve insanları korkutmak için kanlı yaralar açmaları gibi davranışlarla insanlardan para topladıklarını vurgulamıştır. Kendi döneminde bu ibadetlerin ortadan kalksa da mezhebin yozlaşmış izlerinin varlığına işaret etmiştir.²⁰

Wilson, Kānpḥaṭālar olarak bilinen Nāth Yogilerin 15. yüzyılın başlarından itibaren gelişmeye başladığını ve tüm kast gruplarına hitap eden, yaygın ve ilgi çekici bir yapıya sahip olduklarını belirtmektedir. Aynı zamanda bu grubun diğer dilenci toplulukları arasında dinî kimliklerine "şarlatanlık" unsurları ekleyerek dikkat çektiklerini; üyelerinin çoğunlukla falcılık, rüya ve el yorumlama gibi uygulamalarla uğraştıklarını; hastalıkları ise çeşitli bitkisel ilaçlar ya da büyü yoluyla iyileştirdiklerini iddia ettiklerini ifade etmektedir.²¹

17 Horace Hayman Wilson, *Sketch of The Religious Sects of The Hindus* (Calcutta: Bishop's College Press, 1846).

18 Horace Hayman Wilson, *Essay and Lectures on The Religions of The Hindus*, ed. Reinhold Rost (London: Trübner Co., 1861); a. mlf., *Essay and Lectures on The Religions of The Hindus*, ed. Reinhold Rost (London: Trübner Co., 1862).

19 Horace Hayman Wilson, *The Religious Sects of Hindus* (London and Madras: The Christian Literature Society, 1904).

20 Wilson, *Essay and Lectures on The Religions of The Hindus*, 1861, 1/233.

21 Wilson, *Essay and Lectures on The Religions of The Hindus*, 1861, 1/206, 213, 216, 217.

Hindu gelenekleri arasında Şāktalara geniş bir yer veren Wilson'un Tantracılığı Şāktalarla bir gördüğü, Tantracılığı ve Tantra metinlerini onlar üzerinden ele aldığı anlaşılır. Nitekim Wilson bu grupların kökenlerinin Vedalara kadar uzanabileceğini, çeşitli mitolojik ve felsefi geleneklerde yer aldıklarını belirttikten sonra Tantracılık içinde konumlandırılan Şākta mezhebine mensup grupları ele almıştır. Ona göre Şāktalar ilahi doğanın etkinlik halindeki gücünü veya kozmik enerjisini kutsal kabul ederler ve ona taparlar. Bu mezhebe bağlı toplulukların sayısı oldukça fazladır. Onlar Tantraların takipçileri olup Tantraları beşinci bir Veda olarak görürler ve onlara eşit derecede eskilik ve üstün otorite atfederler.

Wilson kendi zamanında marjinal ve uç bir yapıya sahip olan Şāktaların eserlerinin birçoğunun yakın zamanda yazılmış olabileceğine dikkat çekmiştir. Ayrıca insanların inançları ve uygulamaları üzerinde önemli bir etkiye sahip olduklarını ifade etmiştir. Tantraları ve bununla bağlantılı Tantracılığı Dakṣiṇācāra (sağ el) ve Vāmācāra (sol el) olmak üzere iki kategoride ele almıştır. Dakṣiṇā ekolünü bhaktalar yani adanmışlarla aynı gören Wilson onların hayvan kurbanı dışında kirli uygulamalarda bulunmadıklarını belirtmekle birlikte bazı durumlarda “zavallı” hayvanı yumruklarla öldürerek “barbarca” bir uygulama benimsediklerinden söz etmiştir. O, Dakṣiṇā ekolünün aksine Vāmācāranın geleneğini takip eden grubu geleneksel Hindu pratiğinin dışında kalan ritüelleri benimseyen ve bu yönelimlerini açıkça ifade etmeye cesaret eden bir topluluk olarak tanımlamıştır. Bu grubun belirli tantracı metinlerden türediği ve zamanla farklı gruplara, inanç sistemlerine ve uygulama biçimlerine ayrıldığını ifade etmiştir. Bunların arasında Kula'nın en önde gelen grup olduğunu belirtmiştir. Onların Lakṣmī, Sarasvatī gibi tanrıçaların yanında tanrıça Dakinī ve Sakinī'ye taptıklarından, beş makara adı verilen maddeleri (et, balık, alkol, kadın, mistik el hareketleri) kullandıklarından ve ibadette anlamsız tek heceleri (mantra) tekrar ettiklerinden söz etmiştir. Ayrıca onların ibadetleri konusunda Wilson şu bilgileri vermiştir: Onlar kirli veya kötücül ruhlarla iletişim kurmak ve onları denetim altına almak amacıyla gerçekleştirilen bazı ritüellerde ölü bir beden sembolik bir unsur olarak kullanırlar. Bu tür uygulamalarda tanrıçanın dünyadaki yaşayan temsilcisi olarak kabul edilen bir kadının varlığı merkezi bir rol oynar. Tapınma genellikle farklı kastlardan ya da toplumsal gruplardan bireylerin bir araya geldiği karma yapılı topluluklar içerisinde icra edilir. Ritüel en skandal orjilerle sonlandırılır. Ritüele katılanlar bu tür ayinlere katıldıklarını itiraf etmekten kaçınırlar ve gizliliği korumakla yükümlüdürler. Mezhebe bağlı olduklarını dahi açıkça kabul etmezler.²²

Wilson bu kirliliklerin ortaya çıkmasında mezheplerin otorite olarak gördükleri metinlerin etkili olduğunu ifade etmiştir. Bu uygulamaların toplumun genelinde kabul görmüş bir inançla desteklendiğini belirtmiştir. O söz konusu ayinlerin tek bir ailenin üyelerinden oluşan veya sadece erkeklerin bir araya geldiği ve topluluğun dinî bir uygulama bahanesiyle et yiyip içki içmekten mutluluk duyduğu neşeli bir partiden başka bir şey olmadığını ifade etmiştir. Ona göre eğer bu ritüellerin temelinde yalnızca duyuşal tatmin amacı bulunuyorsa bunlar Hindu inancının diğer kollarında olduğu gibi gayri meşru ve kınanması gereken uygulamalar olarak değerlendirilmelidir.²³

Wilson, Şākta geleneğin kural dışı ritüelleriyle bilinen iki alt koluna değinmiştir. Bu alt kollardan ilki Kañçuliyā mezhebidir. Kañçuliyaların Güney Hindistan'da yaygın olduğu öne

22 Wilson, *Essay and Lectures on The Religions of The Hindus*, 1861, 1/257.

23 Wilson, *Essay and Lectures on The Religions of The Hindus*, 1861, 1/260, 261.

sürülse de Wilson bu mezhebin varlığının kesinliğini sorgulamıştır. Uygulamalarının Kula geleneğine benzediğini ancak bazı sıra dışı ayinler gerçekleştirdiklerini, cinselliği ve kadını ritüelin merkezine yerleştirdiklerini ifade etmiştir. Wilson'ın ele aldığı ikinci alt kol ise Kararilerdir. Mezhebin tarihsel varlığına dair şüpheleri bulunan Wilson Kararilerin Devî'nin öfkeli ve korkunç biçimlerine tapan, insan kurban eden grup olduğu bilgisini vermiştir.²⁴

Yukarıda aktarılan bilgiler doğrultusunda Wilson'ın Tantracılığı Şakta geleneği ile aynı kategoriye yerleştirdiği, Tantraların sunduğu öğreti ile ritüelleri ahlaki açıdan sorunlu ve sapkın olarak nitelendirmeye çalıştığı görülmektedir. Zira O, Tantracı ritüellerin ölçsüzlüğü, anlamsız ritüel hareketleri ve sembolik savurganlıkları aracılığıyla Hinduizm'in mevcut yapısındaki yozlaşmış unsurların belirginleşmesinde etkili olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre bu sistem muhtemelen Hristiyanlığın ilk yüzyıllarında dış ilke kültüne ve Veda kökenli mistik mantra uygulamalarına dayalı olarak ortaya çıkmıştır.²⁵

Tantracılık konusunda ilk düşüncelerin oluşmasında ve Batı'ya aktarılmasında önemli rol oynayan bir diğer kişi Henry Thomas Colebrooke'dir. Colebrooke Hint kültürünü, felsefesini ve Hinduizm'e dair bilgileri Batı'ya tanıtmış ve bu alanlara yönelik çalışma yapılmasına katkı sağlamıştır. *Essays on the Religion and Philosophy of The Hindus* adlı eserinde Tantracılığı doğrudan ele almamakla birlikte Batı'da bu geleneğin tanınmasını ve üzerine çalışılmasına ön ayak olmuştur. Colebrooke eserinde Tantra metinleri ve bu metinlerle ilişkili Tantracılık hakkında bilgiler verirken bu konulara dair kişisel gözlem ve yorumlarını da metne dâhil etmiştir.

Colebrooke mezkûr eserinde mantraların hem tanrıların duası olduğundan hem büyü ya da tılsım şeklinde kullanıldığından söz etmiştir. Bu kullanımın *Mantraśāstra* veya *Tantra* ve *Āgama* isimli metinlerde yer aldığını, bu sözlerin anlamsız büyülerde kullanıldıklarını belirtmiştir.²⁶ Colebrooke Tantra metinlerinin çoğunlukla bütüncül bir gelenek olarak alınsa da içerik ve sayı bakımından çeşitlilikleri göz önünde bulundurulduğunda onların farklı dönemlerde yazılmış olabileceğini ifade etmiştir. Bu nedenle bazı Tantra metinlerinin uzak bazılarının yakın geçmiş tarihli olabileceğini düşünmüştür.²⁷ Ayrıca Colebrooke Veda metinlerinde yer alan öğretilerin büyük bir kısmının zamanla geçerliliğini yitirdiğini ifade etmiştir. Bu bağlamda Purāṇalarda temellendirilen ritüel pratiklerin ve onun daha sorunlu bir kaynak olarak değerlendirdiği Tantra metinlerinden türeyen uygulamaların giderek öne çıktığını ve bunların geleneksel Vedacı ritüellerin yerini almaya başladığını ileri sürmüştür.²⁸

Colebrooke Tantra metinlerinin yanı sıra Hindu geleneği içerisinde yer alan bazı tartışmalı ritüel uygulamalardan söz etmiştir. Bu uygulamalardan biri insan kurbanıdır. Ona göre insan kurbanı Veda metinleri tarafından onaylanmamış ve dinî meşruiyet kazanmamıştır. Buna rağmen bu tür ritüeller zamanla Purāṇa veya Tantra metinlerine dayandırılarak uygulanmaya başlanmıştır. Colebrooke söz konusu metinlerde yer alan kurbanla ilgili sembolik ifadelerin ve alegorik anlatımların yanlış yorumlanması sonucunda insan kurbanı gibi

24 Wilson, *Essay and Lectures on The Religions of The Hindus*, 1861, 1/263.

25 Wilson, *Essay and Lectures on The Religions of The Hindus*, 1861, 1/250.

26 Henry Thomas Colebrooke, *Essay on the Religion and Philosophy of The Hindus* (Leipzig: B. G. Teubner, 1858), 9.

27 Colebrooke, *Essay on the Religion and Philosophy of The Hindus*, 275.

28 Colebrooke, *Essay on the Religion and Philosophy of The Hindus*, 68.

aşırı ve gelenek dışı uygulamaların bu metinlere atfedilerek meşrulaştırılmaya çalışıldığını ifade etmiştir.²⁹ Daha önce Tantracılığın sol el yolu ile ilgili yaptığı bir açıklamanın hatalı olduğunu belirten Colebrooke bu görüşlerini yeniden düzelttiğini belirtmiştir. Bu ıslahata göre sol el yolu uygulamaları ve özellikle Şāktalar'a özgü kabul edilen bazı sıra dışı ibadet biçimleri Tantralara dayanmıştır. Colebrooke Tantraları daha önce "yüksek değer verilen ancak ihmal edilmiş bir edebiyat dalı" olarak tanımlamışsa da bu nitelendirmenin gerçeği yansıtmadığını belirtmiştir. Yapmış olduğu düzeltmeye göre Tantralar genel olarak saygı görmeyen ve değersiz addedilen metinler olarak kabul edilmektedir.³⁰

Colebrooke Hindistan'daki bazı dinî gruplar ve ibadet pratikleri hakkında bilgi verirken tantracı Şiva ve Şākta geleneklerden bahsetmiştir. Hem Şivacıların hem de Şāktaların alınlarına sürekli yanan kutsal bir ateşin külüyle üç yatay çizgi çektiklerini ve bunun üzerine kırmızı bir daire eklediklerini aktarmıştır. Bu uygulamada Şivacıların söz konusu kırmızı daireyi kırmızı sandal ağacı tozuyla, Şāktaların ise safran veya zerdeçal karışımı bir boya ile yaptıkları bilgisini vermiştir. Bununla beraber Şāktaların tanrıça Bhavani'ye taptıklarından, ibadette sağ el ve sol el olmak üzere iki farklı yolu takip ettikleri bilgisini vermiştir. Sağ el yolu toplumsal normlara ve ahlaki değerlere uygun ibadet biçimlerini benimserken; sol el yolu geleneksel ahlak anlayışına aykırı ve marjinal ritüel pratikleriyle öne çıkmıştır. Colebrooke özellikle sol el yoluna ait yöntemlerle ibadet eden grupların en uç ve ahlaki açıdan en tartışmalı uygulamalara başvuran topluluklar olduğunu ifade etmiştir. Zira sol el uygulamaları sınırsız ahlaksızlık içeren, şarap ve kadınlarla olan "yozlaşmış" pratikler içermektedir. Colebrooke genel kanının aksine bu mezhebin takipçi sayısının az olduğunu dikkat çekmiştir. Bununla birlikte Hindistan'ın çoğu yerinde bu mezhebin hor görüldüğünü ve toplum tarafından dışlandığını belirtmiştir. Böyle bir tutum karşısında sağ el yolunu benimseyenlerin bu geleneğin bir üyesi gibi görünmekten kaçındıklarını bildirmiştir.³¹

Tantracılık konusunda önemli bilgiler veren oryantalistlerden biri Monier Williams'dır. Williams Sanskrît uzmanı İngiliz bir oryantalisttir. Özellikle Sanskrît dili, Hindu dinî metinleri, Hint kültürü ve dinleri üzerine dair yaptığı çalışmalarla tanınır. Williams Hint dinleri, mitolojisi, felsefesi ve dilleri üzerine kaleme aldığı eserleriyle Batı dünyasına Hindistan'ın kültürel ve dinî mirasını tanıtan önemli bir kişidir. Diğer oryantalistlerde olduğu gibi Williams Tantra metinlerine ve Tantracılığa doğrudan değinmemiş; bu konuları bağımsız bir bölüm ya da eser kapsamında ele almamıştır. Buna rağmen Tantracı düşünceye, ilgili metinlere ve bu geleneğe bağlı gruplara ilişkin çeşitli bilgiler sunmuş; zaman zaman kendi değerlendirmelerine de yer vermiştir.

Williams'a göre Tantralar çoğunlukla mistisizm, büyü ve batıl inançlarla dolu basit el kitaplarıdır. Ancak teorik olarak tüm Tantralar bu şekilde değildir. Atmış dört orijinal Tantra metni vardır. Bunlar Tanrı Şiva ile eşi arasında geçen diyalog şeklindedir. Şāktalar tarafından beşinci Veda olarak kabul edilen Tantralar yaratılış, dünyanın yıkımı, tanrılara tapınım, doğa üstü güç elde edebilme ve Yüce Ruh'la birleşme konularını ele alır. William Tantra metinlerine dair aktardığı bu bilgilerin ardından söz konusu metinlerin çoğunun Batılı okuyucular tarafından "saçma" olarak değerlendirildiğini, büyüyle ilgilenenler için ise yalnızca

29 Colebrooke, *Essay on the Religion and Philosophy of The Hindus*, 36.

30 Colebrooke, *Essay on the Religion and Philosophy of The Hindus*, 125.

31 Colebrooke, *Essay on the Religion and Philosophy of The Hindus*, 124.

el kitabı niteliği taşıdığını belirtir. Tantraların büyümlü güç elde etmek, düşmanları ve rakipleri yok etmek için anlamsız sesler kullanma bilimi olarak adlandırılacak şeyden başka hiçbir şey öğretmediğini ifade eder.³²

Tantracılığı Şakta ile bir gören Willams onları insanlık tarihinin “en kötü batıl inançlarından” biri olarak nitelendirmiştir. Ona göre Şakti’ye tapanlar kadınlara duyusal aşk ve bedensel tutkular sunarak sosyal kuralları ve kısıtlamaları hiçe sayarak bu dişil gücü tatmin etmeye çalışmışlardır. Bu ritüeller aracılığıyla doğanın dişil gücünü simgeleyen tanrıçanın yardımıyla doğaüstü yetenekler kazanmayı ve nihayetinde Yüce Varlık’la (Tanrı) birleşmeyi amaçlamışlardır.³³ Ayrıca Tantra adı verilen kitapların Şiva’nın yönü olan tanrıçaya yönelik ibadeti yüceltmek amacıyla kaleme alındığını ifade etmiştir. Tantracılığı Hinduizm’in Purāṇalardan sonraki aşamasının temsili hatta Hinduizm’in orta çağ gelişiminin son ve en kötü aşamasına ulaşması şeklinde görmüştür. Bhakti doktrininin Tantralarda abartıldığını ve çarpıtıldığını belirtmiştir. Tantracılığın en belirgin tanrısının Şiva’nın dişil yönü olan Şakti olduğunu söylemiştir. Williams Şakti’nin Hindu panteonunun en yüce tanrıçası olarak kabul edildiğini belirtmiştir. Hindu panteonunda farklı adlarla anılan tanrıçaların aslında bu ilahi gücün çeşitli tezahürleri olarak Şakti’nin birliğinde toplandığını ifade etmiştir.³⁴

Williams tantracı düşüncenin Sāṃkhya felsefesindeki puruṣa ve prakṛti özellikle prakṛti fikri üzerine gelişmiş olabileceğine işaret etmiştir. Tantracılığın Dakṣiṇācāra ve Vāmācāra olmak üzere ana kola ayrıldığını belirtmiştir. Birinci grubun tanrılara ve tanrıçalara geleneksel, saf ve ölçülü bir şekilde ibadet ettiğini; dişil ilkeye aşırı vurgu yapmadıklarını ifade etmiştir. Buna karşılık ikinci grubun Tantra metinlerini ve *Kaula Upaniṣad*’ı benimsediğini ve ibadetlerinde tanrıçayı merkeze aldıklarını belirtmiştir. Williams’a göre tanrıçaya yönelik ibadet özellikle tanrıça Durgā’ya onun yalnızca Şiva’nın eşi olarak düşünülmesinden değil aynı zamanda cinsel birleşme, yaratıcı enerji ve büyüsel güçlerin kontrolüyle ilişkilendiren sembolik temsiller olarak görülmesinden kaynaklanmıştır.³⁵

Williams Budhizm gibi Tantracılığın kast sistemine karşı çıktığını bilhassa vāmācāra yolunu takip edenler tarafından gizli bir şekilde gerçekleştirilen ritüellerin tüm kastlardan erkek ve kadınların katılımına açık olduğunu belirtmiştir. O, bu ritüellerin sadece kast sınırlarını aşmak veya ahlaksız pratiklerle sınırlı olmadığını, mantralar ve yantraların kötüye kullanımıyla büyüsel ve mistik güçler elde etmeyi amaçladıklarını ifade etmiştir. Williams Tantracılığın ritüel pratiğinde yer alan mantra, bīca, nyāsa ve yantra gibi unsurlar hakkında kısa açıklamalar sunmuştur. Bu uygulamalardan yola çıkan Williams, Tantraların mistisizm, büyü ve batıl inançların kendi ifadesiyle “en kötü ve en akıl dışı türlerine” rehberlik eden metinler olarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünmüştür.³⁶ Bununla beraber Tantracılığın en kötü iğrençliklerinin Britanya Hindistan’ında yavaş yavaş yok olduğuna işaret etmiştir. Tantracılığın gerçek doğasının daha eğitimli Hindular tarafından giderek daha fazla fark edilmeye başlandığını vurgulamıştır.³⁷

32 Monier Williams, *Hinduism, Society for Promoting Christian Knowledge*, (London: Pott, Young Co, 1877), 120-131; Monier Williams, *Indian Wisdom* (New York: Cambridge University Press, 2009), 501-504.

33 Monier Williams, *Brāhmanism and Hindūism* (New York: Macmillan and Co., 1891), 190.

34 Williams, *Hinduism, Society for Promoting Christian Knowledge*, 123-126.

35 Williams, *Hinduism, Society for Promoting Christian Knowledge*, 126.

36 Williams, *Hinduism, Society for Promoting Christian Knowledge*, 115, 116, 123, 124, 126, 127, 129.

37 Williams, *Brāhmanism and Hindūism*, 207.

2. Misyonerlerin Tantracılığa Bakışı

Tantracılığın Batı dünyasında tanınmasında misyonerlerin yapmış oldukları çalışmaların önemli bir rolü olmuştur. Hristiyanlık inancını yaymak ve diğer dinlere mensup bireyleri Hristiyanlığa kazandırmayı amaçlayan misyonerler Hindistan'a gittiklerinde çeşitli dinî gruplarla karşılaşmışlardır. Onlar burada bir yandan misyonerlik faaliyetlerini sürdürmüş diğer yandan kaleme aldıkları eserlerde buradaki dinî geleneklerden ve kültürlerden söz etmişlerdir. Bu çerçevede Hindistan'a giden ve burada çalışma yapan üç kişi dikkat çekmektedir. Bu kişiler William Ward (1769-1823), John Wilson ve Jean-Antoine Dubois'tir. Bu üç misyonerin Hindistan'daki tantracı uygulamalara dair sundukları malumatlar ve yapmış oldukları eleştiriler Tantracılığın Batı'da genellikle olumsuz bir şekilde anlaşılmasına ve Hindu geleneğinin heretik bir cephesi olarak görülmesine neden olmuştur. Bu nedenle aşağıda William Ward başta olmak üzere Jean-Antoine Dubois'in ve John Wilson'un Tantracılığa dair verdikleri bilgiler ve onların Tantracılığı nasıl değerlendirdiği ele alınacaktır.

William Ward İngiliz kökenli bir baptist misyonerdir. Günümüz Batı Bengal eyaletindeki Serampore şehrinde William Carey ve Joshua Marshman ile Serampore Misyonunu³⁸ kurmuş, Serampore Trio (Serampore Üçlüsü) olarak anılan misyoner grubunun önemli bir üyesi olmuştur. Yerel dillere İncil'i tercüme etmeyle ve halka Hristiyanlığı yaymayla ilgilenen Ward Hinduizm'e dair görüşlerini ve eleştirilerini en kapsamlı şekilde *A View of the History, Literature and Mythology of the Hindoos* adlı dört ciltlik eserinde dile getirmiştir. O bu eserinde Hinduizm'in temel öğretilerini, uygulamalarını ve çeşitli Hindu mezheplerini ele almıştır. Hinduizm'i ve Hindistan'daki yerel inanç sistemlerini Batı'daki okuyuculara tanıtarak bunlara dair Batılı algının şekillenmesinde etkili olmuştur. Bu algılardan biri onun Tantracılığa dair verdiği bilgiler ve ona dair düşünceleridir.

Ward yukarıda zikredilen eserinde Tantralar ve Tantracılık hakkında şu bilgileri vermektedir: Tantralar Hindular tarafından Şiva ve Durgâ'ya atfedilen, onların arasındaki konuşmalardan derlenen kutsal metinlerdir. Tanrı Şiva'nın sözleri Âgama, tanrıça Durgâ'nın sözleri Nigâma olarak adlandırılır. Onların bu konuşmaları ermiş tanrı Narada tarafından bilgelere iletilir.³⁹ Tantralarda yer alan öğreti dünyanın oluşumunu ruh ve madde arasındaki etkileşime dayandırır. Bu anlayış tanrıçaların merkezi bir rol üstlendiği kozmik bir düzenin varlığını temellendirir. Bu tanrıçalar arasında en üstte Durgâ yer alır. Hindular arasında bu tanrıçanın birçok farklı formuna ibadet edilir. Neredeyse tüm tanrıçalar O'nun farklı görünümelerini ifade eder. Bu tanrıça doğanın (prakṛti) bir sureti olarak kabul edilir.⁴⁰

Ward, *Kālī Tantra*, *Tara Tantra*, *Yoginī Tantra*, *Mahābhūta Tantra* gibi birçok önemli Tantra metinlerinden örnekler vermiştir. Bu metinlerde geçen ritüellerden, gizli uygulamalardan, sihir-büyüden, kötü ruhlara ve tanrıça tapımından bahsetmiştir. Bengal'daki eski dinî sis-

38 Serampore misyonu baptist misyonerler William Carey, Joshua Marshman ve William Ward tarafından Hindistan'da kurulan önemli bir misyonerlik harekettir. Serampore Üçlüsü olarak bilinen bu üç öncü misyoner Bengal'de Hristiyanlığı yaymanın yanı sıra yerel halkın eğitim seviyesini yükseltmek, sosyal reformlar gerçekleştirmek ve dinî metinleri yerel dillere kazandırmak amacıyla çalışmalar yürütmüştür.

39 William Ward, *A view of the History Literature and Religion The Hindoos* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 3/363.

40 William Ward, *A view of the History Literature and Religion The Hindoos* (Serampore: The Mission Press, 1815), 2/xiii.

temin bir başka ifadeyle Vedalara dayanan dinî geleneğin büyük ölçüde bırakıldığını ifade eden Ward Vedalara ait ritüellerin ya terk edildiğini ya da farklı biçimlerde icra edildiğini belirtmiştir. O mezkûr eserinde tantracı geleneklerin Vedalara ait kurallardan ve ritüellerden nasıl farklılaştığını açıklamıştır. Bu çerçevede tantracı uygulamaların Veda kurallarına bağlı kalmak zorunda olmadığını ve bazı durumlarda bu kuralları tamamen devre dışı bırakabildiğini ifade etmiştir. Tantracı geleneğin bireyin dinî rehberinden üyeliğe kabul mantığını alması ve koruyucu tanrısının ismini zikretmesiyle ritüel sürecin tamamlandığını kabul eden esnek bir anlayış sunduğunu belirtmiştir. Ancak Ward'a göre tantracı öğretideki bu serbestlik Veda geleneğini benimseyen bazı çevreler tarafından hoş karşılanmamış ve eleştirilmiştir. Buna örnek olarak Ward pūrṇābhiṣikta (pūrṇābhiṣik)⁴¹ olarak adlandırılan törenden söz etmiştir. O, tantra yolunda ilerleyen kişilerin Vedacı kuralları tamamen terk ederek tantracı geleneklerle harmanlanmış ve “mükemmel yol” olarak tanımlanan bir seviyeye ulaştıklarını belirtmiştir. Bu seviyeye ulaşan bireyin artık Veda kanunlarından bağımsız hâle geldiği ve tüm ritüel otoritelerin üzerinde konumlanan bir guru statüsü kazandığına dikkat çekmiştir. Ancak Ward bu durumun Hristiyan ahlâk anlayışı açısından son derece sapkın ve ahlaksız olarak değerlendirildiğini özellikle vurgulamıştır.⁴²

Ward Bengal ve diğer eyaletlerdeki Hindu toplulukları arasında Tantra metinlerine dayanan ve ahlaki açıdan son derece tartışmalı ritüel pratikler icra eden bir mezhebin varlığından söz etmiştir. Bu mezhebin özellikle Vāmācāri olarak adlandırılan üyeleri hakkında çeşitli malumatlar sunan Ward söz konusu mezhebi açıkça “sapkın ve yozlaşmış” olarak nitelmiştir. Mezhep kendini Tantra kurallarına dayalı meşru bir gelenek olarak tanımlasa da Ward bu gruba ait uygulamalarının ahlaki normlara aykırı, son derece rahatsız edici nitelikte olduğunu dile getirmiştir. Bu bağlamda intihar etmiş kişilere ait kafa taslarının ritüel nesnesi olarak kullanılması, çıplakken ölü bedenine üzerine oturup üryan bir kadının huzurunda en aşağılayıcı ritüelleri gerçekleştirme gibi törenlerden söz etmiştir. Bu tür ritüellerin yalnızca ahlaki yozlaşma ile açıklanabileceğini ifade eden Ward bu uygulamaların temelinde ahlaki çöküşün yattığını vurgulamıştır. Ona göre Vāmācāriler bu ahlaksızlıkları gelecekteki mutluluğa ulaşmanın bir yolu olarak görmüştür. Hindu ilahiyatçıların aksine onlar günah ve tutkuların yok edilmesi için bedeni aç bırakmak veya katı fedakârlıklar yapmak yerine tutkuların keskinliğini aşırı doyum yoluyla törpülemeye çalışmıştır. Vāmācāriler kendilerini düzenli olarak Hindu tapınaklarına gidenlerden üstün görmüşlerdir. Onlar kendilerinden farklı dinî yolları izleyen kişilerin tutkularını sürekli oruç tutarak ve dünyevi tehlikelerden uzak durarak kontrol altına alabildiklerini kabul etmişlerdir. Ancak Vāmācāriler aynı tutkularla doğrudan yüzleşerek onları içsel düzlemde aşabildiklerini iddia etmişlerdir. Ward kuraldışı uygulamaların Vāmācāriler için ibadet olsa da aslında büyük bir sapkınlık ve ahlaki yozlaşmanın kaynağı olduğunu belirtmiştir. Onlar tapınaktan ya da dinî ibadetlerden bilgi ve ahlaki gelişimle dönmeleri gerekirken tam tersine tutkuları körüklenmiş ve zihinleri kirlenmiş bir halde çıkmaktadır. Bu nedenle din onlar için iyileştirici bir güç yerine yıkıcı bir zehir haline gelir.⁴³

41 Pūrṇābhiṣikta genellikle bir tanrı(ça) figürünün yıkanması veya kutsanması anlamına gelen abhiṣeka ritüelinin Śāktalar tarafından özel olarak uygulanan bir biçimidir.

42 Ward, *A view of the History Literature and Religion The Hindoos*, 2009, 3/266, 364.

43 Ward, *A view of the History Literature and Religion The Hindoos*, 1815, 2/xxxix.

Ward, Vāmāçāri mezhebine mensup kişilerin sayısının arttığını ve bu mezhebe ait ritüel uygulamaların ahlaki açıdan daha tartışmalı bir nitelik kazandığını belirtmiştir. Her ne kadar bu ritüeller gizli biçimde gerçekleştirilse de zamanla toplumun farklı kesimleri tarafından bilinir hâle geldiklerine dikkat çekmiştir. Bu bağlamda Veda kurallarına bağlı kalanların sayısının azaldığını ve bu tür ahlaksız ritüelleri benimseyen kişilerin genellikle kutsal metinlerde belirtilen (Vedalar) detaylı kuralları ve duaları öğrenmek yerine açgözlülük, sarhoşluk ve fuhuş gibi davranışları benimsediklerini ifade etmiştir.⁴⁴

İkinci olarak ele alacağımız misyoner Jean-Antoine Dubois'tir. Katolik bir misyoner olan Dubois'in Hindu gelenek ve törenleri hakkında vermiş olduğu bilgiler Tantracılığın Batı'da bilinmesini sağlamış ve tantracı düşüncenin olumsuz bir şekilde ele alınmasında etkili olmuştur. Nitekim onun *Hindu Manners, Customs and Ceremonies* isimli eseri Hindu toplumunun sosyal yapısı, dinî uygulamaları ve günlük yaşamı hakkında kapsamlı malumatlar sunmuştur. Dubois eserinde Tantracılıktan, Tantra metinlerinden açıkça bahsetmemekle birlikte bahsettiği kural dışı uygulama (şakti pūcā) kendisinden sonra gelen araştırmacıların Tantracılıkta yahut tantracı uygulamalarda ele aldığı konuların önemli bir parçasını oluşturmuştur. O bu tür uygulamaların toplumdaki ahlaki değerlerin bozukluğundan kaynaklandığını düşünmüştür. Bu çerçevede Hinduların her şeyi aşırı uçlara taşımaya alışkın olduklarından dinî ayinlerinin çoğunun telkin ettiği ahlaksızlıkların hem eski hem de modern dünyadaki diğer tüm milletleri geride bırakmış olduğunu ifade etmiştir.⁴⁵ Ayrıca o, tantracı gruplardan açıkça söz etmemekle beraber kuraldışı uygulamayı icra eden grubun Şaktacı olduklarını, onların temel doktrininin mutluluğun duyuşal zevklerin tadını çıkarmaktan ibaret olduğunu belirtmiştir.⁴⁶

Son olarak İskoç presbiteryen misyoner John Wilson'u ele alacağız. Wilson'un Hindistan ve Hindular ile ilk teması 1829 Bombay'a gitmesiyle başlamıştır. Burada eğitim konusuna odaklanan Wilson 1931'de Ambroli adında bir kilise kurmuştur. O, Hristiyan misyonerlik faaliyetleri kapsamında Hinduizm'in dinî ve felsefi öğretilerine yönelik eleştirilerde bulunmuştur. Onun bu tenkitlerine pandit Mora Bhaṭṭa Dāndekara karşılık vermiştir. Wilson Hristiyanlığı eleştiren ve Hinduizm'i destekleyen pandit Dāndekara ile önce sözlü olarak tartışmıştır. Daha sonra reddiye türünde eserler kaleme alarak bu tartışmayı devam ettirmiştir. O, Dāndekara'nın *Svadeśadharmaḥimānī* (Ülkesinin Dinîyle Gurur Duyan) adlı eserine cevap olarak *A Second Exposure of the Hindoo Religion*'i (Hindu Dinînin İkinci Keşfi) yazmıştır.

Wilson mezkûr eserinde Hinduizm'in felsefi sistemlerini ve uygulamalarını detaylı bir şekilde eleştirmiş, Hindu dinînin ahlaki ve teolojik açıdan Hristiyanlık ile kıyaslandığında eksiklikler taşıdığını öne sürmüştür. Ayrıca Hinduizm'in düşünsel yapısını mantıksal tutarlılıktan yoksun bulduğunu belirtmiş ve dinî uygulamalarını akıl dışı olarak nitelendirmiştir. Söz konusu çalışmasında Wilson Tantracılık hakkında detaylı bir inceleme yapmamakla beraber Tantracılığın bazı uygulamalarından ve Tantra metinlerinden söz ederek bunları eleştirel bir bakış açısıyla ele almıştır. Bu çerçevede Wilson bazı toplumsal sınıflar açısından

44 Ward, *A view of the History Literature and Religion The Hindoos*, 1815, 2/194.

45 Abbe J. A. Dubois, *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*, çev. Henry K. Beauchamp (Oxford: The Clarendon Press, 1897), 1/284-290.

46 Abbe J. A. Dubois, *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*, çev. Henry K. Beauchamp (Oxford: The Clarendon Press, 1897), 2/414, 415.

uygun görülen Purāṇa ve Tantra metinlerine atıfta bulunmuştur. Bu metinlerde örneğin Cagannātha gibi ünlü tanrısal imgelerin huzurunda cinsiyet, kast ve benzeri toplumsal ayrımların geçersiz sayıldığına dikkat çekmiştir. Yine söz konusu eserinde bireylerin şehvet dürtülerini cezasız biçimde tatmin etmelerine, tutkularını bastırma bahanesiyle iffet kurallarını ihlal etmelerine izin verildiğini ve bu tür davranışların öğretisel düzeyde meşrulaştırıldığını ileri sürmüştür.⁴⁷

O, *Kulārṇava Tantra*'daki "İçsel [tefekür] fedakarlığını sürekli gerçekleştirenlerin sonunda kurtuluşu sadece cinsel kucaklaşmayla olur. Cinayet bir erdemdir, içki içmek iyi bir iştir, dışsal olarak mürtet olan kişi içsel olarak kurtulmuş bir adamdır." cümlesinin geçtiği yere atıf vermese de hayal edilebilecek en ahlaksız öğretilerin burada bulunduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte Wilson nerede geçtiğine dair herhangi bir bilgi vermeden *Şyama Rahasya* metninden şu cümleyi aktarmıştır. "Şarap, et, balık, kadınlar ve maithuna, tüm günahları ortadan kaldıran beş katlı makaradır." Wilson, tanrıça Şakti'ye tapan toplulukların bu öğretilerden haz duyduklarını ve benzer nitelikteki diğer uygulamaları da kutsal metinlerine dayanarak meşrulaştırdıklarını ifade etmiştir.⁴⁸

Sonuç

Batılı toplumların Hindistan'la kurduğu ilişkiler MÖ 4. yüzyıla kadar izlenebilmektedir. Söz konusu kültürel ve siyasal etkileşimler 17. ve 18. yüzyıllarda daha sistematik ve ayrıntılı bir hâl almıştır. İngilizlerin Hindistan'a gelişi ve burada Doğu Hindistan Ticaret Şirketi aracılığıyla kurduğu ekonomik ve idari yapılar bu temasın giderek artmasına neden olmuştur. 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İngilizlerin bölgedeki siyasî nüfuzunun güçlenmesiyle birlikte Hindistan ile Batı dünyası arasındaki ilişkiler daha da derinleşmiştir. Bu münasebet 19. yüzyılda çok katmanlı bir boyut kazanmıştır. Bu dönemde Hindistan hem oryantalistler hem de misyonerler için dikkat çekici bir araştırma ve faaliyet alanı hâline gelmiştir. Söz konusu kişiler eserlerinde yalnızca Hint kültürü, tarihi ve toplumsal yapısı hakkında bilgi vermekle kalmamış aynı zamanda bölgede yaygın olan dinî gelenekler, inanç sistemleri ve ritüel uygulamalar üzerine kapsamlı betimlemelerde bulunmuşlardır. Bu bağlamda Tantracılık kimi zaman eleştirel bir bakış açısıyla kimi zaman da doğrudan gözlemlere dayanarak incelenen dinî pratikler arasında yer almıştır.

Tantracılık Hindu geleneği içerisinde özellikle Şivacılık çatısı altında gelişmiş ve 5. yüzyılda belirginleşmiş bir düşünce sistemidir. Bu gelenek Hinduizm'in temel öğretilerine — özellikle tanrı ve insan anlayışına— getirdiği alternatif yorumlar; kast sistemine yönelik eleştirileri ve maithuna ile pañçamakara gibi ritüel uygulamalarıyla dikkat çekmektedir. Çalışmamızda incelenen oryantalistlerin ve misyonerlerin Tantracılık hakkında yaptıkları değerlendirmelerde teolojik içerikten ziyade dikkat çeken uygulamalardan söz ettikleri görülür. Ayrıca Tantracılığı müstakil olarak ele almadıkları anlaşılar. Nitekim H. H. Wilson Tantracılığın çeşitli kollarına eserlerinde değinmiş olmakla beraber bu grupların doğrudan tantracı düşünceyi benimsediklerine dair açık bir ifade kullanmamıştır. Wilson'un incelemelerinin büyük ölçüde Bengal bölgesi özellikle 19. yüzyılın entelektüel ve dinsel merkezi hâline gelen Kalküta ile sınırlı olduğu dikkate alındığında onun sözünü ettiği toplulukla-

47 John Wilson, *A Second Exposure of the Hindu Religion* (Bombay: The Mission Press, 1834), 57.

48 Wilson, *A Second Exposure of the Hindu Religion*, 58, 59.

rın bu bölgedeki t ntrikalar olduğu anlaşılmaktadır. Bengal'deki bu t ntrikalar genellikle non-dualist bir metafizik anlayışı benimsemelerinin yanında ibadet ve ritüel düzeyinde v m       (sol el) pratiklerine yönelmektedirler. Bu yönelim özellikle cinsellik, bedensellik ve sınır-ötesi deneyimlere dayalı ritüellerle karakterize edilir. Dolayısıyla Wilson'un Tantracılığa ilişkin gözlemleri bu çok katmanlı geleneğin yalnızca sınırlı bir kısmına daha doğrusu onun Bengal merkezli ve v m       ağırlıklı yorumuna odaklanmaktadır. Tantracılığın bütüncül yapısı göz önüne alındığında Wilson'un aktardığı bilgiler bu geleneğin yalnızca küçük bir parçasını temsil eder. Söz konusu uygulama biçimleri ve inançlar ise belirli bir coğrafi ve mezhepsel bağlamla sınırlı olduğu görülür.

H. T. Colebrooke tıpkı H. H. Wilson gibi çalışmalarını büyük ölçüde Hindistan'ın doğusunda özellikle Kalküta ve Bihar çevresinde sürdürmüştür. Tantracılığı bağımsız ve bütüncül bir inanç sistemi olarak ele almaktan ziyade Hindu geleneği içerisinde marjinal bir grup olarak değerlendirmiştir. Colebrooke'un Tantracılığa dair aktardığı bilgiler genellikle metinler, ritüel uygulamalar ve t ntrikaların bedenlerinde taşıdıkları sembolik işaretler etrafında şekillenmiştir. Onun Tantracılığın felsefi ya da teolojik yönlerine derinlemesine eğilmediği doktrinel yapısına ilişkin değerlendirmelerde bulunmadığı dikkat çekmiştir. Bu noktada Monier Williams'ın Tantracılığa yaklaşımı Colebrooke'a kıyasla bir nebze farklılık göstermiştir. Her ne kadar Williams Tantracılığın öğretisel yapısına kapsamlı biçimde yer vermemiş olsa da onun S mkhya düşüncesiyle olası ilişkisine işaret etmiştir. Bu çerçevede tantracı sistemin tanrıça merkezli yapısına ve dişil ilkenin taşıdığı sembolik öneme vurgu yapmıştır. Bununla birlikte Williams Tantracılığın Hindu geleneğindeki bhakti (tanrısal sevgi ve adanmışlık) anlayışını abartılı ve çarpıtılmış bir biçimde yorumladığını ileri sürmüştür.

   oryantalistin aktardığı tüm bu gözlemler incelendiğinde Tantracılığın Avrupalı akademik temsiliinde genellikle Hinduizm'in yozlaşmış, sapkın ve ahlaki açıdan tartışmalı bir biçimi olarak sunulduğu görülmektedir. Colebrooke, Wilson ve Williams'ın çalışmalarında Tantracılık eleştirel ve olumsuz bir perspektiften ele alınmakta; mistik gelenek ile heterodoks uygulamalar arasındaki sınırın bulanıklaştığı bir din  yönelim olarak değerlendirilmektedir.

Misyonerler tarafından aktarılan Tantracılıkla ilgili bilgilerin de çoğunlukla olumsuz bir çerçevede sunulduğu görülmektedir. Hristiyanlık inancını yarma amacıyla Hindistan'a gelen William Ward özellikle cinsellik temelli ritüel pratikler üzerinden Tantracılığı değerlendirmiştir. Bu uygulamaların Hristiyanlık inanç sistemiyle bağdaşmadığını ifade etmiştir. Ward tantracı ritüellerin yerel toplum üzerindeki etkilerini olumsuz olarak yorumlamıştır. Söz konusu din  uygulamaların ahlaki yapıyı zayıflattığını, din  pratiğin yozlaşmasına ve toplumsal çöküşe zemin hazırladığını ileri sürmüştür. Bu yaklaşım misyoner söyleminin sadece Hristiyanlık inancını yarmakla kalmayıp aynı zamanda alternatif din  gelenekleri ahlaki bağlamda sorgulayan bir tutum benimsediğini ortaya koymaktadır. Bengal ve çevresinde yaşayan Ward'ın bu bölgede uygulandığı anlaşılan ve ahlaki açıdan tartışmalı ritüellere odaklanması verdiği bilgilerin coğrafi olarak sınırlı kalmasına yol açmıştır. Bu nedenle onun Tantracılığa dair genel ve bütüncül bir  er eve sunduğunu söylemek mümkün değildir.

 ncelediğimiz diğer oryantalist ve misyonerlerden farklı olarak J. Dubois ve J. Wilson,

gözlemlerini Hindistan'ın batı ve güney bölgelerinde gerçekleştirmiştir. Coğrafi olarak farklı bölgelerde bulunmuş olmalarına rağmen Tantracılığa ilişkin değerlendirmeleri diğer isimlerin yaklaşımlarından ayrılmamaktadır. Nitekim J. Wilson genel olarak Hinduizm'in öğretilerinin ve uygulamalarının aşırılığa kaçma eğiliminde olduğunu savunmuştur. Bu bağlamda Tantracılığı sapkın, sınırları zorlayan ve kural dışı ritüelleriyle eleştirmiştir. Her ne kadar doğrudan "Tantracılık" terimini kullanmasa da söz konusu ritüelleri icra edenlerin Şakta gelenek içinde yer aldığını açıkça belirtmiştir. Tantracılığı şehveti meşrulaştıran ve ahlaki yozlaşmayı besleyen bir dinî yönelim olarak değerlendirmesi onun bu geleneğe yönelik açık bir olumsuz tutum içinde olduğunu göstermektedir. Ayrıca bu yaklaşım yalnızca teolojik bir değerlendirme olmanın ötesinde Hristiyanlık inancını Hinduizm karşısında savunma amacını da barındırmaktadır.

Sonuç olarak 18. ve 19. yüzyıllarda Hindistan'a giden oryantalistlerin ve misyonerlerin Tantracılığa ilişkin aktardıkları bilgiler büyük ölçüde bulundukları coğrafi bölgelerle sınırlı kalmıştır. Bu kişiler Tantracılığı bütüncül bir doktrinel sistem olarak ele almaktan ziyade ritüel uygulamalara odaklanmış ve değerlendirmelerini bu pratikler üzerinden yapmışlardır. Tantracılığın teolojik ve felsefi yönlerini ya arka planda bırakmışlar ya da büyük ölçüde göz ardı etmişlerdir. Nitekim oryantalistler Tantracılığın sapkın, yozlaşmış ve ahlaki açıdan tartışmalı bir gelenek olduğunu ileri sürerken, misyonerler bu gelenek aracılığıyla Hristiyanlığı savunma ve Hinduizm'i eleştirme amaçlı bir söylem geliştirmişlerdir. Bu nedenle Tantracılık çoğunlukla eleştirel, indirgemeci ve dışlayıcı bir bakış açısıyla tanımlanmıştır. Bu durum Tantracılığın yalnızca ritüel düzeyde ele alınmasının gelenek hakkında sınırlı ve indirgemeci bir bakışa yol açtığını dolayısıyla teolojik ve felsefi boyutları merkeze alan daha derinlemesine çalışmalara ihtiyaç olduğunu göstermektedir. Tantracılığın kendi kaynakları, metinsel arka planı ve içsel düşünsel tutarlılığı dikkate alınarak yapılacak araştırmalar hem bu geleneğin doğru anlaşılmasına katkı sağlayacak hem de oryantalist ve misyoner söylemlerin sınırlarını görünür kılacaktır.

Kaynakça | References

- Banerjea, Jitendra Nath. *Paurāṇik and Tāntric Religion*. Calcutta: University of Calcutta, 1966.
- Bulut, Yücel. “Hindistan’da İngiliz Sömürgeciliği, Oryantalizm ve William Jones”. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3/6 (2003), 71-106.
- Colebrooke, Henry Thomas. *Essay on the Religion and Philosophy of The Hindus*. Leipzig: B. G. Teubner, 1858.
- Deveci, Beyza Aybike. *Hinduizm’de Tantracılık*. Ankara: Eski Yeni, 2024.
- Dubois, Abbe J.A. *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*. çev. Henry K. Beauchamp. 1 Cilt. Oxford: The Clarendon Press, 1897.
- Dubois, Abbe J.A. *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*. çev. Henry K. Beauchamp. 2 Cilt. Oxford: The Clarendon Press, 1897.
- Goudriaan, Teun. “Introduction, History and Philosophy”. *Hindu Tantrism*. Leiden: E. J. Brill, 1979.
- Johnson, W. J. *A Dictionary of Hinduism*. UK: Oxford University Press, 2010.
- Karataş, Hüsamettin. “Tantrik ve Ezoterik Dini Geleneklerde Mandala”. *Journal of History School* 43 (2019), 1768-1786.
- Kopf, David. *British Orientalism and The Bengal Renaissance*. Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay, 1969.
- Kulke, Hermann - Rothermund, Dietmar. *Hindistan Tarihi*. çev. Müfit Günay. Ankara: İmge Kitapevi, 2001.
- Lorenzen, David N. “Early Evidence for Tantric Religion”. *Root of Tantra*. ed. Katherine Anne Harper - Robert L. Brown. 25-39. USA: State University of New York Press, 2002.
- McCrimble, J. W. *Ancient India as Described by Megasthenes and Arrian*. London: Trübner Co., 1877.
- Metcalf, Barbara D. - Metcalf, Thomas R. *A Concise History of Modern India*. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Oddie, Geoffrey. A. *Popular Religion, Elites And Reform: Hook-Swinging And Its Prohibitions In Colonial India, 1800-1894*. New Delhi: Manohar Publishers, 1995.
- Padoux, André. *The Hindu Tantric World*. USA: The University of Chicago Press, 2017.
- Richter, Julius. *A History of Missions in India*. çev. Sydney H. Moore. New York, Chicago, Toronto: Oliphant Anderson Ferrier, 1908.
- Selvi, Haluk - Topcu, Uğur. “Protestan Misyonerlerin Gözünden 20. Yüzyılın Başında Hindistan’da İslam, Reform ve Misyonerlik”. *Gazi Akademik Bakış* 14/27 (2020), 175-202.
- Stein, Burton. *Hindistan Tarihi*. çev. Müfit Günay. İstanbul: İnkılâp, 2015.

Timalsina, Sthaneshwar. "Encountering the Other: Tantra in the Cross-cultural Context". *The Journal of Hindu Studies* 4/3 (2011), 274-289. <https://doi.org/10.1093/jhs/hir033>

Urban, Hugh B. *Tantra*. London: University of California Press, 2003.

Urban, Hugh B. "The Extreme Orient: The Construction of 'Tantrism' as a Category in the Orientalist Imagination". *Religion* 29/2 (1999), 123-146.

Ward, William. *A view of the History Literature and Religion The Hindoos*. 2 Cilt. Serampore: The Mission Press, 1815.

Ward, William. *A view of the History Literature and Religion The Hindoos*. 3 Cilt. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Williams, Monier. *Brāhmanism and Hindūism*. New York: Macmillian and Co., 1891.

Williams, Monier. *Hinduism, Society for Promoting Christian Knowledge*. London: Pott,-Young Co, 1877.

Williams, Monier. *Indian Wisdom*. New York: Cambridge University Press, 2009.

Wilson, Horace Hayman. *Essay and Lectures on The Religions of The Hindus*. ed. Reinhold Rost. 1 Cilt. London: Trübner Co., 1861.

Wilson, Horace Hayman. *Essay and Lectures on The Religions of The Hindus*. ed. Reinhold Rost. 2 Cilt. London: Trübner Co., 1862.

Wilson, Horace Hayman. *Sketch of The Religious Sects of The Hindus*. Calcutta: Bishop's College Press, 1846.

Wilson, Horace Hayman. *The Religious Sects of Hindus*. London and Madras: The Christian Literature Society, 1904.

Wilson, John. *A Second Exposure of the Hindu Religion*. Bombay: The Mission Press, 1834.

Ahmed el-Kâtib ve İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesine Eleştirileri

Cihan Güler | <https://orcid.org/0000-0002-7485-1073> | chnglr1258@gmail.com
Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Kayseri, Türkiye
ROR ID: <https://ror.org/047g8vk19>

Abdullah Ömer Yavuz | <https://orcid.org/0000-0001-7381-0416> | aomer87@gmail.com
Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi, Kayseri, Türkiye
ROR ID: <https://ror.org/047g8vk19>

Öz

İmâmet meselesi, İslam tarihinde hemen her fırkanın üzerinde görüş beyan ettiği önemli bir konudur. Çıkış noktası siyasi olmakla birlikte zaman içerisinde özellikle İmâmiyye tarafından i'tikâdî alana taşınmıştır. Bu süreçte geriye dönük olarak birtakım okumalar gerçekleştirilmiş ve tarih imâmet ekseninde yeniden kurgulanmıştır. Bu anlayış süreci içerisinde tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Tartışmalar genelde farklı fırkalar arasında cereyan etse de bazen aynı fırka mensupları arasında da vukû bulmuştur. Günümüzde İmâmiyye'ye mensup olmakla birlikte başta imâmet nazariyesi olmak üzere bununla bağlantılı diğer inanç esaslarına köklü ve ciddi eleştiriler Ahmed el-Kâtib tarafından getirilmiştir. Kendisi gençlik yıllarını İmâmiyye fırkasına mensup bir kişi olarak geçirmiş ve bu mezhebin fikirlerinin yayılması için çaba sarf etmiştir. Fakat özellikle İran İslam devriminden sonra yaşanan bazı siyasi anlaşmazlıklar sonucunda velâyet-i fakih teorisinin kökenlerini ve delillerini araştırmaya başlamıştır. Araştırmaları sürecinde bu nazariyenin sağlam temellerden yoksun hatta gaybet asrında İmâmî ulemanın dile getirdiği intizar ve takiyye anlayışına zıt bir durum teşkil ettiğini görmüştür. Vardığı bu sonuçtan sonra geriye dönük olarak gâib imam mehdi inancını ve sonrasında imâmet nazariyesini araştırmaya başlamıştır. Bu bağlamda İmâmiyye tarihini başlangıcından itibaren incelemeye almış, iddia edilen fikirlerin izlerini pratik üzerinden sürmeye çalışmıştır. İncelemeleri sonucunda İmâmet nazariyesinin Ehl-i beyt imamlarından bağımsız bir şekilde, başlangıçta bir takım gulât mensuplarınınca dile getirildiğini, sonrasında ise İmâmiyye mütekellimleri tarafından sistemleştirilerek bir zemine oturtulmaya çalışıldığını görmüştür. Vardığı bu kanaatten sonra İmâmet meselesinin oluşum sürecini, geçirdiği evreleri ve on iki isim ile sınırlandırılma aşamasını, dönemin siyasi, sosyal ve dinî ortamını da göz önünde bulundurmak sûretiyle ayrıntılı bir şekilde inceleyen pek çok eser kaleme almıştır. Kendisini İmâmiyye fırkasına mensup bir kişi olarak tanımlayan Kâtib, Ehl-i beyt'in siyasi nazariyesinin şûra prensibi olduğunu belirtmektedir. Bu çalışmada İmâmiyye Şîası'nın imâmet nazariyesine yönelik olarak Ahmed el-Kâtib'in yaklaşımı ve söz konusu nazariyeye dair eleştirileri analiz edilmektedir. Literatürde Kâtib'in hayatı ve imâmet nazariyesine dair eleştirileri üzerine bir boşluk olduğu görülmektedir. Bu çalışmayla birlikte, onun tenkitlerinin kendi eserlerinden hareketle, makalenin sınırları dahilinde olabildiğince ayrıntılı bir şekilde ortaya konulması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler

İslam Mezhepleri Tarihi, İmâmiyye, İmâmet, Şûra, Ahmed el-Kâtib.

Atıf Bilgisi

Güler, Cihan-Yavuz, Abdullah Ömer. “Ahmed el-Kâtib ve İmâmiyye’nin İmâmet Nazariyesine Eleştirileri”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 12/1 (Haziran 2025), 191-216.

<https://doi.org/10.33718/tid.1640044>

Geliş Tarihi : 14.02.2025

Kabul Tarihi : 13.05.2025

Yayın Tarihi : 30.06.2025

Değerlendirme : İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

Etik Beyan : Bu çalışma, Abdullah Ömer Yavuz danışmanlığında yürütülen doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Ahmed el-Kâtib ve İmâmiyye’nin İmâmet Nazariyesine Eleştirileri, Erciyes Üniversitesi, Kayseri/Türkiye).

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

Benzerlik Taraması : Yapıldı - intihal.net

Yazar Katkıları : Yazar-1 (%55) - Yazar-2 (%45)

Çıkar Çatışması : Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman : Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Ahmad al-Katib and His Criticisms of the Theory of Imamiyya's Imamate

Cihan Güler | <https://orcid.org/0000-0002-7485-1073> | chnglr1258@gmail.com
Erciyes University, Institute of Social Sciences, Basic Islamic Sciences, Kayseri, Türkiye
ROR ID: <https://ror.org/047g8vk19>

Abdullah Ömer Yavuz | <https://orcid.org/0000-0001-7381-0416> | aomer87@gmail.com
Erciyes University, Faculty of Theology, Department of History of Islamic Sects, Kayseri, Türkiye
ROR ID: <https://ror.org/047g8vk19>

Abstract

The issue of Imamate is an important issue on which almost every sect in Islamic history has expressed their opinion. Although its starting point was political, over time it was moved to the theological field, especially by the Imamiyya. In this process, some retrospective readings were carried out and history was reconstructed on the axis of the imamate. This understanding brought about discussions in the process. Although the debates generally took place between different sects, sometimes they also took place between members of the same sect. Although he is a member of Imamiyya today, deep-rooted and serious criticisms have been made by Ahmad al-Katib, especially on the theory of imamate and other related principles of faith. He spent his youth as a member of the Imamiyya sect and made efforts to spread the ideas of this sect. However, as a result of some political disagreements, especially after the Islamic revolution in Iran, he began to investigate the origins and evidence of theory of velayat-i faqih. During his research, he saw that this theory lacked solid foundations and even contradicted the understanding of denial and taqiyya expressed by Imami scholars in the age of occultation. After this conclusion, he started to retrospectively research the belief in the absent imam Mahdi and later the theory of the imamate. In this context, he examined the history of Imamiyya from its beginning and tried to trace the alleged ideas through practice. As a result of his investigations, he saw that the Imamate theory was initially expressed by some members of thegulat, independently of the Ahl al-Bayt imams, and then tried to be systematized and placed on a basis by the Imamiyya theologians. After this conclusion, he wrote many works that examined in detail the formation process of the Imamate issue, the stages it went through and the limitation of it to twelve names, taking into account the political, social and religious environment of the period. Katib, who defines himself as a member of the Imamiyya sect, states that the political theory of the Ahl al-Bayt is the principle of shura. In this study, it is tried to reveal Ahmad al-Katib's approach and criticisms to the imamate theory of Imamiyya Shiite. It seems that there is a gap in the literature regarding Katib's life and his criticisms of the imamate theory. With this study, it is aimed to reveal his criticisms in as much detail as possible within the limits of the article, based on his own works.

Keywords

History of Islamic Sects, Imamiyya, Imamate, Shura, Ahmad al-Katib.

Citation

Güler, Cihan-Yavuz, Abdullah Ömer. “Ahmad al-Katib and His Criticisms of the Theory of Imamiyya’s Imamate”. *Trabzon Theology Journal* 12/1 (June 2025), 191-216.

<https://doi.org/10.33718/tid.1643869>

Date of Submission : 14.02.2025

Date of Acceptance : 13.05.2025

Date of Publication : 30.06.2025

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : This article is based on the doctoral dissertation conducted under the supervision of Abdullah Ömer Yavuz (Ahmad al-Katib and His Criticisms of the Theory of Imamiyya’s Imamate, Erciyes University, Kayseri/Türkiye).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism Checks : Yes - intihal.net

Author Contributions: Author-1 (%55) - Author-2 (%45)

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

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Yönetim meselesi Hz. Peygamber'in vefatından sonra başlayıp bir şekilde günümüze kadar devam eden önemli bir konudur. Müslümanlar arasındaki ilk ciddi ihtilaf bu konu üzerinde yaşanmıştır. Sakîfetü Benî Sâide'de yaşanan bu ihtilaf Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) ve Hz. Ömer'in (ö. 23/644) meseleye dahil olup makul izahlar yapmalarıyla çözüme kavuşturulmuştur. İlk halifelerin seçimleri birbirinden farklılık arz etmektedir. Seçim noktasında yaşanan bu farklı uygulamalar yönetim meselesinin dönemin şartlarına göre Müslümanların tercihi bırakıldığını göstermektedir. Fakat sonraki süreçte bu konu hakkında bazı siyasi, sosyal ve dinî gerekçelerle mezhepler tarafından farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bunlar arasında İmâmiyye Şîası'nın yönetime dair görüşleri önem arz etmektedir. Çünkü siyasi bir konu olan ve ümmete bırakılan bir mesele onlar tarafından itikadî alana taşınmıştır. İmâmiyye'ye göre imâmet hem dünyevî hem de uhrevî bir makamdır. Bu bağlamda imamın seçilmesi insanların tercihi bırakılmamış, bizzat Allah tarafından belirlenmiştir. Onlar imâmeti nübüvvetin bir uzantısı olarak değerlendirmişlerdir. Dolayısıyla imâmet anlayışı İmâmiyye Şîası'nın ayırt edici vasfı haline gelmiştir. Bu inanç tarih boyunca İmâmiyye ile diğer fırkaları karşı karşıya getirmiş ve bu bağlamda pek çok tartışmaya sebebiyet vermiştir.¹ Tartışmalar diğer fırkalarla Şîî fırkalar arasında olduğu gibi, Zeydiyye-İmâmiyye örneğinde görüldüğü üzere zaman zaman Şîî fırkalar arasında da cereyan etmiştir. Bazen de mesele aynı fırka mensupları arasında münakaşa konusu yapılmıştır. Örneğin son dönemlerde Ayetullâh Hüseyin Fadlallâh (ö. 2010) imâmet bağlamında iddia edilen bazı tarihi olayların yanlışlığını dile getirmiş ve büyük tepki çekmiştir.² Yine Ayetullâh Ebu'l Fadl el-Burkaî (ö. 1993) imamet nazariyesini reddetmiş ve Ehl-i sünnet'e intisab ettiğini duyurmuştur.³ Fakat belki de bu tür çıkışlar arasında en ilginç olanı Ahmed el-Kâtib tarafından dile getirilmiştir. Çünkü o, İmâmiyye içinde kalarak eleştirilerini ifade etmiş ve bir bütün olarak imâmet nazariyesini inceleme konusu yapmıştır. Kendisi İmâmî ana kaynaklardan hareketle ciddi tenkitlerde bulunmuş ve imâmet nazariyesinin tarihi süreç içerisinde oluşturulduğunu ispat etme gayreti içinde olmuştur. Bu bağlamda pek çok eser kaleme almış, tartışma programlarına katılmış ve gelen eleştirilere cevap vermiştir.

Çalışmada öncelikle Kâtib'in yaşadığı dönüşümü anlamak adına hayatı ele alınacak, daha sonra imâmet nazariyesi ile ilgili tenkitlerine yer verilecektir. Literatürde Ahmed el-Kâtib'in imâmet nazariyesini doğrudan ele alan herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Fakat yine de çalışmayla ilgisi olabilecek üç makale mevcuttur. Bunlardan Mehmet Mahfuz Söylemez tarafından "*Ahmed el-Kâtib ve Şîî Siyaset Teorisinde Yeni Yaklaşımlar*"⁴ isimli makalede ve İlyas Üzümlü tarafından "*Tatavvuru'l-Fikri's-Siyâsî-Şîî mine's-Şûra ilâ Velâyeti'l-Fakîh*"⁵

1 İmâmet meselesindeki tartışmalar için bk. Ebu'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed b. Abdillâh Nâşî el-Ekber, *Mesâ'ilü'l-İmâme ve Muktetafât mine'l-Kitâbi'l-Evsat fi'l-Makâlât* (Beyrut, 1971); Hamdi Yalçın, "Eş'arî Kelam Geleneğinde İmâmet Nazariyesi: Diyâüddîn Ömer er-Râzî Örneği" *Diyanet İlmî Dergi*, 60/2 (2024), 692-693.

2 Sümeyye Akdeniz, *Muhammed Hüseyin Fadlallah'ın Hayatı ve Görüşleri* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 104.

3 Seyyid Ebu'l-Fadl İbnü'r-Rızâ el-Burkaî, *Kesru's-sanem* (Ammân: Dâru'l-Bayârak, 1998), 23-26.

4 Mehmet Mahfuz Söylemez, "Ahmed el-Kâtib ve Şîî Siyaset Teorisinde Yeni Yaklaşımlar", *İslâmiyât* 1/4 (1998), 211-226.

5 İlyas Üzümlü, "Tatavvuru'l-Fikri's-Siyâsî-Şîî mine's-Şûra ilâ Velâyeti'l-Fakîh", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 2 (1998), 232-237.

isimli çalışmada Kâtib'in "*Tatavvuru'l-Fikri's-Siyâsî's-Şî'i mine's-Şûra ilâ Velâyeti'l-Fakîh*"⁶ isimli kitabının tanıtımı yapılmış ve özet bir şekilde içindeki bilgilere yer verilmiştir. Yine Metin Bozan tarafından kaleme alınan "*Şî'i İmâmet Nazariyesi Tartışmaları Bağlamında Ahmed el-Kâtib'e Bir Reddiye: Nezir Hasenî'nin Difâ'un Ani't-Teşeyyu' Adlı Eseri*"⁷ isimli makalede ise Kâtib'in yukarıda ismini zikrettiğimiz eserine, Nezir Hasenî'nin getirmiş olduğu eleştiriler işlenmiş ve makalenin sonunda genel bir değerlendirme yapılmıştır. Kitap düzeyinde benzer konuları ele alması bakımından Metin Bozan tarafından kaleme alınan "*İmâmiyye Şî'ası'nın Oluşumu Mâsum Oniki İmam İncancının Ortaya Çıkışı*" isimli kitap zikredilebilir. Bozan bu çalışmasında imamların yaşadığı dönemleri dikkate alarak fikir-hadise irtibatı çerçevesinde imâmet nazariyesinin oluşumunu tamamlamasını ve kırılma noktalarını incelemiştir. Yine Cemil Hakyemez tarafından kaleme alınan "*Şî'a'da Gaybet İncancı ve Gaip On İkinci İmam El-Mehdî*" ismini taşıyan kitap İmâmiyye tarihinde gaybet iddiaları ve on ikinci imâmın gaybeti gibi konularda el-Kâtib'in anlayışına yakın bir yol izlemektedir. Kâtib'in fikirleri Şî'i camiası tarafından da dikkate değer bulunmuş ve bu bağlamda reddiye mahiyetinde otuzun üzerinde eser kaleme alınmıştır.⁸ Bu reddiyeler incelendiğinde eleştirilerin genellikle Kâtib'in kullanmış olduğu kaynaklara, rivâyetlere ve usul anlayışına yönelik olduğu görülmektedir. Kaynak eleştirileri özellikle kullanılan eserlerin künye bilgilerinin eksik verilmesi hasebiyle ilgili kaynaklardaki bilgileri teyit etmenin imkansızlığı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Rivâyet noktasında ise Kâtib'in işine gelmeyen pek çok rivâyeti görmezden geldiği diğer bir ifadeyle rivâyetler arasında seçici bir yaklaşım benimsediği vurgulanmaktadır. Usul anlayışına yönelik tenkitler ise, tarihi pek çok olayı derinlemesine bir incelemeye tabi tutmadan genel hükümler çıkarma noktasında yoğunlaşmaktadır. Kâtib, kendisine yönelik bu eleştirilere cevap mahiyetinde "*Hivârâtü Ahmed el-Kâtib me'a'l-Merâci'u ve'l-'Ulemâi ve'l-Müfekkiriine Havle Vücûdü'l-İmâmü's-Sânî Aşer*"⁹ adlı kitabı kaleme almıştır. Bu kitabında o, kendisine yönelik reddiye olarak kaleme alınan otuz eserin her birisine ayrı ayrı cevap vermeye çalışmıştır.

Yapmış olduğumuz çalışmayla Kâtib'in imâmet meselesine yaklaşım tarzı, kullanmış olduğu metotlar ve ulaşılmış olduğu sonuç ortaya konulmaya çalışılmış ve bu alandaki boşluğun doldurulması hedeflenmiştir. Çalışmada İslam Mezhepleri tarihinin yöntemleri arasında yer alan fikir-hadise irtibatı, şahıslar ve fikirler üzerinde derinleşme ve biyografik tarihçiliğin yöntemlerinden istifade edilmiştir.

6 Ahmed el-Kâtib, *Tatavvuru'l-fikri's-siyâsî eş-Şî'i-mine's-şûrâ ilâ velâyeti'l-fakîh* (Beyrut: Daru'l-Cedîd, 1997).

7 Metin Bozan, "*Şî'i İmâmet Nazariyesi Tartışmaları Bağlamında Ahmed el-Kâtib'e Bir Reddiye: Nezir Hasenî'nin Difâ'un Ani't-Teşeyyi'u' Adlı Eseri*", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2010), 17-34.

8 Bu eserlerden bazıları şunlardır: Sâmi el-Bedri, *Şübhât ve rudûd* (Kum: Müessesetü'l-İmâm el-Cevâd, 1417); Muhammed Hüseyin eş-Şîrâzî, *el-İmâmü'l-Mehdî* (Kum: Dâru'l-Ensâr, 1426); Muhammed Takî el-Müderresî, *el-İmâmü'l-Mehdî ve'l-İmânü bi'l-ğaybi* (Tahran: İntişârâtü Müderresî, 1417); Muhammed Sadr, *Târîhu'l-ğaybeti's-suğrâ ve'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru't-Teâruf, 1412); Murtazâ el-Askerî, *Meâlimu'l-medraseteyn* (Tahran: Müessesetü'l-Bi'seti, 1406); Lütfullâh Sâfi, *Müntehâbü'l-eser fi'n-nassi ala'l-imâmü's-sânî 'aşer* (Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1403); Muhammed Hüseyin Sağır, *el-Fikru'l-İmâmî mine'n-nassi hatte'l-merceyyeti* (Necef: Dâru'l-Muhaccetü'l-Beydâ, 1424); Nezîr Hasenî, *Difâ'un ani't-teşeyyi'u* (Kum: Müessesetü'l-İslâmiyyeti'l-'Ammeti, 1421).

9 Ahmed el-Kâtib, *Hivârâtü Ahmed el-Kâtib me'a'l-merâci'u ve'l-'ulemâi ve'l-müfekkiriine havle vücûdü'l-imâmü's-sânî aşer* (Beyrut: Müessesetü İntişârü'l-Arabî, 2007).

1. Ahmed el-Kâtib'in Hayatı ve Entelektüel Kişiliği

Ahmed el-Kâtib 13 Haziran 1953 yılında önem sırasına göre Necef'ten sonra ikinci atebe kabul edilen Kerbelâ'da dünyaya gelmiştir. Yedi yaşına girdiğinde babası devlet okullarının gençleri yozlaştırdığı gerekçesiyle onu, bir küttâb olan Şeyh Abdülkerîm'in yönetimi altında bulunan medreseye kaydettirmiştir. 1963 yılında ise programı Mehdî Şîrâzî tarafından belirlenen ve Şeyh Muhammed Ziyâ ez-Zebîdî tarafından idare edilen medreseye başlamıştır. Burada Kur'an-ı Kerîm, tefsir, İslam tarihi, ahlak, fıkıh ve matematik dersleri görmüştür.¹⁰

Babası onu küçük yaşlardan itibaren Hz. Hüseyin (ö. 61/680) ve diğer imamların hayatları, dönemin halîfeleri ve icraatları gibi konuların işlendiği Hüseyinî'ye meclislerine götürmüştür. Evde ise önce, Hz. Ali'ye nispet edilen hutbeleri barındıran Nehcü'l-Belâğa, ardından Muhammed Bâkır el-Meclisî'ye (ö. 1110/1698) ait olan *Bihâru'l-Envâr* ve son olarak da Abdülhüseyin Şerefuddîn'in (ö. 1957) *el-Mürâcaat*, adlı eserlerini okumuştur. Bu sohbetler ve okuduğu eserler bir yandan onun İmâmiyye itikadına olan inancını perçinlerken diğer taraftan da onu inancı noktasında mutaassıp bir karaktere büründürmüştür.¹¹ On dört yaşına geldiğinde ise Muhammed eş-Şîrâzî'nin elinden din adamlarının kisvesi olan sarık ve cübbe giymiştir.¹²

1969 yılında Ahmed el-Kâtib ve arkadaşlarının çalışmalarını denetleme ve yönetme görevi Seyyid Müctebâ eş-Şîrâzî tarafından Hâdî el-Müderrişî'ye verilmiştir. Bu yıllarda Kâtib ve arkadaşları siyaset ve örgütlenme üzerine dersler almışlar; geleneksel yas kültürü yerine devrimci bir söylem geliştirerek tarihi zafer, adalet ve hürriyete vurgu yapan yeni bir okumaya tabi tutmuşlardır. Yine dönemin siyasi ve sosyal atmosferi gereği Seyyid Kutub (ö. 1966), Muhammed Kutub (ö. 2014) ve Muhammed el-Bahî gibi Sünnî çevrelerden de mücadeleci karaktere sahip kimselerin eserlerini okumuştur.¹³

1971-1972 yıllarında yazmış olduğu yazılarda Kâtib, özellikle Dava Partisi'nin ileri sürdüğü şûra prensibine, İslam'ı yaymak için güncel ve yeni metotlardan yararlanmak gerektiği fikrine ve itaatin İslam adına gerçekleştirilmesinin zorunlu olduğu anlayışına¹⁴ karşı çıkarak; merceî düşünce çizgisini kuvvetlendirme çabasına girişmiş ve İslamî liderliğin rolü, Ehl-i beytin ilâhî imâmeti ve mercii fakihlerin görevleri üzerine yoğunlaşmıştır.¹⁵ 1972 yılında daha sonra Münazzamâtü'l-A'meli'l-İslâmî adıyla anılacak olan ancak bu yıllarda el-Hareketü'l-Merceiyye olarak isimlendirilen yapının beş kişilik yönetim heyetinde görev almıştır. 1973 yılında Baas hükûmetinin bu yapılanmayı tehdit olarak algılaması ve teşkilatta görev alan kişilere yönelik yakalama kararı çıkarması üzerine Kâtib önce Bahreyn'e buradan da sırasıyla Kuveyt, Suriye ve Lübnan'a geçmiştir.¹⁶

10 Kâtib, *Müzekkirâtu Ahmed el-Kâtib sîratî el-fikriyyeti ve's-siyâsiyyeti min nazariyyeti'l-imâmeti ilâ ş-şûrâ*, (Bağdad: Dâru'l-Hikme, t.y.), 2-4.

11 Kâtib, *Müzekkirâtu Ahmed el-Kâtib*, 4-5.

12 Kâtib, *el-Mercejîyyetü'd-dîniyyeti's-şî'iyye ve âfâku't-tatavvur el-İmâm Muhammed eş-Şîrâzî nemûzen* (Beyrut: Müessesetü İntişârü'l-Arabî, 2002), 7.

13 Kâtib, *Müzekkirâtu Ahmed el-Kâtib*, 11.

14 Faleh A. Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, çev. Hikmet Hâlis (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2004), 107.

15 Kâtib, *Müzekkirâtu Ahmed el-Kâtib*, 12.

16 Kâtib, *Müzekkirâtu Ahmed el-Kâtib*, 13; Elad Giladi, "The New Shi'a? A Study of the Writings of Ahmad al-Katib", *The Journal for Interdisciplinary Middle Eastern Studies* 3 (2018), 8.

1979 yılında İran'da Humeynî liderliğinde İslam devriminin başarıya ulaşması özellikle komşu ülkelerde bulunan Şiîler açısından bir umut ışığı olarak algılanmıştır. Devrimin başarıya ulaşmasının ardından pek çok ülkeden seçkin Şiî düşünürler ve din adamları, tebriklerini iletmek üzere Tahran'a gitmişlerdir. Devrimden on beş gün sonra Kuveyt'ten kalkan ve içinde Ahmed el-Kâtib'in de yer aldığı uçak Tahran'a iniş yapmıştır. Kâtib burada önceki dostluk ilişkilerini de kullanarak daha önce kapatılan İran Radyosu'nun Arapça kısmını açtırmayı başarmıştır. Kendisi bu kanaldan yaptığı yayınlarla İran'daki devrimin bir benzerinin Irak'ta da gerçekleşmesi için zemin hazırlamaya ve halka Baas yönetimine karşı başkaldırı çağrılarını yapmaya başlamıştır. Diğer taraftan Kâtib ve arkadaşları devrimi Irak'a ihraç etmek ve İran-Irak yakınlaşmasının önüne geçmek için bazı gazetelere yazılar göndermiş ve yine bu bağlamda *eş-Şehîd* isimli bir de dergi çıkarmışlardır.¹⁷

1982 yılında İran-Irak savaşı tüm şiddetiyle sürerken Muhammed eş-Şîrâzî savaşın bir çıkmaza sürüklendiğini fark ederek taraftarlarına İran'dan ayrılmaları yönünde çağrıda bulunmuştur. Bu çağrı üzerine Kâtib uzun zamandan beri ihmal ettiğini düşündüğü dinî eğitimini tamamlamak için çalışmalarına girişmiştir.¹⁸

1988 yılında Humeynî ile dönemin Cumhurbaşkanı arasında yaşanan gerginlik Kâtib açısından bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Bu bağlamda Çalışma Bakanlığı'nın iş kanunu ile ilgili hazırlamış olduğu yasa tasarısı, Anayasayı Koruyucular Konseyi tarafından bazı İslamî kurallara aykırı olduğu gerekçesiyle reddedilmiştir. Bunun üzerine Çalışma Bakanı Humeynî'den yardım isteyerek ilgili kanun yürürlüğe girmedikçe işçilerin komünizme kayacağı endişesini dile getirmiştir. Bu talebi değerlendiren Humeynî, Anayasayı Koruyucular Konseyi'nin onayı olmaksızın kanunu yürürlüğe koymuştur. Dönemin Cumhurbaşkanı Ali Hamaney'in bu duruma itiraz etmesi üzerine Humeynî, velâyet-i fakih nazariyesine istinaden Fakih'in velâyetinin Hz. Peygamber'in ve mâsum imam'ın velâyetinin bir uzantısı olduğunu, bundan dolayı herhangi bir kanunun İslam'a ve ülke menfaatine aykırı olduğunu düşünülmesi takdirde iptal etme veya yürürlüğe koyma yetkisinin kendisinde bulunduğunu belirtmiştir.¹⁹ Devletin en üst kademesinde yaşanan bu kriz, Kâtib'i velâyet-i fakih nazariyesini, özellikle de bu nazariyenin dayandığı temelleri araştırmaya sevk etmiştir. Yaklaşık iki yıl süren bu araştırma süreci sonunda Gaybet-i kübrâ döneminde İmâmîyye mezhebi içerisinde iki farklı yaklaşımın câri olduğunu tespit etmiştir. Bunlar takiyye ve gâib İmam Mehdî beklentisiyle velâyet-i fakih nazariyesidir. Fakat bu ikinci nazariyenin köklü bir geçmişe sahip olmadığını, son ikiyüz yıllık bir zaman diliminde Mehdî adına fukahânın niyâbeti teorisi üzerine inşa edildiğini tespit etmiştir. Bu anlayışın ise Muhakkik Kerekî (ö. 940/1534) ile dönemin Safevî Şah'ı Tahmasb (ö. 984/1576) arasında yapılmış olan bir antlaşma üzerine oturduğunu görmüştür. Bundan önceki zamanlarda ise Şîa'ya gaybet asrında devlet kurmayı yasaklayan intizâr nazariyesiyle takiyye inancının hakim olduğunu, dolayısıyla bu iki nazariye ile velâyet-i fakih teorisi arasında bir çelişkinin söz konusu olduğu kanaatine varmıştır.²⁰ Velâyet-i fakih nazariyesinin geçmişe uzanan sağlam temeller üzerine oturmadığını gören Kâtib buradan hareketle Gaybet-i suğra dönemini araştırmaya koyulmuştur. Burada

17 Kâtib, *Müzekkirâtu Ahmed el-Kâtib*, 13-15.

18 Kâtib, *Müzekkirâtu Ahmed el-Kâtib*, 19.

19 Kâtib, *Tatavvuru'l-fikri's-siyâsî eş-Şî'i*, 423; a. mlf. *Müzekkirâtu Ahmed el-Kâtib*, 18; a. mlf. *eş-Şer'iyyetü'd-dustûriyye fî'l-enzimeti's-siyâsiyyeti'l-İslâmîyyeti'l-muâsıra* (Beyrut: Müessesetü İntişârü'l-Arabî, 2012), 142.

20 Kâtib, *Müzekkirâtu Ahmed el-Kâtib*, 19.

ikinci bir şaşkınlık daha yaşamıştır. Çünkü on ikinci imam kabul edilen Muhammed b. Hasan el-Askerî'nin doğumu ve varlığı ile ilgili olarak ileri sürülen delillerin oldukça muğlak ve sağlam olmadığı kanısına varmıştır. Ona göre Hasan el-Askerî (ö. 260/874) çocuksuz bir şekilde vefat edince İmâmîler imâmet nazariyesini reddetmek ile ona bir evlat nispet etmek arasında bir tercih yapmak durumunda kalmışlardır. Ona nispet edilen bu çocuk sayesinde imâmet nazariyesi çöküşten kurtarılmıştır. Buradan hareketle bir sonraki aşamaya geçen Kâtib bir bütün olarak imâmet nazariyesini araştırmaya başlamıştır. Araştırmalarını Şeyh Tûsî (ö. 460/1067), Şerîf Murtazâ (ö. 436/1044) ve Şeyh Müfid'in (ö. 413/1022) eserleri başta olmak üzere pek çok imâmî kaynak üzerinden yürütmüştür. Bu araştırmalarında üçüncü bir şaşkınlık yaşamıştır. Çünkü Ehl-i beyt imamlarının siyasi bir nazariye olarak aslında şûraya inandıkları, imâmet nazariyesinin başlangıçta gulât oluşumlarca dile getirildiği, daha sonra ise İmâmî mütekelimler tarafından sistemleştirildiği sonucuna ulaşmıştır.²¹ Ulaştığı bu sonucu kendisi iki açıdan önemli bulmaktadır. Birincisi, Ehl-i beyt'in imâmeti etrafında yürütülen tartışmaların temelsiz oluşu nedeniyle mezhepler arasındaki ihtilafların büyük ölçüde suni olduğunu göstermesidir. İkincisi ise, velâyet-i fakih nazariyesi ile dinî merceiyyet anlayışının zamanla şûra esasına dayanan ve halkın yöneticilerini seçme hakkını esas alan bir yapıya evrilmesini mümkün kılmasıdır.

2. Şîî-İmâmiyye'nin İmâmet Anlayışına Ahmed el-Kâtib'in Tenkitleri

Şîa kavramı sözlükte taraftar olmak, bir kimsenin peşinden gitmek, ayrılmak gibi anlamlara gelmektedir.²² Kâtib, başlangıçta Şîa'nın sözlük anlamına uygun düşecek şekilde taraftar anlamında kullanıldığını, süreç içerisinde daha dar anlamlar kazanarak Hz. Ali'yi sâir ahabtan üstün tutan ve imâmetin nass ve tayin ile onun ve soyundan gelenlerin hakkı olduğunu iddia edenlerin genel adı olduğunu belirtmektedir.²³ Ona göre Şîa'nın ne zaman ve hangi olay üzerine ortaya çıktığını kestirebilmek oldukça zordur. Bu zorluğun sebebini ise Şîa'nın uzun bir tarihî süreç içerisinde birtakım fikirlerin, siyasi duruş ve tavırların sonucunda oluşmasına bağlamaktadır. Diğer taraftan her bir Şîî fırka kendi oluşumundan önceki tarihi yeni bir okumaya tâbi tutarak kendisi için meşrûiyet zemini oluşturmaya çalışmıştır. Bu da doğru tarihlendirme yapma noktasında zorluklar ortaya çıkarmıştır.²⁴

2. 1. Şûra Dönemi

Ahmed el-Kâtib siyasette aktif bir şekilde yer almış olan Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin dönemlerini şûra dönemi olarak isimlendirmektedir. Ona göre Hz. Ali'nin şûra prensibi-ne inanmasının en önemli göstergesi, Hz. Ebû Bekir'in halîfe seçilme sürecinde gözlemlenmektedir. Buna göre Hz. Ebû Bekir halîfe seçildiği zaman Ebû Süfyân (ö. 31/651) Hz. Ali'ye gelerek kendisine biat etmek istediğini bildirmiş, amcası Abbâs (ö. 32/653) da bu konuda ona destek vermiştir. Fakat Hz. Ali onların bu tekliflerini kabul etmeyerek geri çevirmiştir.²⁵

21 Kâtib, *Müzekkirâtu Ahmed el-Kâtib*, 19-21.

22 Cemâlüddîn Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut, 1970), 8/177.

23 Ahmed el-Kâtib, *es-Sünnetü ve ş-Şîatü vahdetü'd-dîn hilâfu't-târîhi ve s-siyâseti* (Beyrut: Müessesetü İntişâru'l-Arabî, 2007), 2.

24 Ahmed el-Kâtib, *Limâzâ teferraku'l-müslimûn?-el-Hakikatü ve'l-vehmu fî'l-hilâfi't-tâifi* (Beyrut: Müessesetü'l-İntişâru'l-Arabî, 2017), 221.

25 Ahmed el-Kâtib, *Tatavvuru'l-fikri's-siyâsî's-Sünnî nehva hilâfetün demokrâtiyye* (Beyrut: Müessesetü İntişâru'l-Arabî, 2008), 15-16.

Dahası Ebû Süfyân'ı câhiliye dönemindeki davranışlarını aynen devam ettirmekle suçlamış ve teklifinin kendi cephesinde hiçbir zaman karşılık bulmayacağını ifade etmiştir.²⁶ Yine yeni halîfeyi seçmek için Hz. Ömer'in oluşturmuş olduğu heyette Hz. Ali'nin de yer alması onun İmâmiyye'nin iddia ettiği şekliyle bir imâmet anlayışına sahip olmadığını göstermektedir.²⁷ Hz. Osman'ın katledilmesinden sonra isyancılarla arasında geçen konuşma da bunu destekler mahiyettedir. Onlar Hz. Ali'ye biat etmek istediklerini dile getirdiklerinde o, Hz. Ömer'i överek onun şûrayı vasiyet ettiğini dolayısıyla insanların toplanıp bir araya gelmeleri için vakit tanımaları gerektiğini belirtmiştir.²⁸ Kâtib, Hz. Ali'nin şûra ilkesine olan inancının, Abdurrahman b. Mülcem (ö. 40/661) tarafından yaralandığında kendisinden halefini belirlemesi istendiğinde sergilediği tutumda da görülebileceğini ifade etmektedir. Zira Hz. Ali, bu talebi Hz. Peygamber'in kendisinden sonra hilâfet için herhangi bir isim belirtmediğini gerekçe göstererek reddetmiştir.²⁹ Hatta daha sonra insanların Hz. Hasan'a biat etmek istediklerini ifade etmeleri üzerine Hz. Ali bunu ne tavsiye edeceğini ne de reddedeceğini söyleyerek cevap vermiştir.³⁰ Kâtib, bu dönemde yaşanan en önemli kırılmanın, İbn Sebe'nin Hz. Ali hakkında ortaya attığı bazı fikirler etrafında şekillendiğini belirtmektedir. Ona göre, daha sonraki süreçte imâmet nazariyesini temellendirmek amacıyla İmâmî ulema tarafından ileri sürülen bazı deliller ile imâmetin uzantısı kabul edilen vasîlik ve rec'at gibi fikirler ilk kez bu şahıs tarafından dile getirilmiştir.³¹

Hz. Ali vefat edince Abdullah İbn Abbâs (ö. 68/687) insanlara onun vefat ettiğini haber vermiş ve şayet isterlerse oğlu Hasan b. Ali'ye biat edebileceklerini bildirmiştir. Orada bulunanlar da bu teklifi kabul ederek Hz. Hasan'a biat etmişlerdir.³² Yaşanan çekişmeler sonucunda Hz. Hasan hilâfeti kendi rızasıyla Muâviye'ye (ö. 60/680) devretmiştir. Yapılan anlaşmaya göre Hz. Hasan, Muâviye'den kendisinden sonra bu işi şûraya bırakacağına dair söz almıştır. Kâtib'e göre onun bu tavrı siyasi bir prensip olarak hangi anlayışa sahip olduğunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir.³³ Hz. Hasan vefat edinceye kadar Muâviye'ye yapmış olduğu biata bağlı kalmıştır. Onun vefat etmesi üzerine kardeşi Hz. Hüseyin, Kûfe'li bir grup insanın Muâviye'ye isyan teklifini, yapmış oldukları antlaşmayı gündeme getirerek olumsuz bir şekilde cevaplamıştır.³⁴ Fakat Muâviye'nin oğlu Yezîd (ö. 64/684) veliaht tayin etmesi Hz. Hüseyin tarafından kabul görmemiştir. Dolayısıyla Yezîd hilâfet makamına geçince Medine valisine Hz. Hüseyin ve Abdullâh b. Zübeyr'in (ö. 73/692) biatını kendi adına

26 Ebu'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* (Kâhire, t.y.), 1/288-289.

27 Ahmed el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi Şûrâ'dan Velâyet-i Fakîhe*, çev. Mehmet Yolcu (Ankara: kitâbiyât, 2005), 28.

28 Kâtib, *Limâzâ teferraku'l-müslimûn?* 234; a. mlf. *Tatavvuru'l-fikri's-siyâsî's-Sünnî*, 37.

29 Ahmed el-Kâtib, *et-Teşî'u's-siyâsî ve't-teşî'u'd-dînî* (Beyrut: Müessesetü İntişârü'l-Arabî, 2009), 32; a. mlf. *Limâzâ teferraku'l-müslimûn?* 236.

30 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (Beyrut, 1987), 4/146; Ebu'l-Hasen Alî b. el-Hüseyin b. Alî el-Mes'ûdî, *Mürâcü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher* (Kâhire: Daru'r-Recâ li't-Tab'i ve'n-Neşr, 1938), 2/425.

31 Kâtib, *et-Teşî'u's-siyâsî*, 67; a. mlf. *es-Sünnetü ve's-Şiatü*, 10-11.

32 Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâğa* (Kum: Menşurâtü Mektebeti Âyetullahi'l-Uzmâ el-Ma'raşî, 1967), 16/22.

33 Muhammed Bâkir el-Meclisî, *Bihâru'l-envârî'l-câmi'a li-düreri ahhâri'l-e'immeti'l-ethâr* (Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1983), 44/65; el-Kâtib, *Tatavvuru'l-fikri's-siyâsî's-Sünnî*, 44.

34 Şeyh Müfid Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed en-Nu'mân, *el-İrşâd* (Beyrut: Daru'l-Müfid, 1993), 2/32; Kâtib, *Tatavvuru'l-fikri's-siyâsî eş-Şî'i*, 27.

alması için haber göndermiştir. Bu durumu haber alan Hz. Hüseyin aile fertleriyle beraber Medine'yi terk ederek Mekke'ye gitmiştir.³⁵ Onun Mekke'ye gittiğini duyan Kûfe'li bir grup davet mektubu göndererek, vali Numân b. Beşîr'in (ö. 64/684) ardında namaz kılmadıklarını, kendisinin Kûfe'ye doğru hareket ettiğini haber aldıkları takdirde valiyi buradan çıkarıp Şam'a göndereceklerini ve kendisine biat edeceklerini bildirmişlerdir.³⁶ Hz. Hüseyin ise cevabi mektubunda amcazadesi Müslim b. Akîl'i (ö. 60/680) durumu yerinde görüp kendisini bilgilendirmesi için onlara göndereceğini, olumlu bir dönüş aldığı takdirde kendisinin de yola çıkacağını yazmıştır.³⁷ Karşılıklı bu mektuplaşmalarda herhangi bir şekilde nass ile tayin edilmiş bir imam figürüne değinilmediğini ifade eden Kâtib, Hz. Hüseyin'in kendisinden sonra imâmeti oğlu Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'e (ö. 94/712) de vasiyet etmediğini belirtmektedir. O kız kardeşi Zeyneb veya kızı Fâtîma'ya imâmet konusuyla ilgisi olmayan, sadece kendi husûsî işleri ve çocukların bakımıyla ilgili bir vasiyette bulunmuştur.³⁸

2. 2. Gulât Oluşumların Etkin Olduğu Dönem

Kerbela hadisesinden sonra, Hz. Hüseyin'in evlatlarından yalnızca Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn hayatta kalmıştır. Onun döneminde yaşanan en önemli gelişme ise, Medinelilerin Emevî yönetimine karşı başlattığı ve tarihte Harre vakası olarak geçen isyandır. Bu isyanda Zeynelâbidîn'in tavrının imâmet nazariyesinin izini sürmede önem arz ettiğini belirten Kâtib, imâmet iddiasında bulunan bir şahıs için ortamın oldukça müsait olduğunu ifade etmektedir. Fakat Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn isyana katılmamış, dahası Mervân b. Hakem (ö. 65/685) gibi Emevî soyunun ileri gelenleri arasında yer alan bir kimsenin ailesine evinin kapılarını açarak himaye etmiştir.³⁹ Hatta kaynaklara göre bu isyanda Tâlibîlerden ve Muttaliboğullarından hiç kimse yer almamıştır.⁴⁰ Yine bu dönemde Kûfe'de Emevîlere karşı bir isyan hareketi başlatan Muhtâr es-Sekafî (ö. 67/687) Zeynelâbidîn'e bir mektup yazarak onun imam olduğuna inandığını ve bu sebeple ona biat etmek istediğini bildirmiş ayrıca beraberinde pek çok hediye de yollamıştır. Ancak Zeynelâbidîn onun bu teklifini reddederek hediyelerini geri çevirmiştir. Bunun üzerine Muhtâr es-Sekafî Hz. Ali'nin diğer bir oğlu olan Muhammed İbnü'l-Hanefiyye (ö. 81/700)'ye aynı içeriğe sahip bir mektup yazmış ve insanları onun imâmetine davet etmeye başlamıştır.⁴¹ Kâtib açısından Muhtâr hareketini önemli kılan bir diğer husus ise daha sonra İmâmiyye içerisine sızacak olan bir takım gulât fikirlerin bu dönemde Muhammed İbnü'l-Hanefiyye ile ilgili olarak dillendirilmeye başlanmış olmasıdır. Ona göre Hz. Ali döneminde İbn Sebe ve küçük bir grup tarafından dile getirilen vesâyet fikri Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin dönemlerinde bu imamların sağlam duruşlarıyla gerekli zemini bulamamıştır. Fakat Ehl-i beyt imamlarının siyasetten ve gündemden uzak bir hayat yaşamaları onlara gerekli ortamı sağlamıştır. Dolayısıyla bu

35 Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/250-253; Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *el-İmâme ve's-siyâse* (Kum: İntişârâtü's-Şerîf er-Radî, 1413), 1/226.

36 Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, 2/36-37; İzzuddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *İslam tarihi el-Kâmil fi't-târih tercümesi*, çev. M. Beşir Eryarsoy, (İstanbul: 1991), 4/24.

37 İbnü'l-Esîr, *İslam tarihi el-Kâmil fi't-târih*, 4/25; Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, 2/39; Kâtib, *et-Teşîu's-siyâsî*, 33.

38 Kâtib, *Tatavvuru'l-fikri's-siyâsî eş-Şî'i*, 28; a. mlf. *et-Teşîu's-siyâsî*, 33-34.

39 Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/372.

40 Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' İbn Sa'd, *Kitâbu't-Tabakâtü'l-kebîr* (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2001), 7/213.

41 Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 3/21; Ahmed el-Kâtib, *el-İmâmu'l-Mehdî 'Muhammed b. el-Hasanü'l-Askerî' hakikatın târihiyye? em farziyyetün felsefiyye* (London: Arab Scientific Publishers, 2007), 18.

dönemde benzer fikirler Muhtâr hareketinde yer alan kişilerce dile getirilmiştir.⁴² Bu bağlamda Muhtâr hareketi içinde yer alan, ona oldukça yakın bir konumda bulunan ve kimliği üzerinde net bir kaniya varmanın pek mümkün olmadığı Keysân isimli bir şahsın, Muhtâr'ı İbnü'l-Hanefiyye'nin vasîsi olarak nitelendirdiği, Cemal ve Sıffin hadiselerine katılanlarla ilk üç halîfeyi tekfir ettiği belirtilmektedir.⁴³ Keysân gibi Muhtâr'ın ashabından bazılarının Ehl-i beyt imamlarıyla ilgili aşırı söylemleri Zeynelâbidîn'e ulaştığında o, Muhtâr'a lanet etmiş ve onun ashabından berî olduğunu ifade etmiştir. Kâtib'e göre Keysân'ın dile getirmiş olduğu vasîlik görüşü sonraki süreçte İmâmîyye Şîası tarafından nass ile tayin edilmiş imam düşüncesine evrilmiştir. Muhtâr es-Sekafî'nin, taraftar kitlesini etrafında tutmak amacıyla bazı vaatlerde bulunması, ancak öngörülerinin gerçekleşmemesi üzerine Allah'ın fikrini değiştirdiğini iddia etmesi daha sonra İmâmîyye Şîası tarafından kabul edilen bedâ inancına zemin hazırlamıştır.⁴⁴

Daha önce İbn Sebe tarafından dile getirilen gaybet inancına ek olarak Muhtâr döneminde mehdîlik inancında gündeme getirilmiştir. Bu sıfat Muhtâr tarafından Muhammed İbnü'l-Hanefiyye için kullanılmıştır.⁴⁵ Onun vefatının ardından ise, Keysâniyye mensupları İbnü'l-Hanefiyye'nin öldüğünü, Radva Dağı'na gizlendiğini ve ileride yeniden zuhur edeceğini ileri sürmüşlerdir.⁴⁶

Keysâniyye saflarında Ehl-i beyt imamlarının ilahlığını ve peygamberliklerini iddia eden Kerbiyye ve Harbiyye gibi gulât fırkaların ortaya çıkmasıyla yeni bir süreç başlamıştır. Çünkü Kerbiyye fırkasından daha sonra Hamza b. Umâre el-Berberî (ö. II/VIII. yüzyıl) liderliğinde yeni bir fırka meydana gelmiştir. Bu şahıs İbnü'l-Hanefiyye'nin ilah olduğunu kendisinin ise nebî ve imam olduğunu iddia etmiştir.⁴⁷ Kâtib bu şahsın kendisini Muhammed Bâkır'ın (ö. 114/733) ve Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) ashabı arasına dahil etmek için epey bir uğraş verdiğini ve bazı söylemler geliştirdiğini belirtmektedir. Fakat bu söylemler her defasında Ehl-i beyt imamları tarafından yalanlanmıştır.⁴⁸

Hamza b. Umâre hareketinden sonraki süreçte Sâid en-Nahdî ve Beyân b. Sem'ân'ın (ö. 119/737) öncülüğünde yeni gulât oluşumlar ortaya çıkmıştır. Beyân, Hz. Ali'nin ilah olduğunu, ilahî bir parçanın onun beşeriyeti ile birleştiğini, bu tabiatın daha sonra İbnü'l-Hanefiyye'ye, ondan da oğlu Ebû Hâşim'e (ö. 98/716) ve en sonunda da kendisine geçtiğini dile getirmiştir. Ayrıca Ebû Hâşim'in mehdî olduğunu ve insanları idare etmek için tekrar

42 Kâtib, *Limâzâ teferraku'l-müslimûn?* 266; a. mlf. *Tatavvuru'l-fikri's-siyâsi eş-Şî'i*, 33-34.

43 Ebû Halef Sa'd b. Abdillâh el-Kummî, *el-Makâlât ve'l-fırak* (İran: Merkezû İntişârâtü İlmî, 1341), 21; Kâtib, *Tatavvuru'l-fikri's-siyâsi eş-Şî'i*, 34.

44 Kâtib, *et-Teşî'u's-siyâsi*, 68.

45 Kâtib, *Limâzâ teferraku'l-müslimûn?* 266; a. mlf. *et-Teşî'u's-siyâsi*, 69.

46 Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm el-Endelüsî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal* (Beyrut, 1416), 4/159; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlı (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010), 64; Kâtib, *et-Teşî'u's-siyâsi*, 69; Halil İbrahim Bulut, "Şîi Fırkalarda Gaybet ve Ric'at İnancı", *İslâmiyât* 8/1 (2004), 146-147.

47 Ebû Muhammed el-Hasan b. Musa en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a* (Beyrut, 2012), 65; Kummî, *el-Makâlât ve'l-fırak*, 32-33; Kâtib, *et-Teşî'u's-siyâsi*, 70; Yusuf Benli, *Hicrî II. Asırda Kûfe Merkezli Şîi Nitelikli Gulât Hareketleri* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 171; Yusuf Koçak, *Gnostik Geleneğin Erken Dönem Şîilik'teki Tezahürleri: Şîi Gulat Örneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 164-165.

48 Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *İhtiyâru marifeti'r-ricâl* (Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt, 1404), 2/589-593; Kâtib, *et-Teşî'u's-siyâsi*, 70-71.

döneceğini iddia etmiştir.⁴⁹ Kâtib'e göre Ebû Hâşim'in vefat etmesiyle bu hareket çökmüş fakat bu defa gulât oluşumların dile getirdiği bu fikirler İmâmiyye içerisinde kendisine yer bulmuştur.⁵⁰

2. 3. Muhammed Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık Dönemi Ehl-i Beyt Liderliği Üzerine Çekişmeler

Ahmed el-Kâtib'e göre İmâmiyye Şîası'nın imâmet nazariyesini nispet etmeleri bakımından Muhammed Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık dönemleri önem arz etmektedir. İmâmî kaynaklarda bu iki ismin imâmet nazariyesini kabul ettiklerine dair pek çok rivâyet bulmak mümkündür. Bu rivâyetlerin nass ile tayin edilmiş imam nazariyesine mesnet teşkil edip etmeyeceğini sorgulayan Kâtib, ilgili rivâyetleri Muhammed Bâkır'ın içinde bulunduğu sosyal ve siyasi şartlar muvacehesinde değerlendirmektedir.⁵¹ Ona göre Muhammed Bâkır dönemi bir takım siyasi iddialar taşıyan hareketler bakımından oldukça renklidir. Bu dönemde Ebû Hâşim'in imam olduğunu iddia eden bir grubun yanı sıra, Ebû Hâşim'in Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Abbâs'a vasiyette bulunduğunu ileri süren Abbâsiyyûn veya Râvendîyye, Ebû Hâşim'den vasiyetli olduğunu ileri süren Abdullah b. Muâviye b. Abdullah b. Ca'fer et-Tayyâr'a (ö. 129/746) tabi olan Cenâhiler, Abdullah b. Hasan b. Hasan (ö. 145/762) liderliğindeki Hasenî grup, Beyân b. Sem'ân'a tabi olan Beyâniyye ve Abdullah b. Harb el-Kindî'yi (ö. II./VIII. yüzyıl başları) lider kabul eden Harbiyye fırkası oldukça aktiftir.⁵² Dolayısıyla bu siyasi ortamda Muhammed Bâkır, Ehl-i beyt'in hakiki liderinin kendisi olduğunu kabul ettirmek için çetin bir mücadeleye girişmiştir. Bu mücadelede Abbâsîler ve Tâlibîler siyasi meşrûyetlerini Hz. Peygamber'in ailesine mensup olmaları üzerine kurgulamışlardır. Bu bağlamda ayetlerde yer alan ve tüm akrabaları içeren kurbâ kavramıyla, hadislerde yer alan ve kişinin akrabalarını, çocuklarını ve amcaoğullarını içine alan ıtre kavramını kullanma yoluna gitmişlerdir. Bu hamleyle karşılık Muhammed Bâkır ise Ehl-i beyt kavramını ön plana çıkarmıştır.⁵³ Diğer taraftan Ehl-i beyt ile ilgili ayetleri de sadece Hüseyin evlatlarını içine alacak şekilde yorumlamıştır.⁵⁴

Kâtib'e göre İmâmiyye Hz. Ali dışındaki diğer imamların imâmetlerini ispat etmek için yeterli delile malik değildir. Bu problemi aşmak için ise yaşanmamış bazı olayları geliştirme yoluna gidilmiştir. Buna göre Muhammed Bâkır'ın imâmetini ispat etmek babası Ali b. Hüseyin'in imâmetini ispat etmekten geçmektedir. Ancak Ali b. Hüseyin hiçbir zaman imâmet iddiasında bulunmamış, dönemin siyasi otoritelerine her zaman bağlı kalmayı tercih etmiştir. İşte bu sebepten dolayı onun imâmetini ispat etmek için amcası İbnü'l-Hanefiyye ile imâmet meselesinde yaşadığı bir münakaşa üzerine Hacerü'l-esved'e gittikleri, onun şehâdetine başvurdıkları ve bunun sonucunda taşın konuşarak Ali b. Hüseyin'in gerçek imam

49 Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 64-65; Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl el-Makdisî, *Kitâbu'l-Bed'u ve t-târîh* (Paris, 1916), 5/130; Kâtib, *et-Teşî'u's-siyâsî*, 71; William F. Tucker, "Beyân b. Sem'ân ve Beyâniyye: Emevî Irak'ının Şîf Aşırıları", çev. Yusuf Benli, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/1 (2003), 223; Benli, *Hicrî II. Asırda Kûfe Merkezli Şîî Nitelikli Gulât Hareketleri*, 181-182.

50 Kâtib, *Limâzâ teferraku'l-müslimîn?*, 267.

51 Kâtib, *Tatavvuru'l-fikri's-siyâsî eş-Şî'i*, 35; a. mlf. *eş-Şer'iyyetü'd-dustûriyye*, 76; a. mlf. *et-Teşî'u's-siyâsî*, 85.

52 Kâtib, *et-Teşî'u's-siyâsî*, 85-86.

53 Kâtib, *et-Teşî'u's-siyâsî*, 86-87; a. mlf. *eş-Şer'iyyetü'd-dustûriyye*, 77.

54 Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb el-Kuleynî, *el-Kâfî* (Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1389), 1/288; Kâtib, *et-Teşî'u's-siyâsî*, 88; a. mlf. *Tatavvuru'l-fikri's-siyâsî eş-Şî'i*, 35.

olduğunu dile getirdiği nakledilmektedir.⁵⁵ Diğer taraftan bu operasyon ile İbnü'l-Hanefiyye evladının imâmet iddiasının geçersiz olduğu da kanıtlanmaya çalışılmıştır.

Kâtib'e göre, Muhammed Bâkır, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye emanet ettiği gayb ilmiye ilgili bilgilerin, kitap ve silahların babası üzerinden kendisine intikal ettiğini ifade etmek sûretiyle⁵⁶ Hasenîlerin ve kardeşi Zeyd b. Ali'nin (ö. 122/740) imâmet iddiasını boşa çıkarmaya çalışmıştır.⁵⁷ Yine Muhammed Bâkır dedesi Hz. Hüseyin'in intikamını almaya diğer gruplardan ziyade kendilerinin daha layık olduğunu kanıtlamak için pek çok ayeti delil olarak kullanma yoluna başvurmuştur. Fakat siyaseten kullanılan bu deliller sonraki süreçte İmâmîler tarafından nass ile tayin edilmiş imam nazariyesine mesnet teşkil edecek şekilde yorumlanmıştır.⁵⁸ Kâtib, II. asrın başında İmâmiyye açısından imâmet nazariyesinin henüz netlik kazanmadığını, bundan dolayı Muhammed Bâkır'ın siyasi meşrûyetini ilimde üstünlük, Hz. Peygamberden gelen gayb ilmi, kitap ve silahlar üzerinde sağlamaya çalıştığını ifade etmektedir. Ona göre bu dönemde Ehl-i beyt'in taraftar kitlesi bu aileye mensup olan kimseler arasında herhangi bir fark görmüyorlardı. Muhammed Bâkır döneminin ayırt edici bir diğer vasfı ise bu dönemde diğer Şîî fırkaların zayıflaması üzerine onların taraftar kitlesinden gâîl birtakım fikirlere sahip olan kimselerin Muhammed Bâkır'ın taraftarları arasına sızarak imamlarla ilgili ilahlık ve nübüvvet isnat etmeleridir.⁵⁹

Muhammed Bâkır'ın vefat edeceği zaman imâmeti herhangi bir şekilde oğlu Ca'fer es-Sâdık'a vasiyet etmediğine değinen Kâtib, bu bağlamda İmâmiyye'nin onun imâmetine delil olarak sıradan vasiyetlere başvurduğunu belirtmektedir.⁶⁰ Ca'fer es-Sâdık da babasının yaptığı gibi Şîa'nın liderliği üzerine diğer Ehl-i beyt mensuplarıyla tartışmalara girişmiştir. Örneğin Hasenîlerle giriştiği münakaşalarda dedesinden ve babasından kendisine miras kalan kitapları liderlik için delil olarak kullanmıştır.⁶¹ Yine amcası Zeyd ve amcaoğlu Nefsü'z-Zekiyye ile imâmet meselesi üzerine yaşamış olduğu anlaşmazlıkta Hz. Peygamber'in silahının, yüzüğünün, zırhının ve sancağının kendi yanında bulunduğunu dile getirerek onları ilzam etmeye çalışmıştır.⁶² Fakat bu mücadelenin nass ile tayin edilmiş bir imam anlayışından ziyade Ehl-i beyt'e sempatiyle bakan kimselere liderlik manasında olduğunu belirten Kâtib, onun daha sonraki süreçte İmâmiyye'nin iddia ettiği şekliyle bir imâmet nazariyesine sahip olmadığını ifade etmektedir. Bu meyanda Kûfe'deki bazı kişilerin kendisiyle ilgili olarak itaat farz olan bir imam olduğuna dair söylemleri şahsına ulaştığında bunu reddetmiş ve Ehl-i beytinden böyle birini tanımadığını dile getirmiştir.⁶³ O, etrafındaki insanlara kendileriyle ilgili bir şey duyduklarında bunu Kur'an ve Hz. Peygamber'in

55 Kuleynî, *el-Kâfi*, 1/348; Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ferrûh es-Saffâr, *Besâ'irü'd-derecât* (Tahrân: Menşûrâtü'l-'Alemlî, 1404), 522; Şeyh Sadûk Ebi'l-Hasan Alî b. Hüseyin b. Bâbeveyh el-Kummî, *el-İmâme ve't-tabsıra mine'l-hayra* (Kum: Medresetü'l-İmâm el-Mehdî, 1404), 61; Meclisî, *Bihâr*, 92/112; Hasan b. Süleyman el-Hillî, *Muhtasarü'l-besâir* (Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1421), 96; Ebu'l-Kâsım b. Alî Ekber b. Hâşim Müsevî el-Hûî, *Mu'cemu'r-ricâli'l-hadîs ve tafsîlü tabakâti'r-ruvât*, 1992, 15/55; Kâtib, *Limâzâ teferraku'l-müslimûn?* 268.

56 Kuleynî, *el-Kâfi*, 1/291; Saffâr, *Besâ'irü'd-derecât*, 183.

57 Kâtib, *et-Teşî'u's-siyâsî*, 90; a. mlf. *Limâzâ teferraku'l-müslimûn?* 268; a. mlf. *eş-Şer'iyetü'd-dustûriyye*, 78.

58 Kâtib, *et-Teşî'u's-siyâsî*, 98; a. mlf. *el-İmâmu'l-Mehdî*, 20.

59 Kâtib, *et-Teşî'u's-siyâsî*, 98.

60 Kâtib, *el-İmâmu'l-Mehdî*, 20; a. mlf. *Tatavvuru'l-fikri's-siyâsî eş-Şî'i*, 39.

61 Kâtib, *et-Teşî'u's-siyâsî*, 125.

62 Saffâr, *Besâ'irü'd-derecât*, 194; Meclisî, *Bihâr*, 26/204; Kâtib, *Tatavvuru'l-fikri's-siyâsî eş-Şî'i*, 39.

63 Kâtib, *el-İmâmu'l-Mehdî*, 20.

sünneti ile teyit etmedikçe kabul etmemelerini tavsiye etmiştir.⁶⁴ Sohbetlerinde Allah'a karşı sorumluluk ve vazifelerinde diğer insanlardan farklı olmadıklarını ve her canlı gibi ahiretinden endişe ettiğini belirtmiştir.⁶⁵ Kâtib'e göre bizzat İmâmî kaynaklar onun imâmet nazariyesini reddettiğini bildiren rivâyetler nakletmektedir. Örneğin Kuleynî başta olmak üzere pek çok İmâmî kaynak, Zeydiyye'den iki kişinin gelerek Ca'fer es-Sâdık'a içinizden kendisine itaatin farz olduğu bir imam var mı? diye sorduklarını, Ca'fer es-Sâdık'ın onlara olumsuz cevap verdiğini, bunun üzerine bu kişilerin ilgili haberin kendilerine güvenilir kimseler yoluyla ulaştığını söylemeleri üzerine onun sinirlendiğini ve bu şahısları terslediğini nakletmektedir.⁶⁶

Kâtib'e göre bu dönemde genel Şîî kitle nazarında Ehl-i beyt önderleri arasında bir ayrıma gitmek söz konusu değildir. 122/740 yılında Zeyd b. Ali'nin (ö. 122/740) başlatmış olduğu isyanda daha önce insanları Ca'fer es-Sâdık'ın liderliğine davet eden Sâlim b. Ebî Hafs, Hakem b. Uyeyne ve Seleme b. Kuheyl gibi kimseler de yer almıştır.⁶⁷ Yine Ebu'l-Cârûd Ziyâd b. Münzir (ö. 150/767) başlangıçta Muhammed Bâkır'ı desteklerken sonradan Zeyd b. Ali saflarına katılmıştır. Zeyd'in isyanından sonra ise genel Şîî kitle 125/743 yılında isyan eden oğlu Yahya b. Zeyd'in saflarında yer almıştır. Söz konusu kimseler ilerleyen dönemde, Abdullah b. Muâviye'nin 128/746 yılında başlattığı isyan hareketine katılmış ve ona siyasi destek sağlamışlardır. Bu dönemdeki umûmi slogan ise 'er-Rıza min Âli Muhammed'dir. Bu slogandan da görüldüğü üzere bu dönemde davet Hz. Peygamber ailesinden razı olunan kişilerdir.⁶⁸ Ca'fer es-Sâdık'ın ve umûmi Şîî hareketin bu tavrına rağmen daha çok gulâta yakın olan küçük bir azınlık imâmet nazariyesini dile getirmişlerdir. Kâtib'e göre bu kimseler Ca'fer es-Sâdık'ın taraftarları arasında ihtilaf ve bölünmelerin ortaya çıkmasına neden olmuşlardır. Hatta Ca'fer es-Sâdık bu kişilerin kendi adlarına yalan uydurdıklarını, onlardan birisine bir hadis söylediğinde henüz kendi yanından ayrılmadan bunu farklı manalara gelecek şekilde te'vil ettiklerini dile getirmiştir.⁶⁹ Ca'fer es-Sâdık hakiki manada şîasının sayısının oldukça az olduğunu belirtmiş,⁷⁰ babasının etrafında yer alan insanların kendi as-hâbından daha hayırlı olduğunu üzümlere ifade etmiştir.⁷¹

Kâtib imâmî kaynaklara dayanarak Ca'fer es-Sâdık'ın, etrafında yer alan insanlara her fırsatta Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'e dost olmaları tavsiyesinde bulunduğunu belirtmektedir. O, bu iki sahabeyi dost kabul etmeyen ve onların düşmanlarından teberri etmeyen kimselerin Hz. Peygamber'in şefaatine nail olamayacaklarını bildirmiştir.⁷² Fakat onun bu

64 Tûsî, *İhtiyâr*, 2/489; Hâcî Âgâ Hüseyin Tabâtabâî el-Burûcerdî, *Câmi'u ehâdisi's-Şî'a* (Kum, 1399), 1/262; Hûi, *Mu'cemu'r-ricâl*, 19/300; Kâtib, *et-Teşî'u's-siyâsî*, 125.

65 Meclisî, *Bihâr*, 25/289; Tûsî, *İhtiyâr*, 2/491; Kâtib, *et-Teşî'u's-siyâsî*, 125.

66 Kuleynî, *el-Kâfî*, 1/232-233; Ebû Mansûr Ahmed b. Ali b. Ebî Tâlib et-Tabersî, *el-İhticâc* (Necef: Dâr-ru'n-Nu'mân, 1966), 2/133; Saffâr, *Besâ'irü'd-derecât*, 194; Şeyh Müfîd, *el-İrşâd*, 2/187; Kâtib, *et-Teşî'u's-siyâsî*, 274.

67 Kâtib, *Tatavvuru'l-fikri's-siyâsî eş-Şî'î*, 45.

68 Kâtib, *el-İmâmu'l-Mehdî*, 20-21.

69 Burûcerdî, *Câmi'u ehâdisi's-Şî'a*, 1/226; Hûi, *Mu'cemu'r-ricâl*, 8/232; Murtazâ el-Ensârî, *Ferâidu'l-usûl* (Kum, 1419), 1/325-326; Kâtib, *et-Teşî'u's-siyâsî*, 287.

70 Kuleynî, *el-Kâfî*, 8/242-243; Ali en-Nemâzî, *Müstedrekâtü ilmi ricâli'l-hadîs* (Kum, 1412), 1/13-14; Hâdî en-Necefi, *Elfû hadîsin fi'l-mü'min* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l İslâmî, 1416), 253-254; Kâtib, *et-Teşî'u's-siyâsî*, 287.

71 Kâtib, *et-Teşî'u's-siyâsî*, 278.

72 Kâtib, *et-Teşî'u's-siyâsî*, 275.

tavrına rağmen etrafında yer alan isimlerden Ebû Basîr gibi kimseler insanlara Hz. Ebû Be-
kîr ve Ömer'den teberri etmeleri çağrısında bulunmuşlardır.⁷³

Hem Muhammed Bâkîr hem de Ca'fer es-Sâdık siyasetten uzak bir hayat yaşamışlardır. Kâtib'e göre onlar siyasetten ve gündemden uzak kalınca bu boşluğu onların adına birtakım mütekellimler doldurmuştur. Bunlar Hişâm b. Hakem el-Kindî (ö. 179/795), Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî (ö. II./VIII. yüzyılın sonları), Muhammed b. Ali en-Nu'mân (ö. 160/777), Ali b. İs-mâîl Mîsem et-Temmâr (ö. 183/799), Hamrân b. A'yun ve Ebû Basîr el-Murâdî gibi isimlerdir. Bu kişiler İmâmetin Allah'ın bir farzı ve Ehl-i beyt'in hakkı olduğunu, dikey verâset yoluyla Hüseyinî soydan kıyamete kadar devam edeceğini, imamın tespitinin ise nass, vasiyet, gayba dair haberler ve mûcize ile mümkün olduğunu, imamların korkmalarından dolayı takiyye gereği bu inançlarını insanlara açıklamadıklarını iddia etmişlerdir.⁷⁴

Ca'fer es-Sâdık kendisinden sonrası için halef olarak bir isim işaret etmeden vefat edince taraftarları altı gruba ayrılmıştır. Bunlar arasında altıncı grup Mûsâ Kâzım'ın (ö. 183/799) imâmetini savunmuştur.⁷⁵ Bu grupta yer alan isimler İmâmiyye'nin öncü mütekellimleri diyebileceğimiz Hişâm b. Hakem, Hişâm b. Sâlim, Ebû Ca'fer el-Ahvel, Ebû Ya'fur Abdullah gibi kimselerdir. Bu isimler başlangıçta Abdullah el-Eftah'ın imam olduğunu düşünerek ona gitmişler fakat sordukları sorulara beklenen cevabı alamayınca imamın o olmadığına kanaat getirerek yanından ayrılmışlardır. Bu süreçte yeni imamı tanımamanın verdiği telaş ve üzüntüyle sokakta dolaşırken birbirleriyle başka mezhebe geçme noktasında fikir teati-sinde bulunmuşlardır. Bu sırada yanlarına gelen yaşlı bir adam onları Mûsâ Kâzım'a götür-müştür. İçeri girdiklerinde Mûsâ Kâzım diğer hiçbir fırkaya katılmayacaklarını ve kendisini imam olarak benimseyeceklerini söylemiştir. Bunun üzerine onlar Mûsâ Kâzım'a diledikleri soruları sormuşlar ve beklenen cevapları eksiksiz bir şekilde almışlardır.⁷⁶ Yine bu süreçte önemli bir isim olan Zürâre b. A'yen de yeni imamın kim olduğunu araştırması için oğlu Ubeydullah'ı Kûfe'den Medine'ye göndermiş fakat oğlu dönmeden kendisi vefat etmiştir.⁷⁷ Bu bilgilerden hareketle Kâtib, İmâmiyye'nin önceden bilindiğini iddia ettiği on iki imam listesinin aslında imamların sayısının on iki ile sabitlendikten sonra oluşturulduğunu be-lirtmektedir. Ona göre imamların kim olduğu önceden bilinmiş olsaydı İmâmiyye'nin ön-cüleri kabul edilen şahsiyetlerin imamların kimliği konusunda herhangi bir şaşkınlık yaşa-maları mümkün olmazdı.⁷⁸

2. 4. Mûsâ Kâzım ve Ali er-Rızâ Dönemi

Ca'fer es-Sâdık'ın vefatının ardından yaşanan belirsizlik ve şaşkınlık dönemi sonrasında, Mûsâ Kâzım'ın babasının ardından imam olarak kabul edilmesi benimsemiştir. Fakat buna rağmen sonraki dönemlerde Mufaddal b. Ömer (ö. II./VIII. yüzyıl), Ebû Basîr ve Ya'kûb es-Serrâc gibi isimler Ca'fer es-Sâdık'ın kendisinden sonra oğlu Mûsâ Kâzım'ı halefi olarak

73 Kuleynî, *el-Kâfî*, 8/101; Hûi, *Mu'cemu'r-ricâl*, 15/112.

74 Kâtib, *el-İmâmu'l-Mehdî*, 21; a. mlf. *Tatavvuru'l-fikri's-siyâsî eş-Şî'i*, 52.

75 Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 113-128; Kummî, *el-Makâlât ve'l-fırak*, 79-89.

76 Kuleynî, *el-Kâfî*, 1/351-352; Muhammed Mehdi b. Murtazâ Tabatabâi Burücerdî, *el-Fevâidü'r-ricâliyye* (Ne-cef, 1363), 1/410.

77 Şeyh Sadûk Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Kemâlû'd-dîn ve temâmü'n-ni'me* (İkmâ-lû'd-dîn ve itmâmü'n-ni'me) (Necef: Matbuatu'l-Haydariyye, 1970), 1/103.

78 Kâtib, *Tatavvuru'l-fikri's-siyâsî eş-Şî'i*, 91.

taayin ettiğini gösteren deliller ortaya koymaya çalışmışlardır.⁷⁹ Bu tür rivâyetlerin sonraki zaman diliminde uydurulduğunu belirten Kâtib, İmâmî kaynakların nakletmiş olduğu bazı rivâyetlerde Mûsâ Kâzım'ın taraftarlarından devrin yöneticilerine itaat ve dua etmelerini, zulme meylettiklerinde Allah'tan onları ıslah etmesini istemelerini tavsiye ettiğini vurgulamaktadır.⁸⁰ Dolayısıyla kendisini nass ile tayin edilmiş bir imam olarak gören kişinin taraftarlarından bu türden taleplerde bulunmasını düşünmek oldukça zordur. Ona göre Mûsâ Kâzım böyle bir düşünceye sahip olmadığı için dönemindeki genel taraftar kitlesi 156/773 yılında İsâ b. Zeyd b. Ali'ye biat etmişlerdir.⁸¹

Mûsâ Kâzım 179/796 yılında dönemin halîfesi Harun Reşîd tarafından hapsedilmiştir. Halifenin böyle bir karar vermesinde etrafındaki insanların etkisi olabileceği gibi⁸² daha kuvvetli bir ihtimal olarak Hişâm b. Hakem ile Süleymân b. Cerîr'in sarayda, imâmet bağlamında yapmış oldukları tartışma etkili olmuştur. Bu tartışmada Hişâm b. Hakem bazı deliller ileri sürerek kendisine itaatin farz olduğu bir imamın bulunmasının zorunluluğunu dile getirmiştir. Kendisine döneminde bunun kim olduğu sorulduğunda Mûsâ Kâzım'ın ismini zikretmiştir. Süleymân b. Cerîr böyle bir imamın otoriteye isyan ettiği takdirde kendi tepkisinin ne olacağını sorunca o, buna kayıtsız kalamayacağını beyan etmiştir. Bu münazaradan sonra Harun Reşîd bu tür fikirlerle sahip olan kimseler hakkında tâkibât emri vermiştir.⁸³ Sonuçta Mûsâ Kâzım tutuklanmış ve 183/799 yılında hapishanede vefat etmiştir. Onun vefatıyla taraftar kitlesi önceki dönemlerde olduğu gibi bölünme sürecine girmiştir. Bir kısmı onun ölmediğini iddia ederken,⁸⁴ diğer bir kısmı yeni imam olarak oğlu Ahmed b. Mûsâ'ya biat etmiş,⁸⁵ diğer bir grup ise Ali er-Rızâ'nın (ö. 203/818) imâmetini benimsemiştir.

Ali er-Rızâ döneminde Şîî çevrelerde ilâhî imâmet nazariyesinin henüz netlik kazanmadığını ifade eden Kâtib, bu dönemde muhalif Şîî hareketlerin lideri olarak Abdullah b. Mûsâ, Hüseyinî soydan gelen Ali b. Ubeydullah b. el-Hasan ve Hasenî soydan gelen İbn Tabatabâ lakaplı Muhammed b. İbrahim'in (ö. 199/815) isminin ön plana çıktığını belirtmektedir.⁸⁶ Kâtib, bu dönemde Ehl-i beyt taraftarı olan kitlelerin bu isimlerin başlatmış olduğu isyan hareketlerinde yer almasını, İmâmiyye'nin iddialarının aksine Ali er-Rızâ'nın nass ile tayin edilmiş imam olduğunu kabul etmemelerine bağlamaktadır.⁸⁷

Tarihler 201/816'yı gösterdiğinde Halîfe Me'mûn (ö. 218/833), Ali er-Rızâ'yı veliaht olarak belirleme kararı almıştır. Onun bu kararı Abbâsî hanedanı dışından bir kişinin veliaht olarak belirlenmesi nedeniyle büyük yankı uyandırmıştır.⁸⁸ Fakat konumuz açısından önem

79 Kâtib, *et-Teşî'u's-siyâsî*, 299; a. mlf. *Tatavvuru'l-fikri's-siyâsî eş-Şîî*, 91.

80 Şeyh Sadûk Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî İbn Bâbeveyh el-Kummî, *el-Emâlî* (Kum: Müessesetü'l-Bi'setü'l-Emâlî, 1417), 418; Muhammed b. el-Hasan b. Alî el-Hurrü'l-'Âmilî, *Vesâ'ilü's-Şî'a ilâ tahsîli mesâ'il-iş-şer'îa* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, t.y.), 16/220.

81 Kâtib, *et-Teşî'u's-siyâsî*, 297; a. mlf. *Tatavvuru'l-fikri's-siyâsî eş-Şîî*, 91.

82 Ebu'l-Ferec Alî b. el-Hüseyin el-İsfahânî, *Mekâtilü't-Tâlibiyyîn* (Kum: Müessesetü Dâru'l-Kütüb, 1965), 333; Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, 2/237.

83 Tûsî, *İhtiyâr*, 2/537-538.

84 Kâtib, *el-İmâmü'l-Mehdî*, 30.

85 Kâtib, *Tatavvuru'l-fikri's-siyâsî eş-Şîî*, 94.

86 Kâtib, *el-İmâmü'l-Mehdî*, 31.

87 Kâtib, *Tatavvuru'l-fikri's-siyâsî eş-Şîî*, 97.

88 Metin Bozan, "Ali er-Rızâ'nın Velihtlığı Meselesi (İmamiyye'nin İmamet Nazariyesine Teori-Pratik Açısından Eleştirel Bir Yaklaşım)", *Dini Araştırmalar* 7/19 (2004), 163.

arz eden nokta ise Ali er-Rızâ'nın bu teklifi kabul etmesidir. Onun bu tavrıyla Me'mûn'un hilafetini meşrulaştırdığını ifade eden Kâtib, aynı zamanda bu durumu, Ali er-Rızâ'nın zihin dünyasında ilâhî imâmet nazariyesine yer olmadığının bir yansıması olarak görmektedir.⁸⁹ Ona göre diğer imamlarda olduğu gibi Ali er-Rızâ'nın da imâmetini ispat edecek yeterli dile malik olmayan İmâmiyye bir takım mûcizevî olaylar ve gayb bilgisiyle bu açığı kapatma yoluna başvurmuştur.⁹⁰

2. 5. Muhammed Cevâd ve Ali el-Hâdî Dönemi İmamın İlmi ve Yaşının Küçüklüğü Problemi

Ali er-Rızâ'nın 203/819 yılında Horasan'da vefat etmesiyle İmâmiyye saflarında yeni bir kırılma yaşanmıştır. Bu kırılmanın arka planında kendisinden sonra imam kabul edilen oğlu Muhammed Cevâd'ın (ö. 220/835) çocuk yaşta olması ve dört yaşından sonra babasının Horasan'a gitmesinden dolayı ilmî manada ondan istifade edememesi yatmaktadır. Yaşanan tartışmalar sonucunda İmâmiyye Şîası birkaç farklı gruba ayrılmıştır.⁹¹ Bunlardan birinci grup Ali er-Rızâ'nın imâmetini reddederek Mûsâ Kâzım'ın imâmetinde sabit kalmıştır. Böyle bir tercihte bulunma nedenleri olarak kendi malı üzerinde dahi tasarruf yetkisi bulunmayan bir şahsın ümmetin dinî ve siyasi gidişatı üzerinde söz hakkı olmasının mümkün görülmeceği tezini dile getirmişlerdir.⁹² İkinci fırka mensupları da aynı gerekçeyle Ali er-Rızâ'nın, imâmeti kardeşi Ahmed b. Mûsâ'ya vasiyet ettiğini ifade etmişlerdir. Üçüncü bir grup ise Muhammed Cevâd'ın imâmetini kabul etmiş fakat ilim meselesini açıklamakta güçlük yaşamışlardır. Bu gruba göre dört yaşında imam olan ve kısa süre sonra babasından ayrılan bir çocuğun dinin inceliklerini öğrenmesi, gerçekliğe uygun bir durum değildir. Onlara göre Muhammed Cevâd ancak ergenlik dönemine erdikten sonra ilham, kulağa fısıldama, bir meleğin bildirmesi ve rüya yoluyla ilmini elde etmiştir.⁹³ Delil olarak da Kur'an-ı Kerim'de yer alan çocuk yaştaki peygamberleri ileri sürmüşlerdir. Ortaya atılan bu görüşler aynı zamanda sonraki dönemlerde tartışma konusu yapılacak olan imamın bilgisinin kaynağını açıklamada da zemin olarak kullanılmıştır.

İmamın yaşının küçük olması problemi Ali el-Hâdî (ö. 254/868) döneminde de gündeme gelmiştir. Çünkü Muhammed Cevâd vefat ettiğinde geriye bıraktığı iki evlattan büyük olanı henüz yedi yaşında, diğeri ise daha küçüktür. Ayrıca babasının Ali el-Hâdî ergenlik dönemine erişinceye kadar mallarının korunması görevini Abdullah b. el-Musâvir'e vermiş olması da tartışmanın bir başka boyutunu oluşturmuştur. Çünkü kendi malının korunması görevi dahi kendisine verilmeyen bir çocuğun ümmetin işleriyle ilgilenip kararlar vermesi bazılarınca mantıklı bulunmamıştır. Bunun sonucunda Muhammed Cevâd'ın takipçileri iki gruba ayrılmıştır. Bir grup Ali el-Hâdî'nin imâmeti üzerinde ısrar ederken diğer grup ise kardeşi Mûsâ el-Muberka'nın imâmetini savunmuştur.⁹⁴ Ahmed el-Kâtib'e göre her iki imam döneminde yaşanan bu ihtilaflar imâmet nazariyesinin önceden belirlenmiş isimler üzerine teşekkül etmediğini göstermektedir. Çünkü bütün bu tartışmalar imamın kimliğine dair

89 Kâtib, *el-İmâmu'l-Mehdî*, 32.

90 Kâtib, *Tatavvuru'l-fikri's-siyâsî eş-Şî'i*, 100.

91 Kâtib, *el-İmâmu'l-Mehdî*, 32; a. mlf. *Tatavvuru'l-fikri's-siyâsî eş-Şî'i*, 102-103.

92 Kummî, *el-Makâlât ve'l-fırak*, 95; Kâtib, *Tatavvuru'l-fikri's-siyâsî eş-Şî'i*, 103.

93 Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 142; Kummî, *el-Makâlât ve'l-fırak*, 97.

94 Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 145; Kâtib, *el-İmâmu'l-Mehdî*, 34.

belirsizliklerin ve sisli bir ortamın sonucunda meydana gelmiştir. Ona göre bu durumun farkında olan İmâmiyye yine mûcize ve gayb bilgisine sarılarak her iki ismin de imâmetini ispat etme gayretine girişmiştir.⁹⁵

2. 6. Hasan el-Askerî Dönemi ve Bedâ Anlayışının Yeniden Gündeme Gelişi

İmâmiyye kaynaklarına göre Ali el-Hâdî vefat etmeden önce oğlu Seyyid Muhammed'i halef olarak belirlemiştir. Fakat Seyyid Muhammed kendisinden önce vefat edince diğer oğlu Hasan el-Askerî'ye vasiyette bulunmuştur.⁹⁶ Kâtib'e göre bu durum gayet normaldir. Çünkü Ehl-i beyt imamlarının siyasi nazariyeleriyle onların etrafında yer alan bazı taraftarlarının siyasi anlayışları birbirinden farklılık arz etmektedir. Buna göre imamlar gayet normal bir şekilde kendisinden sonra bir evladını halef olarak belirlemekte, onun vefat etmesiyle bir başka evladına vasiyette bulunmaktadırlar. Onların zihin dünyalarında önceden nass ile tayin edilmiş ilahi bir imâmet nazariyesine yer olmadığından bu tavırlarında bir gariplik de hissetmemektedirler. Fakat onların etrafında yer alan kimselerden bazıları kendi inançları açısından sıkıntı doğuran bu tür durumları bedâ ve takiyye inancı ile açıklama yoluna gitmişlerdir.⁹⁷ Daha önce Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu İsmâil'i imam olarak belirlemesi ve sonrasında İsmâil'in kendisinden önce vefat etmesiyle gündeme gelen bedâ inancı bu dönemde tekrar yaşanan fiili durumu açıklama biçimi olarak sunulmuştur. Bu inanca göre Allah bir kişinin imam olmasını irade ettikten sonra ileriki bir zamanda onunla ilgili bu iradesinden dönüş yaparak başka bir şahsı imam olarak belirlemektedir.

Diğer taraftan bu dönemde Ali el-Hâdî'nin taraftarlarından bir grup Seyyid Muhammed'in imâmeti üzerinde ısrarcı olmayı sürdürmüşlerdir. Bu kimseler imamın yalan söylemesinin caiz olmadığını, bu konuda bedâyı savunmanın mantıksız olduğunu ve yapılan cenaze töreninin de takiyye gereği olduğunu dile getirerek, Muhammed b. Ali'yi kâim mehdî olarak nitelendirmişlerdir.⁹⁸

2. 7. Hasan el-Askerî Sonrası Yaşanan İhtilaflar

Hasan el-Askerî'nin geriye bir halef bırakmadan vefat etmesiyle taraftarları on dört farklı fırkaya ayrılmıştır. Bunlardan bir grup onun gizli bir evladı olduğunu ve bu çocuğun beklenen mehdî olduğunu dillendirmiştir. Kâtib'e göre yaşanan bu bölünmeler ilâhi imâmet nazariyesinin süreç içinde uydurulduğunu göstermektedir. Onun vurguladığı diğer bir nokta ise sonraki süreçte İmâmiyye veya İsnâaşeriyye diye isimlendirilecek fırkanın bahsettiğimiz on dört fırkadan sadece birini oluşturmasıdır. Ona göre bu fırka mensupları başlangıçta gâib imamın yeryüzüne döneceği ve imâmetin kıyamete kadar onun soyundan devam edeceği inancından dolayı imamların sayısını on iki ile sınırlandırmamışlardır.⁹⁹ Fakat zaman içerisinde Muhammed b. Hasan el-Askerî'nin dönüşü uzayınca İmâmiyye mütekelimleri imamların sayısını on iki ile sınırlandırma yoluna gitmişlerdir. Kâtib, İmâmiyye'nin aslında bu inanca yabancı olmadığını belirtmektedir. Çünkü daha önceki devirlerde de pek çok imam vefatlarından sonra taraftarlarınca gâib mehdî olarak nitelendirilmiş ve bir gün

95 Kâtib, *Tatavvuru'l-fikri's-siyâsi eş-Şî'i*, 104-105.

96 Kuleynî, *el-Kâfi*, 1/327; Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali et-Tûsî, *Kitâbü'l-Ğaybe* (Kum: Müessesetü'l-Meârifî'l-İslâmiyye, 1411), 1/106; Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, 2/319.

97 Kâtib, *et-Teşî'u's-siyâsi*, 304; a. mlf. *el-İmâmu'l-Mehdî*, 34-35.

98 Kâtib, *et-Teşî'u's-siyâsi*, 305.

99 Kâtib, *Tatavvuru'l-fikri's-siyâsi eş-Şî'i*, 108-109; a. mlf. *et-Teşî'u's-siyâsi*, 316; a. mlf. *el-İmâmu'l-Mehdî*, 36.

tekrar dünyaya dönecekleri dile getirilmiştir. Bu kabulden sonra artık İmâmiyye İsnâaşeriyeye olarak isim değiştirmiştir. Bu bağlamda imamların sayısı ile ilgili olarak on iki rakamının yer aldığı rivâyetlerde de zaman içerisinde artış olduğunu belirten Kâtib, bu konuyla ilgili *Kâfî*'de on yedi rivâyet, bundan yarım asır sonra yazılan *İkmâlû'd-Dîn*'de otuz beş rivâyet, dördüncü asrın sonlarında yazılan *Kifâyetü'l-Eser fi'n-Nass ala'l-Eimmeti'l-İsnâ 'Aşer* adlı eserde ise iki yüz rivâyetin yer aldığını ifade etmektedir.¹⁰⁰

2. 8. Ahmed el-Kâtib'in Gaybet İncancına Dâir Eleştirileri

İmâmiyye Şîası kaynakları Muhammed b. Hasan el-Askerî'nin varlığını ve gaybetini ispat etme noktasında aklî delilin en önemli argümanı olduğunu belirtmektedir.¹⁰¹ Fakat Ahmed el-Kâtib'e göre ileri sürülen aklî deliller hakikatte anlamı olmayan argümanlardır.¹⁰² Çünkü bu deliller sonuçta imamın masum olması gerektiği anlayışına istinad etmektedir. Bu ise akıldan ziyade nakil ile delillendirilen bir durumdur.

Kâtib, Mehdî'nin gaybetiyle ilgili delil olarak sunulan ayetlerin ise genel anlam taşıdığını, sarîh bir şekilde mehdî incancından bahsetmediğini belirtmektedir.¹⁰³ İmâmiyye kaynaklarında yer alan ve bu konuyla ilgili olduğu iddia edilen hadisleri de inceleme alanına dahil eden Kâtib, bu rivâyetlerin İmâmî kaynaklara atfen muğlak ve zayıf olduğunu, belli bir gâib imamdan söz etmediklerini, rivâyetlerde Muhammed b. Hasan el-Askerî adının anılmadığını ve gaybetine değinilmediğini ifade etmektedir.¹⁰⁴

III. asırda İmâmiyye mütekellimlerinin Muhammed b. Hasan el-Askerî'nin mehdîliğinden ziyade varlığını ispat etmeye çalıştıklarını ifade eden Kâtib, kendilerine göre onun varlığı kanıtlandığı takdirde bu defa görünür olmayan ve imâmet görevini icra edemeyen bir şahsın nasıl imam olacağını sorgulanmaya başlandığını belirtmektedir. Ona göre bu kriz halini yönetmeye çalışan mütekellimler Keysânîyye ve Vâkîfiyye gibi diğer Şîî fırkaların geleneğini araştırarak bir çıkış yolu bulmaya çalışmışlardır. Sonuçta bu fırkaların mehdîlik ile ilgili ileri sürdükleri rivâyetleri kullanma yoluna gitmişlerdir.¹⁰⁵

Muhammed b. Hasan el-Askerî'nin varlığıyla ilgili tarihi delilleri de inceleme konusu yapan Kâtib bu rivâyetlerde Muhammed Mehdî'nin doğum tarihinin birbirinden farklı olduğunu, bu tarihlerin 252/866 ile 258/872 arasında değiştiğini, annesinin kimliğinin ihtilaflı olduğunu ve doğumunda vukû bulan olayların birbirinden farklılık gösterdiğini vurgulamaktadır.¹⁰⁶

Tarihi kaynakların on birinci imam Hasan el-Askerî'nin ne erkek ne de kız evlada sahip olduğuna, bundan dolayı malını annesine vasiyet ettiğine, vefatından sonra geride varisi olmadığı için kardeşi Ca'fer b. Ali'nin imâmet iddiasında bulunduğu yer verdiğini ifade eden Kâtib; buna rağmen özellikle bir takım maddi çıkarlar sağlamasından dolayı, Muhammed b. Hasan el-Askerî'nin naibi olduğunu iddia eden yirmi küsur şahsın ortaya çıktığını

100 Kâtib, *et-Teşî'u's-siyâsî*, 320.

101 Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, 2/242-243.

102 Kâtib, *el-İmâmu'l-Mehdî*, 56-60.

103 Kâtib, *Tatavvuru'l-fikri's-siyâsî eş-Şîî*, 197; a. mlf. *el-İmâmu'l-Mehdî*, 124.

104 Kâtib, *el-İmâmu'l-Mehdî*, 124; a. mlf. *Tatavvuru'l-fikri's-siyâsî eş-Şîî*, 198.

105 Kâtib, *el-İmâmu'l-Mehdî*, 125.

106 Kâtib, *el-İmâmu'l-Mehdî*, 70-73.

belirtmektedir. Bu kimseler Askerî'nin gizli bir oğlu olduğunu ve kendilerinin bu kişiyle görüştüklerini iddia etmişlerdir. Ona göre bu iddialar İmâmiyye'nin yabancı olduğu bir durum da değildir. Örneğin Mûsâ Kâzım'ın vefatını bazı taraftarları kabul etmemiş onu mehdî olarak nitelendirmiş ve onunla görüştüklerini iddia etmişlerdir. Hatta bu naipliklerini kendilerinden sonra evlatlarına da miras bırakmışlardır.¹⁰⁷

İmâmiyye Muhammed Mehdî tarafından nâipleri aracılığıyla topluma gönderdiği mektupları da onun gaybetinin delili olarak sunmuştur. Bu yaklaşımı da ele alan Kâtib, bu mektupları ilgili naiplerin kendi elleriyle yazmış olabileceklerini vurgulamaktadır. Çünkü ona göre bu mektupların Mehdî'ye ait olduğunu yine naipler dile getirmiştir. Yani mektubu nakleden râvî ile naip aynı kişidir. Dolayısıyla bu mektupların Mehdî'ye aidiyeti objektif kriterlerden yoksundur.¹⁰⁸

Sonuç

İmâmiyye Şîası içinde imâmet meselesini ayrıntılı bir şekilde ele alıp inceleme konusu yapanlardan biri de Ahmed el-Kâtib'dir. Kendisinden önce bu meseleyi tartışma konusu yapan kimselerden farklı olarak o, İmâmiyye Şîası'nın usûl, metot, itikâd, tarih ve siyaset anlayışına dair; ciddi, etraflı ve köklü sorgulamalar yapmıştır. Bu sorgulamalarını İmâmiyye'nin ana kaynak olarak kabul ettiği eserler üzerinden yürütmüştür. O, araştırmalarını parçadan bütüne doğru teori-pratik karşılaştırması yaparak, fikir hadise irtibatı çerçevesinde yürütmüştür. İmâmiyye Şîası'na mensup olması ve eleştirel bir tarzda etraflı sorgulamalar yapması Kâtib'in çalışmalarını ayrıcalıklı kılmaktadır. Ondan önce İmâmiyye içinde imâmet konusunu merkeze alan bu denli ayrıntılı ve kapsamlı bir sorgulamada bulunulmamıştır. Yapmış olduğumuz çalışmada dinî şîilik ile siyasi şîiliğin ayrı ayrı mütala edilmesi ve dini şîiliğin imamlardan bağımsız bir şekilde alternatif bir yolla zaman içerisinde hakim konuma geçirilmesi sürecinin işlenmesi önem arz etmektedir. Yine çalışma Kâtib'in fikirlerini kendi hayat hikâyesindeki kırılma noktalarını da göz önünde bulundurarak ele alması bakımından önem teşkil etmektedir. Bu yönüyle çalışmanın İmâmiyye içerisindeki farklı fikirlerin ortaya çıkarılıp akademik araştırmalara konu olmasına öncülük edeceği düşünülmektedir.

Kâtib ulaşmış olduğu kanaatten sonra önceki araştırmacıların farklı olarak mezhep değişikliğine gitmemiş, kendilerini Ehl-i beyt'e nispet eden Şîîlerin nass ile tayin edilmiş bir imam anlayışından ziyade şûra prensibini esas alan bir imâmet anlayışına sahip olması gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre bu prensip gereği ümmet kendi yöneticilerini kendisi seçmek durumundadır. Bu durumu Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesinde de görmek mümkündür. O, irad ettiği hutbelerinde halifenin görevden azlini gerektirecek bir durum sergilemese dahi halkın istediği takdirde onu görevinden azledebileceğini belirtmiştir. Ondan sonra görevi devralan Hz. Ömer ise hilâfet hususunda muhâcir, ensâr ve diğer bütün müslümanların hatta azat edilmiş müslüman kölelerin bile eşit olduğunu ifade etmiştir. Kendisi hilâfeti hanedanlığa çevirmemiş oğlu Abdullâh'ın halife olmasına dair teklifleri reddetmiştir.

Kâtib'e göre Ehl-i beyt imamlarının istisnasız hepsi siyasi nazariye olarak şûra prensi-

107 Kâtib, *el-İmâmu'l-Mehdî*, 154-155.

108 Kâtib, *el-İmâmu'l-Mehdî*, 157.

bini benimsemişlerdir. Bunu hemen hepsinin hayatında görmek mümkündür. Hz. Ali'nin diğer üç halîfeyle olan ilişkisi ve onlarla ilgili söylemleri, Hz. Hasan'ın hilâfeti Muâviye'ye devretmesi, Hz. Hüseyin'in Muâviye vefat edinceye kadar ona olan biatine sadık kalması, Kerbelâ'da karşı tarafa yapmış olduğu teklifler ve diğer imamların dönemin yöneticileriyle olan ilişkileri bunu göstermektedir. Ona göre fiili durum böyle olmakla beraber özellikle Ehl-i beyt imamlarının siyasetten ve gündemden uzak kalmalarını fırsat bilen bazı şahıslar onlarla ilgili birtakım iddialarda bulunmuşlardır. Bu iddialar ilk defa gulât oluşumlar tarafından dile getirilmiş, zamanla İmâmî mütekellimlerin çalışmalarıyla sistematize edilerek belli bir zemine oturtulmuştur. Kâtib'e göre Ehl-i beyt imamları etraflarında yer alan ve kendileriyle ilgili birtakım iddialarda bulunan insanlardan berî olduklarını her fırsatta ifade etmişler; fakat yine de onların söylemlerinin yayılmasını engelleyememişlerdir. Bu kimseler, tarihi kendi nazariyelerine göre yeniden inşa etmişlerdir. Ancak yine de tarihin satır aralarında bu kurgulamayı çürütecek bilgilere rastlamak mümkündür. Kâtib burada da başka bir müdahale yapıldığını vurgulamaktadır. Ona göre İmâmî mütekellimler imamlardan sadır olan ve kendi nazariyelerine aykırılık teşkil eden davranışları takiyye ve bedâ inancıyla aşma yoluna gitmişlerdir. Fakat bu inançlarda son derece sübjektif olması bakımından zaman zaman İmâmiyye mensuplarınca eleştiriye tabi tutulmuş ve imamlara yalan isnat etmek olarak görülmüştür.

Kaynakça | References

Akdeniz, Sümeyye. *Muhammed Hüseyin Fadlallah'ın Hayatı ve Görüşleri*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Askerî, Murtazâ. *Meâlimu'l-medraseteyn*. Tahran: Müessesetü'l-Bi'seti, 1406.

Bedri, Sâmî. *Şühbehât ve rudûd*. Kum: Müessesetü'l-İmâm el-Cevâd, 1417.

Benli, Yusuf. *Hicrî II. Asırda Kûfe Merkezli Şîî Nitelikli Gulât Hareketleri*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.

Bozan, Metin. "Ali er-Rızâ'nın Velihtlığı Meselesi (İmamiyye'nin İmamet Nazariyyesine Teori-Pratik Açısından Eleştirel Bir Yaklaşım)". *Dinî Araştırmalar* 7/19 (2004), 159-171.

Bozan, Metin. "Şîî İmâmet Nazariyesi Tartışmaları Bağlamında Ahmed el- Kâtib'e Bir Reddiye: Nezir Hasenî'nin Difâ'un Ani't-Teşeyyu' Adlı Eseri". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2010), 17-34.

Bulut, Halil İbrahim. "Şîî Fırkalarda Gaybet ve Ric'at İnancı". *İslâmiyât* 8/1 (2004), 139-156.

Burkaî, Seyyid Ebu'l-Fadl İbnu'r-Rıza. *Kesru's-sanem*. Amman: Dâru'l-Bayâarak, 1998.

Burûcerdî, Hâcî Âgâ Hüseyin Tabâtabâî. *Câmi'u ehâdisi's-Şî'a*. 26 Cilt. Kum, 1399.

Burûcerdî, Muhammed Mehdî b. Murtazâ Tabatabaî. *el-Fevâidü'r-ricâliyye*. 4 Cilt. Necef, 1363.

Cabbar, Faleh A. *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*. çev. Hikmet Hâlis. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2004.

Ensârî, Murtazâ. *Ferâidu'l-usûl*. 4 Cilt. Kum, 1419.

Giladi, Elad. "The New Shi'a? A Study of the Writings of Ahmad al-Katib". *The Journal for Interdisciplinary Middle Eastern Studies* 3 (2018), 5-35.

Hasenî, Nezîr. *Difâ'un ani't-teşeyyi'u*. Kum: Müessesetü'l-İslâmiyyeti'l-'Ammeti, 1421.

Hillî, Hasan b. Süleyman. *Muhtasaru'l-besâir*. Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1421.

Hûi, Ebu'l-Kâsım b. Alî Ekber b. Hâşim Müsevî. *Mu'cemu'r-ricâli'l-hadîs ve tafsîlü tabakâti'r-ruvât*, 24 Cilt. 1992.

Hurrü'l-Âmilî, Muhammed b. el-Hasan b. Alî. *Vesâ'ilî's-Şî'a ilâ tahsîli mesâ'ilî's-şerî'a*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.

İbn Ebi'l-Hadîd, Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed. *Şerhu neh-cî'l-belâğa*. 20 Cilt. Kum: Menşurâtü Mektebeti Âyetullahi'l-Uzmâ el-Ma'raşî, 2. Basım, 1967.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî. *el-Fasl fî'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-Nihal*. 5 Cilt. Beyrut, 2. Basım, 1416.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *el-İmâme ve's-siyâse*. 2 Cilt. Kum: İntişârâtü's-Şerîf er-Radî, 1413.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. 17 Cilt. Beyrut, 1970.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî'. *Kitâbu't-tabakâti'l-kebîr*. 13 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2001.

İbnü'l-Esîr, İzzuddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *İslam tarihi el-Kâmil fi't-târih tercümesi*. 10 Cilt. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul, 1991.

İsfahânî, Ebu'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn. *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*. Kum: Müessesetü Dâru'l-Kütüb, 2. Basım, 1965.

Kâdî Abdulcebbâr, Ebu'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. 20 Cilt. Kâhire, t.y.

Kâtib, Ahmed. *el-İmâmü'l-Mehdî "Muhammed b. el-Hasanü'l-Askerî" hakikatün târihiyye? em farziyyetün felsefiyye*. London: Arab Scientific Publishers, 5. Basım, 2007.

Kâtib, Ahmed. *el-Merceiyyetü'd-dîniyyeti's-şî'iyye ve âfâku't-tatavvur el-İmâm Muhammed eş-Şirâzî nemûzen*. Beyrut: Müessesetü İntişâru'l-Arabî, 1. Basım, 2002.

Kâtib, Ahmed. *es-Sünnetü ve's-Şî'atü vahdetü'd-dîn hilâfu't-târîhi ve's-siyâseti*. Beyrut: Müessesetü İntişâru'l-Arabî, 2007.

Kâtib, Ahmed. *eş-Ser'iyyetü'd-dustûriyye fi'l-enzîmeti's-siyâsiyyeti'l-İslâmiyyeti'l-muâsıra*. Beyrut: Müessesetü İntişâru'l-Arabî, 2012.

Kâtib, Ahmed. *et-Teşû's-siyâsî ve't-teşû'd-dînî*. Beyrut: Müessesetü İntişâru'l-Arabî, 2009.

Kâtib, Ahmed. *Limâza teferraku'l-müslimûn?-el-hakikatü ve'l-vehmu fi'l-hilâfi't-tâifi*. Beyrut: Müessesetü'l-İntişâru'l-Arabî, 2017.

Kâtib, Ahmed. *Müzekkirâtü Ahmed el-Kâtib sîratî el-fikriyyeti ve's-siyâsiyyeti min nazariyyeti'l-imâmeti ilâ's-şûrâ*. Bağdâd: Dâru'l-Hikme, t.y.

Kâtib, Ahmed. *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi Şûrâ'dan Velâyet-i Fakîhe*. çev. Mehmet Yölcü. Ankara: Kitâbiyât, 2005.

Kâtib, Ahmed. *Tatavvuru'l-fikri's-siyâsî eş-şî'i-mine's-şûrâ ilâ velâyeti'l-fakîh*. Beyrut: Dâru'l-Cedîd, 1997.

Kâtib, Ahmed. *Tatavvuru'l-fikri's-siyâsî's-sünnî nehva hilâfetün demokrâtiyye*. Beyrut: Müessesetü İntişâru'l-Arabî, 2008.

Koçak, Yusuf. *Gnostik Geleneğin Erken Dönem Şiilik'teki Tezahürleri: Şîi Gulat Örneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâfi*. 8 Cilt. Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1389.

Kummî, Ebû Halef Sa'd b. Abdillâh. *el-Makâlât ve'l-fırak*. İran: Merkezü İntişâratü İlmî, 1341.

Makdisî, Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl. *Kitâbu'l-bed'u ve't-târîh*. 6 Cilt. Paris, 1916.

Meclisî, Muhammed Bâkır. *Bihâru'l-envârî'l-câmi'a li-düreri ahbârî'l-e'immeti'l-ethâr*. 110 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 2. Basım, 1983.

Mes'ûdî, Ebu'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî. *Mürûcû'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*. 4 Cilt. Kâhire: Daru'r-Recâ li't-Tab'i ve'n-Neşr, 1938.

Müderrişi, Muhammed Takî. *el-İmâmu'l-Mehdî ve'l-îmânu bi'l-ğaybi*. Tahran: İntişârâtü Müderrişi, 1417.

Nâşî el-Ekber, Ebu'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed b. Abdillâh. *Mesâ'ilü'l-İmâme ve Muktetafât mine'l-Kitâbi'l-Evsat fi'l-Makâlât*. Beyrut, 1971.

Necefî, Hâdî. *Elfû hadîsin fi'l-mü'min*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1416.

Nemâzî, Ali. *Müstedrekâtü 'ilmi ricâli'l-hadîs*. 8 Cilt. Kum, 1412.

Nevbahtî, Ebû Muhammed el-Hasan b. Musa. *Firaku's-Şî'a*. Beyrut, 2012.

Sadr, Muhammed. *Târîhu'l-ğaybeti's-suğrâ ve'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru't-Teâruf, 1412.

Saffâr, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ferrûh. *Besâ'irü'd-derecât*. Tahran: Menşûrâtü'l-'Alemî, 1404.

Sâfî, Lütfullâh. *Müntehâbü'l-eser fi'n-nassi ala'l-imâmu's-sânî 'aşer*. Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1403.

Sağır, Muhammed Hüseyin. *el-Fikru'l-İmâmî mine'n-nassi hatte'l-merceiyyeti*. Necef: Dâru'l-Muhaccetü'l-Beydâ, 1424.

Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Ahmed el-Kâtib ve Şîi Siyaset Teorisinde Yeni Yaklaşımlar". *İslâmiyyât* 1/4 (1998), 211-226.

Şeyh Müfîd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed en-Nu'mân. *el-İrşâd*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Müfîd, 2. Basım, 1993.

Şeyh Sadûk, Ebi'l-Hasan Alî b. Hüseyin b. Bâbeveyh el-Kummî. *el-İmâme ve't-tabsıra mine'l-hayra*. Kum: Medresetü'l-İmâm el-Mehdî, 1404.

Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî ibn Bâbeveyh el-Kummî. *el-Emâlî*. Kum: Müessesetü'l-Bî'setü'l-Emâlî, 1417.

Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî ibn Bâbeveyh el-Kummî. *Kemâlû'd-dîn ve temâmu'n-ni'me (ikmâlû'd-dîn ve itmâmû'n-ni'me)*. Necef: Matbuatu'l-Haydariyye, 1970.

Şîrâzî, Muhammed Hüseyinî. *el-İmâmu'l-Mehdî*. Kum: Dâru'l-Ensâr, 1426.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. 8 Cilt. Beyrut, 1987.

Tabersî, Ebû Mansûr Ahmed b. Ali b. Ebî Tâlib. *el-İhticâc*. 2 Cilt. Necef: Dâru'n-Nu'mân, 1966.

Tucker, William F. "Beyân b. Sem'ân ve Beyâniyye: Emevî Irak'ının Şîi Aşırıları". çev. Yusuf Benli. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/1 (2003), 217-232.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî. *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*. 2 Cilt. Kum: Müessesetü Âli'l- Beyt, 1404.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî. *Kitâbü'l-Ğaybe*. 2 Cilt. Kum: Müessesetü'l-Meârifî'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1411.

Üzüm, İlyas. "Tatavvuru'l-fikri's-siyâsî's-Şîî mine's-şûra ilâ velâyeti'l-fakîh". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 2 (1998), 232-237.

Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fırlı. Ankara: Sarkaç Yayınları, 4. Basım, 2010.

Hadis Şerhlerinde Üslûb-ı Hakîme Dair Bazı Tespit ve Tenkitlerin Değerlendirmesi

Mesut Çakır | <https://orcid.org/0000-0002-0778-4157> | mcakir@fsm.edu.tr
Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı,
İstanbul, Türkiye
ROR ID: <https://ror.org/04mma4681>

Öz

Belâgat, sadece estetik bir anlatım biçimi değil, aynı zamanda dinî metinlerin derinliğini ve maksadını doğru bir şekilde kavrayabilmek için vazgeçilmez bir ilimdir. Hadislerde yer alan söz sanatları, Hz. Peygamber’in irşad üslûbunu ve eğitim yöntemlerini anlamada önemli bir anahtar işlevi görür. Bu sanatlar içerisinde üslûb-ı hakîm, hem sözdeki inceliği hem de muhatabın yönlendirilmesini esas alması bakımından müstesna bir yere sahiptir. Genel olarak, “bir söze veya soruya, muhatabın beklemediği şekilde karşılık vermek ya da soru sorana talep etmediği bir cevap vermek” şeklinde tanımlanan bu sanat, belâgat literatüründe Kur’an âyetleri ve hadisler üzerinden örnekendirilmiştir. Özellikle hicrî 8. yüzyıldan itibaren kaleme alınan hadis şerhlerinde bu konuya dikkat çekilmiş, hadislerdeki üslûb-ı hakîmin mahiyeti ve hikmetleri üzerine çeşitli yorumlar yapılmıştır. Hadis şârihleri kimi zaman yalnızca “burada üslûb-ı hakîm vardır” demekle yetinirken, çoğu kez bu tespitlerini detaylı izahlarla desteklemiştir. Ancak, hadislerde üslûb-ı hakîmin varlığına dair yapılan değerlendirmeler, şerhler arasında farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuş ve bazı hadislerin üslûb-ı hakîm sanatını ihtiva edip etmediği konusunda tartışmalar yaşanmıştır. Şârihler arasındaki temel ihtilaf, Hz. Peygamber’in verdiği cevabın sorunun beklenen cevabı olup olmadığı hususunda toplanmaktadır. Bu noktada, bir hadiste Hz. Peygamber’in doğrudan değil, dolaylı bir cevap vermesi, bazı âlimler tarafından üslûb-ı hakîm olarak değerlendirilirken, bazıları tarafından bağlamın farklı yorumlanması gerektiği şeklinde ele alınmıştır. Bu çalışmada öncelikle üslûb-ı hakîmin belâgat ilmindeki yerine bakılmış ve ardından hadislerdeki üslûb-ı hakîm konusu hadis âlimlerinin değerlendirmeleri ışığında ele alınmış, konu etrafında ortaya konan tespitler, açıklamalar ve tenkitler incelenmiştir. Böylece, hadis ilmi çerçevesinde üslûb-ı hakîmin nasıl tespit edildiği ve bu konudaki farklı görüşlerin hangi dayanaklara sahip olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır. Hadis şerhlerinde yapılan bu tartışmalar, yalnızca üslûb-ı hakîmin varlığını tespit etme meselesi değil, aynı zamanda Hz. Peygamber’in sözlerinin anlaşılma biçimleri açısından da önemli ipuçları sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Hadis, Hz. Peygamber, Üslûb-ı Hakîm, Şerh, İhtilaf.

Atıf Bilgisi

Çakır, Mesut. “Hadis Şerhlerinde Üslûb-ı Hakîme Dair Bazı Tespit ve Tenkitlerin Değerlendirmesi”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 12/1 (Haziran 2025), 217-233.

<https://doi.org/10.33718/tid.1648755>

Geliş Tarihi	: 28.02.2025
Kabul Tarihi	: 11.05.2025
Yayın Tarihi	: 30.06.2025
Değerlendirme	: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	: Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması	: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Evaluation of Some Determinations and Criticisms on the Uslûb al-Hakîm in Hadith Commentaries

Mesut Çakır | <https://orcid.org/0000-0002-0778-4157> | mcakir@fsm.edu.tr
 Fatih Sultan Mehmet Vakıf University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith,
 İstanbul, Türkiye
 ROR ID: <https://ror.org/04mma4681>

Abstract

Rhetoric (balaghah) is not merely an aesthetic form of expression; it is also an indispensable science for correctly grasping the depth and intent of religious texts. The rhetorical devices found in hadiths serve as an important key to understanding the Prophet Muhammad's style of guidance and methods of education. Among these devices, *uslûb al-hakîm* holds a distinguished place, as it emphasizes both the subtlety of speech and the redirection of the audience. Generally defined as "responding to a statement or question in a way that the interlocutor does not anticipate or giving an answer that the questioner did not request," this rhetorical technique has been exemplified in classical rhetoric literature through Quranic verses and hadiths. From the 8th century Hijri onwards, hadith commentaries have increasingly drawn attention to this concept, with various interpretations offered regarding the nature and wisdom of *uslûb al-hakîm* in hadiths. Some hadith commentators simply state, "Here, *uslûb al-hakîm* is present," while others provide extensive explanations to support their assessments. However, evaluations regarding the presence of *uslûb al-hakîm* in hadiths have led to differing opinions among commentators, giving rise to debates about whether certain hadiths truly embody this rhetorical technique. The fundamental point of contention among scholars lies in whether the Prophet's response aligns with the expected answer to a given question. In some cases, the Prophet's indirect response is interpreted as an instance of *uslûb al-hakîm* by some scholars, while others argue that the context should be understood differently. This study first examines the role of *uslûb al-hakîm* in the discipline of rhetoric and then explores its presence in hadiths based on the evaluations of hadith scholars. It analyzes the findings, explanations, and critiques presented on the subject. In doing so, the study aims to uncover how *uslûb al-hakîm* is identified within the science of hadith and the foundations upon which differing scholarly opinions are based. The discussions found in hadith commentaries regarding this rhetorical technique not only concern the identification of *uslûb al-hakîm* but also offer significant insights into the interpretation of the Prophet's words.

Keywords

Hadith, Prophet Muhammad, Uslûb al-Hakîm, Commentary, Dispute.

Citation

Çakır, Mesut. "Evaluation of Some Determinations and Criticisms on the Uslûb al-Hakîm in Hadith Commentaries". *Trabzon Theology Journal* 12/1 (June 2025), 217-233.

<https://doi.org/10.33718/tid.1648755>

Date of Submission : 28.02.2025
Date of Acceptance : 11.05.2025
Date of Publication : 30.06.2025
Peer-Review : Double anonymized - Two External
Ethical Statement : It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks : Yes - intihal.net
Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Hadislerin belli bir kısmının Peygamber sallallahu aleyhi ve sellem'e yöneltilen sorular ve bunların cevaplarını içeren rivâyetlerden oluştuğu bilinen bir husustur. Bu tür hadisleri bize aktaran sahâbîler bazen isim vererek bazen de isim vermeden "Bir adam Allah Resûlû'ne şöyle dedi." şeklinde bir ifade ile sorulan soruyu ve ardından Resûlullah'ın verdiği cevabı rivâyet eder. Bu, hadislerin sebab-i vürûdunu anlayabilmenin yanında Hz. Peygamber'in cevap verme tarzını öğrenmemize de imkân sağlar. Hz. Peygamber soru soran sahâbîye kimi zaman sorunun cevabını verirken kimi zaman da farklı bir şey söylemeyi tercih etmiştir. Mesela, "En çok iyilikte bulunmam gereken kimdir?" diye sorana "Annen." derken,¹ "İman nedir?" diye soran kimseye imanın tarifini yapmak yerine "İyiliklerin seni sevindiriyor ve yaptığın hatalar üzüyor ise sen müminsin." şeklinde cevap vermiştir.² Bazen de "Deniz suyundan abdest alabilir miyiz?" diye sorulan soruda olduğu gibi, Hz. Peygamber "Denizin suyu temiz, ölüsü de helaldir." buyurarak cevabın yanında fazladan bir bilgi verdiği de olmuştur.³ Son iki örnekteki gibi bir söze veya soruya muhatabın beklemediği bir şekilde karşılık verilmesine belâgat ilminde "üslûb-ı hakîm" denmektedir.⁴

Üslûb-ı hakîm konusunda hem İslam dünyasında hem de ülkemizde pek çok akademik çalışma yapılmıştır. İslam dünyasında bu konudaki çalışmalardan biri Hebye b. Kû'ya ait Üslûbu'l-hakîm beyne'l-Kur'âni ve'l-Hadîsi'n-Nebevîyyi's-Şerîf isimli yüksek lisans tezidir. Yazar üslûb-ı hakîm sanatının tarifini ve belâgat eserlerindeki tarihçesini vermiş, bu sanatın kullanımını farklı konulardaki âyetler ve sekiz hadis üzerinden incelemiştir.⁵ Sâlih Kemâl Kâmil Mahmûd ise *el-Üslûbu'l-hakîm fi'l-Hadîsi'n-Nebevîyyi fi Sahîhi-i Buhârî* adlı çalışmasında on hadisi üslûb-ı hakîm sanatı açısından ele almış ve hadislerde geçen birçok kelimeyi dil bilgisi yönünden değerlendirmiştir.⁶ Ali Zevârî Ahmed, Üslûbu'l-hakîm fi'l-Kur'ân'î'l-Kerîm adlı yüksek lisans tezinde mezkur sanatı inceleyip, kırk âyeti örnek olarak ele almıştır.⁷

Üslûb-ı hâkim konusunda ülkemizde de hatırı sayılır miktarda akademik çalışma ya-

- 1 Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Dîb el-Bugâ (Beyrut: el-Yemâme, 1407/1987), "Edeb", 2 (No. 5626); Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *Sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), "Bir ve Sıla", 1 (No. 2548).
- 2 Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 36/497 (No. 22166). Şuayb el-Arnaût "hadis sahihtir" demiştir.
- 3 Ebû Abdullah Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebû Âmir el-Asbahî el-Yemenî Mâlik, *el-Muvatta'*, nşr. Muhammed Fuâd b. Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1406/1985), "Tahâret", 12 (No. 41); Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen*, nşr. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kâmil Karabellî (Beyrut: Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 2009), "Tahâret", 39 (No. 83); Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ Tirmizî, *Sünen*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975), "Tahâret", 52 (No. 69). Tirmizî hadis hakkında "hasen sahihtir" demiştir.
- 4 Ebû'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahmân b. Ömer b. Ahmed Kazvîni, *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâga*, nşr. Muhammed Abdu'l-Mün'im Hifâcî (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1414/1993), 2/94; Ali Bulut, *Belağat, Meânî-Beyan-Bedi'*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013), 339.
- 5 Hebye b. Kû, Üslûbu'l-hakîm beyne'l-Kur'âni ve'l-hadîsi'n-nebevîyyi's-şerîf (Cezayir: Câmiatü Ebî Bekir Belkâid, Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâ'iyye, Yüksek Lisans Tezi, 2006).
- 6 Sâlih Kemâl Kâmil Mahmûd, "el-Üslûbu'l-hakîm fi'l-Hadîsi'n-Nebevîyyi fi Sahîhi'l-Buhârî", *Havliyyetü Külliyyetü'l-Luğati'l-Arabîyye bi'Z-Zegâzîg* 3/33 (2013), 2745-2687.
- 7 Ali Zevârî Ahmed, Üslûbu'l-hakîm fi'l-Kur'ân'î'l-Kerîm (Cezayir: Câmi'atü'l-Kâsidi Merbâh, Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-Luğât, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

pılmıştır. Adem Dölek, “Edebî Açından Hadislerde Üslûb-i Hakîm ve Önemi” adlı çalışmasında üslûb-ı hakîm sanatını ele aldıktan sonra dört hadis üzerinden Peygamberimizin eğitimci olarak üslûb-ı hakîm sanatını kullanımına dikkat çekmiştir.⁸ Hasan Uçar ise “Arap Dili Belâgatında el-Kavlu bi’l-Mûcib ve Kur’ân-ı Kerîm’deki Uygulamaları” adlı çalışmasında el-Kavlu bi’l-Mûcib sanatının belâgattaki yerini, yakın sanatlarla münasebetini ve Kur’ân-ı Kerîm’deki uygulamalarını zikretmiştir.⁹ İsmail Bayer ise “İbn-i Kemâl’in el-Üslûbu’l-Hakîm Risâlesinde İlgili Âyetlere Bakışı ve es-Sekkâkî Eleştirisi” makâlesinde İbn-i Kemâl’in üslûb-ı hakîme dair var olan tanıma yaptığı eklemeleri ve örnek olarak zikrettiği iki hadisi ele almıştır.¹⁰ İsmail Durmuş’un Diyânet İslâm Ansiklopedisi’nde yer alan Üslûb-ı Hakîm maddesi de konunun tarihçesinin ve örneklerinin genel hatlarıyla verildiği bir çalışmadır.¹¹ Muhammed Emin Görgün ise “Hadislerde Üslûbu’l-Hakîm Sanatı ve Buhârî Örneği” adlı yüksek lisans tezinde, üslûb-ı hâkim sanatını *Sahîh-i Buhârî*’den otuz üç hadis üzerinden örnek vererek zikretmiştir.¹² Davut Ağbal da “Üslûb-ı Hakîm ve Kur’ân Belâgatındaki Yeri” çalışmasında üslûb-ı hakîmin kavramsallaşma süreci ve buna bağlı olarak el-kavlü bi’l-mûcibden farklılaştığı noktaları ortaya koymuş, bu sanatın Kur’ân’da yer aldığı âyetleri incelemiştir.¹³ Son olarak Elif Özcan ve Esra Hacımuftuoğlu “Gayeleri Bağlamında Kur’ân-ı Kerîm’de Üslûb-ı Hakîm Sanatı” adlı makalede üslûb-ı hakîm sanatının ilahi mesajları iletmedeki önemini ele alıp mezkur sanatın gayelerini ortaya koymuşlardır.¹⁴

Bu makalede, üslûb-ı hakîmin hadisler özelindeki yeri ve şârihler tarafından nasıl ele alındığı incelenmektedir. Belâgat ilminin önemli kavramlarından biri olan üslûb-ı hakîm üzerine farklı alanlarda çeşitli çalışmalar yapılmış olsa da hadis şerhlerinde bu anlatım tarzının nasıl değerlendirildiği, hangi rivâyetlerin üslûb-ı hakîm kapsamında ele alındığı ve bu konuda ortaya çıkan ihtilafların mahiyetinin yeterince incelenmediği görülmektedir.

Bu makalenin temel inceleme konuları arasında, üslûb-ı hakîme örnek teşkil eden hadislerin tespiti, hadis şerh eserlerinde bu hadislerin nasıl ele alındığı, şârihlerin konu hakkındaki yorumları ve bu çerçevede ortaya çıkan tartışmalar yer almaktadır. Çalışmada öncelikle üslûb-ı hakîmin tanımı, tarihî gelişimi ve belâgat ilmindeki yeri üzerinde durulacak, ardından bu sanatın hadislerdeki kullanımına dair şerhlerdeki bilgilere yer verilecektir. Bu süreçte, hadis âlimlerinin üslûb-ı hakîm kavramına bakış açıları, benimsedikleri yöntemler ve ortaya koydukları eleştiriler incelenecektir. Bu incelemede sadece şerh literatüründe üslûb-ı hakîm olduğu kabul edilen rivâyetlerin değerlendirilmesiyle yetinilmeyecek, üslûb-ı hakîmin varlığı konusunda herhangi bir tartışma vârid olmamış rivâyetler de ele alınarak, konuya dair tartışmaya sebep olan hususlar daha geniş bir perspektiften değerlendirilmış olacaktır.

8 Adem Dölek, “Edebî Açından Hadislerde Üslûb-i Hakîm ve Önemi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2001), 325-341.

9 Hasan Uçar, “Arap Dili Belâgatında el-Kavlu bi’l-Mûcib ve Kur’ân-ı Kerîm’deki Uygulamaları”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/35 (2013), 171-187.

10 İsmail Bayer, “İbn-i Kemâl’in el-Üslûbu’l-Hakîm Risâlesinde İlgili Âyetlere Bakışı ve es-Sekkâkî Eleştirisi”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 45 (2016), 215-231.

11 İsmail Durmuş, “Üslûb-ı Hakîm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 02 Eylül 2024).

12 Muhammed Emin Görgün, *Hadislerde Üslûbu’l-Hakîm Sanatı ve Buhârî Örneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

13 Davut Ağbal, “Üslûb-ı Hakîm ve Kur’ân Belâgatındaki Yeri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020), 1015-1040.

14 Elif Özcan - Esra Hacımuftuoğlu, “Gayeleri Bağlamında Kur’ân-ı Kerîm’de Üslûb-ı Hakîm Sanatı”, *Ekev Akademi Dergisi* 93 (2023), 119-141.

1. Üslûb-ı Hakîm'in Tarifi ve Tarihsel Gelişimi

Arapça s-l-b (سلب) kökünden türetilmiş olan ve sözlükte yön, yol, yöntem¹⁵ anlamlarına gelen üslup kelimesi; terim olarak düşünme, tasvir etme ve bir ifade biçimi olarak tarif edilmiştir.¹⁶ Hakîm kelimesi ise, h-k-m (حكم) fiilinden türeyen, 'hikmet sahibi kişi' anlamına gelmektedir. Üslûb-ı hakîm de terkip olarak "Hikmetli kimsenin üslûbu ya da hikmetli üslûp" anlamına gelir.

Üslûb-ı hakîmin ilk defa Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî (öl. 626/1229) tarafından terim olarak kullanıldığı ve tarifinin yapıldığı kabul edilmektedir. Sekkâkî üslûb-ı hakîmi "mütekellimin beklemediği bir şeyle ona cevap vermek veya soru sorana talep etmediği bir cevap vermek" şeklinde tanımlamıştır.¹⁷ Sekkâkî'den önce ise Ebû Osmân el-Câhiz (öl. 255/869) "el-luğz fî'l-cevâb" başlığı altında üslûb-ı hakîm sanatına benzer örnekleri, bu sanatı terim olarak zikretmeden incelemiştir.¹⁸ Abdülkâhîr el-Cürçânî (öl. 471/1078-79) de konuyu "muğâlata" bahsinde ele almış,¹⁹ İbn Ebû'l-İsba' (öl. 654/1256) bu sanatı "el-kavlu bi'l-mûceb" ismiyle kullanmış,²⁰ Kemalpaşazâde (öl. 940/1534) ise üslûb-ı hakîm sanatının ele alındığı müstakil bir risale telif etmiş ve Sekkâkî'nin tanımına ilavelerde bulunmuştur.²¹

Sekkâkî üslûb-ı hakîm sanatının, muhataba beklemediği şekilde karşılık vermek (تلقى السائل بغير ما يتطلب) ve soru soran kişiye sormadığı bir cevap vermek (المخاطب بغير ما يترقب) şeklinde iki kısımdan oluştuğunu söylemiştir.²² Daha sonra belâgat eserlerinde bu tasnif detaylandırılmıştır. Buna göre üslûb-ı hakîm sanatının ilk kısmı muhatabın sözünün farklı bir manaya hamledilerek beklenen cevap yerine muhataba daha uygun olduğu düşünülen bir cevabın verilmesi; ikincisi ise soru soran kişiye sorduğu soru yerine asıl sorması gereken sorunun cevabının verilmesidir.²³

2. Hadislerde Üslûb-ı Hakîm

Hadislerdeki üslûb-ı hakîme ilk dikkat çeken tespit edebildiğimiz kadarıyla tefsir, hadis ve dil alimi olan Şerefüddîn Hüseyin b. Muhammed et-Tîbî²⁴ olmuştur. *el-Kâşif 'an hakâ'iki's-sünen* adıyla talebesi Hatîb et-Tebrîzî'nin (öl. 741/1340) *Mişkâtü'l-Mesâbîh*'ine yazdı-

15 Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, nşr. Muhammed Avad Murib (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-'Arabî, 1422/2001), 12/302.

16 Ahmed eş-Şâib, *el-Üslûb Dirâsetün Belâgiyetün Tahliliyetün li Üsûli'l-Esâlibi'l-Edebiye* (Kahire: Mektebetu'n-Nehdetü'l-Misriyye, 1411/1991), 44.

17 Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebû Bekir b. Muhammed b. Alî el-Hârizmî Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1987), 327.

18 Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423/2002), 2/100.

19 Ebû Bekir Abdülkâhîr b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Cürçânî, *Delâilü'l-İ'câz*, ed. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Matba'atü'l-Medenî, 1413/1922), 1/138.

20 Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdül'azîm İbn Ebû'l-İsba', *Tahrîru't-tahbîr: fî sinâ'ati's-şî'ri ve'n-nesri ve beyâni i'câzi'l-Kur'ân*, nşr. Hafnî Muhammed Şeref (Mısır: Lecnetü İhyâ'it-Türâsi'l-İslâmî, 1383/1963), 359.

21 Bayer, "İbn-i Kemâl'in el-Üslûbu'l-Hakîm Risâlesinde İlgili Âyetlere Bakışı ve es-Sekkâkî Eleştirisi", 219.

22 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 327.

23 Kazvîni, *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâga*, 2/94; Ebû'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Hanefî el-Kefevî, *el-Külliyât: Mu'cemün fî'l-mustalahât ve'l-furûku'l-lugaviyye*, nşr. Adnân Derviş - Muhammed Mısırî (Beyrut: Muesesetü'r-Risâle, 1419/1998), 1/111.

24 Tîbî'nin aynı zamanda 725/1325 tarihinde yazdığı *et-Tibyân fî'l-me'ânî ve'l-beyân* isimli bir belâgat eseri mevcuttur. Bu eseri, 737/1337 tarihinde kendisi *Hadâiku'l-beyân fî şerhi't-Tibyân* adıyla şerh etmiştir. bk. Halit Özkan, "Tîbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28 Ekim 2024.)

ğ 1 şerhte “Burada üslûb-i hakîm vardır.” demek suretiyle ilgili hadislerin bu yönünü dile getirmiştir.²⁵ Esasen Tîbî mukaddimede belirttiği gibi hadisleri şerh ederken lûgat, nahiv, meânî ve beyân ilminin gerektirdiği nükteleri ve latifeleri açıklama²⁶ amacına uygun olarak üslûb-i hakîm yanında diğer edebî sanatlara da işaret etmiştir.

Tîbî'nin ardından gelen hadis şârihleri gerek ondan nakilde bulunmak suretiyle gerekse kendi tespitleri ile üslûb-ı hakîmi eserlerinde zikretmişlerdir. Bunlar arasında üslûb-ı hakîme dair örneklerin çokça yer aldığı *Mişkâtü'l-Mesâbîh* şerhleri olan Ali el-Kârî'nin (öl. 1014/1605) *Mirkâtü'l-Mefâtîf*²⁷ ile Abdülhak ed-Dihlevî'nin (öl. 1052/1642) *Leme'âtü't-tenkîh*²⁸ örnek olarak söylenebilir. Ayrıca Kirmânî²⁹ (öl. 786/1384), İbn Hacer³⁰ (öl. 852/1449), Aynî³¹ (öl. 855/1451), Molla Gürânî³² (öl. 893/1488), Kastallânî³³ (öl. 923/1517), Münâvî³⁴ (öl. 1031/1622), İbn 'Allân³⁵ (öl. 1057/1648), Zürkânî³⁶ (öl. 1122/1710), Ebü'l-Hasan es-Sindî³⁷ (öl. 1138/1726), Halîl Ahmed es-Sehârenpûrî³⁸ (öl. 1346/1927), Enver Şâh el-Keşmîrî³⁹ (öl. 1351/1933), Ebü'l-Ulâ el-Mübârekpûrî⁴⁰ (öl. 1353/1935), Muhammed Emîn

25 Tîbî kırkın üzerinde hadis için üslûb-ı hakîmden bahsetmektedir. Örnek olarak bk. Şerefüddîn Hüseyin b. Muhammed b. Abdullah Tîbî, *el-Kâşif 'an hakâ'iki's-sünen*, nşr. Abdülhamid Hindâvî (Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997), 2/435, 2/482, 2/538, 2/557.

26 Tîbî, *el-Kâşif*, 2/368.

27 Örnek olarak bk. Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultân el-Herevî el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâtü'l-Mesâbîh*, nşr. Cemâl Aytânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 1/200, 1/216, 1/275, 1/398.

28 Örnek olarak bk. Ebü'l-Mecd Abdülhak b. Seyfeddîn b. Sa'dillâh Dihlevî, *Leme'âtü't-tenkîh fî şerhi Mişkâtü'l-Mesâbîh*, nşr. Takiyyüddîn en-Nedvî (Dimaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1435/2014), 1/305, 1/381, 1/598, 3/236.

29 Örnek olarak bk. Şemseddin Muhammed b. Yûsuf Ali b. Saîd Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1401/1981), 3/170, 7/61, 12/99, 22/35, 23/28.

30 Örnek olarak bk. Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali el-'Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz (Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife, 1379), 3/226, 3/402, 6/12, 9/636, 10/560.

31 Örnek olarak bk. Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 3/271, 8/188, 14/90, 22/198, 23/96.

32 Örnek olarak bk. Ahmed b. İsmail b. Osman b. Muhammed el-Gürânî, *el-Kevseru'l-cârî ilâ riyâdî ehâdîsi'l-Buhârî*, nşr. Ahmed İzzu İnâye (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1429/2008), 1/112, 4/214, 7/368, 9/201, 10/182.

33 Örnek olarak bk. Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekir Kastallânî, *İrşâdü's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Mısır: Matba'atü'l-Kübrâ, 1323), 2/455, 3/109, 5/37, 7/422, 9/103.

34 Örnek olarak bk. Zeynüddîn Muhammed Abdürreâûf b. Tâcil'ârifin b. Ali el-Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr şerhu'l-Câmî'i's-sâgîr* (Mısır: el-Mektebetü'l-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1356), 2/12, 2/99, 3/470, 4/281, 5/236.

35 Örnek olarak bk. Muhammed Ali b. Muhammed es-Siddîkî eş-Şafî İbn 'Allân, *Delîlü'l-fâlihîn li turukı Riyâzi's-sâlihîn*, nşr. Halil Me'mun Şeyhâ (Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife, 1425/2004), 1/172, 3/232, 5/22, 7/19, 8/346.

36 Örnek olarak bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülbâkî b. Yûsuf Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî 'alâ Muvattai'l-İmâm Mâlik*, nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1424/2003), 2/340, 2/341, 3/123.

37 Örnek olarak bk. Ebü'l-Hasan Nûreddîn Muhammed b. Abdülhâdî Sindî, *Fethu'l-vedûd bi şerhi Süneni Ebî Dâvûd*, nşr. Muhammed Zekî el-Havlî (Medine: Mektebetü Ezvâ'i'l-Menâr, 1431/2010), 1/21, 3/135, 3/400.

38 Örnek olarak bk. Halîl Ahmed Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd fî halli Süneni Ebî Dâvûd*, nşr. Takiyyüddîn en-Nedvî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1427/2006), 1/185, 2/132, 2/568, 6/530, 9/324.

39 Örnek olarak bk. Muhammed Enver Şâh el-Keşmîrî, *Feyzu'l-bârî 'alâ Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Muhammed Bedri 'Âlem Mir'âtî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 1/459, 3/74, 3/371, 4/183; a.mlf. *el-'Arfü's-şezî 'alâ Câmî'i't-Tirmizî*, nşr. Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 1/70, 1/100, 1/162, 1/325, 2/347.

40 Örnek olarak bk. Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-'ahvezî şerhu Câmî'i't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990), 5/470, 6/284, 7/52, 8/390, 10/214.

el-Hererî⁴¹ (öl. 1441/2019) ve Muhammed b. Ali el-İtyûbî⁴² (öl. 1442/2020) gibi hadis şârihleri üslûb-ı hakîme değinmişlerdir. Hadislerdeki üslûb-ı hakîmin varlığını ifade eden âlimler bazen “Burada üslûb-ı hakîm vardır.” diye yetinmekle birlikte çoğu zaman hangi açıdan üslûb-ı hakîm olduğunu açıklama yoluna gitmişlerdir.

2.1. Hadislerdeki Üslûb-ı Hakîm Sanatının Değerlendirilmesi

Belâgat âlimlerinin üslûb-ı hakîmi iki kısımda incelemelerine paralel olarak konu burada da iki başlık altında değerlendirilecektir. Her bir başlığa dahil olabilecek rivâyetlerden örnekler verilip hadis şârihlerinin tespit ve tenkitlerine değinilecektir.

2.1.1. Muhataba beklemediği şekilde karşılık vermek (تلقي المخاطب بغير ما يترقب)

Muhataba beklemediği şekilde karşılık vermekten kasıt, sorulan bir sorunun muhtemel cevabı dışında bir cevap verilmesidir. Üslûb-ı hakîmin bu türüne verilen örnekler bazen tartışılmıştır. Beklenen cevabın ne olduğu sorusu tartışmanın temelini oluşturmaktadır. Verilen cevap bir açıdan beklenen cevap olabilirken bir başka açıdan beklenmeyen cevap olarak değerlendirilebilir. Örnekler üzerinden konuyu ele almaya çalışalım:

Selmân-ı Fârîsî’den nakledildiğine göre, müşriklerden biri alay ederek “Arkadaşınızın size tuvaleti nasıl yapmanız gerektiğini bile öğrettiğini görüyorum.” deyince Selmân “Evet peygamberimiz bize kibleye dönerek tuvalet yapmamızı, sağ elimizle taharetlenmemizi, tezek ve kemik kullanmamamızı en az üç taş kullanarak temizlenmemizi emretti.” demiştir.⁴³ Tîbî hadisin şerhinde şöyle demektedir: “Selmân’ın verdiği cevap üslûb-ı hakîmdir. Çünkü müşrik alay ettiğinde, Selmân’ın onu ya tehdit etmesi ya da susması gerekirdi. Ancak söylenene ve yapılan alaya aldırış etmeyerek cevabını, ciddi şekilde soru sorana cevap veren bir mürşit edasıyla verdi.”⁴⁴ Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî ise şu ifadelerle Tîbî’ye itiraz etmektedir:

“Daha doğru olan bunun müşrike bir cevap olduğudur. O müşrikin alay etmek için sebep olarak gördüğü şey, Müslümanların düşmanlarına karşı açıkça dile getirdiği bir durum değildir. Öte yandan bu meselenin ayrıntılı olarak bilinmesi akıl tarafından makul görülür. Ayrıca genel anlamda bahsedilmesi hoş karşılanmayan bir mesele olması sebebiyle onunla alay edilmesine aldırış edilmez. Dolayısıyla bu cevap üslûb-ı hakîm olarak adlandırılmaz.”⁴⁵

Ebû Hüreyre’den rivâyet edilen bir başka misalde ise Allah Resûlü Mekke yolunda yürüyordu. Cümdan denilen dağın yanından geçti ve “Yürüyün! Bu cümdandır. Müferridler öne geçti.” buyurdu. Ashab “Müferridler nedir yâ Resûlallah?” dediler. Hz. Peygamber “Allah’ı

41 Örnek olarak bk. Muhammed el-Emin b. Abdullah el-Uremî el-Alevî Hererî, *el-Kevkebü'l-vehhâc ve'r-ravdi'l-behhâc fî şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim b. el-Haccâc* (Mekke: Dâru'l-Minhâc, 1430/2009), 11/335, 13/181, 19/197, 24/498; a.mlf. *Mürşidü zevî'l-hicâc ve'l-hâce 'alâ Süneni İbn Mâce* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1439/2018), 11/47, 17/148.

42 Örnek olarak bk. Muhammed b. Ali b. Âdem b. Mûsâ el-Vellevî el-İtyûbî, *el-Bahru'l-muhîtu's-seccâc fî şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim b. el-Haccâc* (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1426-1436), 6/502, 18/205, 22/58, 30/628, 41/264.

43 Müslim, “Tahâret”, 57 (No. 262).

44 Tîbî, *el-Kâşif*, 3/782-783.

45 Ebû'l-Hasan Nüreddîn Muhammed b. Abdülhâdî Sindî, *Hâşiyetü's-Sindî 'alâ Sünen-i İbn Mâce*, nşr. Halîl Me'mûn Şîha (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1416/1996), 1/201.

çok zikreden erkek ve kadınlardır.” buyurdu.⁴⁶ Tîbî hadis hakkında şu değerlendirmeyi yapmıştır: “Belki de onlar bir gazve veya seferden dönüyorlardı. Memleketlerini özlemişlerdi. Bundan dolayı bazıları hızlıca ilerledi, bir kısmı da geride kaldı. Hz. Peygamber de geride kalanlara “ilerleyin evler yaklaştı, müferridler öne geçti” buyurdu. Müferridlerin kimler olduğunu soran sahâbeye ise konu dışına çıkarak üslûb-ı hakîmle, siz bırakın bunu, kimlerin öne geçtiğini görüyorsunuz. Asıl olarak hayırda öne geçenleri sorun anlamında “Allah’ı çok zikreden erkek ve kadınlardır.” diye cevap verdi.⁴⁷ İbn Hacer el-Heytemî (öl. 974/1567) ise Tîbî’nin bu ifadelerinin varsayımdan ibaret olduğunu belirterek “Cümdan Dağı Medine’ye bir gecelik mesafededir. Acele edip öne geçme ancak Medine’yi gördüklerinde mümkün olabilir. Bu takdirde de ashab müferridleri sormazdı.” diyerek burada üslûb-ı hakîm olduğu görüşünü tenkit etmiştir.⁴⁸

Bir başka örnekte ise Huzeyfe b. Yemân’ın naklettiğine göre ashâb Allah Resûlü’ne “Bir halife tayin etseniz...” dedi. Hz. Peygamber de “Size bir halife tayin etmiş olsam ve siz ona karşı gelseniz, azap görürsünüz. Ama Huzeyfe size ne söylerse onu tasdik edin. Abdullah b. Mes’ûd size nasıl okutursa öyle okuyun.” buyurdu.⁴⁹ Tîbî’ye göre burada üslûb-ı hakîmle cevap verilmiş olup halife tayin etmesini talep edenlere Hz. Peygamber “Halife atamamı bırakın. Sizi ilgilendiren, kitap ve sünnet ile amel etmektir, o halde onlara sıkı sıkıya tutunun.” demek istemiştir. Sorunun cevabı olarak sadece halife tayin etmemesinin gerekçesini bildirmemiş ayrıca iki sahâbînin önemi konusunda onların dikkatlerini çekmiştir. Bu iki sahâbînin zikredilmesinin hikmeti; Huzeyfe’nin insanları dünya fitnelerine karşı ikaz eden ve Abdullah b. Mes’ûd’un ise onları ahiret işleri konusunda uyaran biri olmasıdır.⁵⁰ Abdülhak ed-Dihlevî ise Tîbî’nin görüşünü naklettikten sonra burada üslûb-ı hakîm olmadığını söyler. Aslında Hz. Peygamber’in Abdullah b. Mes’ûd üzerinden bir anlamda Hz. Ebû Bekir’in halifeliğine işaret ettiğine dair görüşe yer verir. Ardından o, İbn Mes’ûd’un Hz. Ebû Bekir’i kastederek; “Allah Resûlü’nün (imâmette) öne geçirdiği birini biz (hilâfette) geri atamayız. Allah Resûlü’nün dinimiz konusunda kendisinden razı olduğu birinden, biz dünyamız konusunda nasıl râzî olmayız?” dediğini nakleder.⁵¹ Ali el-Kârî ise Dihlevî’ye benzer bir şekilde şöyle der: “Zahir olan görüşe göre bu, kendisinden önceki ifadenin anlamını pekiştiren bir ziyadedir. Burada, “Ben size halife tayin etmiyorum fakat siz “bu ikisinin sözlerini dinleyin.” denilmek istenmiştir.”⁵²

Diğer bir misalde Ukbe b. Âmir Hz. Peygamberle karşılaşır ve “Kurtuluş nedir?” diye sorar. Allah Resûlü de “Dilini tut, evinde geçirdiğin süreyi artır ve günahın için ağla.” buyurur.⁵³ Tîbî “Burada üslûb-ı hakîmle cevap verilmiştir, kurtuluşun hakikati sorulmuş, ancak ona sebep olan şey söylenmiştir.” demiştir.⁵⁴ Ali el-Kârî, Tîbî’nin bu açıklamasına “Bu yorumda bir zorlama ve sahâbe hakkında uygun olmayan bir yorum vardır. Çünkü bu yorum,

46 Müslim, “Zikir ve Duâ”, 4 (No. 2676).

47 Tîbî, *el-Kâşif*, 5/1722.

48 Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed Heytemî, *Fethu’l-ilâh fî şerhi’l-Mişkât*, nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2015), 7/305.

49 Tirmizî, “Menâkıb”, 39 (No. 3812). Tirmizî hadis hakkında “hasen” demiştir.

50 Tîbî, *el-Kâşif*, 12/3946-3947.

51 Dihlevî, *Leme’âtü’t-tenkîh*, 9/773-774.

52 Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtîh*, 11/378.

53 Tirmizî, *Sünen*, “Zühed”, 60 (No. 2406). Tirmizî hadis hakkında “hasen” demiştir.

54 Tîbî, *el-Kâşif*, 10/3123.

sahâbenin kurtuluşun hakikatini bilmekten uzak olmasını gerektirir. Doğru olan, sorunun “Kurtuluşun sebebi nedir?” şeklinde anlaşılmasıdır, zira cevap da buna işaret etmektedir.⁵⁵ diyerek itiraz etmiştir.

Ebû Ümâme’nin rivâyetinde ise bir adam Hz. Peygamber’e “İman nedir?” diye sorar. Resûl-i Ekrem “İyiliklerin seni sevindiriyor ve yaptığın hatalar üzüyor ise sen müminsin.” buyurur. Adam bu sefer “Günah nedir?” diye sorar. Hz. Peygamber “İçinde bir şey şüphe uyandırıyor, onu bırak.” buyurur.⁵⁶ Ali el-Kârî, verilen cevabın üslûb-ı hakîm çerçevesinde değerlendirildiğini aktarmaktadır.⁵⁷ Ancak, bu görüşün kime ait olduğunu belirtmeden “قيل” ifadesini kullanması ve bu yaklaşımı eleştirmemesi dikkat çekicidir. Oysa bir önceki benzer örnekte, Tîbî’nin yorumuna itiraz ederek “Bu yorumda bir zorlama ve sahâbe hakkında uygun olmayan bir değerlendirme vardır.” demişti. Aslında mevcut örnek eleştiriyeye daha açıktır. Zira sahâbenin imanın ne olduğunu bilmemesi düşünülemez. Ayrıca sahâbî, Hz. Peygamber’in cevabına itiraz etmeden “Günah nedir?” sorusunu yöneltmiş ve yine aldığı cevaba herhangi bir itirazda bulunmamıştır. Bu durum, sorularına maksadına uygun bir cevap aldığı ihtimalini güçlendirmektedir. Öte yandan dikkat edilirse Allah Resûlü, her iki soruya da benzer doğrultuda cevap vermiştir. “İman nedir?” sorusuna, imanın işaretini belirten bir açıklama yapmış; “Günah nedir?” sorusuna ise günahın alametine işaret eden bir cevap vermiştir. Bütün bu veriler bir arada değerlendirildiğinde, soru soran sahâbînin aslında iman ve günahın insanda nasıl bir etki oluşturduğunu sormak istediği anlaşılmaktadır. Bu durumda, verilen cevabın üslûb-ı hakîm kapsamında değerlendirilemeyeceği sonucu ortaya çıkmaktadır.

Benzer bir hadisede Enes b. Mâlik’ten nakledildiğine göre bir adam yolculuğa çıkmak niyetinde olup Hz. Peygamber’e gelerek “Bana azık ver ey Allah’ın Resûlü!” der, Resûl-i Ekrem de “Allah seni takva ile azıklandırırsın.” buyurur. Adam “Artır.” der. Hz. Peygamber bu sefer “Allah günahlarını bağışlasın.” buyurur. Adam tekrar “Anam babam sana feda olsun artır.” deyince Resûlullah “Allah bulunduğun her yerde sana hayrı kolaylaştırsın.” buyurur.⁵⁸ Tîbî, “Muhtemelen bilinen bir yiyecek istedi, Allah Resûlü de senin azığın haramlardan kaçıp günahlardan sakınmaktır, anlamında üslûb-ı hakîm ile cevap verdi.” demiştir.⁵⁹ Burada azık talebinde bulunan zâtın Hz. Peygamber’in verdiği cevap karşısında bunu iki defa artırmasını talep etmesi ilk aldığı cevabın arzu ettiği şey doğrultusunda olduğu hissini vermektedir. Ayrıca bu sahâbî “Azıklanın, hiç şüphesiz azığın en hayırlısı takvadır.”⁶⁰ mealindeki âyetin farkında olarak Hz. Peygamber’e gelmiş olabilir. Bakıldığında gerçekten yiyeceğe ihtiyacı olan biri için, bu zaruri ihtiyacını dile getirdiğinde yukarıdaki gibi bir cevap almak onu şaşırtabilir ve onun ihtiyacının karşılanması için talebini yinelemesine de sebep olabilir. Tîbî’nin bir ihtimal olarak dile getirdiği üslûb-ı hakîm görüşü bu gibi ihtimallerle zayıflamış gözükmektedir.

Câbir b. Abdullah’tan rivâyet edilen son misalde, Câbir’in kendisi üzgün bir halde Hz.

55 Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtiḥ*, 9/74.

56 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 36/497 (No. 22166). Şuayb el-Arnaût “hadis sahihtir” demiştir.

57 Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtiḥ*, 1/200.

58 Tirmizî, “De’avât”, 45 (No. 3444). Tirmizî hadis hakkında “hasen-garib” demiştir.

59 Tîbî, *el-Kâşif*, 4/1691.

60 el-Bakara 2/197.

Peygamber’e rastlayınca Resûl-i Ekrem “Seni neden bu halde görüyorum?” diye sorar. Câbir “Ey Allah’ın Resûlü, babam Uhud’da şehit oldu, arkada bakıma muhtaç çocuklar ve borç bıraktı.” der. Hz. Peygamber “Allah’ın babanı nasıl karşıladığını sana müjdeleyeyim mi?” buyurur. Câbir “Buyur ey Allah’ın Resûlü!” deyince Resûlullah sözlerine şöyle devam eder: “Allah bir kimse ile ancak perdenin arkasından konuşur. Fakat babanı diriltti ve onunla yüz yüze konuşarak, Ey kulum! İşte, sana istediğini vereyim, buyurdu. Baban da, Ey Rabbim, beni tekrar dirilt de ikinci defa şehit olayım, dedi. Allah da benim ölenlerin tekrar dünyaya dönmeyecekleri konusundaki hükmüm verilmiştir, buyurdu. Sonra da “Allah yolunda öldürülenleri ölü sanmayın...”⁶¹ mealindeki âyetini indirdi.”⁶² Tîbî hadis hakkında şunları söylemiştir: “Burada üslûb-ı hakîm vardır. Şu demek istenmiştir: Dünyalık işlerle, aile fertlerinin geçimi ve borçlarının ödenmesiyle ilgili endişelenme. Allah, Resûlü’nün bereketiyle borcunu ödemene imkân lütfedecektir. Sana babanın Allah’a ne denli yakın olduğunu ve Allah katında elde ettiği ikram ve lütufları müjdeliyorum.”⁶³ Bu örnekteki üslûb-ı hakîm değerlendirmesi de tenkide açık durmaktadır. Hz. Peygamber Câbir’e üzüntülü halini sormuş o da babasının şehadetiyle üzerine kalan bazı hususları dile getirmiştir. Dikkat edilirse Câbir’in tek üzüntüsü üzerine kalan işler değildir. Onun öncesinde babasının şehadeti de Câbir’i üzmüştür. Bu sebeple Hz. Peygamber’in babası hakkındaki verdiği teselli, onu üzen temel meseleyi ortadan kaldırmaya yönelik olmuştur. Ayrıca Câbir sadece Resûl-i Ekrem’in hâlini sormasına cevap vermiş, kendisi soru sormamış ve bir talepte bulunmamıştır.

2.1.2. Muhataba sormadığı bir cevap vermek (تلقى السائل بغیر ما يتطلب)

Bu kısımdaki örneklerde Hz. Peygamber sorulan soruya beklenen cevabı vermenin yanında muhatabın sormadığı bir hususu da dile getirmektedir. Buna dair örneklerde görebildiğimiz kadarı ile bir tartışma olmamıştır. Çünkü Hz. Peygamber muhataba istediği cevabı vermiş ayrıca soruda olmayan bir başka şeyi de dile getirmiştir.

Mesela, Ebû Hüreyre’den nakledildiğine göre bir adam⁶⁴ Resûlullah’a “Biz deniz yolculuğu yaparız ve beraberimizde az su bulundururuz, o suyla abdest alırsak içme suyumuz kalmayacak ve susuz kalacağız. Bu durumda deniz suyundan abdest alabilir miyiz?” diye sorar, Hz. Peygamber “Denizin suyu temiz, ölüsü de helaldir.” buyurur.⁶⁵ Ali el-Kârî’nin de belirttiği gibi burada fazladan bir cevapla üslûb-ı hakîm vardır.⁶⁶ Sahâbe, deniz suyunun abdest açısından hükmünü sorarken, Allah Resûlü soruya “Denizin suyu temiz ve ölüsü de helaldir.” buyurarak deniz suyunu abdestte kullanabilecekleri gibi denizde av da yapabileceklerini ifade etmiştir. Bu örnekte Hz. Peygamber beklenen cevabı vermenin yanında ziyade bilgilendirme yapma yolunu tercih etmiş bulunmaktadır.

Bir başka misalde Selmân, Hz. Peygamber’e “Tevrat’ta okudum ki, yemeğin bereketi yemekten sonra (el ve ağız) yıkamadır.” der. Resûlullah da “Yemeğin bereketi yemekten

61 Âl-i İmrân 3/169.

62 Tirmizî, “Tefsîr”, 4 (No. 3010). Tirmizî hadis hakkında “hasen-garib” demiştir.

63 Tîbî, *el-Kâşif*, 12/3949.

64 İsmi hakkında bazı ihtilaflar olmakla birlikte bahsi geçen sahâbî’nin Abdullah el-Müddicî olduğu ifade edilmiştir. bk. Dihlevî, *Leme’âtü’t-tenkîh*, 2/207.

65 Mâlik, “Tahâret”, 12 (No. 41); Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 39 (No. 83); Tirmizî, “Tahâret”, 52 (No. 69). Tirmizî hadis hakkında “hasen-sahih” demiştir.

66 Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtiḥ*, 2/33.

önce ve sonraki yıkamalardadır.” buyurur.⁶⁷ Tîbî “Burada Resûl-i Ekrem Selmân’ın söylediğini ikrar edip ziyade bir bilgi ile üslûb-ı hakîmle cevap vermiştir.” demiştir.⁶⁸ Örnekte görüldüğü üzere Selmân Tevrat’tan hatırladığı bir bilginin büyük ihtimalle doğruluğunu teyit için Hz. Peygamber’e sormuş, Resûlullah da bunun doğruluğunu kabul ettikten sonra öncesindeki yıkamada da bereketin olduğunu belirtmiştir.

Diğer bir örnekte ise Hz. Ali mezinin durumunu sormuş Hz. Peygamber de “Meziden dolayı abdest, meniden dolayı gusûl gerekir.” diye cevap vermiştir.⁶⁹ Ali el-Kârî “burada üslûb-ı hakîm’in türlerinden biri vardır” demiştir.⁷⁰

Sonuç

Belâgat ilminin bed’ kısmında yer alan üslûb-ı hakîm, günümüzde de önemli bir söz sanatı olarak değerlendirilmektedir. Her ne kadar öncesinde bu konuya kısmî olarak temas edilmişse de literatürde ilk kez Sekkâkî tarafından açık bir şekilde tanımlanmıştır. Sekkâkî, üslûb-ı hakîmi, “Mutekellimin beklemediği bir şeyle ona cevap vermek veya soru sorana talep etmediği bir cevap vermektir.” şeklinde tarif etmiş ve böylece bu sanatın belâgat alanında sistemli bir şekilde incelenmesine zemin hazırlamıştır.

Üslûb-ı hakîm kavramı, Sekkâkî’den yaklaşık bir asır sonra hadis şerh geleneğinde belirgin bir yer edinmiştir. Bu bağlamda Tîbî’nin *el-Kâşif ‘an hakâ’iki’s-sünen* adlı eserinde bu kavrama sıkça yer verdiği görülmektedir. Nitekim kırka yakın hadiste üslûb-ı hakîmin varlığına işaret eden Tîbî, sonraki şârihler için bir model oluşturmuş, birçok müellif onun izin-den giderek ilgili rivâyetleri eserlerinde değerlendirmiştir. Hadis şerhleri incelendiğinde, üslûb-ı hakîme dair yapılan yorumların büyük bir kısmının doğrudan Tîbî’ye ait olduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra Ali el-Kârî ve Abdülhak ed-Dihlevî gibi âlimlerin de hadis şerhlerinde üslûb-ı hakîm konusuna önem verdiği görülmektedir.

Ancak hadis şerhlerinde üslûb-ı hakîmin tespitine dair bazı tartışmaların bulunduğu da göz ardı edilmemelidir. Özellikle Tîbî’den nakilde bulunan sonraki âlimler, onun bazı değerlendirmelerine itiraz etmiş ve üslûb-ı hakîmin varlığını sorgulamışlardır. Tartışmaların büyük bir kısmı, muhataba beklenmedik bir şekilde karşılık verme hususunda âlimler arasında ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Kimi zaman verilen cevabın, aslında muhatabın beklediği cevap olduğu öne sürülmüş, dolayısıyla ilgili rivâyetlerin gerçekten üslûb-ı hakîm kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği tartışılmıştır.

Zira örneklerin önemli bir kısmı Ebû Hüreyre’nin aktardığı şu rivâyetteki gibi net değildir: Bir adam⁷¹ Hz. Peygamber’den tavsiye istemiş, Resûl-i Ekrem ona “Öfkelenme.” buyurmuştur. Adam talebini birkaç kez tekrarlamış ancak her seferinde aynı cevabı almıştır.⁷²

67 Ebû Dâvûd, “Et’ime”, 11 (No. 3761); Tirmizî, “Et’ime”, 39 (No. 1846). Şuayb el-Arnaût “râvîlerden Kays b. er-Rebî sebebiyle isnadı zayıftır” demiştir.

68 Tîbî, *el-Kâşif*, 9/2854.

69 Tirmizî, “Tahâret”, 83 (No. 114). Tirmizî hadis hakkında “hasen-sahih” demiştir.

70 Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtih*, 2/33

71 Bahsi geçen sahâbînin, İbn Ömer veya Hârise b. Kudâme ya da Ebû Süfyan b. Abdullah olduğu söylenmiştir. bk. Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtih*, 9/291.

72 Buhârî, “Edeb”, 76 (No. 5765).

Burada, tavsiye isteyen kişinin ikinci ve üçüncü talebinde farklı bir cevap beklediği açıktır. Ancak Hz. Peygamber, ilk cevabını tekrarlayarak muhatabının beklediği şeyin aksine bir tutum ortaya koymuştur.

Sonuç olarak, üslûb-ı hakîm kapsamında değerlendirilen rivâyetlerde Hz. Peygamber'in sorulara beklenen cevabı vermek yerine daha önemli gördüğü bir noktaya dikkat çektiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, kimi durumlarda sorulara doğrudan beklenen cevabı vermiş olması da ihtimal dâhilindedir. Dolayısıyla, hadislerde üslûb-ı hakîmin varlığını kesin bir şekilde belirlemek her zaman mümkün olmamakta, değerlendirmeler çoğunlukla yorum farklılıklarına dayanmaktadır.

Kaynakça | References

Ağbal, Davut. “Üslûb-ı Hakîm ve Kur’ân Belâgatındaki Yeri”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020), 1015-1040. <https://doi.org/10.33415/daad.743190>.

Ahmed, Ali Zevârî. *Üslûbu'l-hakîm fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Cezayir: Câmî'atü'l-Kâsidî Merbâh, Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-Luğât, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*. nşr. Şuayb el-Arnaût vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Bayer, İsmail. “İbn-i Kemâl'in el-Üslûbu'l-Hakîm Risâlesinde İlgili Âyetlere Bakışı ve es-Sekkâkî Eleştirisi”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 45 (2016), 215-231. <https://doi.org/10.29288/ilted.304767>.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmî'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Dîb el-Buğâ. 6 Cilt. Beyrut: el-Yemâme, 3. Basım, 1407/1987.

Bulut, Ali. *Belâgat-Meânî-Beyan-Bedî*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 12. Basım, 2013.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423/2002.

Cürcânî, Ebû Bekir Abdülkâhîr b. Abdurrahmân b. Muhammed. *Delâilü'l-İcâz*. ed. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Matba'atü'l-Medenî, 3. Basım, 1413/1922.

Dihlevî, Ebû'l-Mecd Abdülhak b. Seyfeddîn b. Sa'dillâh. *Leme'âtü't-tenkîh fi şerhi Mişkâtî'l-Mesâbih*. nşr. Takiyyüddîn en-Nedvî. 10 Cilt. Dimaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1435/2014.

Dölek, Adem. “Edebî Açıdan Hadislerde Üslûb-i Hakîm ve Önemi”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2001), 325-341.

Durmuş, İsmail. “Üslûb-ı Hakîm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/381-382. Erişim 02 Eylül 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ustlub-i-hakim>

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Sünen*. nşr. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kâmil Karabellî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 2009.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luga*. nşr. Muhammed Avad Murib. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2001.

Gürânî, Ahmed b. İsmail b. Osman b. Muhammed. *el-Kevserü'l-cârî ilâ riyâdî ehâdîsi'l-Buhârî*. nşr. Ahmed İzzu İnâye. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1429/2008.

Hererî, Muhammed el-Emin b. Abdullah el-Uremî el-Alevî. *el-Kevkebü'l-vehhâc ve'r-ravdi'l-behhâc fi şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim b. el-Haccâc*. 26 Cilt. Mekke: Dâru'l-Minhâc, 1430/2009.

Hererî, Muhammed el-Emin b. Abdullah el-Uremî el-Alevî. *Mürşidü zevi'l-hucâ ve'l-hâce 'alâ Süneni İbn Mâce*. 26 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1439/2018.

Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed. *Fethu'l-ilâh fi şerhi'l-Mişkât*. nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.

İbn 'Allân, Muhammed Ali b. Muhammed es-Siddîkî eş-Şafiî. *Delîlü'l-fâlihîn li turukı Riyâ-zî's-sâlihîn*. nşr. Halil Me'mun Şeyhâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife, 1425/2004.

İbn Ebü'l-İsba', Ebü Muhammed Zekiyyüddîn Abdül'azîm. *Tahrîru't-tahbîr: fî sinâ'ati's-şî'ri ve'n-nesri ve beyânî i'câzi'l-Kur'ân*. nşr. Hafîn Muhammed Şeref. Mısır: Lecnetü İhyâi't-Türâ-si'l-İslâmî, 1383/1963.

İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali el-'Askalânî. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. nşr. Abdulaziz b Abdullah b Bâz. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife, 1379.

İtyûbî, Muhammed b. Ali b. Âdem b. Mûsâ el-Vellevî. *el-Bahru'l-muhîtu's-seccâc fî şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim b. el-Haccâc*. 45 Cilt. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzi, 1426-1436.

Kârî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultân el-Herevî. *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâtî'l-Mesâbih*. nşr. Cemâl Aytânî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.

Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebü Bekir. *İrşâdü's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Mısır: Matba'atü'l-Kübrâ, 1323.

Kazvînî, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahmân b. Ömer b. Ahmed. *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâga*. nşr. Muhammed Abdu'l-Mün'im Hifâcî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1414/1993.

Kefevî, Ebü'l-Bekâ Eyyûb b Mûsâ el-Hüseynî el-Hanefî. *el-Külliyât: Mu'cemün fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-lugaviyye*. nşr. Adnân Derviş - Muhammed Mısırî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1419/1998.

Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh. *el-'Arfü's-şezî 'alâ Câmi'i't-Tirmizî*. nşr. Muhammed Şâkir. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1425/2004.

Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh. *Feyzu'l-bârî 'alâ Sahîhi'l-Buhârî*. nşr. Muhammed Bedr-i 'Âlem Mir'âtî. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.

Kirmânî, Şemseddin Muhammed b. Yûsuf Ali b. Saîd. *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1401/1981.

Kû, Hebye b. Üslûbu'l-hakim beyne'l-Kur'ânî ve'l-hadîsi'n-nebevîyyi's-şerîf. Cezayir: Câmîati Ebü Bekir Belkâid, Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâ'iyye, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Mahmûd, Sâlih Kemâl Kâmil. "el-Üslûbu'l-hakim fi'l-Hadîsi'n-Nebevîyyi fî Sahîhi'l-Buhârî". *Havliyyetü Külliyyeti'l-Luğati'l-'Arabiyye bi'z-Zegâzig* 3/33 (2013), 2745-2687.

Mâlik, Ebü Abdullah Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebü Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta'*. nşr. Muhammed Fuâd b Abdalbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1406/1985.

Mübârekpûrî, Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm. *Tuhfetü'l-'ahvezî şerhu Câmi'i't-Tirmizî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.

Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn b. Ali. *Feyzu'l-Kadîr şerhu'l-Câmî'i's-sağîr*. 6 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1356.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Özcan, Elif - Hacımüftüoğlu, Esra. “Gayeleri Bağlamında Kur’ân-ı Kerîm’de Üslûb-ı Hakîm Sanatı”. *Ekev Akademi Dergisi* 93 (2023), 119-141. <https://doi.org/10.17753/sosekev.1200803>.

Özkan, Halit. “Tîbî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/126. Erişim 28 Ekim 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tibi>

Sehârenpûrî, Halîl Ahmed. *Bezlü'l-mechûd fî halli Süneni Ebî Dâvûd*. nşr. Takiyyüddîn en-Nedvî. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1427/2006.

Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebû Bekir b. Muhammed b. Alî el-Hârizmî. *Miftâhu'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2. Basım, 1987.

Sindî, Ebû'l-Hasan Nûreddîn Muhammed b. Abdülhâdî. *Fethu'l-vedûd bi şerhi Süneni Ebî Dâvûd*. nşr. Muhammed Zekî el-Havlî. 4 Cilt. Medine: Mektebetü Ezvâ'i'l-Menâr, 1431/2010.

Sindî, Ebû'l-Hasan Nûreddîn Muhammed b. Abdülhâdî. *Hâşiyetü's-Sindî 'alâ Sünen-i İbn Mâce*. nşr. Halîl Me'mûn Şîha. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1416/1996.

Şâib, Ahmed. *el-Üslûb Dirâsetün Belâgiyetün Tahliliyetun li Üsûli'l-Esâlibi'l-Edebiye*. Kahire: Mektebetü'n-Nehdetü'l-Mısriyye, 1411/1991.

Tîbî, Şerefüddîn Hüseyin b. Muhammed b. Abdullah. *el-Kâşif'an hakâ'iki's-sünen*. nşr. Abdülhamid Hindâvî. 13 Cilt. Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ. *Sünen*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Mısır: Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975.

Uçar, Hasan. “Arap Dili Belâgatında el-Kavlu bi'l-Mûcib ve Kur’ân-ı Kerîm’deki Uygulamaları”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/35 (2013), 171-187. <https://doi.org/10.17120/omuifd.20062>.

Zürkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülbâkî b. Yûsuf. *Şerhu'z-Zürkânî 'alâ Muvattai'l-İmâm Mâlik*. nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1424/2003.

Ayetlerin Tefsirinde Anakronik Yorumların Tespiti

Hasan Yıldırım | <https://orcid.org/0000-0002-4052-8008> | ebul.kasimm@gmail.com

Milli Eğitim Bakanlığı, Şehit Gökhan Uzun İmam Hatip Ortaokulu, Trabzon, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/00jga9g46>

Öz

Tefsir ilmi, Kur'an-ı Kerim'in doğru bir şekilde anlaşılması ve yorumlanmasını hedefleyen bir disiplindir. Bu disiplin içerisinde metnin orijinal bağlamını ihlal eden ve kronolojik hatalar içeren anakronik yorumlar, Kur'an mesajlarını hem nüzul dönemi hem de sonraki dönemler için karmaşık hale getirmekte birçok yanlış anlama ve uygulamaya yol açmaktadır. İnsanın, karşılaştığı olguları tamamen objektif bir şekilde değerlendirme imkanının olmaması, anlama ve yorumlamalarının belli oranlarda anakronizmin etkisi altında olduğunu göstermektedir. Bu etkiden tamamen kurtulma imkânı olmadığı için nesnel anlama ulaşma iddiasıyla yapılan yorumlar karşısında katı antianakronik bir tavır takınmak yerine, hangi yorumun anakronik olduğu doğru bir şekilde tespit edilmeye çalışılmalıdır. Bunun için öncelikle anakronizmin ne olduğu, kullanım şekli, amacı, ayetin bağlamı, yorumun kronolojik ve metodolojik bir hata içerip içermediği vb. hususların bilinmesi gerekmektedir. Anakronizm, temelde kronolojiyi ihlal eden bir anlama ve yorumlama hatasıdır. Dolayısıyla bir yorumun anakronik olduğunun söylenebilmesi, her şeyden önce yorumlanan konuyla ilgili sabit bir kronolojinin varlığını zorunlu kılmaktadır. Bu hakikatin gözden kaçırılması, diğer alanlarda olduğu gibi ayetler hakkında da yapılan yorumların bir kısmının anakronik olduğu gerekçesiyle reddedilmesine yol açmaktadır. Yaşanan bu ikilemi bertaraf edebilmek için anakronik yorum nedir, özellikleri nelerdir, hangi hatalar anakronik yorumlara sebep olmaktadır gibi sorulara net cevaplar verilmelidir. Bilhassa ayetlerin tefsiri açısından bakıldığında, genel bir ifadeyle; olay, olgu veya nesnelerin var olmadıkları bir dönemde var olduklarını iddia eden; kelime veya kavramlara ifade etmedikleri anlamlar yükleyen; geçmiş dönemleri şimdinin değerlerini hâkim kılarak değerlendiren ve anlamla ilgili unsurları kapsayan bağlamı tamamen ihmal eden yorumların anakronik olduğu söylenebilir. Bu makalede anakronizm tefsir ilişkisinden hareketle ayetler hakkında yapılan yorumlardan hangilerinin anakronik olduğunu ortaya koyacak temel kriterler ve bu kriterlerle ilgili ayrıntılı bilgiler ele alınmıştır. Öncelikle tefsirdeki varlığı inkâr edilemeyen yaklaşımlardan birisi olan anakronizm hakkında özet bilgiler verilmiş, farklı amaçlar ve bakış açılarına göre yapılan yorumlardan hangilerinin, hangi sebeplerden dolayı anakronik olduğu açıklanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Anakronizm, Bağlam, Kronoloji, Şimdiliklik.

Atıf Bilgisi

Yıldırım, Hasan. "Ayetlerin Tefsirinde Anakronik Yorumların Tespiti". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 12/1 (Haziran 2025), 235-256.

<https://doi.org/10.33718/tid.1648460>

Geliş Tarihi	: 28.02.2025
Kabul Tarihi	: 21.05.2025
Yayın Tarihi	: 30.06.2025
Değerlendirme	: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	: Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması	: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Detection of Anachronistic Interpretations in the Exegesis of Quranic Verses

Hasan Yıldırım | <https://orcid.org/0000-0002-4052-8008> | ebul.kasimm@gmail.com
 Ministry of National Education, Şehit Gökhan Uzun Imam Hatip Secondary School,
 Trabzon, Türkiye
 ROR ID: <https://ror.org/00jga9g46>

Abstract

The science of tafsir is a discipline that aims to understand and interpret the Qur'an correctly. Within this discipline, anachronistic interpretations, which violate the original context of the text and contain chronological errors, complicate the Qur'anic messages for both the narration and the following periods and lead to many misunderstandings and practices. It can be said that anachronistic interpretations are generally centred around two issues: the preservation of the context of the verses and the understanding of their universal messages by interpreting them in a way that the interlocutors can understand. The fact that human beings do not have the opportunity to evaluate the phenomena they encounter in a completely objective way shows that their understanding and interpretations are under the influence of anachronism to a certain extent. Since it is not possible to completely get rid of these effects, instead of adopting a strict anachronistic attitude towards the interpretations made with the claim of reaching objective understanding, it should be tried to determine which interpretation is anachronistic correctly. For this, first of all, it is necessary to know what anachronism is, its usage, its purpose, the context of the verse, whether the interpretation contains a chronological and methodological error, etc. Anachronism is basically an error of understanding and interpretation that violates chronology. Therefore, to be able to say that an interpretation is anachronistic, first of all, requires the existence of a fixed chronology related to the subject being interpreted. The overlooking of this fact leads to the rejection of some of the interpretations of the verses on the grounds that they are anachronistic, as in other fields. In order to eliminate this dilemma, clear answers should be given to questions such as what is anachronic interpretation, what are its characteristics, and which mistakes cause anachronic interpretations. Especially when viewed from the perspective of the interpretation of verses, it can be said that, in general terms, interpretations that claim that events, phenomena or objects existed at a time when they did not exist; that attribute meanings to words or concepts that they do not express; that evaluate past periods by making the values of the present dominant and that completely neglect the context that includes elements related to meaning are anachronistic. In this article, the basic criteria that will reveal which of the interpretations made about the verses are anachronistic based on the relationship between anachronism and exegesis and detailed information about these criteria are discussed. First of all, brief information about anachronism, which is one of the undeniable approaches in tafsir, is given, and it is tried to explain which of the interpretations made according to different purposes and perspectives are anachronistic and for what reasons.

Keywords

Tafsir, Anachronism, Context, Chronology, Presentism.

Citation

Yıldırım, Hasan. "The Detection of Anachronistic Interpretation in the Exegesis of Quranic Verses". *Trabzon Theology Journal* 12/1 (June 2025), 235-256.

<https://doi.org/10.33718/tid.1648755>

Date of Submission : 28.02.2025

Date of Acceptance : 21.05.2025

Date of Publication : 30.06.2025

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism Checks : Yes - intihal.net

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

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Tefsir esasen bir anlama ve yorumlama faaliyetidir. Amacı ise doğru ilke ve metotlarla ayetlerdeki murad-ı ilahiyi belirlemeye çalışmaktır. Ayetlerin tefsirinde nesnel anlamdan uzaklaşılmasına yol açan ve olgular arasındaki zamansal ilişkiyi tahrif eden yaklaşımlardan birisi de anakronizmdir. Herhangi bir kavram, şahıs, olay ve olguyu gerçek bağlamı dışında göstermek,¹ şeklinde tarif edilebilen anakronizm; değerlendirdiği şahıs, olay ve olguların var olmadıkları bir zamanda var olduklarını iddia ettiği için kronolojik, onları kendi dönemleri itibarıyla geçersiz tanımlar ve yaklaşımlarla açıklamaya çalıştığı için de metodolojik bir anlama ve yorumlama hatasıdır. Geçmiş, şimdi ve gelecek arasında bağlantılar kurulması ve anlaşılmasında kullanılan bir yaklaşım² olan anakronizm genel itibarıyla, tarihi olguların zamanıyla ilgili bir hatayı ifade eden olgusal; herhangi bir olguyu ifade etmediği kavramlarla tanımlayan dilsel ve olguları var oldukları dönemde geçerli olmayan yaklaşımlara göre yorumlayan yaklaşımsal olmak üzere üç kısma ayrılabilir.³

Anakronizmin, tarih, edebiyat, felsefe, sanat, sinema ve tiyatro gibi birçok alanda kasıtlı ve kasıtsız kullanımları söz konusudur. Kasıtlı kullanımlarda eleştiri, propaganda veya mesaj verme gibi amaçları gerçekleştirebilmek için kişi, olay veya olgular tarihsel bağlamlarından kopartılarak bulunmadıkları bağlamlara yerleştirilmektedir. Bunun sebebi muhatapları yanıltmak değil, belirlenen amacı gerçekleştirebilmektir. Kasıtlı anakronizmler bu özellikleri sayesinde belli alanlarda hem kullanıcılarına önemli katkılar sağlamış hem de popüler kültürün vazgeçilmez bir unsuru olarak görülmüşlerdir. Kasıtsız anakronizmler ise genellikle yorumcunun kişisel yetersizlikleri, dikkatsizlik, dönemler arasında farklılıklar olduğu gerçeğinin dikkate alınmaması, incelenen dönemin o dönemde geçerli olmayan yaklaşımlar ve kavramlarla anlaşılmasına çalışılması gibi nedenlerle ortaya çıkmaktadır. Anlaşıldığı üzere anakronizm, farklı kullanımları sayesinde incelediği dönem veya olguların zaman akışı ve yapılarını istediği şekilde manipüle ederek bunlardan birisine ait olan değerleri, bu değerlere sahip olmayanlara yükleyebilen bir yaklaşımdır.⁴

Anakronizmin kasıtlı ve kasıtsız kullanımlarına ayetlerin tefsirinde de rastlanmaktadır. Ancak hangi amaç ve gerekçeyle yapılmış olursa olsun ayetlerin anlaşılmasını dolayısıyla din algısı ve dini emirlerin uygulanmasını olumsuz yönde etkilediği için anakronik yorumların hiçbirisi kabul görmemiştir. Edebiyat, sanat, sinema ve tiyatro gibi alanlarda olumlu sonuçları olan kasıtlı kullanımlar için de aynı olumsuzluğun geçerli olduğu özellikle vurgulanmalıdır. Daha çok mezhebi, işari ve bilimsel yorumlarda görülen kasıtlı anakronizmlere, bilhassa mezhebi tefsirlerde kendi ideolojisinin propagandasını yapmak, mesaj vermek, rakip olarak görülenleri eleştirmek vb. amaçlarla sıkça başvurulmuştur.

Ayetlerin anlaşılması ve yorumlanması ile ilgili problemlerin genel itibarıyla bağlam, dil, bilgi ve yöntem sorunlarıyla alakalı olduğu bir gerçektir.⁵ Buna göre anakronizmle tefsir

1 Thomas Mautner, *The Penguin Dictionary of Philosophy* (Londra: Penguin Reference, 2005), "anachronism", 19-20.

2 Seppo Knuuttila, "Memory, Anachronism and Articulation", *Trames* 12/3 (2008), 271.

3 Chris Lorenz, *De constructie van het verleden* (Meppel: Boom, 1998), 248-249; Georgi Verbeeck, "Anachronism and rewriting of history: the South Africa case", *The Journal for Transdisciplinary Research in South Africa* 2/1 (2006), 184-185.

4 Knuuttila, "Memory, Anachronism and Articulation", 269-270.

5 Celal Kırca, "Kur'an'ı Anlama Sorunları ve Yöntemleri", *Bilimname* 1 (2014), 7.

arasındaki bağın kronoloji, dilsel özellikler ve ayetlerin farklı perspektiflerle tefsir edilmesi üzerine kurulu olduğu söylenebilir. Bu bağlamda ayetler hakkında farklı amaçlarla yapılan anlama ve yorumlamalardan hangilerinin anakronik olup olmadığının tespiti de son derece önem arz etmektedir. Ancak anakronizmin meşruiyet sınırlarını belirleyen genel bir çerçevesinin olmaması⁶ bu tespitin yapılmasını oldukça zorlaştırmaktadır. Nitekim somut nesnelerle ilgili olması anakronizmin tespitini kolaylaştırırken soyut kavramlar, fikirler, yöntemler, teoriler ve inanç sistemleriyle ilgili olması anakronizmin tespitinde ciddi sorunlar ortaya çıkartmaktadır.⁷

Anakronizmin, temelde kronolojiyi ihlal eden bir anlama ve yorumlama hatası olması, bir yorumun ister olgusal, isterse dilsel ve yaklaşımsal açıdan anakronik olduğunu söyleyebilmek için kesinlik arz eden bir kronolojinin varlığını zorunlu kılmaktadır. Ayetlerin tefsiriyle ilgili bir konuda bu ölçütün bulunmaması ve nakledilen farklı rivayetler, yapılan yorumun anakronik olduğunu söylemeyi neredeyse imkansız hale getirmektedir. Ancak bu hakikatin gözden kaçırılması, ayetler hakkında yapılan birçok yorumun anakronik kategorisine dahil edilerek reddedilmesiyle sonuçlanmaktadır. Bu nedenle anakronik yorum ve kriterlerinin bilinmesi, ayetlerin nesnel anlamına ulaşılmasında son derece önemli bir adımdır.

Ülkemizde tefsirde anakronizmin varlığına değinen sınırlı sayıda çalışma yapılmıştır.⁸ Ancak bu çalışmalarda anakronizmin bir anlama ve yorumlama metodolojisi olmasından ziyade tarihlendirmelerde yapılan bir hata olma yönü ön plana çıkartılmıştır. Anakronizme sadece işlenen konuyla ilgili olduğu noktalarda ismen atıfta bulunulmuş anakronizmin ne olduğu, çeşitleri, sebepleri, kullanım şekilleri ve tefsir ilmiyle ilişkisi gibi konulara yer verilmemiştir. Halbuki ayetlerin tefsirinde, nesnel anlamdan uzaklaşılmasına yol açan yaklaşımlardan birisi olan anakronizmin ve anakronik yorumu belirleyen temel kriterlerin neler olduğunun bilinmesi son derece önem arz etmektedir. Dolayısıyla anakronik yorumun temel özelliklerini açıklamayı amaçlayan bu makale, muhtemel nedenleri ve sınırlarını ortaya koymak suretiyle bir yorumun anakronik olup olmadığına dair ikilemin yorumcu ve okuyucu nezdinde ortadan kalkmasına önemli katkılar sağlayacaktır. Böylece hangi yorumların, hangi gerekçelerle anakronik kabul edilebileceği daha net bir biçimde tespit edilebilir hale gelecektir.

Makalede öncelikle anakronik yorumların belirlenebilmesinde temel özellik olan kronolojik hatalar daha sonra anlamı her yönüyle kuşatan bağlam, bağlamla doğrudan ilişkili olan mütekellimin niyetinin bilinmesi, dilsel ve yaklaşımsal hatalar ayrı ayrı başlıklar halinde işlenecektir.

6 Nick Jardine, "Uses and Abuses of Anachronism in the History of the Sciences", *History of Science* 38/3 (2000), 253.

7 Carlos Spoerhase, "Presentism and Precursorship in Intellectual History", *Culture, Theory & Critique* 49/1 (2008), 62.

8 Yapılan çalışmalara, Mustafa Öztürk'ün, "Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak -Tefsirde Anakronizme Red Yazıları-" kitabı, Nihat Uzun'un "Kur'an Ayetlerini Suistimal Etmek: Tefsirde Anakronizm" başlıklı bildirisi, Bayram Ayhan'ın "Anakronizmin İfradı: Kummî'nin İlk İnen Sûrelere Dair Aşırı Yorumu" ve Hanefi Şola'nın "Tefsirde Anakronizm: Şîfî Müfessir Ebu'l-Hasen el-Kummî Örneği" adlı makaleleri örnek gösterilebilir. Anakronizm ve tefsirle ilişkisini ayrıntılı bir şekilde ele alan ilk çalışmanın Hasan Yıldırım tarafından hazırlanan "Tefsirde Anakronizm ve Sebepleri" adlı doktora tezi olduğu söylenebilir.

1. Kronolojik Hatalar İçeren Yorumlar

Herhangi bir olay veya olgunun nerede, ne zaman meydana geldiğinin, aralarındaki neden-sonuç ilişkisinin, dilsel, kültürel, ekonomik unsurların değişiminin vs. bilinmesini ve doğru bir şekilde anlaşılıp yorumlanmasını sağlayan parametrelerin başında kronoloji gelmektedir. Anakronizmin incelediği olay, nesne veya olgular arasındaki zamansal bağları tahrif eden bir yaklaşım olması, temelinde kronolojik hataların olduğunu göstermektedir. Kronolojik hatalar sadece yanlış tarihlendirmeyi değil, anlama, yorumlama ve temsil etme süreçlerindeki dilsel, kültürel, bilimsel, sanatsal vb. hataları da içermektedir.

İncelenen konular hakkında yeterli bilgi sahibi olunmaması, dikkatsizlik ve kişilerin subjektif değerlendirmeleri, kronolojik hatalar yapılmasının başlıca sebepleri arasında yer almaktadır. Olay veya olguların zamansal bağlarının değiştirilmesi hem kronolojilerinin ihlaline hem de yanlış anlaşılmalara dolayısıyla anakronizme neden olmaktadır. Bu olumsuzlukların en fazla görüldüğü alanlardan birisi ideolojik bakış açılarının hâkim olduğu mezhebi yorumlardır. Örneğin Şîa mezhebine mensup bir müfessir olan Kummi “*Arkadaşınız deli değildir*”⁹ ayetini, Kur’an bütünlüğü ve nüzul bağlamını dikkate almadan, Hz. Peygamberin kendisinden sonra Hz. Ali’yi imamete tayin etme hususunda ne yaptığını kesin olarak bildiği, şeklinde tefsir etmiştir. Aynı anlayışla “*O halde nereye gidiyorsunuz*?”¹⁰ ayetinde kastedilenlerin Hz. Ali’nin velayetini kabul etmeyip ondan kaçan kimseler olduğunu belirtmiştir. Kummi’ye göre “*O herkes ve sizden doğru yola gitmek isteyen kimseler için bir öğüttür*”¹¹ ayetleri de Kur’an’ın, Allah’ın imamet konusunda Hz. Ali ve ondan sonra gelen imamlara itaat konusunda kendilerinden söz aldığı kimseler için bir öğüt olduğunu vurgulamaktadır.¹² Yorumlardan anlaşıldığı üzere müfessir mezhebi görüşlerini destekleyebilmek için ayetleri nüzul döneminden sonra ortaya çıkan velayet ve imamet kavramlarını yükleyerek tefsir etmiştir. Dolayısıyla ayetlere iç ve dış bağlamlarından kopartılıp, nüzul döneminde geçerli olmayan anlam veya kavramlar yüklenerek yorumlanması kronolojiyi ihmal eden anakronik bir yaklaşımdır.

Aynı şekilde sûfî müfessirlerden Tüsteri de “*İyi bilin ki, Allah’ın dostlarına korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir*.”¹³ ayetinde geçen Allah’ın dostları (الله اولیاء) ifadesiyle ilgili yorumunda anakronizme düşmüştür. Tüsteri yorumunda Allah’ın emirlerine uygun bir hayat sürerek rızasını kazanmaya çalışan ve görüldüklerinde Allah’ı hatırlatan mü’minleri evliyaullah olarak tanımlamıştır. Ancak yorumunun devamında bu kimselerin de kendi aralarında nefsi mücâhedelerine göre “abdal” ve ondan daha üstün olan “evtâd” gibi makamlara sahip olduklarından bahsetmiştir.¹⁴ Bu yaklaşımı Tüsteri’nin ayette geçen “evliya” kelimesini, hicri üçüncü asırdan sonra tasavvuf ilmi içerisinde kazandığı ıstılahi anlamı doğrultusunda yorumladığını göstermektedir. Kelimenin, nüzul döneminden sonra ortaya çıkan farklı anlamlarla tanımlanmaya çalışılması ise kronolojik değişimi dikkate almayan anakronik bir yorumdur.

9 et-Tekvîr 81/22.

10 et-Tekvîr 81/26.

11 et-Tekvîr 81/27-28.

12 Muhammed b. Hasan el-Kummî, *Tefsîru’l-Kummî* (Kum: Müessesetu Dari’l-Kitab, 1983), 2/408.

13 Yûnus 10/62.

14 Sehl et-Tüsterî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm* (Kahire: Daru’l Haram li’t-Tûras, 2004), 163-164.

Kronolojilerinin bilinmesi ayetlerin nesnel anlamının tespit edilmesine yardımcı olan önemli bir kıstastır. İlk dönemlerden itibaren tefsirlerde, nüzul sebepleri, zamanları ve mekanlarına dair bilgilerin kullanılması da bunu ispatlamaktadır. Ancak her ayet veya surenin nüzul zamanı ve mekânı kesin olarak belirlenememiştir. Gerek nüzul zamanı ve mekânıyla ilgili rivayetlerin farklılığı gerekse bu rivayetlerin değerlendirilmesinde kişilerin öznelliğinin ön planda olması kesin bir nüzul kronolojisinden bahsedebilmeyi imkânsız hale getirmiştir. Ayet ve surelerin kesinlik arz eden bir nüzul kronolojisinin olmaması anakronizm açısından son derece önem arz etmektedir. Zira nüzul zamanı ve mekânıyla ilgili farklı rivayetler bulunan ayetler hakkında yapılan bazı yorumların üzerinde ittifak edilen kronolojik veriler bulunmadığı için anakronik olduğunun iddia edilmesi mümkün değildir.

2. Bağlamı Tamamen İhmal Eden Yorumlar

Bağlam, “bir göstergenin birlikte bulunduğu göstergelerle oluşturduğu ve anlamını aydınlatan bütünü ifade etmektedir.¹⁵ Başka bir ifadeyle, bir eylemle ilgili bilgilerimizi ve tavırlarımızı etkileyen ön kabuller, bakış açıları, anlam veya düşünceler toplamıdır.¹⁶ Bağlamin anlamı belirleyen somut ve soyut unsurların tamamını içermesi, bir kelimenin kullanıldığı cümleden çok daha fazlası olduğunu göstermektedir.¹⁷ Zira kelimelerin anlamları, bulundukları bağlamda ortaya çıkmakta ve bağlamdaki diğer öğelerle ilişkilendirildiğinde netleşmektedir.¹⁸ Öte yandan anlamların zaman içerisinde, ortaya çıktıkları bağlamları değiştirebilmesi de mümkündür.

Bağlam, iç ve dış bağlam olmak üzere iki kısımda ele alınabilir. Dilsel bağlam olarak da ifade edilen iç bağlam; bir dilin anlamını ve değerini ortaya koyan birimlerin tamamıdır.¹⁹ Kur'an'ın iç bağlamı denildiğinde ayet ve sureler arasındaki dilsel ve konusal münasebatın Kur'an bütünlüğü çerçevesinde değerlendirilmesi anlaşılmaktadır. Bunun için ayetlerin mutlak-mukayyed, umum-husus, mücmel-mübeyyen ve hakikat-mecaz gibi üslup özelliklerinin, lafızlarının manaya delalet şekillerinin, kelimelerinin çokanlamlılığı yanında ayet ve sureler arasındaki münasebatın bilinmesi gerekmektedir. Kelimelerin çok anlamlılık özelliği, iç bağlamin nesnel anlama ulaşmadaki önemini ortaya koyan kayda değer hususlardan birisidir. Zira bu özellik ayetteki murad-ı ilahinin muhatabın anladığı anlamdan başka bir anlam olabilmesini mümkün kılmaktadır. Dini metinlerde çok anlamlı kelimelerin, kullanıldıkları bağlamda aynı anda bir veya birden fazla anlamı ifade edip edemeyeceği hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür.²⁰ Çok anlamlı bir kelime, tek başına olduğunda içerdiği anlamların hepsini taşımaktadır. Cümle içerisinde kullanıldığında ise bu özelliğini kaybederek sadece kullanıcının murad ettiği anlamı ifade etmeye başlamaktadır. Bu durumda çok anlamlılık kullanıcı açısından ortadan kalkmış olsa da muhatap açısından devam et-

15 Doğan Aksan, *Anlambilim* (Ankara: Engin Yayınevi, 2006), 75.

16 Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005), “bağlam” 195.

17 John C. Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası-Anlambilim ve İletişim*, çev. Murat Çiftkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 136.

18 H.P Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, çev. Mehmet Dağ (Samsun: Etüt Yayınları, 2000), 41.

19 Berke Vardar vd., *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2007), “bağlam” 31.

20 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 1/223-225; Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 1972), 2/207-208.

mektedir. Hal böyleyken kelimenin aynı bağlamda sahip olduğu manaların hepsini ifade edebileceğinin savunulması muhatabın kelimeye istediği anlamları yükleyebilmesine, her bağlamda aynı anlamı verebilmesine ve anakronik yorumlamalara sebebiyet verebilecektir. Dolayısıyla anakronik yorumların önüne geçilebilmesi için kelimenin bulunduğu bağlam itibarıyla hangi anlamı ifade ettiğine delalet eden ve bunları destekleyen karinelerin dikkate alınması bir zorunluluktur.

Mütekellimin niyetinin sorulup öğrenilemediği ilahi metinlerde çok anlamlı kelimelerin kullanılmış olması muhataba geniş bir yorum alanı oluşturmakla birlikte her istediği anlamı tercih etme özgürlüğü vermemektedir. Örneğin çokanlamlı bir kelime olan fesat (الفساد), Kur'an'da asıl anlamı olan bozulmak, itidalden uzaklaşıp düzen ve dengenin bozulması²¹ dışında, ma'siyet,²² helak,²³ yağmur ve ekin kıtlığı,²⁴ öldürmek,²⁵ sihir, sihirbaz²⁶ gibi anlamlarda kullanılmıştır.²⁷ Dolayısıyla kelimenin sahip olduğu literal anlamlardan hangisini ifade ettiği bulunduğu bağlam dikkate alınarak belirlenmelidir. Ayetin iç ve dış bağlamının tamamen ihmal edilmesi veya kelimeye her bağlamda aynı anlamın verilmesi anakronik yorumlara yol açacaktır.

Dış bağlam ise genel bir ifadeyle toplumsal, kültürel, politik, ekonomik vb. dil dışı unsurların tamamını kapsamaktadır.²⁸ Mütekellimin niyetinin kendisine sorularak öğrenilemediği ilahi metinlerde sözün anlamı bağlam sayesinde anlaşılabilir. Ayetlerin dış bağlamını oluşturan unsurlar arasında esbab-ı nüzul ve mekki-medeni ilimleri öne çıkmaktadır. Ayet ve surelerin inmelerine vesile olan olay veya sorular³⁰ şeklinde tarif edilebilen esbab-ı nüzul ile nüzul zamanı, mekânı ve muhataplar hakkında bilgiler veren mekki-medeni ilmi,³¹ ayetlerin mana ve maksatlarının doğru bir şekilde anlaşılmasına yadsınamayacak katkılar sağlamıştır. Zira nüzul sebeplerinin doğruluğu ve mekki-medeni ayrımının sağlıklı bir şekilde yapılabilmesi için ayetlerle ilgili rivayetlerin, üslup özelliklerinin, aralarındaki münasebatın yanı sıra Hz. Peygamberin sireti ve yaşadığı çevrenin bilinmesi bir zorunluluktur.³² Ancak belli bir sebebe binaen inen ayet sayısının çok az olması,³³ bazı ayetler hakkında birden fazla nüzul sebebi nakledilmesi, bazı rivayetlerin tarihsel gerçeklere aykırı olması, rivayetler arasında yapılan tercihte kişilerin öznelliğinin belirleyici olması, her ayete bir nüzul sebebi aranması ve ayetlerin manalarının nüzul sebepleriyle sınırlandırılması gibi

21 Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Abdulhamid Hendavi (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), "fsd" 3/321; İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-vasîf* (Tahran: Mektebetü'l-İlmiyye, ty), "fsd" 2/695. Ayetler için bk: el-Bakara 2/205; en-Neml 27/34.

22 el-Bakara 2/11.

23 el-İsrâ 17/4; el-Enbiyâ 21/22.

24 er-Rûm 30/41.

25 el-A'râf 7/127; el-Mü'min 40/26.

26 Yûnus 10/81.

27 Mukatil b. Süleymân, *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir fi'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2011), 31-33.

28 Vardar vd., "bağlam" 31.

29 Dücane Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı* (İstanbul: Tıbyan Yayınları, 1995), 22.

30 Muhammed Abdülâzîm ez-Zürkanî, *Menâhilü'l-irfân* (Kahire: Matbaatü İsa el-Babî el-Halebi, ts.), 1/106.

31 Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/187; Kâfiyeci, *et-Teyisîr fi kavâidi ilmi't-tefsîr*, thk. Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehbî (Kahire: Mektebetü'l-Kudsi, 1998), 45-46.

32 Muhammed İzzet Derveze, *Tefsîru'l-hadîs* (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslami, 2000), 1/125-127, 144-147.

33 Ebû'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r- Risale, 2008), 71.

olumsuzluklar anakronik yorumlara kapı aralamıştır. Öte yandan Hz. Peygamberin ayet ve sureleri nüzul sırasına göre tertip etmemesi, mekki kabul edilen surelerde medeni, medeni kabul edilen surelerde mekki ayetlerin olması, ayetlerin nüzul zamanı, yeri ve muhataplarıyla ilgili farklı rivayetlerin olması mekki-medeni ayrımının da anakronizm açısından her zaman kesin ve bağlayıcı sonuçlar ortaya koyamayacağını göstermektedir.

Sebeb-i nüzul konusuyla ilgili olarak “*Ne peygambere ne de iman edenlere akraba bile olsalar cehennemlik oldukları açıkça belli olduktan sonra müşriklerin affedilmelerini dilemek yaraşır.*”³⁴ ayeti incelenebilir. Ayetinin nüzul sebebine dair farklı rivayetler nakledilmiştir. İlk rivayete göre ayet Hz. Peygamberin, ölüm döşeğinde olan amcası Ebu Talip’i imana davet etmesi ve kabul etmeyince, nehy olunmadığı sürece kendisi için istiğfarda bulunacağını söylemesi üzerine nazil olmuştur. İkinci rivayete göre Hz. Ali, ölen müşrik anne-babası için af dileyen birisini görmüş, bunu yapmasının doğru olmadığını söylemiş ancak adam, Hz. İbrahim’in de böyle yaptığını belirtince konu Hz. Peygambere iletilmiştir. Bunun üzerine müşrik olarak ölenler için af dilemeyi yasaklayan bu ayet indirilmiştir. Nüzul sebebi olarak nakledilen üçüncü rivayete göre ayet, Hz. Peygamberin, annesinin kabrini ziyaretinde onun bağışlanmasını dilemesi üzerine nazil olmuştur.³⁵ Ayrıca ayetin Müslümanlardan müşrik olarak ölen ebeveynleri hakkında istiğfar dileyen bir grup hakkında ve Hz. Peygamberin münafıklar hakkında “yetmiş kereden fazla af dileyeceğim” demesi üzerine indirildiğine dair rivayetler de vardır.³⁶

Ayetin anlaşılması noktasında önemli bilgiler veren bu rivayetler farklı yönleriyle değerlendirilebilir. Ancak konumuzla ilgili olarak şu hususlar dikkat çekmektedir: Her şeyden önce Tevbe suresinin mekki mi medeni mi olduğu tartışmalı bir konudur. Çoğunluk surenin tamamının Medine’de³⁷ bazıları son iki ayeti hariç Medine’de³⁸ bazıları ise 9/113. ayetin hem Mekke hem de Medine’de olmak üzere iki defa nazil olduğunu söylemektedir.³⁹ Bu bağlamda surenin tamamının medeni olduğu kabul edilirse, ayetin Ebu Talip hakkında indirildiğini bildiren rivayet ve ona göre yapılan yorumlar anakronik olur. Sadece 9/113. ayetin mekki olduğu kabul edilirse, medenî olduğunu bildiren rivayetler anakroniktir. Ayetin nüzul sebebi Hz. Peygamberin annesi için af dilemesi ise Hz. Peygamberin uyarıldığı halde amcası için de af dilemesi aynı hatayı ikinci defa yapması demektir. Kur’an bütünlüğü ve risalet görevi itibarıyla Hz. Peygamberin bunu yapmayacak olması ise nüzul sebebi olarak nakledilen rivayetin doğruluğunu tartışmalı hale getirmektedir. Ayrıca rivayetler ve sıhhatleriyle ilgili sorgulanması gereken pek çok husus zikredilebilir. Ancak belirtilen hususlar, nüzul sebeplerinin her zaman sağlam kronolojik veriler sunmadıklarını ve ayetler hakkında yapılan yorumların anakronik olup olmadığını belirlemede kıstas olarak kullanılamayacaklarını göstermek için yeterlidir.

34 et-Tevbe 9/113.

35 Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân* (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 12/19-23; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*, thk. Mecdi Basellum (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2005), 5/492; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîrû’l-Kur’ânî’l-azîm*, thk. Sami b. Muhammed es-Selame (Riyad: Dâru Tayyibe, 1999), 4/221-222.

36 el-Endelüsî İbn Atiyye, *el-Muharrerü’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-azîz* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001), 3/90.

37 Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân an tefsîri’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 2002), 5/5; İbn Kesîr, *Tefsîrû’l-Kur’ânî’l-azîm*, 4/101.

38 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb* (Beyrut: Dâru’l- Fikr, 1981), 15/223.

39 Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/31.

Mukatil b. Süleyman'ın “İnsanlar, “inandık” demekle hiç imtihan edilmeden, bırakılacaklarını mı zannediyorlar?”⁴⁰ ayetiyle ilgili yorumu ise mekki-medeni ayırımının da yorumların anakronik olup olmadığını belirlemede kesin bir kriter olamayacağını gösteren güzel bir örnektir. Mukatil, hicret esnasında Mekke ile Medine arasında bir yerde indirilen Ankebût suresinin mekki, bahsedilen ayetin ise Bedir savaşında Mihca b. Abdullah'ın şehit edilmesiyle ilgili yani medeni olduğunu söylemektedir.⁴¹ Ancak Ankebût suresinin, Medine'de, ilk on ayetinin Medine'de diğer ayetlerinin Mekke'de, tam aksine ilk on ayetinin Mekke'de diğerlerinin ise Medine'de indirildiğini bildiren farklı rivayetler de vardır.⁴² Dolayısıyla sure mekki ise Mukatil'in, ayetin Mihca b. Abdullah'ın şehit edilmesiyle ilgili olduğuna dair yorumu, Bedir savaşının Medine'de yapılmış olması hasebiyle anakronik bir yorumdur. Öte yandan surenin ilk on ayeti veya tamamının Medine'de indirildiği kabul edilirse anakronik bir yorum değildir. Görüldüğü gibi, kesinlik arz eden kronolojik veriler olmaması nüzul zamanı veya mekanıyla ilgili farklı yorumlardan birisinin anakronik olduğunu söylemeye engel teşkil etmektedir.

Bağlam anlamının ortaya çıkmasına olduğu kadar neyin, nerede, ne zaman, kime, niçin ve nasıl söylendiği gibi soruları cevaplandırarak doğru anlamın belirlenmesine de katkılar sunmaktadır. Kelimelerin hangi anlamda kullanıldıklarını netleştirmek, yer ve zaman hakkında bilgi vermek ve anlamı kuşatan dil dışı faktörleri göstermek bu katkılardan bazılarıdır. Kelimelerin sadece literal anlamlarının bilinmesi her zaman nesnel anlama ulaşabilmek için yeterli olmadığından bağlam bir sonraki aşamada sağladığı harici verilerle muhataplara, ulaşılan anlamın doğruluğunu da test edilebilme fırsatı vermektedir. Bağlamı oluşturan unsurların birbiriyle bağlantılı ve birbirini tamamlayan bir özelliğe sahip olması⁴³ bağlamın içerdiği objektif veriler tarafından onaylanan anlamın nesnel anlam olmaya daha yakın olduğunu göstermektedir. Ancak bağlamı oluşturan unsurlardan hangilerinin, niçin ve nasıl kullanılacağına, kişilerin, öznellikleri doğrultusunda karar vermesi, farklı yorumların sayısını ve anakronizme düşme ihtimalini artırmaktadır. Nitekim sahabiler de aynı bağlamda bulunmaları ve aynı dili konuşmalarına rağmen zekâ seviyeleri, ilmi birikimleri, sosyal, kültürel ve ekonomik şartları birbirinden farklı olduğu için ayetleri farklı şekillerde anlamış ve yorumlamışlardır.⁴⁴ Bu durum bağlamdan, subjektif yaklaşımlarla elde edilen sonuçların kesin, bağlayıcı ve anakronizmden hali olduklarını iddia etmeyi zorlaştırmaktadır.

Herhangi bir olay veya olgunun bulunduğu bağlamdan kopartılarak anlaşılmaya çalışılması, onu anakronik yorumlamalara açık hale getirmekte ve bu minvalde yapılan yorumlar da bağlam dışı kabul edilmektedir. Bağlam dışı olmak, yorumun kabul edilmemesine yol açan olumsuz bir özelliktir. Bir yorumun bağlam dışı veya anakronik olarak nitelendirilebilmesi için her şeyden önce bağlamla neyin kastedildiği netleştirilmelidir. Anlama ve yorumlama faaliyetlerinde bazen dilsel bazen de dil dışı öğeleri ön plana çıkartılmış olsa da bağlam dilsel ve dil dışı unsurların tamamını içine alan bir bütündür. Daha kapsamlı ve doğru olduğunu kabul ettiğimiz bu görüş doğrultusunda, bağlamı oluşturan unsurların tamamını

40 el-Ankebût 29/2.

41 Mukatil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, thk. Abdullah Mahmut Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2002), 3/371-372.

42 Râzî, *Mefatihü'l-gayb*, 25/26; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/305.

43 Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, 82-83.

44 Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 2000), 1/29.

ihmal eden, olgusal, dilsel ve yaklaşımsal yanlışlar içeren, anakronik verilerle desteklenen, bağlama veya bağlamı oluşturan öğelerden birisine aykırı sonuçlar ortaya koyan yorumlar, bağlam dışı ve anakronik kabul edilebilir. Dolayısıyla bağlamın bir kısmını dikkate alan ancak diğer öğelere aykırı sonuçlar ortaya koymayan yorumlar eksik veya hatalı olsalar dahi anakronik değildir. Bir yorumun eksik veya yanlış olması da her halükârda reddedilmesi gereken anakronik bir yorum olduğu anlamına gelmemektedir. “...De ki: Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu...”⁴⁵ ayetinin ilim öğrenmek veya eğitim öğretmele ilişkilendirilerek yorumlanması konumuzla ilgili güncel bir örnek olarak ele alınabilir. Ayette geçen alime (علم) kelimesi sözlükte, bilmek, farkına varmak, anlamak, ayırt etmek ve kuşatmak manasına gelmektedir.⁴⁶ Ayet, bağlamında okunduğunda sadece ihtiyaç anında değil, her zaman Allah’ı bilmeyi ve tanımayı yani ma’rifetullah’ı ifade ettiği anlaşılmaktadır. Müfessirler de bilenler (يعلمون) ifadesiyle, Rabb’inin nimetlerini bilen, O’na itaat eden, isyan etmekten ve azabından sakınan kimselerin⁴⁷ veya ilmiyle amel eden din alimlerinin;⁴⁸ bilmeyenler (لايعلمون) ifadesiyle ise bunların aksini yapanların kastedildiğini belirtmişlerdir. Görüldüğü gibi ayetin, bağlamı itibarıyla ilim öğrenmekle veya eğitim öğretmele doğrudan bir bağlantısı yoktur. Alime (علم) fiili lafzi anlamı üzere yorumlanmış ve ifade ettiği anlamlardan birisi tercih edilerek ilim öğrenmekle ilişkilendirilmiştir. Buna göre ayetin bağlamı dikkate alındığında, ilim öğrenmekle ilişkilendirilmesi uzak veya eksik bir yorum olarak kabul edilebilir. Ancak bu yorum, kelimenin ifade ettiği manalardan birisine, bağlamın diğer öğelerine ve Kur’an bütünlüğüne uygun olduğu için anakronik değildir.⁴⁹

Kur’an’ı anlamak, sadece metnini değil aynı zamanda o metni şekillendiren dönemin sosyal, siyasi ve kültürel şartlarını da anlamayı zorunlu kılan bir eylemdir. Zira ayetlerin, nüzul bağlamı göz ardı edilerek sonraki dönemlere ait kavramlar, düşünceler veya değerler üzerinden yorumlanması anakronizme yol açan sebeplerin başında gelmektedir. Ayetlerin şimdinin kavram ve değerleri hâkim kılınarak anlaşılması ise asıl hükümlerini ikinci plana atabilmekte veya atıl duruma düşürebilmektedir. Örneğin, “Onlar ...işlerini aralarında danışma/şura ile yürütenlerdir...”⁵⁰ ve “...Yönetimle ilgili konularda onlara danış...”⁵¹ ayetlerinde bahsedilen şura’nın (شورى), İslam öncesi dönemde var olan demokratik bir Arap geleneği olduğu söylenerek, günümüzde uygulandığı şekliyle demokrasi rejimine delil olarak kullanılması⁵² yukarıda bahsedilen sakıncalı tavrın anakronik bir sonucudur. Müslümanlara farz kılınan zekâtın maddi ve manevi gerekçeleri dikkate alınmadan günümüz uygulamaları bağlam yapılarak çağdaş vergi sistemleri; nüzul döneminde kadınlara sağlanan hakların feminist yaklaşımlar; ayetlerdeki faiz yasağı ve borçlanma hükümlerinin modern ekonomik sistemler doğrultusunda anlaşılmaya çalışılması da aynı tarzda anakronik yorumlar ortaya koyacaktır. Bu minvalde tarihsel, sosyal, ekonomik, siyasi vb. özellikleriyle nüzul bağlamı ve

45 ez-Zümer 39/9.

46 Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, “alm” 3/221; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadir, 1993), “alm” 12/416-420.

47 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/177-178; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 8/665; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26/250.

48 Ebû'l-Kasım Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Harizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakaiki gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekavil fi vücûhi't-te'vîl* (Kudüs: Neşru'l-Belağa, 1993), 4/117.

49 Aynı değerlendirmeye “*Yaratan Rabbinin adıyla oku.*” (el-Alâk 96/1) ayetinde geçen “oku” (أقرأ) emrinin eğitim öğretmele ilişkilendirilmesine dair yorumlar için de yapılabilir.

50 eş-Şûrâ 42/38.

51 Âl-i İmrân 3/159.

52 Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç (Ankara: Fecr Yayınları, 1993), 109-110.

bu bağlamda bulunan sahabenin ayetlerden anladıklarının bilinmesi, anakronik yorumları önleme adına son derece önemlidir.

Bir olay veya olgunun anlaşılması ve yorumlanmasında gerçekleştiği dönemin dikkate alınmaması veya şimdinin geçmişe hâkim kılınarak anlaşılması gibi belli bir dönemin mutlaklaştırılması veya geçmişin şimdiye hâkim kılınarak anlaşılmasının da anakronik sonuçlar doğuran bir yaklaşım olduğu unutulmamalıdır.

3. Mütakelliminin Niyetine Aykırı Yorumlar

İnsanlar arasında iletişimi sağlayan dili, onu kullanan özne ve iradesinden ayrı düşünmek doğru değildir. Zaten bir lafzın dille ifade edildiğinde kelimanın alması, mütakellimin kendisine yüklemiş olduğu anlamı da ifade ettiğini göstermektedir.⁵³ Mütakellimin niyetinin bilinmesi, tefsirin sınırları, doğruluğu, ayetlerin evrenselliği, lafız-mana ilişkisinin ve yaşanan döneme uygunluğunun ortaya konulması başta olmak üzere birçok hususta belirleyici bir role sahiptir. Zira niyetin doğru anlaşılması, metni hem tarihsel hem de evrensel bağlamda doğru yorumlamaya, metnin mesajını bugüne taşımaya ve yanlış anlamalardan kaçınmaya yardımcı olmaktadır.

Bir metnin anlamı, metnin kendisi, yazarı ve muhatabı arasındaki iletişim çerçevesinde ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda, metni kurgulayan mütakellimin niyetinin ve belli bir mesajı ifade edebilmek için kullanılan kelimelerin anlamının bilinmesi nesnel anlamı ulaşılabilmeyi amaçlayan muhataba yol göstermektedir. Öyle ki muhatabın mütakellime dair bilgileri, metne yaklaşımını, beklentileri ve usullerini doğrudan etkilemektedir.

Yazarı belli ve hayatta olan beşerî metinlerde niyetin bilinmesi/öğrenilmesi mümkündür. Ancak belli bir dönemde ve belli muhataplara gönderilen ilahi metinler için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Zira ilahi metinlerde, mütakellim ile muhataplar arasındaki ontolojik farklılık niyetin kesin olarak bilinmesini engellemektedir. Dolayısıyla muhatap ilahi kelimadaki muradı, akli ve nakli karinelere dayanarak tespit etmeye çalışmaktadır. “Biz her peygamberi ancak kendi halkının diliyle gönderdik...”⁵⁴ ayetinde de vurgulandığı üzere ilahi mesajların gönderildikleri toplumun dilini kullanması, mütakellimin niyetinin ancak muhatapların bilgi birikimleri doğrultusunda idrak edilebileceği düşüncesini desteklemektedir. Öte yandan mütakellimin muradının kesin olarak bilinmemesi, muhatapların yaptıkları her yorumun nesnellikliğini iddia edebilme imkanlarını ellerinden almakta ve onlara nesnel anlamı tespit çabalarında acizyetlerini görme fırsatı sunmaktadır.

Başlangıçta sözlü bir hitap olan ve Hz. Peygamberin açıklamalarıyla kolaylıkla anlaşılabilen Kur'an, onun vefatıyla muhataplarının karşısında yazılı bir metin olarak kalmıştır. Böylece muhatapların birikimleri ve bulunulan bağlama ait birtakım düşüncelerle yorumlanarak mütakellimin asıl niyetinden farklı şeyler de ifade etmeye başlamıştır.⁵⁵ Muhatapların, metni, bazı yönlerini ihmal ederek kendi değerleri doğrultusunda anlamaya çalışmaları ise belli ölçüde nesnel anlamdan uzaklaşmaları ve anakronizme düşme ihtimallerini

53 Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, 80.

54 İbrâhîm 14/4.

55 Hans George Gadamer, *Truth and Method* (New York: Continuum, 2004), 294; Süleyman Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 12-14, 36.

artırmıştır.⁵⁶ Öyle ki işari, bilimsel ve özellikle mezhebi tefsirlerde farklı amaçlarla yapılan pek çok yorum, murad-ı ilahinin önüne geçebilmiştir. Şii müfessirlerden birisi olan Kummi'nin "... Sana gösterdiğimiz o rüyayı ve Kur'an'da lanetlenmiş ağacı sadece insanları sınamak için bir vesilesi kıldık..."⁵⁷ ayetinde geçen lanetlenmiş ağaç (الملعونۃ الشجرة) ifadesiyle kastedilenlerin, kendilerine muhalif olan Ümeyyeoğulları olduğunu söylemesi bu durumun küçük bir örneğidir.⁵⁸ Zemahşeri de "...Hiç kimsenin başkası adına bir şey ödeyemeyeceği ve hiç kimseden herhangi bir şefaata kabul edilmeyeceği o günden sakının..."⁵⁹ ayetini, mezhebinin tevhid, adalet, el menzile beyne'l- menzileteyn, el-va'd ve'l-vaid gibi ilkelerine ters düştüğü için ahirette günahkarlara şefaatin olmadığı şeklinde yorumlamıştır.⁶⁰ Sonraki dönemlerde ortaya çıkan modern veya post modern yaklaşımlarda da metnin, mütekellimin niyetinden ziyade muhatap ve metin arasındaki dinamikler ön plana alınarak anlaşılma ve yorumlanmaya çalışılması, ayetlerin, iç ve dış bağlamlarından kopartılarak anakronik yorumlamalara maruz kalmalarına neden olmuştur.

Farklı yorumlamalara müsait olmaları, ilahi metinlerde kasd-ı mütekellimle metnin ifade ettiği anlam arasında bir farklılık olduğu anlamına gelmemektedir. Zira mütekellimin muradını uygun bir biçimde ifade edemediğini veya eksik bir şekilde ifade ettiğini düşünmek muhaldir. Ayetlerin farklı şekillerde yorumlanabilmesi ise metnin dilinin mütekellimin niyetini mutlak anlamda ortaya koyamamasından kaynaklanan bir sonuçtur. Nitekim mütekellimin niyeti, muhkem ifadelerde daha açık olmasına rağmen müteşabih ifadelerde her zaman kolay bir şekilde anlaşılamamaktadır. Ancak niyeti kesin olarak bilinemese de ayetler hakkında yapılan yorumların kasd-ı mütekellime uygun olması gerekir. Zaten yorum, metne bağlı kalarak mütekellimin niyetine ulaşmayı hedefleyen bir çabadır.⁶¹ Bu çabada ayetlerde verilen mesajların genel çerçevesinden mütekellimin neleri kastetmemiş olabileceğinin anlaşılabilmesi, anakronik yorumların alanını daraltan ve muhatapı nesnel anlama yaklaştıran önemli bir faktördür. Ayrıca müteşabih ifadelerin muhkemler üzerine bina edilerek anlaşılma çalışması da bu gayeye hizmet eden bir yaklaşım tarzıdır. Örneğin "Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir"⁶² "...Onların kalpleri mühürlendi artık anlayamazlar"⁶³ ayetleri, Allah'ın, ayetlerini ve peygamberlerini inkar eden, verdikleri sözü tutmayan, nefsi arzularını ilah edinen, peygamberleri öldüren, kibirleri yüzünden hakka karşı çıkan inkarcıların kalplerini ve kulaklarını mühürlediğini ifade etmektedir.⁶⁴ Eğer ayetler bağlamlarından kopartılarak lafzi anlamları üzere anlaşılacak olursa, ilk bakışta Allah tarafından tercih hakları ellerinden alınan bu insanlara haksızlık yapıldığı düşünülebilir. Ancak Kur'an bütünlüğü içerisinde ele alındığında, bu yorumun, kalplerin ve kulakların kişilerin kendi yaptıkları yanlışlar sebebiyle mühürlendiğini bildiren ayetlerde⁶⁵ kastedilen murad-ı ilahiye aykırı olduğu kolayca anlaşılabilir. Cebriye mezhebinin de "kulların bütün fiillerini

56 Dücane Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an* (İstanbul: Tıbyan Yayınları, 1995), 90.

57 el-İsrâ 17/60.

58 Muhammed b. Hasan el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî* (Kum: Müessesetu Dari'l-Kitab, 1983), 2/21.

59 el-Bakara 2/48.

60 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/136-137.

61 Yasin Aktay, "Kur'an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı", *İslami Araştırmalar* 9/1-2-3-4 (1996), 82.

62 el-Bakara 2/7.

63 et-Tevbe 9/87.

64 Diğer ayetler için bk: el-A'râf 7/100-101; Yûnus 10/74; el-Câsiye 45/23.

65 Örnek ayetler için bk: en-Nisâ 4/155; Yûnus 10/74; el-Mutaffifin 83/14; en-Necm 53/39.

belirleyenin Allah olduğu ve insanların kendilerine yazılan kaderin dışına çıkamayacakları” şeklindeki ideolojisini desteklemek amacıyla bu ve benzeri ayetleri, insanın fiillerini seçme hakkı olmadığı şeklinde anlamlandırması, mütekellimin niyetini dikkate almayan, kelimelerin zahirinden anlaşılması mümkün olmakla birlikte Kur’an bütünlüğüne aykırı anakronik bir yorumdur.

Anlaşıldığı üzere mütekellimin niyetinin dikkate alınmaması, her şeyden önce temeline kronolojik hatalar barındıran ve ayetin dilsel özellikleri ya da bağlamını ihmal eden anakronik yorumlar yapılmasına neden olmaktadır. Başka bir ifadeyle bu özellikleri taşıyan anakronik yorumların mütekellimin niyetine aykırı olduğu söylenebilir.

4. Dilsel Hatalar İçeren Yorumlar

Bir yorumu anakronik hale getiren hususlardan birisi de dilsel hatalardır. Toplumsal bir olgu olan dil, toplum ve toplumu oluşturan bireylerle karşılıklı etkileşim içerisinde.⁶⁶ Bu etkileşimin doğal bir sonucu olarak kelimeler zaman içerisinde anlam daralması, anlam kayması ve anlam genişlemesi gibi değişimlere maruz kalabilmektedir.⁶⁷

Geçmişte meydana gelen herhangi bir olgunun farklı gerekçelerle, meydana geldiği dönemde geçerli olmayan kavramlarla veya kişilerin yaşadığı dönemin/şimdinin kavramlarıyla ifade edilmesi ve kelimelere ifade etmedikleri yeni anlamlar yüklenmesi dilsel anakronizme neden olmaktadır.⁶⁸ Kasıtlı veya kasıtsız olarak yapılan yanlışlıklar sebebiyle ayetlerin tefsirinde de bu tür hatalara sıkça rastlanmaktadır.

Bir metnin dilsel özellikleri, ne dediğini ve söylenme şeklinin bilinmesini sağlamaktadır. Anlamı açığa çıkarmaya çalışan muhatabın metinle olan ilk ilişkisi dil vasıtasıyla başlamaktadır. Bu ilişkide mütekellimin metni kurgulama ve muhatabın yorumlama şekli sonuca etki eden en önemli faktörlerdir. Kur’an açısından düşünüldüğünde Arap dilinin hakikat-mecaz, mutlak-mukayyed, zahir-batın vb. başlıklar altında incelenen kendine has yapısı, kullanımı tarzı ve mütekellimin niyetini tam olarak ifade etmedeki yetersizliği bazı zorluklarla birlikte muhataba farklı yorumlar yapabilme fırsatı vermektedir. Anlama sürecine dilsel özellikleri kullanarak başlayan muhatap da yaptığı yorumlarla hem mütekellim tarafından ortaya konulan metnin gerçekleştirilmesine hizmet etmekte⁶⁹ hem de karşılaştığı bireysel ve toplumsal sorunlara çözüm aramaktadır.

İlk dönem tefsir çalışmalarında ayetlerdeki murad-ı ilahi öncelikle lafızlardan hareketle anlaşılmaya çalışılmış daha sonra lafızların anlamına delalet eden dış bağlama ait unsurlar da kullanılmaya başlanmıştır. Zira tefsirde esas olan lafızların mutlak delaletinden ziyade muhatabın kabiliyeti ölçüsünde lafızların delalet ettiği murad-ı ilahiyi tespit edebilmek⁷⁰ olduğu için lafız mana dengesinin bilinmesi hayati bir öneme sahiptir.⁷¹ Bu yapılırken lafzın anlamını veya maksadını tahsis ve tayin edici bir üslup kullanılması; lafızla ona yüklenen

66 Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri* (Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1985), 16-17.

67 Aksan, *Anlambilim*, 90-92.

68 Verbeeck, “Anachronism and rewriting of history: the South Africa case”, 184-185.

69 Mehmet Rifat, *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998), 150-151.

70 Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî kavâidi ilmi’t-tefsîr*, 33.

71 Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Delâilü’l-icâz* (Kahire: Mektebetu’l-Hanci, 1989), 52.

mana arasında zaman, dil ve yaklaşım yönünden tutarsızlıkların bulunması anakronik yanlışları gündeme getirmektedir. Cenabizi'nin (ö. 1327/1909) "...Ancak şu ağaca yaklaşmayın..."⁷² ayetinin tefsirinde, şecera (الشجرة) kelimesine "ilim ağacı" anlamını vermesi ve bu ilmin de sadece Hz. Peygambere, onun ehl-i beytinden olan Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hüseyin'e verildiğini söylemesi zikredilen yaklaşımın somut bir örneğidir.⁷³ Ancak görebildiğimiz kadarıyla sözlüklerde şecera (الشجرة) kelimesinin ilim anlamında bir kullanımı söz konusu değildir.⁷⁴ Dolayısıyla ideolojik kaygılarla kelimeye ifade etmediği bir anlam yükleyen bu yorum anakroniktir.

Ayrıca "Sana şarap ve kumardan soruyorlar. De ki: Her ikisinde de insanlar için büyük bir günah ve bazı faydalar vardır..."⁷⁵ ayetinde geçen meysir (ميسر) kelimesinin yorumu örnek verilebilir. İbn Acibe (ö. 1224/1809), ayetin devamında kendisinde günah olduğu belirtildiği halde (ميسر) kelimesini "şarabın verdiği manevi sarhoşlukla masıvayı terk ederek Allah'la zenginleşmek" şeklinde yorumlamıştır. Ona göre Allah insanda hak ile batılı birbirinden ayırabilmesi için bir nur/akıl yaratmıştır. Bu nur/akıl ise Allah katından, manevi nurlarla örtülüp ezeli mananın sırlarına şahit olduğunda manevi bir sarhoşluk yaşamaktadır. Bu sarhoşluk şarabın neden olduğu sarhoşluğa benzemektedir. Dolayısıyla meysir (ميسر) manevi sarhoşluk sayesinde kişinin masıvayı terk ederek Allah'la elde ettiği bir zenginliktir. İçkinin günahı avam için açıktır ancak onun hususi manalarını ancak arifler bilebilir.⁷⁶ Ancak meysir (ميسر) kelimesi sözlükte; oklarla oynanan bir çeşit kumar oyunu, kolay elde edilen kazanç anlamına gelmektedir.⁷⁷ Görüldüğü gibi İbn Acibe, farklı bir manaya hamledilmesini gerektirecek bir karine olmadığı halde kelimeyi işari bir yaklaşımla bağlamına ve lugavi anlamına aykırı bir şekilde yorumlamakla anakronizme düşmüştür.

Bunun yanında kelimelerin kullanıldığı iç ve dış bağlam, mecaz, teşbih veya temsil yönleri ihmal edilerek sadece lügat anlamlarına göre anamlandırılması da anakronik sonuçlara yol açabilmektedir. Örneğin, hamîm (حميم) kelimesi sözlükte, çok sıcak su, ter, dost, kara duman ve yer çok ısındığında yazın yağın yağmur gibi anlamlara gelmektedir.⁷⁸ Ayetlerde de kaynar su,⁷⁹ candan/samimi,⁸⁰ dost⁸¹ ve kara duman⁸² gibi anlamlarda kullanılmıştır. Dolayısıyla diğer anlamları ve bulunduğu bağlam dikkate alınmadan kelimeye her bağlamda dost anlamının verilmesi, dilsel açıdan anakronik bir hata olacaktır.

Bu tür hatalar ve anakronik yorumların önüne geçilebilmesi için ayetler, senkronik ve diyakronik okumalara tabi tutulmalıdır. Senkronik okumalar, dilin kendi öğeleri arasındaki

72 el-Bakara 2/35.

73 es-Sultân Muhammed el-Cenâbizî, *Beyânü's-saâde fi makâmâtî'l-ibâde* (Beyrut: Müessesetu'l-E'lemi, 1988), 1/81.

74 Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, "şcr" 2/307; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "şcr" 4/394-396.

75 el-Bakara 2/219.

76 Ahmed b. Muhammed el-Hasenî İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşi Raslan (Kahire: Hasan Abbas Zeki, 1999), 1/246-247.

77 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "ysr" 5/299; Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-vasîf*, "ysr" 2/1077.

78 Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, "hmm" 1/359-360; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "hmm" 1/155; Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-vasîf*, "hmm" 1/198-199.

79 el-En'âm 6/70; Yûnus 10/4; el-Hac 22/19; Muhammed 47/15.

80 eş-Şuarâ 26/101.

81 el-Mü'min 40/18.

82 el-Vâkıa 56/43.

ilişkiler çerçevesinde kelimelerin belli bir dönemdeki kullanımını; diyakronik okumalar ise dilin süreç içerisindeki gelişimi, değişimi ve bu süreçte dili etkileyen harici olguları ele almaktadır.⁸³ Ancak bir metnin veya kelimenin bu okumalardan sadece birisiyle ele alınması, anlamının sınırlandırılması ve keyfi yorumlar yapılmasına neden olabilir. Kur'an açısından düşünüldüğünde, anlamının sınırlandırılması, anakronik yorumlara fırsat vermesi yanında mesajlarının sadece nüzul dönemi ve nüzul dönemindeki muhataplara yönelik olduğu anlamına gelir. Bu ise Kur'an mesajlarının evrenselliğine aykırıdır. Dolayısıyla hem tarihsel gerçekliğe hem de metnin nesnel anlamına sadık kalabilmek ve anakronizme düşmemek için senkronik ve diyakronik okumalar birlikte yapılmalıdır.⁸⁴

5. Uygun Olmayan Yaklaşımlarla Yapılan Yorumlar

Yaklaşımsal anakronizm, geçmişe ait olay, kavram, düşünce ve olguların şimdinin bakış açılarına göre değerlendirilmesi olarak tarif edilebilir.⁸⁵ İnsanlar, karşılaştıkları olguları bulundukları bağlam ve sahip oldukları paradigmalardan şekillendirdiği bakış açılarıyla farklı metotlar kullanarak anlamaya çalışmaktadır. Ancak dönemler arasında birçok alanda farklılıklar olduğu gerçeğinin göz ardı edilmesi ve geçmişin şimdinin değerleri hakim kılarak anlaşılmasına çalışılması, yaklaşımsal anakronizme yol açmaktadır.⁸⁶

Anlam ve yorumlamada metodolojik sorunlardan birisi olan yaklaşımsal anakronizmin, tefsirde genel bir ifadeyle, nüzul bağlamı dikkate alınmadan bugüne ait kavramlar, düşünceler veya sorunların, ayetlerin anlaşılmasına yansıtılmasıyla ortaya çıktığı söylenebilir. Âyetlerin, nüzul döneminde geçerli olmayan veya nüzul döneminin dil, kültür ve toplumsal yapısını dikkate almayan ideolojik bakış açılarına göre yorumlanması, asıl anlamlarını değiştirmek ve onları tarihsel gerçeklikle uyumsuz hale getirmek suretiyle anakronizme yol açmaktadır.

Geçmişteki fenomenleri şimdiye taşıyan ve dönemler arasında süreklilikler oluşturan anakronizm⁸⁷ sayesinde yaşanan dönem farklı formlarda anlamlandırılabilir. İnsanının karşılaştığı olguları şimdiden sıyrarak, tamamen objektif bir şekilde yorumlayabilme imkanının olmaması⁸⁸ geçmişin anlamlandırılmasında şimdinin değerlerinin belli ölçülerde kullanılmasını zorunlu kılmaktadır. Ancak bu zorunluluk öne sürülerek, yorumlardaki basit akıl sürçmeleri ve hataların her biri anakronizm olarak değerlendirilmemelidir. Zira yapılan hataların, anlaşılmasına çalışılan dönemde geçerli olmayan önerme ve yargılarla savunulmadığı sürece anakronizme dönüşmesi söz konusu değildir.⁹⁰

83 Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, 108-109; Cevizci, “eşzamanlılık” 645, “artzamanlılık” 154; Ali Galip Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod* (İstanbul: Sidre Yayınları, 2015), 416-421.

84 Hasan Yıldırım, *Tefsirde Anakronizm ve Sebepleri* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 17-18.

85 Lorenz, *De constructie van het verleden*, 249.

86 John Tosh, *Tarihin Peşinde*, çev. Özden Arıkan (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997), 135.

87 Miriam Lay Brander, “Der Anachronismus als literatur- und kulturwissenschaftliche kategorie.”, *Anachronismen - Anachronismes - Anacronismi - Anacronismos*, ed. Cristina Albizu (Pisa: ETS, 2011), 26.

88 Giorgio Agamben, “Çağdaş Nedir?”, çev. Utku Özmkas, *Kampfplatz Dergisi* 1/2 (2013), 101.

89 Sami Syrjamaki, *Sins of a Historian. Perspectives to the Problem of Anachronism*. (Finland: Tampere University, Doktora Tezi, 2011), 219.

90 Syrjamaki, *Sins of a Historian*, 23.

Bu bağlamda ortaya çıkan ve anakronik sonuçlar doğuran yaklaşımlardan birisi de geçmiş bugünün normlarına göre yorumlayan “şimdilik”tir. Tarihsel dönemlerin kendine has özelliklerini görmezden gelmesi; bugünün değerlerini geçmişte nelerin, hangi amaç ve yöntemlerle aranacağına, hangilerinin alınıp alınmayacağına karar verecek konuma yükseltmesi, bu yaklaşımla yapılan yorumları anakronik hale getirmektedir. Hiç şüphesiz tefsirlerinde şimdinin değerlerinin kullanılması ayetlerin muhataplar tarafından daha kolay bir şekilde anlaşılmasını sağlamaktadır. Ancak ayetlerin nüzul bağlamından kopartılarak, yeni değerlerle inşa edilen yeni bir bağlamda anlaşılmaya çalışılması anakronik sonuçlar doğurmaktadır. Bu sonuçlardan birisi de mutaassıp bir tavırla yapılan yorumun mutlaklaştırılmasıdır.⁹¹

Geçmişin anlaşılması eyleminde anlama ve yorumlamayı anakronik kılan asıl faktör şimdinin değerlerinin ve bakış açılarının kullanılması değil, bu değerler ve bakış açılarının yanlış yöntemlerle geçmişe hakim kılınmasıdır.⁹² Zira bu tavrı bir yönüyle ayetlerin nüzul bağlamını ihmal etmekte bir yönüyle de şimdinin değerleri bağlamında yorumlayarak asıl anlamlarını çarpıtmaktadır. Ayetlerde geçen kölelik kavramının günümüz insan hakları açısından değerlendirilmesi, cihad kelimesinin uğradığı anlam değişimleri ve kullanıldığı bağlam ihmal edilerek, modern dönemde savaş ve terörle ilişkilendirilmesi bu tür anakronik yorumlar arasında sayılabilir.

Örneğin Abduh, yaşadığı döneme hâkim olan pozitivist anlayışın etkisiyle melekleri tabii kuvvetler şeklinde yorumlayarak aklileştirmeye çalışmıştır. “*Meleklerle, “Adem’e secde edin” dediğimizde İblis hariç hepsi hemen secde ettiler...*”⁹³ ayetinin tefsirinde meleklerin, canlıların yaratılması, bitkilerin büyümesi ve insanın korunması gibi işlerde görevlendirilmiş varlıklar olduğunu söylemiştir. Abduh’a göre, bitkilerin gelişimi ve kendilerine mahsus hayat Allah’ın tohuma üflediği özel bir ruhla gerçekleşmektedir. Aynı şey yaratılışlarında özel bir düzen olan insan ve hayvanlar için de geçerlidir. İşte bu ruh, melektir.⁹⁴

Abduh, melekleri olduğu gibi “*Sonra bunun bir parçasıyla ölüye vurun” dedik. İşte Allah ölüleri böyle diriltir...*”⁹⁵ ayetinde Hz. Musa’nın ölüyü diriltme mucizesini de İsrailoğullarının katilleri tespit edebilmek için yaptıkları geleneksel bir uygulama olduğunu söyleyerek mecaz ve temsil yoluyla rasyonelleştirmiştir.⁹⁶ Abduh, aynı tavrını “*Bir zamanlar dağı bir gölgelik gibi kaldırmıştık da üzerlerine düşecek sanmışlardı...*”⁹⁷ ayetini “Allah dağı bir gölgelik gibi yerinden kaldırmaya kadirdir ancak burada gerçekleşen olay ‘yer sarsıntısı’dır.” şeklinde yorumlayarak tekrarlamıştır.⁹⁸

Örneklerde görüldüğü gibi Abduh, yaşadığı döneme hâkim olan rasyonelleştirici/pozitivist bir düşüncenin etkisiyle dini olguları bağlamları dışına çıkartarak, tecrübenin verileri ve zihnin anlam sahasına indirgemeye çalışmıştır. Anlaşıldığı üzere nüzul döneminde ge-

91 Yıldırım, *Tefsirde Anakronizm ve Sebepleri*, 50.

92 Tosh, *Tarihin Peşinde*, 135.

93 el-Bakara 2/34.

94 Muhammed Abduh, *Tefsîrü'l-menâr* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947), 1/267.

95 el-Bakara 2/73.

96 Abduh, *Tefsîrü'l-menâr*, 1/350-351.

97 el-A'râf 7/171.

98 Abduh, *Tefsîrü'l-menâr*, 1/340.

çerli olmayan yaklaşımların ürünü olan ideolojik bakış açılarıyla olguları yeniden anlamlandıran bu tür yorumlar, yaklaşımsal açıdan anakroniktir.

Sonuç

Anakronizm, ayetlerin tefsirinde kronolojik hatalarla nesnel anlamdan uzaklaşılmasına yol açan bir yaklaşımdır. Tarihlendirme hataları, şimdiliklik, bilgisizlik ve ideolojik yaklaşımlar anakronizme götüren başlıca sebepler arasında yer almaktadır. Yapılma şekilleri ve konuları farklı olsa da temelinde kronolojik hatalar bulunan dilsel veya metodolojik anlama, tanımlama ve yorumlamaların hepsi anakroniktir. Bir yorumun anakronik olup olmadığının tespit edilebilmesi için de yorumlanan konunun her şeyden önce kesinlik arz eden bir kronolojiye sahip olması gerekmektedir. Ancak ayet veya surelerin kesinlik arz eden bir nüzul kronolojisine sahip olmadığı bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla nüzul zamanı, mekânı ve sebepleri gibi birbirine zıt rivayetlerin bulunduğu konularda kronolojik hatalar barındıran her bir yorumun eksik veya yanlış olsa da anakronik olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira bir yorumun anakronik olması her zaman yanlış, yanlış olması da anakronik olduğu anlamına gelmemektedir. Ayetlerin tefsiri söz konusu olduğunda kronolojinin bilinmesine, iç ve dış bağlamın bilinmesi, mütekellimin niyeti ve ayetlerin yorumlanmasında kullanılan yaklaşımlar gibi temel kriterler de eklenmektedir.

Netice itibarıyla, konusu ve yapılış şekli ne olursa olsun temelinde kronolojik bir hata barındıran, bağlamın tamamını ihmal eden, bağlamsal öğelerden birisini diğerlerine aykırı bir şekilde kullanan, kelimelere veya kavramlara ifade etmedikleri anlamlar yükleyen, olayları veya olguları var oldukları dönemde geçerli olmayan yaklaşımlara ait değerleri hâkim kılarak ideolojik amaçlarla ve mütekellimin niyetine aykırı bir şekilde açıklamaya çalışan yorumlar, anakronik yorumlardır. Tefsir çalışmalarında anakronizmin engellenebilmesi için ayetlerin, nüzul bağlamı ve ilk muhatapların anladıkları esas alınarak, bütüncül bir yaklaşımla bağlama, dilsel analizlere ve tefsir usulü ilkelerine riayet edilerek yorumlanması son derece riayet edilmelidir.

Kaynakça | References

- Abduh, Muhammed. *Tefsîrû'l-menâr*. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947.
- Agamben, Giorgio. "Çağdaş Nedir?" çev. Utku Özmkas. *Kampffplatz Dergisi* 1/2 (2013).
- Aksan, Doğan. *Anlambilim*. Ankara: Engin Yayınevi, 4. Baskı., 2006.
- Aktay, Yasin. "Kur'an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı". *İslami Araştırmalar* 9/1-2-3-4 (1996).
- Cenâbizî, es-Sultan Muhammed. *Beyânü's-saâde fî makâmâtî'l-ibâde*. Beyrut: Müessesetu'l-E'lemi, 1988.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005.
- Condon, John C. *Kelimelerin Büyülü Dünyası-Anlambilim ve İletişim*. çev. Murat Çiftkaya. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Baskı., 1998.
- Cündioğlu, Dücan. *Anlamanın Buharlaşması ve Kur'an*. İstanbul: Tibyan Yayınları, 1995.
- Cündioğlu, Dücan. *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*. İstanbul: Tibyan Yayınları, 1995.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Delâilü'l-icâz*. Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 1989.
- Derveze, Muhammed İzzet. *Tefsîru'l-hadîs*. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslami, 2000.
- Fazlurrahman. *Ana Konularıyla Kur'an*. çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Fecr Yayınları, 2. Baskı., 1993.
- Gadamer, Hans George. *Truth and Method*. New York: Continuum, 2004.
- Gezer, Süleyman. *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-Ayn*. thk. Abdulhamid Hendavi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Acîbe, Ahmed b. Muhammed el-Haseni. *Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşi Raslan. Kahire: Hasan Abbas Zeki, 1999.
- İbn Atıyye, el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Sami b. Muhammed es-Selame. Riyad: Dâru Tayyibe, 1999.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadir, 1993.
- Jardine, Nick. "Uses and Abuses of Anachronism in the History of the Sciences". *History of Science* 38/3 (2000), 251-270.
- Kâfiyeci. *et-Teysîr fî kavâidi ilmi't-tefsîr*. thk. Mustafa Muhammed Hüseyin ez- Zehebi. Kahire: Mektebetü'l-Kudsi, 1998.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'an'ı Anlamada Semantik Yöntem". *Hikmet Yurdu* 6/11 (Ocak 2013), 105-178.

- Kırca, Celal. “Kur’an’ı Anlama Sorunları ve Yöntemleri”. *Bilimname* 1 (2014).
- Knuuttila, Seppo. “Memory, Anachronism and Articulation”. *Trames* 12/3 (2008), 264-275.
- Kummî, Muhammed b. Hasan el-. *Tefsîru’l-Kummî*. Kum: Müessesetu Dari’l-Kitab, 1983.
- Lay Brander, Miriam. “Der Anachronismus als literatur- und kulturwissenschaftliche kategorie.” *Anachronismen - Anachronismes - Anacronismi - Anacronismos*. ed. Cristina Albizu. Pisa: ETS, 2011.
- Lorenz, Chris. *De constructie van het verleden*. Meppel: Boom, 1998.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te’vîlâtü Ehli’s-sünne*. thk. Mecdi Basellum. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005.
- Mautner, Thomas. *The Penguin Dictionary of Philosophy*. Londra: Penguin Reference, 2005.
- Mukatil b. Süleymân. *el-Vücûh ve’n-nezâ’ir fi’l-Kur’âni’l-azîm*. thk. Hatim Salih ed-Damin. Riyad: Mektebetu’r-Rüşd, 2011.
- Mukatil b. Süleymân. *et-Tefsîrû’l-kebîr*. thk. Abdullah Mahmut Şehhate. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâs, 2002.
- Mustafa vd., İbrahim. *Mu’cemû’l-vasît*. Tahran: Mektebetü’l-İlmiyye, ty.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu’l-gayb*. Beyrut: Dâru’l- Fikr, 1981.
- Rickman, H.P. *Anlama ve İnsan Bilimleri*. çev. Mehmet Dağ. Samsun: Etüt Yayınları, 2000.
- Rifat, Mehmet. *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998.
- Sa’lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *el-Keşf ve’l-beyân an tefsîri’l-Kur’ân*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 2002.
- Saussure, Ferdinand de. *Genel Dilbilim Dersleri*. Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1985.
- Spoerhase, Carlos. “Presentism and Precursorship in Intellectual History”. *Culture, Theory & Critique* 49/1 (2008), 49-72.
- Süyûtî, Ebû’l-Fazl Celâlüddîn. *el-İtkan fi ulûmi’l-Kur’ân*. Beyrut: Müessesetü’r- Risale, 2008.
- Syrjamaki, Sami. *Sins of a Historian. Perspectives to the Problem of Anachronism*. Finland: Tampere University, Doktora Tezi, 2011.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Tosh, John. *Tarihin Peşinde*. çev. Özden Arıkan. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997.
- Tüsterî, Sehl et-. *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*. Kahire: Daru’l Haram li’t-Türas, 2004.
- Vardar, Berke vd. *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2. Baskı., 2007.
- Verbeeck, Georgi. “Anachronism and rewriting of history: the South Africa case”. *The Journal for Transdisciplinary Research in South Africa* 2/1 (2006), 184-185.

Yıldırım, Hasan. *Tefsirde Anakronizm ve Sebepleri*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 2000.

Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Harizmî. *el-Keşşâf an hakaiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekavîl fî vücûhi't-te'vîl*. Kudüs: Neşru'l-Belağa, 1993.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 1972.

Zürkanî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü'l-irfân*. Kahire: Matbaatü İsa el-Babi el-Halebi, ts.

Tâbiîn Dönemi Müelliflerinin Nesih Tespitlerine Dâir Bir Karşılaştırma: Katâde b. Diâme ve İbn Şihâb ez-Zührî Örneği

Muhammet İkbâl Çalış | <https://orcid.org/0000-0001-5948-1564> | mikbalcalis@artvin.edu.tr
İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Doktora Öğrencisi,
İstanbul, Türkiye
ROR ID: <https://ror.org/03a5qrr21>

Emrah Balık | <https://orcid.org/0000-0001-6668-1249> | emrahbalik@outlook.com.tr
Trabzon Üniversitesi, Kur'ân-ı Kerîm Araştırmaları ve Kıraat İlmi Enstitüsü, Trabzon, Türkiye
ROR ID: <https://ror.org/04mmwq306>

Öz

Şer'î bir hükmün başka bir şer'î hükmü kaldırması olarak tanımlanan nesih, ulûmü'l Kur'ân literatüründe genellikle en-Nâsîh ve'l mensûh şeklinde zikredilmektedir. Bu alana dair yazılan müstakil eserlerin ilklerinden sayılabilecek Katâde b. Diâme (ö. 117/735) ve İbn Şihâb ez-Zührî'ye (ö. 124/742) ait olduğu belirtilen *en-Nâsîh ve'l mensûh* isimli eserler müelliflerin yaşadıkları dönem ve ait oldukları nesil göz önünde bulundurulduğunda oldukça önem arz etmektedir. Nitekim tefsirinde nesih hususuna değinen ve neshe konu olan âyetlerde bu meseleye dair rivayetleri çokça zikreden İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) ile bu alana dair müstakil eser yazan önemli isimler arasında yer alan Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) ve Ebû Ca'fer en-Nehhâs (ö. 338/950), eserlerinde Katâde ve Zührî'den konuya dair nakillerde bulunmuşlardır. Bu durum Katâde ve Zührî eserlerinin önemli olduğunu vurgulayan göstergelerden biridir. Ele almış oldukları nesih tespitlerine bakıldığında Katâde'nin 33, Zührî'nin ise 34 âyeti bu çerçevede konu ettikleri ve bu âyetlerin 17 tane sinin de aynı âyetler olduğu görülmektedir. Geri kalan âyetlerin ise farklı nesih tespitleri olduğu ifade edilebilir. Nesih literatürüne giren söz konusu iki eserin nesih tespitlerindeki bu hatırı sayılır fark, okuyucuların zihinlerinde doğal olarak bazı şüpheler uyandırabilir. Özellikle Katâde'nin nesih tespitlerine bakıldığında Zührî'ye kıyasla, sistematik hale gelen nesih ilmine daha uyumlu tespitler olduğu görülmektedir. Zührî'nin ise, ilk dönemlerde nesih olarak isimlendirilen, ancak sonraları neshin kapsamından çıkarılan; istisna, takyit ve beyân içeren âyetleri de nesih çerçevesinde değerlendirdiği ifade edilebilir. Bu durum, Katâde ve Zührî'nin farklı ilmî çevrelerde yetişmeleri ya da ilgilendikleri ve şöhret buldukları ilmî disiplinlerin farklı olmasıyla da ilişkilendirilebilir. Ayrıca, bu eserlerin müelliflere nispeti hususundaki bazı şüpheler de nesih tespitlerindeki bu farklılığın bir diğer sebebi olabilir. Bu çalışmada öncelikle her iki müellifin ortak olarak zikrettikleri nesih tespitleri aktarılmış, sonrasında ise tamamı olmasa da zikredilen farklı nesih tespitlerinin başlıcalarına yer verilmiştir. Son olarak, ortaya çıkan bu farklılığın sâikleri ile ilgili ihtimaller üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Nesih, Tâbiîn, Katâde, Zührî.

Atıf Bilgisi

Çalış, Muhammet İkbal – Balık, Emrah. “Tâbiîn Dönemi Müelliflerinin Nesih Tespitlerine Dâir Bir Karşılaştırma; Katâde b. Diâme ve İbn Şihâb ez-Zühri Örneği”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 12/1 (Haziran 2025), 257-280.

<https://doi.org/10.33718/tid.1541520>

Geliş Tarihi	: 31.08.2024
Kabul Tarihi	: 07.11.2024
Yayın Tarihi	: 30.06.2025
Değerlendirme	: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	: Yapıldı - intihal.net
Yazar Katkıları	: Yazar-1 (%55) - Yazar-2 (%45)
Çıkar Çatışması	: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

A Comparison of Naskh Determinations by Tabi'un Era Authors: The Cases of Qatadah ibn Di'ama and Ibn Shihab al-Zuhri

Muhammet İkbâl Çalış | <https://orcid.org/0000-0001-5948-1564> | mikbaltalis@artvin.edu.tr
İstanbul University, Institute of Social Sciences, Basic Islamic Sciences, PhD Student,
Istanbul, Turkey

ROR ID: <https://ror.org/03a5qrr21>

Emrah Balık | <https://orcid.org/0000-0001-6668-1249> | emrahbalik@outlook.com.tr
Trabzon University, Institute for Qur'anic Studies and the Science of Qira'at, Trabzon, Türkiye
ROR ID: <https://ror.org/04mmwq306>

Abstract

Naskh, defined as the abrogation of one Sharia ruling by another, is generally referred to in literature as “an-Nasikh wa'l-Mansukh.” The works titled an-Nasikh wa'l-Mansukh, attributed to Qatadah b. Di'ama and Ibn Shihab al-Zuhri, are considered among the earliest independent works in this field. These works hold significant importance, considering the periods in which the authors lived and the scholarly traditions they were part of. Indeed, notable figures like Ibn Jarir al-Tabari, who extensively discussed naskh in his exegesis, and other prominent authors of independent works on the subject - such as Abu Ja'far al-Nahas and Abu Ubayd Qasim b. Sallam - also referenced Qatadah and Zuhri's views on naskh, further highlighting the importance of these texts. An examination of the naskh identified in Qatadah and Zuhri's works reveals that out of approximately 35 abrogated verses, 17 are the same, while the remainder focus on different verses. This notable difference may naturally raise some questions for readers. When looking at Qatadah's abrogation determinations, it becomes clear that they are more aligned with the systematic science of naskh compared to Zuhri's. Zuhri, on the other hand, included verses related to exceptions, restrictions, and explanations, which were initially considered naskh but later excluded from the category. This divergence could be linked to the different scholarly environments in which Qatadah and Zuhri were trained, or the varying academic disciplines that brought them fame. Additionally, uncertainties regarding the attribution of these works to their respective authors might also explain some of the differences in the verses mentioned. This study will begin by examining the instances of abrogation identified by each author, proceed to analyze the primary distinctions in their conclusions on abrogation, and conclude by investigating potential reasons for these differences.

Keywords

Tafsir, Naskh, Tabi'un, Qatadah, Zuhri.

Citation

Çalış, Muhammet İkbâl – Balık, Emrah. “A Comparison of Naskh Determinations by Tabi'un Era Authors: The Cases of Qatadah ibn Di'ama and Ibn Shihab al-Zuhri”. *Trabzon Theology Journal* 12/1 (June 2025), 257-280.

<https://doi.org/10.33718/tid.1541520>

Date of Submission : 31.08.2024

Date of Acceptance : 07.11.2024

Date of Publication : 30.06.2025

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism Checks : Yes - intihal.net

Author Contributions: Author-1 (%55) - Author-2 (%45)

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

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Kur’ân-ı Kerîm’in muhatapları tarafından daha doğru anlaşılması gayesiyle, doğal bir süreç içerisinde ortaya çıkan ulûmü’l Kur’ân (Kur’an ilimleri), tarihsel seyri içinde günümüzdeki sistematik hâlini almıştır. Sözlükte; iptal etmek, ortadan kaldırmak, aktarmak gibi anlamlara gelen neshin istilâhî anlamı da sözlük anlamlarıyla bağlantılı olarak şekillenmiş ve şer’î bir hükmün başka bir şer’î hükmü kaldırması ya da bir hükmün müddetinin sona erdiğinin beyânı olarak tarif edilmiştir.¹ Usûl kitaplarında genellikle “en-nâsih ve’l-mensûh” olarak adlandırılan bu ilim, İslâm’ın ilk yıllarından itibaren gündemde olmuş ve sonraki süreçlerde de güncelliğini korumuştur. Nitekim Hz. Ali’nin mescitte vaaz veren bir kişiye, ilmî yetkinliğini ölçmek amacıyla Kur’an’ın nâsihini ve mensûhunu bilip bilmediğini sorması ve bu kişinin cevap olarak bilmediğini söylemesi üzerine “هَلَكْتَ وَ أَهْلَكْتَ/helâk ettin ve helâk oldun” buyurması, nesih ilminin önemi ile ilgili verilen başlıca örneklerdendir.²

Neshin erken dönemlerde ve genellikle rivayetler bağlamında gündeme gelmesi bu konuya dair müstakil eserlerin yazılmasına da öncülük etmiştir. Öyle ki; tâbiîn döneminin önemli ilim adamlarından Katâde b. Diâme ve İbn Şihâb ez-Zühri’ye “en-Nâsih ve’l-mensûh” isimli iki ayrı eser nispet edilmiştir.³ Aynı dönemde yaşamış bu iki müellifin aynı konu özelinde eser telif etmeleri, oldukça erken sayılabilecek kendi dönemlerinde neshe nasıl bir kavramsal çerçeve çizildiği ve bunun pratikte ne gibi yansımaları olduğunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Ayrıca her iki eserde konu edilen neshin, tanım ve uygulama hususunda birbiriyle uyumlu olup olmadığı, farklılıkların bulunup bulunmadığı, şayet farklılıklar mevcutsa bunların nasıl anlaşılması gerektiği de üzerinde durulmaya değer bir diğer konudur. Bunun yanında, nesih tespitlerinde ortaya çıkan söz konusu benzerlik ya da farklılıkların meydana gelmesindeki temel etkenin ne olduğu hususu da cevaplanması gereken sorulardan bir diğeridir. Bu bağlamda alimlerin nesih tespitlerinde neshe yüklenen anlamın mı yoksa müelliflerin ilmî yaklaşımlarının mı rol oynadığı meselesi gündeme gelmektedir.⁴

Esasında, Katâde ve Zühri’nin eserlerinin incelendiği müstakil çalışmalara Türkiye özelinde fazlaca rastlanmamaktadır. Söz konusu eserlerin mahiyetleri ve hacimleri itibariyle müstakil çalışmalara konu edilebilecek düzeyde olmadığı şeklinde bir yaklaşım, bu duruma sebep olarak gösterilebilir. Biz de söz konusu eserlerin hacimlerini dikkate alarak, ilgili eserleri ayrı ayrı incelemektense karşılaştırarak incelemenin, alana katkısı bakımından daha faydalı olacağını düşündük.

Makalenin başlığında da belirtildiği üzere bu çalışmanın konusu öncelikli olarak iki müellifin eserlerinde ele aldıkları nesih tespitlerinin karşılaştırılmasıdır. Esasında buna ben-

1 Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *en-Nâsih ve’l-mensûh fi’l-Kur’âni’l-azîz ve mâ fihi mine’l-ferâ’iz ve’s-sünen*, thk. Muhammed b. Sâlih el-Müdeyfir (Riyâd: Mektebetu’r-Rüşd, 1418); 1/14-15. Ayrıca bk. Abdulkadir Karakuş, “İmam Mâtürîdî’nin Nesh Anlayışı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (Aralık 2018), 87.

2 Cemâlüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed İbn Akile el-Mekkî, *ez-Ziyâde ve’l-ihsân fi ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Safâ Hakkı vd. (Birleşik Arap Emirlikleri: Merkezi’l-Buhûs ve’d-Dirasât, 1427), 5/272.

3 Ebû Ubeyd el-Kasım b. Sellâm, *en-Nâsih ve’l-Mensûh*, neşredenin girişi, 67, 80; Abdülhamit Birişik, “Nesih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/584.

4 Burada kastedilen müelliflerin öne çıktıkları ilmî sahadır. Nitekim Katâde b. Diâme daha çok tefsirci kimliğiyle ön plandayken İbn Şihâb ez-Zühri ise hadisçi hüviyetiyle şöhret bulmuştur.

zer, iki farklı müellifin nesih ile ilgili eserlerinin ya da yorumlarının karşılaştırma usulüyle ele alındığı çalışmalar mevcuttur.⁵ Ancak bu çalışmalarda karşılaştırma yapılan müelliflerin hem aynı dönemde yaşamış ve aynı içerikli eserleri kaleme almış kimseler olmadıkları görülmektedir.⁶ Bu makalede ise söz konusu çalışmalardan farklı olarak, nesih kavramı ile ilgili eser ortaya koymuş aynı dönem müellifleri konu edilmektedir. Bu müelliflerin oldukça erken dönemde yaşamış kimseler olması da dönemin nesih anlayışını yansıtmaları bakımından ayrı bir önem arz etmektedir.

Bu çalışmada öncelikle söz konusu müelliflerin yaşantıları ile ilgili kısaca bilgiler verilmiş, sonra da eserlerinin karakteristik özellikleri zikredilmiştir. Ardından, makalemizin ana konusu olarak bu müelliflerin eserlerindeki nesih tespitleri ve aralarında ne gibi farklılıklar olduğu hususu ele alınmıştır. Tüm bunlar yapılırken, müelliflerin neshe konu olan âyetlerle ilgili bireysel yorumları varsa, bunlar da olabildiğince aktarılmaya çalışılmıştır.⁷

1. Katâde b. Diâme (ö. 117/735) ve *en-Nâsîh ve'l-mensûh fî kitâbillâh* isimli Eseri

Hicrî 60 yılında dünyaya gelen Katâde'nin doğuştan görme engelli olduğu aktarılmıştır.⁸ Esasında Sedûsî kabilesine mensup olduğu ve çocuk yaşlarda iken ailesiyle birlikte Basra'ya yerleştiği ifade edilen Katâde, tâbiîn döneminin en muteber âlimlerinden Hasan el-Basrî'nin uzunca bir müddet öğrencisi olmuş ve ondan tefsir ilmi başta olmak üzere kıraat, hadis ve Arap dili gibi ilimleri okumuştur. Hafızasının kuvvetli oluşuna çokça vurgu yapılan Katâde, her ne kadar tefsir sahasında şöhret bulmuş olsa da, âlimler onun hadis ilminde de oldukça meşhur olduğunu ifade etmişler ve kendisinden sika bir râvi olarak bahsetmişlerdir. Katâde'nin ilmî yetkinliğine ve ahlakiliğine vurgu yapan hadiselerden biri de dönemin âlimlerinden Ebû Hilâl'in Katâde'ye ilmî bir mesele hakkında soru sorması üzerine kendisinin bu sorunun cevabını bilmediğini ifade etmesi, bunun üzerine kendi görüşünün ne olduğunun sorulmasına karşılık da -henüz ellili yaşlarında olmasına rağmen- kırk yıldır kendi görüşünü söylemediğini belirtmesidir.⁹ Bu durum Katâde'nin ilmî konularda kendi görüşünü açıklamaktan kaçındığını gösteren bir tutum olarak anlaşılabilir. Söz konusu bilgi ayrıca onun aktardığı veya ifade ettiklerinin, döneminin ilmî geleneğinden bağımsız olmadığını gösteren bir işaret olarak da okunabilir. Katâde ile ilgili aktarılan bu bilgiler, onun eserlerine nasıl bir gözle bakılması gerektiğini gösterir niteliktedir.

Katâde'nin ilmî kişiliği ile ilgili yorumda bulunan isimlerden birisi de makalemizde ese-

5 Söz konusu çalışmaların bir kısmı için bk. Rıdvan Sanur, *Mekkî b. Ebî Talib ve Ebû'l-Ferec İbnu'l-Cevzî'nin Nesih Problemine Bakışın Mukayesesi* (İstanbul: DBY Yayınları, 2023); Ayşe Kanoğlu, *Cüveynî ve Sem'ânî'nin usûl Anlayışlarının Mukayesesi (Nesih Konusu Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022); Mehmet Çatallar, *Klasik Dönem Hanefî Fıkıh Usûlü Literatüründe Nesih Kavramı: Debûsî ve Serahsî Örneği* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

6 İlgili çalışmalardaki bu farklılık elbette tezin ya da makalenin kendi hipotezi çerçevesinde seçilmiş müelliflerdir. Burada kastetmek istediğimiz bizim çalışmamızda farklı bir yöntem ve bakış açısı olduğunu vurgulamaktır.

7 Çalışmamızın orijinalliğini destekleyen bir diğer husus da nesihle ilgili eser kaleme alan söz konusu müelliflerin oldukça erken dönem denilebilecek tâbiîn dönemi ilim adamları olması ve neshe dair yazmış oldukları eserlerle ilgili müstakil bir çalışmanın daha önce yapılmamış olmasıdır.

8 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe ed-Dineverî, *el-Meârif*, thk. Servet Akâşe (Kahire: el-Heyetu'l-Misriyye, 1992), 588.

9 Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zühri, *Kitâbu't-tabakâti'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebet'ül-Hancı, 2001), 9/228.

rini incelediğimiz İbn Şihâb ez-Zührî'dir. Kendisine ilimde Katâde'nin mi yoksa Mekhûl'un¹⁰ mü daha üstün olduğunun sorulması üzerine Zührî, elbette Katâde'nin daha üstün olduğunu ifade etmiş, Katâde ile karşılaştırıldığında Mekhûl'un ilimden az bir şey bildiğini ifade etmiştir.¹¹

Katâde'nin ilmî yetkinliğine dair aktarılan bu bilgilerden hareketle onun kendi döneminin ilmî anlamda en meşhur simalarından olduğu, ahlakı övülen, sözüne değer verilen, aktardıklarının zemmedilmediği güvenilir bir âlim olduğu anlaşılmaktadır.

1.1. *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fî Kitâbillâh*

Katâde'nin bu eseri nesih alanında yazılmış en eski müstakil eser olarak nitelendirilmiştir.¹² Tefsir usulünün önde gelen isimlerinden Bedreddîn ez-Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) de benzer ifadeleri kullandığı¹³ bu eserin Katâde'ye ait olmadığına dair de bazı görüşler ileri sürülmüştür. Ancak eseri tahkik eden Hâtim Sâlih ed-Dâmin bu şüphenin önüne geçen delilleri zikretmiş, Katâde'nin eserinde neshe dair zikrettiği bilgilerin kendinden sonra gelen ve bu alana dair müstakil eser veren Ebû Ca'fer en-Nehhâs, Mekki b. Ebî Tâlib (ö. 437/1046) gibi isimlerin eserlerinde de aynı şekilde geçtiğini ifade etmiştir.¹⁴

Uzunca bir isnâd zinciriyle başlayan eser, zincirdeki son kişi olan Hammâd b. Yahya'nın (ö. 163/780) "Katâde'den şöyle işittim" demesiyle başlamaktadır. Mushaf sıralamasına göre tasnif edilmiş bu eserde Bakara sûresindeki kiblenin neshi mevzusundan itibaren toplam otuz üç âyet konu edilmiş ve Müzzemmil sûresinde geçen gece namazı ile ilgili âyetlerin hükmüne dair ifadelerle noktalanmıştır. Neshe konu olan son âyetin izahından sonra ayrı bir konuya geçtiği görülen eserde son olarak, yaklaşık bir buçuk sayfa hacminde "Kur'an'daki Medenî Sûreler" şeklinde bir başlık açılmış ve burada Medenî olan sûreler tek tek zikredilmiştir.¹⁵ Zikredilen bu sûrelerin dışındaki kalan diğer sûrelerin de Mekki olduğunun söylendiği eserde, ayrıca tefsir usul literatürüne "أَوَّلُ مَا نَزَلَ" ismiyle dâhil olan ve Kur'an'ın ilk nâzil olan âyetlerini konu edinen hususla ilgili de bilgiler vermiştir.¹⁶

2. İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) ve *en-Nâsîh ve'l-mensûh* isimli Eseri

Hadislerin tedvini denildiğinde akla gelen ilk isim, dönemin halifesi Ömer b. Abdülâziz'in emriyle, hadis ilminin günümüze kadarki gelişim sürecinin en önemli süreçlerinden birisini yönetmiş olan İbn Şihâb ez-Zührî'dir. Zührî 671 yılında Medîne'de doğmuş olup aslen Kureyş kabilesine mensuptur.¹⁷ O'nun erken dönemdeki tahsil hayatının genellikle Medîne'de geçtiği ve burada sahâbe-i kirâm'dan olan zatlarla görüşerek onlardan ilim tahsil ettiği aktarılmıştır. Zührî, otuzlu yaşlarındayken Şâm'a gitmiş ve ilmî meselelerin konu

10 Döneminin en yetkin ilim adamları arasında gösterilen bu kişi tâbiîn dönemi fakihlerinden Mekhûl b. Ebû Müslim'dir. Ayrıntılı bilgi için bk. Eyyüp Said Kaya, "Mekhûl b. Ebû Müslim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 28/552.

11 Muhammed b. Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*, 9/229.

12 Katâde b. Diâme, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 5.

13 Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm (Beirut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 2010), 2/28.

14 Katâde, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 23.

15 Katâde, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 52.

16 Katâde, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 53.

17 Muhammed b. Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*, 7/429.

edildiği bir ortamda kendi görüşünü ifade etmesi üzerine dikkat çekmiştir. Bunun üzerine dönemin halifesi Abdülmelik b. Mervân (ö. 86/705) ile yakından görüşme imkanı elde eden Zührî sonrasında Mervân'ın ilmî konularda fikrini aldığı önemli bir isim haline gelmiş ve devletin önemli kademelerinde görev yapmıştır.¹⁸ Halife Mervân'dan sonra gelen pek çok halifenin döneminde de önemli görevler icra etmeye devam eden Zührî, ilmî tanınırlığının ve liyâkatinin yanında, dönemin halifelerinin divanında da bulunmasından dolayı, hadislerin tedvin faaliyeti görevine getirilmiş ve bu görevi titizlikle ifa etmiştir. Bazılarına göre Zührî'nin hadis ilminin yanında fıkıh ilminde de şöhrat sahibi olduğu ve özellikle naklî ilimlerde Katâde'den daha üstün olduğu ifade edilmiştir.¹⁹

2.1. en-Nâsîh ve'l-Mensûh

Zührî'nin bu eseriyle ilgili de, Katâde'nin eserinde olduğu gibi, aidiyeti noktasında bazı şüpheler mevcuttur. Neshe dair yazılan ve erken dönem denilebilecek isimlerden Ebû Ubeyd Kâsım bin Sellâm'ın *en-Nâsîh ve'l- mensûh* isimli eserinde Zührî'den önemli ölçüde alıntı yapması ve bu alıntıların Zührî'ye isnat edilen eseriyle uyumlu olması *en-Nâsîh ve'l-mensûh*'un Zührî'ye ait olduğunu destekleyen delillerden biridir. Zührî'nin eserini tahkik eden Hâtim Sâlih ed-Dâmin ve Mustafa Mahmud el-Ezherî de kitabın Zührî'ye aidiyeti ile ilgili şüpheler bulunduğunu aktarmışlar ancak daha önce de bahsi geçtiği üzere, Zührî'den sonra gelen Taberî ve Nehhâs gibi önemli müelliflerin eserlerindeki bilgilerle Zührî'nin eserindeki bilgilerin örtüştüğünü ifade etmişlerdir.²⁰

Zührî'nin bu eseri Katâde'nin eserine benzer biçimde uzunca bir isnâd zinciriyle başlamıştır. Zührî, Katâde'den farklı olarak, zikretmiş olduğu isnâd zincirinin sonunda, makalemizin giriş kısmında da aktarılan Hz. Ali ile vâiz arasındaki diyalogu nakletmiştir. Devamında aynı hâdisenin farklı ravilerle aktarıldığı metinleri de zikreden Zührî, son olarak muhkem-müteşâbih konusuyla ilgili gündeme gelen Âl-i İmrân sûresi 7. âyeti²¹ ve hemen akabinde özellikle neshin ıstılâhî anlamında zikredilen ilk âyet olan Bakara sûresi 106. âyeti²² aktarmıştır. Âl-i İmrân sûresi 7. âyette geçen “müteşâbih âyetler”in mensuh âyetler olduğunu aktaran Zührî, Bakara sûresi 106. âyetteki neshin “veya unutturursak” lafzının da mensuh âyetleri belirttiğini zikretmiştir. Sonrasında nesihle ilgili âyetleri ele almaya başlayan Zührî, ilk meseleyi Katâde'de de olduğu gibi kiblenin neshine dair âyetlerle başlatmış, toplam otuz dört âyeti zikretmiş ve son olarak, Tevbe sûresinde geçen, en şiddetli kâfirler ve münafıkların bedevîlerden olduğu ile ilgili âyetin mensuh olduğunu söyleyerek

18 Muhammed b. Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*, 7/432.

19 Halit Özkan, “Zührî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/548. Ayrıca bk. Ömer Dinç, “Hicri İlk Üç Asır Bağlamında Nesh Meselesinin Tarihî Süreci Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, III. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-I*, Editörler: Nuriye Kayar - Ümit Güneş (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Basımevi Müdürlüğü, 2014), 211-212.

20 İbn Şihâb ez-Zührî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Beyrut; Müessesetür'r-Risâle, 1998) tahkik edenin girişi, 8-9; a. mlf., *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, thk. Mustafa Mahmûd el-Ezherî (Kahire, Dâru İbnî'l-Kayyim, 2008) tahkik edenin girişi, 21-23.

21 *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), Âl-i İmrân 3/7; “Sana kitabı indiren O'dur. Onun (Kur'an) bir kısım âyetleri muhkemdir, ki bunlar kitabın esasıdır, diğerleri ise müteşâbihtir.”

22 el-Bakara 2/106; “Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kâdirdir.”

meseleyi noktalamıştır.²³ Bunun akabinde Katâde’de de gördüğümüz gibi Mekî-Medenî hususu ile ilgili müstakil bir başlık açan Zührî, burada konuyu Katâde’nin zikrettiklerinden daha ayrıntılı bir biçimde ele almış, Mekî ve Medenî sûrelerin tümünü zikretmiş ve son kısımda da nâzil olan ilk âyetin hangisi olduğu ile ilgili bilgiler vermiştir.²⁴

3. Katâde b. Diâme ve İbn Şihâb ez-Zührî’nin Eserlerindeki Nesih Tespitlerinin Karşılaştırması

Bu başlık altında makalemizin ana konusunu teşkil eden her iki müellifin neshe dair aktardıkları bilgilerin birbiriyle olan benzerlikleri ve farklılıklarına değinilmeye çalışılacaktır. Her iki esere bakıldığında, daha önce de ifade edildiği üzere Katâde’nin otuz üç, Zührî’nin ise otuz dört âyeti nesih çerçevesinde ele aldığı görülmektedir.

Katâde ve Zührî’nin nâsih ve mensuhlarının aynı olduklarını ifade ettikleri yaklaşık on üç husus olduğu görülmektedir. Buna ilaveten neshe konu olan dört âyetin ise ya nâsihlerinin ya da mensuhlarının farklı hükümler olduğu görülmektedir. Dolayısıyla iki müellifin neshe konu ettikleri hususların yarısı kadarının birbiriyle farklılık arz ettiği söylenebilir.

İlk olarak, söz konusu eserlerdeki benzerlikleri ele alıp akabinde belli örnekler özelinde farklılıkları zikretmenin, sonrasında da bu farklılıkların etkenleri ile ilgili yorumda bulunmanın daha doğru bir metod olacağı kanaatindeyiz.

3.1. Katâde b. Diâme ve İbn Şihâb ez-Zührî’nin Eserlerindeki Nesih Tespitlerindeki Benzerlikler

3.1.1. Kiblenin Tahvili Meselesi

Her iki eserde de kiblenin tahvili ile alakalı zikredilen Bakara sûresi 115. âyetin²⁵ yine aynı sûrede geçen 144. âyetle²⁶ mensuh olduğu ifade edilmiştir.²⁷ Katâde ve Zührî kible ilgili âyetler hakkında bu yorumlarda bulunurlarken, neshe konu ettikleri diğer âyetlerde olmadığı kadar uzunca isnat zincirleri zikretmişleridir. Kible ile ilgili söz konusu âyetlerin birbirini neshettiği hususunda ilk dönem âlimleri nezdinde genel bir ittifak olması hasebiyle isnat zincirinin bu şekilde zikredilmiş olması muhtemeldir.

3.1.2. Üç kur’ Meselesi

Zifafa girip boşanmış kadınların üç hayız müddeti beklemeleri gerektiğini ifade eden Bakara sûresi 228. âyetteki²⁸ iddet bekleme süresinin, evlenmiş ancak zifafa girmemiş kadınların iddet süresi beklemelerine gerek olmadığını ifade eden Ahzâb sûresi 49. âyetle²⁹

23 Zührî, *en-Nâsih ve’l-mensûh*, 36.

24 Zührî, *en-Nâsih ve’l-mensûh*, 42.

25 el-Bakara 2/115; “Doğu da Allah’ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah’ın zâtı oradadır. Şüphesiz Allah (zât ve sıfatlarında) sınırsızdır, her şeyi bilmektedir.”

26 el-Bakara 2/144; “Biz senin, yüzünü göğe doğru çevirdiğini elbette görüyoruz. İşte şimdi kesin olarak seni memnun olacağın kibleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir; nerede olursanız olun yüzünüzü o yöne çevirin.”

27 Katâde, *en-Nâsih ve’l-mensûh*, 32; Zührî, *en-Nâsih ve’l-mensûh*, 18.

28 el-Bakara 2/228; “Boşanan kadınlar kendi başlarına (evlenmeksizin) üç âdet süresince beklerler.”

29 Ahzâb 33/49; “Ey iman edenler! Mümin kadınlarla evlenme akdi yapıp da sonra, birleşmeden onları boşadığınızda onlar üzerinde, hesaplayıp bekleteceğiniz bir iddet hakkınız yoktur. Onları bir şeyler vererek memnun ediniz ve güzellikle boşayınız.”

neshedildiği³⁰ hususunda Katâde ve Zührî benzer ifadeler kullanmaktadır.³¹ Ancak Katâde, Zührî'den farklı olarak, Bakara sûresi 228. âyetle bahsedilen üç kur' hükmünden iki hususun daha neshedildiğini³² belirtmiştir. Neshedilen bu iki hususun, Talak Sûresi 4. âyetle³³ zikredilen; âdetten kesilmiş kadınlar ve henüz âdet görmemiş kimseler olduğunu belirten Katâde, söz konusu kadınların üç hayız süresi değil üç ay bekleme sürelerinin olduğunu söylemiş, bu sürenin sonunda boşanmış olabileceklerini ifade etmiştir. Devamında, Talâk sûresi 4. âyetle geçen, hamile kadınların iddet müddetinin çocukları doğunca sona ereceği ifadesine de değinen Katâde, Bakara sûresi 228. âyetle geçen üç kur' müddetince bekleme emrinin bu ifadeyle de neshedildiğini dile getirmiştir.³⁴

3.1.3. Vasiyyetin Hükmü Meselesi

Kişiyi ölüm yaklaştığında ailesine ve akrabalarına vasiyet bırakmasını emreden Bakara sûresi 180. âyetin³⁵ miras âyeti olarak da anılan ve bu taksimin kimler için ve hangi oranda olması gerektiğini emreden Nisâ sûresi 11. âyetle³⁶ mensuh olduğu Katâde ve Zührî'nin eserlerinde zikrettikleri bir konudur. Katâde'nin zikrettiklerine bakıldığında ilgili âyetin tefsirine de kısmen değindiği görülürken, Zührî ise âyetin miras âyetleriyle neshedildiğini söyledikten sonra herhangi bir yorumda bulunmadan konuyu noktalamıştır.³⁷

3.1.4. İçkinin Haram Kılınması Meselesi

Sarhoş edici içeceklerin konu edildiği ve hükmüne dair herhangi bir ifadenin zikredilmediği Bakara sûresi 219. âyetin³⁸ Mâide sûresi 90. âyet³⁹ ile mensuh olduğu, her iki müellifin de eserlerinde geçmektedir. Burada dikkat çeken husus Zührî'nin Mâide sûresi 90. âyetten önce mensuh âyet olarak namaza sarhoş iken yaklaşılmasını emreden Nisâ sûresi 43.

30 Makalemizin sonuç bölümünde de temas edildiği üzere Katâde ve Zührî'nin söz konusu âyetin mensuh olduğunu ifade etmelerinin, mensuh olan âyetin hükmünün tüm cüzleriyle kaldırıldığı anlamında olmadığı söylenebilir. Nitekim söz konusu âyetin hükmünün halen uygulandığı noktasında alimler bir ittifak halindedir. Burada âyetin mensuh olmasından kastın kısmî bir nesih olduğu ve bunun da umum hükmün tahsis uğraması olarak değerlendirildiği ifade edilebilir.

31 Katâde, *en-Nâsih ve'l- mensûh*, 34-35; Zührî, *en-Nâsih ve'l- mensûh*, 20-21.

32 Burada da her ne kadar nesih lafzı zikredilmiş olsa da, yukarıdaki örnekte olduğu gibi neshin tahsis ya da istisna anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır.

33 Talâk 65/5; "Kadınlarımızdan âdetten kesilmiş olanlar ile âdet görmeyenler hakkında tereddüt ederseniz onların bekleme süresi üç aydır. Gebe olanların bekleme süreleri ise doğum yapımlarıyla sona erer. Kim Allah'a saygısızlıktan sakınırsa Allah ona işinde bir kolaylık verir."

34 Katâde, *en-Nâsih ve'l- mensûh*, 34. Buradaki nesih ibaresinin de zikredildiği üzere tahsis veya istisna olarak anlaşılması daha uygun görünmektedir.

35 el-Bakara 2/180; "Birinize ölüm yaklaştığında, eğer geriye mal bırakıyorsa anasına, babasına ve akrabasına uygun bir vasiyette bulunması, sakımanlara bir borç olmak üzere yazıldı."

36 en-Nisâ 4/11; "Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe iki kadın payı kadar (vermenizi) emreder. (Mirasçılar) ikiden fazla kadın iseler bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Eğer yalnız bir kadınsa yarısı onundur. Ölenin çocuğu varsa, anne babasından her birinin mirastan altıda bir hissesi vardır. Eğer çocuğu yok da anne babası ona vâris olmuşlarsa annesinin hakkı üçte birdir. Ölenin kardeşleri varsa annesinin payı, vasiyetten ve borçtan sonra altıda birdir. Babalarınız ve oğullarınızdan hangisinin fayda bakımından size daha yakın olduğunu bilemezsiniz. Bunlar Allah tarafından konmuş paylardır; şüphesiz Allah ilim ve hikmet sahibidir."

37 Katâde, *en-Nâsih ve'l- mensûh*, 35; Zührî, *en-Nâsih ve'l- mensûh*, 20.

38 el-Bakara 2/219; "Sana içkiyi ve kumarı soruyorlar. De ki: Bu ikisinde insanlar için büyük zarar ve bazı faydalar vardır; zararları da faydalarından büyüktür."

39 en-Nisâ 4/90; "Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar, fal okları şeytan işi iğrenç şeylerden ibarettir. Bunlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz."

âyeti de zikretmesidir. Katâde'nin aktardıkları arasında da bu âyet geçmektedir ancak onun bu âyeti Zührî'de olduğu gibi nesih bağlamından dolayı değil, içkinin yasaklanması mevzu-sunun tadrîcîliğini belirtmek için zikrettiği söylenebilir.

3.1.5. Ramazan Orucu Meselesi

Orucun farz kılınması ve bu farz ibadetle ilgili belli başlı ruhsatların zikredildiği Bakara sûresi 183. ve 184. âyetlerin,⁴⁰ akabinde gelen 185. âyetle⁴¹ mensuh olduğunu ifade eden Katâde ve Zührî, bu konuyu detaylıca ele almışlardır.⁴² Katâde ve Zührî'nin ifadelerine bakıldığında, ilk dönemlerde dileyenin oruç tuttuğunu dileyenin ise fidye verme şartıyla tutmadığını, bu ruhsatın bir müddet devam ettiğini, ancak nâzil olan 185. âyetle orucun güç yetirebilen herkes tarafından yerine getirilmesi gereken bir ibadet olduğunu ifade etmişlerdir. Devamında Zührî bu meseleye bir hususu daha ilave ederek, iftar vaktinden imsak vaktine kadar eşlere yaklaşılmamasına izin veren Bakara Sûresi 187. âyetin⁴³, orucun önceki ümmetlere farz kılındığı gibi Müslümanlara da farz olduğunu ifade eden Bakara Sûresi 183. âyetin hükmünü neshettiğini belirtmiştir.⁴⁴

3.1.6. İbâdetlerde Güç Yetirme Meselesi

İnsanların içlerinden geçenlerle de hesaba çekileceklerini ifade eden Bakara sûresi 284. âyetin,⁴⁵ kişiye gücünün yettiğinden fazlasının yüklenilmeyeceğini ifade eden aynı sûrenin 286. âyetiyle⁴⁶ mensuh olduğunu Katâde ve Zührî eserlerinde zikretmişlerdir.⁴⁷ İki müellif de ilgili âyetin nesih ile ilişkisine dair bilgiyi vermekle kalmamış, bunun yanında tefsir kabîlinden de bazı açıklamalarda bulunmuşlardır. Ayrıca Katâde, Zührî'den farklı olarak, bu âyetler arasındaki nesih ilişkisini ifade ederken Hz. Peygamber'den gelen "Allah Teâlâ, ümmetimin içlerinden geçirdiklerinden (vesveselerden) dolayı onları sorumlu tutmaz, onları söz veya fiile dökmedikçe." manasındaki rivayeti de zikretmeyi uygun görmüştür.⁴⁸

3.1.7. Vâris Olamayanlara Miras Bırakılması Meselesi

Miras taksiminde hazır bulunan ancak varis olmayan yakın akraba, yetimler ve ihtiyaç sahiplerine mirastan pay verilebileceğini ifade eden Nisâ sûresi 8. âyetin⁴⁹ daha önce de bahsi geçtiği üzere miras âyetleri olarak da isimlendirilen Nisâ sûresi 11. âyetle neshedildiği bilgisi, iki müellifin eserinde de geçmektedir. Zührî nesih ile ilgili bilgi dışında başka bir şey

40 el-Bakara 2/183-184; "Ey iman edenler! Sizden öncekilerin üzerine yazıldığı gibi sakınasınız diye sizin üzerinize de sayılı günlerde oruç yazıldı. İçinizden hasta veya yolcu olan, başka günlerden sayısınca tutar. Orucu tutmakta zorlananlar için bir yoksulun (günlük) yiyeceği kadar fidye yeterlidir. Bir iyiliği mecbur olmadan yapan için bu (yaptığı) iyidir. Ama orucu tutmanız -bilerseniz- sizin için daha hayırlıdır."

41 el-Bakara 2/185; "O (sayılı günler), doğruyu eğriden ayırma, gidilecek yolu bulma konusunda açıklamalar ve insanlara rehber olarak Kur'an'ın indirildiği ramazan ayıdır. Artık içinizden kim bu aya yetişirse onu oruçlu geçirsin. Kim de hasta veya yolcu olursa, başka günlerden sayısınca tutar."

42 Katâde, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 36-37; Zührî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 19-20.

43 el-Bakara 2/187; "Oruç gecesinde kadınlarımızla birleşmek size helâl kılındı."

44 Zührî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 19.

45 el-Bakara 2/284; "İçinizdekini açığa vursanız da gizleseniz de Allah sizi ondan hesaba çeker."

46 el-Bakara 2/286; "Allah hiçbir kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz."

47 Katâde, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 37-38; Zührî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 21-22.

48 Katâde, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 38.

49 en-Nisâ 4/8; "(Vâris olmayan) yakınlar, yetimler ve yoksullar miras taksiminde hazır bulunurlarsa bundan, onları da rızıklandırın ve onlara güzel söz söyleyin."

zikretmezken, Katâde'nin ilgili âyet hakkında daha fazla bilgi verdiği görülmektedir.⁵⁰ Katâde, bu âyet mensuh olsa da kişinin miras düşmeyen kişilere vasiyet olarak dilediği şekilde mal bırakabileceğini söylemiştir. Ayrıca Katâde Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin (ö. 42/663) âyetin mensuh olmadığını söylediğini de konunun sonunda zikretmiştir.⁵¹

3.1.8. Zina Eden Kadının Cezası Meselesi

Zina yapan bir kadının bu fiili yaptığına dair dört şahit getirilmesi şartıyla evlerde hapsedilmesini emreden Nisâ sûresi 15. âyet,⁵² Katâde'ye göre Nûr sûresi 2. âyet⁵³ ile, Zührî'ye göre ise ilgili âyetin akabinde gelen 16. âyet⁵⁴ ile neshedilmiştir. Görüldüğü üzere mensuh hüküm hususunda her iki müellif de mutabık iken, nâsih hükümlerle ilgili farklı âyetler zikredilmiştir.⁵⁵ Burada dikkat çeken bir başka husus; Katâde'nin 15. ve 16. âyeti birlikte zikretmesi ve sonrasında bu hükümlerin Nûr sûresi 2. âyetle neshedildiğini belirtmesidir.⁵⁶

3.1.9. Akraba Olmayanın Birbirine Vasiyeti Meselesi

Câhiliyye devrinde, akraba olmayan iki kişinin birbirine vâris olması hususundaki uygulamayı ifade eden Nisâ sûresi 33. âyet⁵⁷ Katâde ve Zührî'ye göre Müslüman olmaları şartıyla aralarında kan bağı olanların, olmayanlara göre Allah katında daha yakın olduğunu ifade eden âyet ile neshedilmiştir.⁵⁸

3.1.10. Kâfirlerle Anlaşmanın Neshi Meselesi

Kâfirlerin Müslümanlara zarar vermeden kenara çekilmeleri ya da Müslümanlarla anlaşma yoluna gitmeleri halinde Müslümanların da aynı yaklaşımda bulunmaları gerektiğini ifade eden Nisâ sûresi 90. âyet,⁵⁹ Katâde ve Zührî'ye göre seyf âyeti olarak da isimlendirilen Tevbe sûresi 5. âyetle⁶⁰ neshedilmiştir.⁶¹ Katâde'nin ifadelerine ilaveten Zührî Nisâ sûresindeki âyetin dışında üç âyetin⁶² daha Tevbe sûresindeki ilgili âyetlerle mensuh olduğunu

50 Katâde, *en-Nâsih ve'l- mensûh*, 38-39.; Zührî, *en-Nâsih ve'l- mensûh*, 22.

51 Katâde, *en-Nâsih ve'l- mensûh*, 38.

52 en-Nisâ 4/15; "Kadınlarınızdan çirkin fiilde bulunanlara karşı aranızdan dört şahit getirin. Eğer şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye yahut Allah onlara bir yol açincaya kadar evlerde tutun."

53 en-Nûr 24/2; "Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun. Allah'a ve âhiret gününe inanıyorsanız, Allah'ın dinini uygulama hususunda o ikisine karşı merhamet duygusuna kapılmayın. Mü'minlerden bir topluluk da onların cezalandırılmasına şahit olsun."

54 en-Nisâ 4/16; "İçinizden bu çirkin fiili işleyen ikilinin canlarını yakın. Eğer tövbe eder, durumlarını düzeltirlerse artık onlara eziyet etmekten vazgeçin; çünkü Allah tövbeleri çok kabul eden, çok esirgeyendir."

55 Katâde, *en-Nâsih ve'l- mensûh*, 38-39; Zührî, *en-Nâsih ve'l- mensûh*, 22.

56 Katâde, *en-Nâsih ve'l- mensûh*, 39.

57 en-Nisâ 4/33; "Anne, baba ve akrabanın geride bıraktıklarından her biri için yakın vârisler belirledik. Anlaşma yoluyla yakınlık bağı kurduğunuz kimselere de paylarını verin. Bilin ki Allah her şeyi görmektedir."

58 el-Enfâl 8/75; "Aralarında rahim bağı bulunanlar Allah'ın hükmüne göre birbirlerine daha yakındır. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir."

59 en-Nûr 24/90; "Artık onlar sizi bırakıp bir tarafa çekilirler de sizinle savaşmazlar ve size barış teklif ederlerse Allah size, onların aleyhine bir yola girme hakkı vermemiştir."

60 et-Tevbe 9/5; "Haram aylar çıkınca, müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün, esir alın, kuşatın ve onları her geçit yerinde gözetleyin. Şayet tövbe ederler, namazlarını kılarlar ve zekâtlarını verirlerse artık onları serbest bırakın. Allah yargılayıcıdır, bağışlayıcıdır."

61 Katâde, *en-Nâsih ve'l- mensûh*, 40; Zührî, *en-Nâsih ve'l- mensûh*, 24-25.

62 Bu âyetler yine kâfirlerle savaşmak dışında onlarla anlaşmayı öğütleyen Mümtetine sûresi 8-9. âyetler ve Tevbe sûresi 7. âyettir.

ifade etmiş ve Katâde'ye nazaran ilgili husus hakkında daha geniş bilgiler vermiştir.⁶³

3.1.11. Kâfirlerin Barışa Yanaşması Meselesi

Kâfirlerin Müslümanlarla savaşmak yerine barış yapmak istemeleri durumunda Müslümanların bu barış talebine olumlu şekilde karşılık vermelerini emreden Enfâl sûresi 61. âyet,⁶⁴ her iki müellife göre de mensuh olarak kabul edilmiştir. Ancak mensuh olan bu âyetlerin nâsihleri ile ilgili zikredilen âyetlere bakıldığında Katâde'nin yukarıda da bahsi geçen seyf âyetini, Zührî'nin ise Tevbe sûresinin 29. âyeti⁶⁵ verdiği görülmektedir.⁶⁶

3.1.12. Hicret Etmeyenlerin Mirasçı Olamaması Meselesi

Müslümanlara hitaben; mümin oldukları halde hicret edemedikleri için, Medîne'deki ensar ve muhâcirinin aralarında yaptıkları kardeşlik anlaşmasını ve bunun sonucunda birbirlerinin varisleri olabilmeleri ile ilgili uygulamaya dahil olamayacaklarını ifade eden Enfâl sûresi 72. âyet,⁶⁷ Katâde'ye göre Ahzâb sûresi 6. âyetle⁶⁸, Zührî'ye göre ise Enfâl sûresi 75. âyetle⁶⁹ neshedilmiştir.⁷⁰

3.1.13. Hz. Peygamber'in Kendisine ve Ashabına Ne Yapılacağını Bilmediğini İfade Etmesi Meselesi

Ahkâf sûresi 9. âyette⁷¹ Hz. Peygamber'in gayba dair kendisine ve ashabına ne yapılacağını bilmediğini ifade etmesinin, Fetih sûresinin ilk üç âyetiyle⁷² mensuh olduğu, Katâde ve Zührî tarafından ifade edilmiştir. Katâde ve Zührî neshe konu olan bu âyetlerle ilgili olarak, ele aldıkları diğer âyetlere nazaran uzunca izahatta bulunmuşlardır. Meseleyi ele alırken Fetih sûresinin ilgili âyetlerinin sebebi nüzullerine dair bilgi veren Katâde, bu âyetin Hudeybiye dönüşünde Hz. Peygamber ve ashabının Mekke'ye gidip ibadetlerini yerine getiremediklerinden dolayı hüznü oldukları bir vakitte nâzil olduğunu söylemiştir. İlgili âyetlerin nâzil olması üzerine Hz. Peygamber'in "Bana, dünyadan daha değerli olan bir âyet indirildi." buyurarak sevincini dile getirdiğini ifade eden Katâde, bunun üzerine sahâbeden birinin Hz. Peygamber'e ne yapılacağını haberinin verildiğini ancak kendilerine ne

63 Zührî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 25.

64 el-Enfâl 8/61; "Eğer barışa yanaşırlarsa sen de yanaş ve Allah'a güven; O her şeyi işitendir ve bilendir."

65 et-Tevbe 9/29; "Ehl-i kitap'tan Allah'a ve âhiret gününe inanmayan, Allah ve resulünün yasakladığını yasak saymayan ve hak dine uymayan kimselerle, yenilmiş olarak ve kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın."

66 Katâde, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 42.

67 el-Enfâl 8/72; "İman edip de hicret etmeyenlere gelince, göç edinceye kadar onlarla aranızdaki bağ (yakınlık) sebebiyle hiçbir sorumluluğunuz yoktur. Sizden, dinlerini korumak için yardım isterlerse, aranızda anlaşma bulunan bir topluluğa karşı olmamak üzere yardım etmeniz gerekir. Allah bütün yaptıklarınızı görmektedir."

68 el-Ahzâb 33/6; "Aralarında kan bağı bulunanlar Allah'ın kitabında (mirasçılık bakımından) birbirlerine, diğer müminlerden ve muhacirlerden daha yakındır."

69 el-Enfâl 8/75; "Daha sonra iman edenler, hicret edip sizinle beraber cihad edenler, işte bunlar da sizendir. Aralarında rahim bağı bulunanlar Allah'ın hükmüne göre birbirlerine daha yakındır."

70 Katâde, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 43, Zührî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 27.

71 el-Ahkâf 46/9; "Yine de ki: "Ben, peygamberler arasında benzeri gelip geçmemiş biri değilim, bana ve size ne yapılacağını da bilemem, ancak bana vahyedilene uyarım. Ben yalnızca açık bir uyarıcıyım.""

72 el-Fetih 48/1-3; "Senin geçmiş gelecek bütün günahını Allah'ın bağışlaması, sana nimetini eksiksiz vermesi, seni dosdoğru yolda yürütmesi ve Allah'ın sana güçlü bir şekilde yardım etmesi için sana apaçık bir fetih ihsan ettik."

yapılacağıının bildirilmediğini ifade ederek bunu Hz. Peygamber'e sorması üzerine Allah'ın sahâbeye çeşitli müjdeleri buyurduğu Fetih sûresi 5. âyetin nâzil olduğunu söylemiştir.⁷³ Zührî ise Katâde kadar ayrıntılı değinme de ilgili âyetin iniş sebebiyle ilgili Katâde'nin zikrettiği hadiseyi ifade ederek konuyu izah etmiştir.⁷⁴

3.1.14. Hz. Peygamber'in Yanına Girerken Sadaka Verilmesi Meselesi

Hz. Peygamber, kendisiyle özel görüşmek isteyenlerin sayısı artınca, görüşmek isteyen diğer kişilerin hakkına girilmesinden endişe etmiş, bu durum üzerine Hz. Peygamber'in yanına girilmeden önce sadaka verilmesini emreden Mücâdele sûresi 12. âyet nâzil olmuştur.⁷⁵ Âyetin nüzulünün akabinde, bu emir sahâbeye zor gelmiş ve ilgili âyet hemen sonrasındaki 13. âyet⁷⁶ ile neshedilmiştir. Söz konusu âyetlerin birbirini neshine dair ifade edilen bu mesele Katâde ve Zührî'nin ortak olarak değindikleri bir husus olmuştur.⁷⁷ Zührî, ilgili konuyu sadece âyetleri zikrederek ifade ederken, Katâde ise konuya daha ayrıntılı değinmiş ve sebebi nüzulle ilgili bilgileri de vermiştir.⁷⁸

3.1.15. Gece Namazı Meselesi

Müzzemmil sûresinin ilk âyetlerinde,⁷⁹ Hz. Peygamber'e hitâben ancak Müslümanları da kapsayacak şekilde emredilen gece namazının, aynı sûrenin 20. âyetiyle⁸⁰ neshedildiği, her iki isim tarafından da ifade edilmiştir. Katâde, neshe konu olan bu iki âyet arasında bir yıllık sürenin geçtiğini, bu süre boyunca Hz. Peygamber ve sahâbenin geceleri ayakları şişinceye kadar söz konusu ibadeti yerine getirdiklerini söylemiş, sonrasında ise Allah Teâlâ'nın farz olan bu ibadeti hafifleterek neshettiğini ve nafile bir ibadet kıldığını belirtmiştir.⁸¹

3.1.16. Sefere Katılmak İstemeyenlere İzin Verilmesi Meselesi

Tebük seferine katılmak istemeyen ve çeşitli bahaneler sunan münafıkların Hz. Peygamber'den izin istemesi üzerine bu kişilere izin verilmiştir. Bunun ardından Allah, onlara izin verilmesinin iyi bir şey olmadığına dâir Tevbe sûresi 43, 44 ve 45. âyetleri⁸² indirmiştir. Bu hususta Katâde yalnızca 43. âyeti zikretmiş ve bu âyetin Nûr sûresi 62. âyetle⁸³ mensuh

73 Katâde, *en-Nâsih ve'l- mensûh*, 46.

74 Zührî, *en-Nâsih ve'l- mensûh*, 33.

75 el-Mücâdele 58/12; "Ey iman edenler! Peygamberle özel görüşme yapmak istediğiniz zaman, bu görüşmenizden önce bir sadaka verin. Sizin için en iyi ve en nezih davranış budur. Şayet bulamazsanız, bilin ki Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhametlidir."

76 el-Mücâdele 58/13; "Özel görüşme yapmadan önce sadaka verecek olmanızdan dolayı (ya veremezsek diye) korkuya mı kapıldınız? Madem bunu yapamadınız ve Allah da sizi bağışladı, o halde namazı özenle kılın, zekâtı verin, Allah'a ve resulüne itaat edin. Allah yapıp ettiklerinizden tamamen haberdardır."

77 Katâde, *en-Nâsih ve'l- mensûh*, 47; Zührî, *en-Nâsih ve'l- mensûh*, 34.

78 Katâde, *en-Nâsih ve'l- mensûh*, 48.

79 el-Müzzemmil 73/1-3; "Ey örtüsüne bürünen! Geceleyin -birazı dışında- namaza kalk! Gecenin yarısında bu vakti biraz öne veya biraz ileri de alabilirsin. Kur'an'ı tane tane, hakkını vererek oku."

80 el-Müzzemmil 73/20; "... O, sizin (istenen) vakti tesbit edemeyeceğinizi bilmektedir. Bu yüzden de sizi bağışlamıştır. Artık Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun."

81 Katâde, *en-Nâsih ve'l- mensûh*, 50.

82 et-Tevbe 9/44-45; "Allah seni affetti de doğru söyleyenler sence belli olmadan ve kimlerin yalancı olduğunu bilmeden niçin onlara izin verdin?" Allah'a ve âhiret gününe iman edenler, kendilerini mallarıyla ve canlarıyla cihad etmekten muaf tutman için senden izin istemezler. Allah, buyruğuna karşı gelmekten sakınanları çok iyi bilir. Senden izin isteyenler sadece, Allah'a ve âhiret gününe iman etmeyenler ve şüpheye kapılmış olanlardır; onlar şüpheleri içinde bocalayıp dururlar."

83 en-Nûr 24/62; "Müminler ancak Allah'a ve Resulüne iman edenlerdir ve onunla ortak bir iş için toplan-

olduğunu belirtmiştir.⁸⁴ Zührî ise mensuh âyet olarak 43. âyeti zikretmeyip bunun yerine 44. ve 45. âyetleri zikretmiş ve bu âyetlerin Katâde'nin de belirttiği gibi, Nûr sûresi 62. âyetle mensuh olduğunu söylemiştir.⁸⁵

3.1.17. Kâfir Anne Babaya Merhamet Etmenin Neshi Meselesi

Müminlere, anne babalarına güzel davranmayı emreden, bunun yanında onlar için Allah'tan bağışlanma dilenmesini de emreden İsrâ sûresi 23. ve 24. âyetlerin⁸⁶, yakınları da olsa müşrikler için bağışlanma dilenemeyeceğini ifade eden Tevbe sûresi 113. âyetle⁸⁷ mensuh olduğu bilgisi Katâde ve Zührî'de geçmektedir. Zührî bu bilgiyi verirken, nâsih ve mensuh âyetleri zikrederek oldukça kısa bir biçimde ele almış⁸⁸, Katâde ise ilgili âyetleri zikrettikten sonra başka bir hususa daha değinmiştir. İsrâ sûresi 23. ve 24. âyetlerin tamamının mensuh olmadığını ifade eden Katâde, anne baba kâfir dahi olsa, onlara dünyada iyi bakmanın Allah'ın bir emri olduğunu belirtmiş, Tevbe sûresindeki ilgili âyetle neshedilen kısmın, Allah'tan onlar için merhamet istenmesine dair ifade olduğunu söylemiştir.⁸⁹

Katâde ve Zührî'nin nesih tespitlerindeki benzerliklerin ele alındığı bu bölümdeki bilgilere göre, Katâde'nin dirayet yönünün Zührî'ye kıyasla daha ön planda olduğu görülmektedir. Zührî'nin nesih tespitlerinde de ilave bilgiler bulunmaktadır ancak bu bilgilerde rivayet temelli delillerin daha sık vurgulandığı ifade edilebilir. Ayrıca Katâde'nin nesih yorumlarına bakıldığında, bazı durumlarda âyetin tümünün değil bir kısmının neshedildiğini vurgulaması, onun nesihten kastının aynı zamanda tahsis olduğunu gösteren delillerden biri olarak zikredilebilir. Bunun yanında, Katâde'nin nesih tespitinde bulunurken "tahfif edilerek neshedildi." ifadesini kullanması onun hükümlerin hafifletilmesini de nesih olarak değerlendirdiğini göstermektedir.

3.2. Katâde b. Diâme ve İbn Şihâb ez-Zührî'nin Eserlerindeki Nesih Tespitlerindeki Farklılıklar

Katâde ve Zührî'nin eserlerinde neshe dair ortak olarak ele aldıkları on beş kadar âyetin yanında yaklaşık yirmi kadar âyet ise farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla her iki müellifin eserlerinde farklı nesih tespitlerinin sayısı kırk kadardır. Bu başlık altında tüm bu âyetleri zikretmek epeyce bir hacim alacağından makale formatına uyması için belli başlı, dikkat çeken farklılıklara değinilecektir.

3.2.1. Seyf (Kıtâl) Âyetleri

Seyf âyetleri olarak da zikredilen Tevbe sûresi 5. âyet ve yine Tevbe sûresi 29. âyetin nesih ile en fazla ilişki içerisinde olan âyetlerden biri olduğu gerek klasik dönem gerek-

miş iken kendisinden izin almadan çekip gitmeyenlerdir. Senden izin isteyenler, evet işte onlar Allah'a ve resulüne hakkıyla iman edenlerdir. Bazı özel işlerinden dolayı senden izin istediklerinde onlardan dilediğine izin ver ve Allah'tan onların bağışlanmasını dile. Kuşkusuz Allah çok bağışlar, çok esirger."

84 Katâde, *en-Nâsih ve'l- mensûh*, 43.

85 Zührî, *en-Nâsih ve'l- mensûh*, 28-29.

86 el-İsrâ 17/23-24; "...Onlara merhametle ve alçak gönüllülükle kol kanat ger. "Rabbim! Onlar nasıl küçük- lükte beni şefkatle eğitip yetiştirdilerse şimdi sen de onlara merhamet göster" diyerek dua et."

87 et-Tevbe 9/113; "Müşriklerin cehennemlik oldukları müminler nezdinde açıklık kazandıktan sonra, ak- raba bile olsalar peygamber de müminler de onların bağışlanmalarını dileyemezler."

88 Katâde, *en-Nâsih ve'l- mensûh*, 50; Zührî, *en-Nâsih ve'l- mensûh*, 30.

89 Katâde, *en-Nâsih ve'l- mensûh*, 44.

se modern dönem ilim adamlarınca dile getirilen bir durumdur.⁹⁰ Bu meselenin çok erken dönem sayılabilecek tâbiîn dönemi âlimlerince nasıl anlaşıldığı ya da ne kadar üstünde durulduğunu tespit edebilmek konunun daha iyi anlaşılması açısından önem arz etmektedir.

Önceki başlıklarda da ifade edildiği üzere, Katâde ve Zührî'nin seyf (kıtâl) âyetleriyle mensuh olduğunu ortak olarak zikrettikleri âyetler, kâfirlerle anlaşma yoluna gitmeyi ifade eden Nisâ sûresi 90. âyeti ve kâfirler yavaşırca Müslümanların da barışa yaşamalarını emreden Enfâl sûresi 61. âyetidir. Zührî, bu ortak âyetlerin dışında Hicr sûresi 94. âyetteki⁹¹, müşriklere aldırılış edilmemesini emreden ikinci kısmın seyf âyetiyle (Tevbe sûresi 5. âyet) mensuh olduğunu ifade etmiştir.⁹² Katâde'nin ilgili konu hakkında zikrettiklerine bakıldığında ise Zührî ile ortak zikrettiklerinin dışında, sekiz âyetin daha seyf ya da kıtâl âyetleriyle mensuh olduğunu belirttiği görülmektedir.

Katâde'nin zikrettiği bu âyetlere bakılacak olursa;

1. Kâfirleri affetmeyi emreden Bakara sûresi 109. âyetin⁹³ Tevbe sûresi 29. âyetle mensuh olduğunu söylemiş, Allah'ın kâfirleri affetme ile ilgili bu emrinin mensuh olması neticesinde Ehl-i kitâbın öldürülmesi veya cizye vermeleri gerektiğini ifade etmiştir.⁹⁴

2. Katâde, kâfirler saldırmadıkça onlarla savaşa girilmemesini ve haram aylarda savaşılmasını emreden Bakara sûresi 191. âyetin⁹⁵ ve aynı sûrede geçen 217. âyetin⁹⁶ Tevbe sûresi 5. âyetle mensuh olduğunu söylemiş, buna göre, kâfirler saldırmaya da onlara saldırlabileceğini ve haram aylarda olursa da aynı şekilde kâfirlerle savaşılıp onların öldürülebileceğini belirtmiştir.⁹⁷

3. Müslümanların Mescid-i Haram'a girmelerini engellemeleri sebebiyle kâfirlere karşı duyulan kinin aşırıya gitmeye sebep olmaması ve buna benzer diğer hususların emredildiği Mâide sûresi 2. âyetin⁹⁸ seyf âyetiyle mensuh olduğunu belirten Katâde konunun devamında, müşriklerin Mescid-i Haram'a girmemelerini ve pis olduklarını⁹⁹, Allah'ın mescidini onaramayacaklarını¹⁰⁰ belirten başka âyeti kerîmeleri de zikretmiştir. Ancak Katâde zikret-

90 Ahmet Özel, "Cihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/530; Abdulkadir Karakuş, "Kur'an Işığında Din ve İnanç Hürriyeti". *Marifetname* 10/1 (Haziran 2023), 56-62.

91 el-Hicr 15/94; "Sen, sana buyurulanı açıkça duyur, müşriklere aldırış etme!"

92 Zührî, *en-Nâsih ve'l-mensûh*, 30-31.

93 el-Bakara 2/109; "Ehl-i kitap'tan çoğu, hakikat kendilerine apaçık belli olduktan sonra, sırf içlerindeki haset duygusundan ötürü, sizi imanınızdan vazgeçirip küfre döndürmek istediler. Yine de siz, Allah hükümünü ortaya koyuncaya kadar affedin ve hoşgörün. Şüphesiz Allah her şeye kadirdir."

94 Katâde, *en-Nâsih ve'l-mensûh*, 33.

95 el-Bakara 2/191; "Onları yakaladığınız yerde öldürün; sizi çıkardıkları yerden siz de onları çıkarın. Fitne öldürmekten daha kötüdür. Mescid-i Harâm civarında onlar sizinle savaşmadıkça siz de orada onlarla savaşmayın. Şayet sizinle savaşmaya kalkışlarsa o zaman onları öldürün. İşte kâfirlerin cezası böyledir!"

96 el-Bakara 2/217; "Sana haram ayı, onda savaşmayı soruyorlar. De ki: Onda savaşmak büyük günahtır. Allah'ın yolundan menetmek ve O'nu inkâr etmek, Mescid-i Harâm'dan (insanları) engellemek, halkını oradan çıkarıp sürmek ise Allah katında daha büyük günahtır. Fitne de öldürmekten daha ağırdır."

97 Katâde, *en-Nâsih ve'l-mensûh*, 33-34.

98 el-Mâide 5/2; "... Mescid-i Harâm'a girmenizi engellediler diye bir topluma karşı duyduğunuz kin, sakın aşırı gitmenize sebep olmasın. İyilik ve takvâ hususunda yardımlaşın, günah ve haksızlık yolunda yardımlaşmayın. Allah'tan korkun, çünkü Allah'ın cezası çetindir."

99 et-Tevbe 9/28; "Ey iman edenler! Bilin ki Allah'a ortak koşanlar pisliğe batmışlardır; artık onlar bu yıldan sonra Mescid-i Harâm'a yaklaşmasınlar."

100 et-Tevbe 9/17; "Müşrikler, inkârlarına bizzat kendileri tanıklık edip dururken, Allah'ın mescidlerini ona-

miş olduğu bu âyetlerin Mâide sûresindeki ilgili âyetin nâsihi olup olmadığı hususunda net bir ifadeye bulunmamıştır.¹⁰¹

4. Yahudilerin verdikleri sözde durmama, kelimelerin yerlerini değiştirme gibi olumsuz vasıflarının sıralandığı Mâide sûresi 13. âyetin son kısmında¹⁰², tüm bunlara rağmen Hz. Peygamber'in onları affetmesine dair zikredilen emrin kıtâl¹⁰³ âyetiyle mensuh olduğu Katâde tarafından dile getirilmiştir.¹⁰⁴

5. Kâfirlerin olumsuz tutumlarının anlatıldığı ve Hz. Peygamber'e, onların bu davranışlarına karşılık vermek yerine aldırmamasının emredildiği En'âm sûresi 70. âyetin¹⁰⁵ seyf âyetiyle mensuh olduğu Katâde tarafından dile getirilmiştir. Katâde bu hüküm doğrultusunda, kâfirlerin tutumlarına bundan sonra savaş ve öldürmeyle karşılık verilmesinin emredildiğini ifade etmiştir.¹⁰⁶ Katâde Ehl-i kitapla savaşılmasını, onlarla iyi geçinilmesini emreden Ankebût sûresi 46. âyetin¹⁰⁷ yine Tevbe sûresi 29. âyetle neshedildiğini de ifade etmiştir.¹⁰⁸

6. Ahiret gününe inanmayanların Müslümanlar tarafından affedilmesini emreden Câsiye sûresi 14. âyetin¹⁰⁹ seyf âyetiyle mensuh olduğunu ifade eden Katâde bu âyetin muhataplarının da müşrikler olduğunu söylemiştir.¹¹⁰

7. Katâde, savaş ortamında kâfirleri öldürmenin yanında onlardan esir alınanların karşılıksız ya da bedel olarak bırakabileceğinden bahseden Muhammed sûresi 4. âyetin¹¹¹ seyf âyetiyle mensuh olduğunu ifade etmiştir. Mensuh olan bu âyet ile ilgili olarak, Allah'ın Müslümanlara, ele geçirilen düşman askerler ile ilgili tasarruflarında böyle bir ruhsat verdiğini ifade eden Katâde sonrasında ise bu hükmün kaldırıldığını söylemiştir.¹¹²

8. Hicret edip Medine'ye gelen Müslüman kadınların imtihan edilmesi ve bu kadınların mehirlerinin eski eşlerine geri verilmesini ifade eden Mümteherine sûresi 10. âyet¹¹³ ayrıca

rıp şenlendiremezler. Onlar, yapıp ettikleri boşa giden kimselerdir ve onlar ebedî olarak ateşte kalacaklardır.”

101 Katâde, *en-Nâsih ve'l- mensûh*, 40-41.

102 el-Mâide 5/13; “İçlerinden pek azı hariç olmak üzere onlardan daima bir hainlik görürsün. Sen yine de onları affet, hoş gör. Çünkü Allah iyilik edenleri sever.”

103 Tevbe 9/29.

104 Katâde, *en-Nâsih ve'l- mensûh*, 41.

105 el-En'âm 6/70; “Dünya hayatının aldattığı, dinlerini bir oyuncak ve eğlence edinen kimseleri bir tarafa bırak. Yaptıkları sebebiyle hiç kimsenin bir felâket yaşamaması için Kur'an ile nasihat et.”

106 Katâde, *en-Nâsih ve'l- mensûh*, 42.

107 el-Ankebût 29/46; “İçlerinden haksızlığa sapanlar dışında Ehl-i kitap'la mücadelenizi sadece en güzel yolla sürdürün ve deyin ki: “Bize indirilene de size indirilene de inandık. Bizim tanrımız da sizin tanrınız da birdir. Biz O'na teslim olmuşuzdur.””

108 Katâde, *en-Nâsih ve'l- mensûh*, 45.

109 el-Câsiye 45/14; “İman edenlere söyle de Allah'ın (yargı) günlerine inanmayanları bağışlasınlar; çünkü (böyle) bir topluluğu, hak etmeleri yüzünden Allah cezalandıracaktır.”

110 Katâde, *en-Nâsih ve'l- mensûh*, 45.

111 Muhammed 47/4; “Kâfirlerle savaşa girdiğinizde hemen öldürücü darbeyi vurun, nihayet onları çöktürünce esirleri sağlam bağlayın. Sonra ya karşılıksız bırakırsınız yahut bedel alarak. Ki böylece savaş ağır yüklerini indirsın (sona ersin). İşte böyle; Allah dileseydi onları bizzat cezalandırırdı, fakat sizleri birbirinizle denemek istiyor. Allah, yolunda öldürülenlerin amellerini asla boşa çıkarmayacaktır.”

112 Katâde, *en-Nâsih ve'l- mensûh*, 45.

113 el-Mümteherine 91/10; “Kâfir kadınları nikâhınız altında tutmayın. Siz harcadığınızı (verdiğiniz mehri) isteyin, onlar da harcadıklarını istesinler. Allah'ın hükmü işte budur. Aranızda hükmünü böyle veriyor.

kâfir kadınlarla evliliğin devam ettirilmemesini, onların serbest bırakılması gerektiğini de ifade eder. Katâde Müslümanlardan birinin eşinin kâfirlere kaçması durumunda, mehir bedelinin Müslüman kişiye bir yük oluşturması hasebiyle, aynı sûrenin 11. âyetinin¹¹⁴ nâzil olduğunu belirtmiştir. Devamında savaşta elde edilen ganimetin bu yükü hafifletmek için kullanılabileceğinden bahsedildiğini belirten Katâde söz konusu âyetlerde ilgili bahsedilen hüküm ve anlaşmaların seyf âyetiyle mensuh olduğunu belirterek konuyu sonlandırmıştır.¹¹⁵

3.2.2. Fikhî Meselelere Dâir Âyetler

Seyf (kıtâl) âyetleri ile ilgili yukarıda zikredilen bu farklılıkların yanında fıkha konu olan ya da olabilecek hususlarla ilgili de Katâde ve Zührî'de bazı ayrımlar göze çarpmaktadır. Nitekim Katâde'nin, neshe bilindik anlamıyla daha yakın olan âyetleri bu çerçevede ele aldığı görülür.

Katâde'nin Zührî'den farklı olarak, fıkha dair nesih çerçevesinde ele aldığı âyetlere kısaca bakılacak olursa;

1. Bakara sûresi 228. âyette¹¹⁶ ifade edildiğine göre kişi boşanmış olduğu eşini üç kur' sûresi sonunda geri alabilecekken aynı sûrenin 230. âyetine¹¹⁷ göre bu hüküm neshedilmiş ve şayet boşama üç talak ile yapılmışsa kadının ancak başka biriyle evlenip boşandıktan sonra eski kocasına geri dönebileceği buyrulmuştur.¹¹⁸

2. Katâde'nin neshe konu ettiği bir başka fikhî mesele ise kocaları vefat eden kadınların evlerinden çıkarılmaksızın bir yıllık geçimlerinin sağlanmasının emredildiği Bakara sûresi 240. âyetin¹¹⁹ aynı sûrenin bu müddeti dört ay on güne indiren 234. âyetiyle¹²⁰ ve kadına ve şayet varsa çocuğa mirastan belli bir pay verilmesini emreden Nisâ sûresinin 12. âyetiyle¹²¹ mensuh olduğuna dair meseledir.¹²²

3. Katâde'nin nesih kapsamında ele aldığı bir diğer mesele de, savaştan sonra ele geçirilen ganimetin taksimi ile ilgilidir. Katâde ganimetten kimin ne kadar pay alacağı ile ilgili bir

Allah hakkıyla bilmektedir, hüküm ve hikmet sahibidir.”

114 Katâde, *en-Nâsîh ve'l- mensûh*, 48-49.

115 el-Mümtetine 91/11; “Şayet eşlerinizden biri kâfirlere kaçarsa, böylece (tazminat ödemek için) sıra size gelmiş olursa, eşleri gitmiş olanlara harcadıklarına denk bir şey verin. İnandığınız Allah'a karşı gelmekten sakının.”

116 ilgili âyetin meâli daha önce geçtiği için tekrar zikretmeyi uygun görmedik.

117 Bakara 2/230; “İkinciden sonra koca eşini bir daha boşarsa, bundan sonra kadın, boşayandan başka bir koca ile evlenmedikçe ona helâl olmaz. İkinci koca da onu boşarsa, birinci kocası ile bu kadının, Allah'ın kurallarına riayet edecekleri kanaatine varırlarsa, tekrar evlilik hayatına dönmelerinde bir sakınca yoktur...”

118 Katâde, *en-Nâsîh ve'l- mensûh*, 35.

119 el-Bakara 2/240; “İçinizden vefat edip de geride eşler bırakanlar, bir yıla kadar evlerinden çıkarılmaksızın eşlerinin geçimliğini vasiyet etsinler. Onlar çıkar giderlerse kendiliklerinden yaptıkları uygun şeylerde sizin için bir vebal yoktur. Allah izzet ve hikmet sahibidir.”

120 el-Bakara 2/234; “İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri kendi başlarına (evlenmeksizin) dört ay on gün beklerler.”

121 en-Nisâ 4/12; “Yapacakları vasiyetten ve borçtan sonra, eşlerinizin, çocukları yoksa, bıraktıklarının yarısı sizindir. Çocukları varsa bıraktıklarının dörtte biri sizindir. Çocuğunuz yoksa sizin de, yapacağınız vasiyetten ve borçtan sonra, bıraktığınızın dörtte biri onlarındır. Çocuğunuz varsa bıraktığınızın sekizde biri onlarındır.”

122 Katâde, *en-Nâsîh ve'l- mensûh*, 36.

oran zikredilmeyen Haşr sûresi 7. âyetin¹²³, ganimetin beşte birinin Allah'a, resulüne, fakirlere ve zikredilen diğer kimselere ait olduğunu ifade eden Enfâl sûresi 41. âyetle¹²⁴ mensuh olduğunu söylemiştir.¹²⁵

Katâde'nin eserinde zikrettiği fıkha dair diğer meselelere bakıldığında, bu âyetlerin de genellikle klasik nesih anlayışı çerçevesinde ele alınan âyetler olduğu ya da mezhepsel bir takım ayrışmalardan dolayı tahsise konu olan âyetler olduğu görülmektedir. Ancak Zührî'nin fikhî açıdan zikrettiği âyetlere bakıldığında, bunların bazısının Katâde'de olduğu gibi klasik nesih ya da tahsis anlayışıyla uyumlu olduğu, bazısının ise klasik usulcüler tarafından dahi neshe konu edilmeyen, istisna, beyân ya da takyîd ile ilgili âyetler olduğu görülmektedir.

Zührî'nin bu hususla ilgili ele aldığı âyetlere de kısaca değinilecek olursa;

1. Zührî, evlere izin alınmadan girilmemesini emreden Nûr sûresi 27. âyetin¹²⁶, kimsenin oturmadığı ve kendilerine dair eşyaların bulunduğu evlere girilmesinde bir sakınca olmadığını ifade eden aynı sûrenin 29. âyetiyle¹²⁷ neshedildiğini ifade etmiştir. Devamında, girilmesine izin verilen evlerin ticaret amaçlı ya da misafirler için kullanılan evler olduğunu ifade etmiştir.¹²⁸

2. Zührî'nin mensuh olduğunu söylediği bir diğer âyet de Allah'a ve resulüne savaş açanların cezası ile ilgili nâzil olan Mâide sûresi 33. âyettir.¹²⁹ Zührî bu âyetin, hemen sonrasında gelen ve iman edenlerin istisna edildiği 34. âyetle¹³⁰ mensuh olduğunu söylemiştir.

3. Zührî'nin fıkıhla alakalı olarak zikrettiği bir diğer konu ise namazda kıraatin nasıl olması gerektiği ile ilgilidir. Zührî, kıraatin orta yollu olmasını emreden İsrâ sûresi 110. âyetin¹³¹, Allah'ın alçak sesle zikredilmesini emreden A'râf sûresi 205. âyetle¹³² neshedildiğini ifade etmiştir.¹³³

Zührî'nin fıkıhla ilişkilendirilebilecek nitelikteki bu nesih tespitlerinin, sonraları neshe dair müstakil eser yazan bazı usulcî ve müfessirler tarafından nesihle herhangi bir bağlan-

123 el-Haşr 59/7; "Allah'ın (başka) beldeler halkından alıp resulüne fey' olarak verdikleri, Allah'a, peygambere, yakınlarla, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir."

124 el-Enfâl 8/41; "Biliniz ki ganimet olarak ele geçirdiğiniz her şeyin beşte biri Allah'a, peygambere, yakınlarla, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir."

125 Katâde, *en-Nâsih ve'l-mensûh*, 48.

126 en-Nûr 24/27; "Ey iman edenler! Kendinizi tanıtırız izin almadan ve içinde oturanlara selâm vermeden kendi evlerinizden başka evlere girmeyin. Sizin için daha iyi olanı budur; umulur ki düşünüp anlırsınız."

127 en-Nûr 24/29; "İçinde kimsenin oturmadığı ve kendinize ait eşya bulunan evlere girmenizde sizin için bir sakınca yoktur."

128 Zührî, *en-Nâsih ve'l-mensûh*, 32.

129 el-Mâide 5/33; "Allah'a ve peygamberine karşı savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası ancak ya öldürülmeleri veya asılmaları yahut el ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesi ya da bulundukları yerden sürgün edilmeleridir."

130 el-Mâide 5/34; "Ancak onları yenip ele geçirmenizden önce tövbe edenler müstesna"

131 el-İsrâ 17/110; "Namazında niyazında sesini fazla yükseltme, fazla da kısma, ikisinin arasında bir yol tut."

132 el-A'râf 7/205; "Kendi kendine, yalvararak ve ürpererek, alçak sesle sabah akşam rabbini zikret, gafillerden olmal"

133 Zührî, *en-Nâsih ve'l-mensûh*, 36.

tısının bulunmadığı ifade edilmiş, ayrıca tahsisle de ilişkili olmadığı söylenmiştir.¹³⁴ Esasında Zührî'nin neshe dair bu tespitlerine bakıldığında onun da iki âyet arasında mutlak bir teâruz varmış gibi bir düşüncede olmadığı ifade edilebilir. Nitekim Zührî, evlere izin alınmadan girilmemesi ile ilgili âyetin mensuh olduğunu ifade ederken, nâsîh olan âyetle kastedilen evlerin, mensuh olan âyetteki evlerle aynı olmadığını, bunların misafir evleri ya da konaklama yerleri olduğunu ifade etmiştir. Buradan hareketle Zührî'nin neshi, sonraları daha sistemli hale gelen bilindik anlamıyla, yani iki âyet arasındaki mutlak teâruz neticesinde, sonra gelen hükmün önce gelen hükmü tüm cüzleriyle izale etmesi anlamında ele almadığı görülmektedir. Zührî'nin diğer meselelerdeki neshi tespitlerine bakıldığında da bu durumun örneklerine rastlamak mümkündür.

3.2.3. Diğer Meselelere Dâir Âyetler

Katâde ve Zührî'nin seyf (kıtâl) âyetleri ve fıkha dair âyetlerle ilgili neshi yorumlarının yanında bu iki başlık altına girmeyen âyetlerle ilgili de neshi tespitlerinde bulundukları görülmektedir. Katâde'nin ele aldığı neshi tespitlerinin geri kalan kısmına bakıldığında, neshi daha önce de ifade edildiği üzere; sonraları daha sistematik hale gelen ve sınırları daha net olan, şerî bir hükmün başka bir şerî hükmü kaldırması anlamına daha yakın bir biçimde ele aldığı görülmektedir. Nitekim onun bu tespitleri kendinden sonra gelen bazı usulcülere göre de neshi başlığı altında değerlendirilmiştir. Ancak Zührî'nin geri kalan âyetlerle ilgili tespitlerinin haberleri de içerisine alan bir yaklaşımla ortaya koyduğu görülmektedir.

Zührî'nin neshe dair bu yaklaşımını destekleyen âyetlerden bazısını zikredecek olursak;

1. Bedevîlerin küfür ve nifak bakımından en şiddetli kimseler olduğunu ifade eden Tevbe sûresi 97. âyetin¹³⁵ aynı sûrenin 99. âyetinde¹³⁶, bedevilerden Allah'a ve ahiret gününe inanların olduğunu belirten ifadeyle mensuh olduğu Zührî tarafından dile getirilmiştir.¹³⁷

2. Zührî, şairlerin olumsuz yanlarının zikredildiği, onlara yoldan sapanların tabi olacağını ifade eden Şuârâ sûresi 224-226.¹³⁸ âyetlerin, hemen sonrasında istisnâ edatıyla başlayan ve mümin şairlerin bu kapsama girmediğini ifade eden 227. âyetle¹³⁹ mensuh olduğunu ifade etmiştir.¹⁴⁰

3. Zührî'ye göre Allah Teâlâ'nın, Hz. Peygamber'in içlerinde olduğu müddetçe müşriklere azap etmeyeceğini bildirdiği Enfâl sûresi 32. âyet¹⁴¹, müşriklerin müminleri Mescid-i

134 Ebu Cafer en-Nahas, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, thk. Muhammed Abdüsselâm Muhammed (Kuveyt: Mektebetü'l-Fellah, 1987), 586; Ebü'l-Ferec İbnü'l Cevzî, *Nâsihu'l-Kur'ân ve mensûhuh*, thk. Ebû Abdillâh el-Âmilî es-Selefi (Beyrut: Şeriketü Ebnâi Şerîfi'l-Ensârî, 2001), 174-175.

135 et-Tevbe 9/97; "Bedevîler inkârcılık ve iki yüzlülükte daha ileridedirler; Allah'ın resulüne indirdiklerinin sınırlarını tanımamaya daha yatkındırlar. Allah her şeyi bilmekte ve hikmetle yönetmektedir."

136 et-Tevbe 9/99; "Bedevîler arasında öyleleri de vardır ki, Allah'a ve âhiret gününe inanır, hayır yolunda harcadıklarını Allah'a yakın olmak ve peygamberin duasını almak için vesile sayar."

137 Zührî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 29.

138 eş-Şuârâ 26/224-226; "Şairlere gelince, onlara da yoldan sapanlar uyar. Onların her vadide şaşkın şaşkın dolaştıklarını ve gerçekte yapmadıkları şeyleri söylediklerini görmez misin?"

139 eş-Şuârâ 26/227; "Ancak iman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanlar, Allah'ı çokça ananlar ve haksızlığa uğratıldıktan sonra kendilerini savunanlar başkadır."

140 Zührî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 32.

141 el-Enfâl 8/33; "Sen içlerinde oldukça Allah onlara azap etmez, tövbe edip dururken de Allah onlara yine azap etmeyecektir."

Haram'a sokmamaları sebebiyle onlara azap gelebileceğini ifade eden aynı sûrenin 34. ve 35. âyetleriyle¹⁴² mensuh olmuştur.¹⁴³

Zikredilen bu örneklere bakıldığında yukarıda da ifade edildiği üzere Zührî'nin neshe yüklediği anlamın beyân ve istisnâ gibi sonrasında neshin kapsamından çıkarılan hususları içerdiği, bunun yanında Zührî'nin haber ifade eden âyetleri de yine nesih kapsamında ele aldığı görülmektedir.

Bu durumun kişiyi, ilk dönem müelliflerinin nesih ilminde vukûfiyet sahibi olmadıkları gibi bir sonuca götürmesi, üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur. Zührî'nin nesih tespitlerine dair bir yorumda bulunulurken bu tespitlerinin nakle dayanan ve büyük çoğunlukla İbn Abbas'tan rivayet edilen hususlar olduğu unutulmamalıdır. Dolayısıyla Zührî'nin nesih tespitlerindeki bu farklılığın, yetişmiş olduğu ilmî ortamın bir tezâhürü olduğu, ilk dönem müelliflerinin ve tefsircilerinin neshe yükledikleri mananın tahsis, takyîd, istisnâ, beyân vb. hususları da içerisine alan çok daha geniş bir kavram olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

Sonuç

Kur'an ilimlerinden en-Nâsih ve'l mensuh'a dair ilk müstakil kitapların Katâde b. Diâme ve İbn Şihâb ez-Zührî'ye ait olduğu ifade edilmiştir. Her iki müellifin aynı zaman diliminde yaşamaları ve tâbiîn neslinden olmaları elbette onların eserlerinin önemini daha da artırmaktadır. İlgili müelliflerin eserlerini karşılaştırma yöntemiyle ele aldığımız bu çalışma neticesinde, Katâde ve Zührî'nin eserlerinde geçen nesih tespitlerinde hatırı sayılır bir fark olduğu görülmektedir. Her iki müellifin zikrettiği yaklaşık otuz küsur kadar mensuh âyet arasında 17 âyetin ortak olarak zikredildiği tespit edilmiştir. Dolayısıyla Katâde ve Zührî'nin ele almış oldukları mensuh âyetlerin yarısı kadarı aynı âyetler iken kalan yarısının ise birbirinden farklı âyetler olduğu söylenebilir.

Her iki müellifin zikrettikleri mensuh âyetlerle ilgili benzerlik, onların Hz. Peygamber'in sahâbesini görmüş olmaları ve naklî olan nesih ilmine dair verileri benzer kaynaklardan almış olmalarıyla açıklanabilir. Ancak zikredilen âyetlerin kalan kısmının farklılık arz etmesinin sebepleri noktasında birtakım soru işaretlerinin akıllara gelmesi olağandır. Hangi etkenlerin bu farklılığa sebep olduğu ile ilgili kesin bir yargıda bulunmak güç görünse de çalışmamızdaki verilerden yola çıkarak bu husustaki ihtimalleri zikredebiliriz.

İslâm'ın kısa denilebilecek bir sürede geniş topraklara yayılması ilim merkezlerinin de aynı doğrultuda çeşitlenmesine sebep olmuştur. Bunun doğal bir neticesi olarak da çeşitli ilim merkezleri meydana gelmiştir. Katâde ve Zührî'nin her ne kadar aynı nesilden yani tâbiîn neslinden geldikleri bilinse de farklı ilim merkezlerinde yetiştikleri görülmektedir. Katâde'nin ilmî yaşamını daha çok Basra'da, Zührî'nin ise Medîne'de geçirdiği mevcut çalışmalarda dile getirilen bir husustur. Bu bilgilerden yola çıkarak Katâde'nin ehl-i rey olarak

142 el-Enfâl /34-35; "Onlar, hizmet ve yönetimine ehil olmadıkları halde Mescid-i Harâm'a müminleri sokmazken Allah onlara niye azap etmesin? Mescidin hizmet ve yönetimine ehil olanlar gönüllerinde Allah korkusu taşıyanlardır, fakat onların çoğu bunu bilmezler. Beytullah'ın yanında onların namazı ıslık çalmak ve el çırpımdan ibarettir. Madem öyle, küfrünüze karşılık azabı tadın!"

143 Zührî, *en-Nâsih ve'l-mensuh*, 27-28.

isimlendirilen fıkıh ekolünün çıktığı topraklarda yetiştiği, Zührî'nin ise ehl-i hadis olarak isimlendirilen fıkıh ekolünün neş'et ettiği topraklarda yetiştiği söylenebilir. Dolayısıyla söz konusu müelliflerin nesih tespitlerinin bu topraklarda ortaya çıkan ilmî ekollerle bağlantılı olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Katâde'nin nesih tespitlerinin, daha sistematize olmuş ve kavramsallaşmış neshe daha yakın olduğu, Zührî'nin nesih tespitlerinin ise istisnayı, takyidi ya da beyânı da içerisine alan nesih anlayışı ile daha fazla irtibatlı olduğu ifade edilebilir. Sonuç olarak; yoruma daha açık, salt nakilden ziyade dirayetin de işin içine girdiği ilmî yaklaşımın, Katâde'nin nesih yorumlarına etki ettiği ifade edilebilir. Bunun yanında nakle daha çok ağırlık verilen, dirayetin fazlaca gündeme gelmediği ilmî yaklaşımın ise, Zührî'nin nesih tespitine etki ettiği, nesih tespillerinde meydana gelen farklılığın sebebine bu hususun da etki edebileceği ihtimaller arasında değerlendirilebilir.

İlgili müelliflerin nesih tespitlerindeki farklılıkların sebeplerinden bir diğeri olarak her iki ismin farklı ilmî disiplinlerde temâyüz etmiş olmaları gösterilebilir. Katâde'nin tefsirci kimliğiyle, Zührî'nin ise hadisçi kimliğiyle öne çıkmasının, söz konusu nesih tespitlerindeki farklılıklara etki ettiği ifade edilebilir. Nitekim dirayetin hadis ilmine nazaran tefsir ilminde daha baskın olduğu söylenebilir.

Zikredilen bu sebeplerin yanı sıra, makalemizin giriş bölümünde de belirtildiği gibi, her ne kadar ilgili müelliflerin nesih tespitleri sonraki eserlerde kendilerine nispet edilerek aktarılsa da, Katâde'nin ve Zührî'nin eserlerinin kendilerine ait olduğu hususunda bazı şüphelerin dile getirildiği ifade edilmiştir. Taberî ve Nehhâs gibi eserlerinde nesih konusunu ele alan isimlerin, bu müelliflerin zikrettiği tüm nesih tespitlerine yer vermemesi ve bu tespitlerin kısmî olması da yine bu iki eser arasında ortaya çıkan nesih tespitlerindeki farklılığın bir diğer sebebi olarak ifade edilebilir.

Kaynakça | References

Birişik, Abdülhamit. “Nesih”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/584-586. İstanbul: TDV Yayınları, 2006

Birişik, Abdülhamit. “Katâde b. Diâme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/22-23. İstanbul: TDV Yayınları, 2022.

Çatallar, Mehmet. *Klasik Dönem Hanefî Fıkıh Usûlü Literatüründe Nesih Kavramı: Debûsî ve Serahsî Örneği*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Dinç, Ömer. “Hicri İlk Üç Asır Bağlamında Nesh Meselesinin Tarihî Süreci Üzerine Bir Tahlil Denemesi”. *III. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-I*. Editörler: Nuriye Kayar - Ümit Güneş. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Basımevi Müdürlüğü, 2014.

İbn Akîle, Cemâlüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Mekkî. *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fî ulûmî'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Safâ Hakkı vd. Birleşik Arap Emirlikleri: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirasât, 1427.

İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Nâsihu'l-Kur'ân ve mensûhu*. Beyrut: Şerîketü Ebnâi Şerîfî'l-Ensârî, 2001.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *el-Mearîf*. Kahire: el-He-yetu'l-Mısriyye, 1992.

Kanoğlu, Ayşe. *Cüveynî ve Sem'ânî'nin Usûl Anlayışlarının Mukayesesi (Nesih Konusu Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Karakuş, Abdulkadir. “İmam Mâtürîdî'nin Nesh Anlayışı”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (Aralık 2018), 83-113.

Karakuş, Abdulkadir. “Kur'an Işığında Din ve İnanç Hürriyeti”. *Marifetname* 10/1 (Aralık 2018), 39-73.

Kâsım b. Sellâm, Ebu Ubeyd. *en-Nâsih ve'l-Mensûh fî'l-Kur'ânî'l-'azîz ve mâ fîhi mine'l-ferâ'iz ve's-sünen*. Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1418.

Katâde b. Diâme, Ebü'l-Hattâb b. Katâde es-Sedûsî el-Basrî. *en-Nâsih ve'l- mensûh*, Beyrut; Müessesetü'r-Risâle, 1984.

Kaya, Eyyüp Said. “Mekhûl b. Ebû Müslim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/552-553. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

Kur'ân-ı Kerîm Meâlî. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.

Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî. *en-Nâsih ve'l-mensûh*. Ku-veyt: Mektebetü'l-Fellâh, 1987.

Özel, Ahmet. “Cihad”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/527-531. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Özkan, Halit. “Zührî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/544-549. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Sanur, Ridvan. *Mekkî b. Ebî Talib ve Ebû'l-Ferec İbnu'l-Cevzî'nin Nesih Problemine Bakışının Mukayesesi*. İstanbul: DBY Yayınları, 2023.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l Arabiyye, 2010.

Zührî, Muhammed b. Sa'd b. Meni'. *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*. Kahire: Mektebet'ül- Hanci, 2001.

Hadis Derlemelerinde Tematik Seçim ve Rivayet Sıhhati: İbn Hacer el-Heytemî'nin *Erba'ûne Hadîsen fi'l-'Adl* İsimli Kırk Hadis Eseri Özelinde

Mahmut Bingül | <https://orcid.org/0000-0002-6876-0220> | mbingul1694@gmail.com
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri,
Ankara, Türkiye
ROR ID: <https://ror.org/05ryemn72>

Öz

Bu çalışma, İbn Hacer el-Heytemî'nin *Erba'ûne hadîsen fi'l-'adl* isimli kırk hadis eserinin değerlendirmesini konu edinmektedir. Eser, adaletle yönelik rivayetleri bir araya getirmesi bakımından önemlidir. Sözü edilen türde rivayetleri bir araya getirmekle beraber eseri telif etmekteki amacının, dönemin Osmanlı hükümdarı Kanûnî Sultan Süleyman'a hediye olarak göndermeyi hedeflemesi de ayrıca dikkat çekicidir. Bu sebeple müellifi, eseri yazmaya motive eden sebepleri incelemek gerekmektedir. Bu bağlamda Heytemî'nin, Memlûk ve Osmanlı Devletleri arasında cereyan eden yoğun siyasi, askeri ve toplumsal olaylara sahne olan bir dönemde ömrünün bir bölümünü geçirdiğini belirtmek gerekmektedir. Dolayısıyla Heytemî'nin bu eseri, adalet teması içeren hadisleri merkeze alarak, dönemin problemlerine karşı dînî bir çözüm arayışı olarak değerlendirilebilir. Ancak eserin genel olarak erken dönem hadis kaynaklarında geçmeyen rivayetleri barındırması, hadislerin sıhhatini ve rivayet zincirlerini, hadis ilmi kriterlerine göre tetkik edilmesini gerektirmektedir. Çünkü bahsedilen siyasi ve sosyolojik etkenler, müellifi adalet mesajını inşa etmeye yoğunlaştırdıkça, hadis ilmi kriterlerinin ikinci planda kalmasına neden olduğu söylenilebilir. Eserde kullanılan kaynaklara bakıldığında ise kırk farklı kitaptan yararlanıldığı görülmektedir. Bu durum, kitabın geniş bir literatür üzerinden oluşturulma gayretine işaret etmektedir. Ancak kullanılan kaynakların genel olarak sonraki yüzyıllarda telif edilen eserler olması, metne zenginlik katsa da hadislerin sıhhati bakımından soru işaretleri doğurmaktadır. Bu sebeple ilgili rivayetlerin hadis usûlü çerçevesinde ele alınması önemlidir. Bu çalışmada Heytemî'nin kitabında yer alan rivayetlerin sıhhat durumu, sened tenkidi yöntemi kullanılarak tespit edilmiş olup, özellikle senedlerde yer alan raviler cerh, ta'dîl eserleri çerçevesinde analiz edilmiştir. Fakat hadislerin sened tenkidi, ayrıntılı olarak çalışmaya alınmamış olup, bunun yerine eser tanıtımı yapıldıktan sonra rivayetler, kaynakları, sıhhati ve müntehâsına göre sayısal bir tablo halinde sunulmuştur. Bunun neticesinde ise nakledilen rivayetlerin arasında sahih nakiller olduğu gibi önemli bir bölümünün zayıf olduğu, hatta bazılarının da mevzû olduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla sözü edilen eser, yalnızca ilmî bir kitap olarak değil, aynı zamanda dînî referanslarla dönemin problemlerine çözüm arayan bir metin olarak da görülebilir.

Anahtar Kelimeler

Hadis, İbn Hacer el-Heytemî, Kırk Hadis, Adalet, Değerlendirme.

Atıf Bilgisi

Bingül, Mahmut. "Hadis Derlemelerinde Tematik Seçim ve Rivayet Sıhhati: İbn Hacer

el-Heytemî'nin Erba'üne Hadîsen fi'l-'Adl isimli Kırk Hadis Eseri Özelinde". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 12/1 (Haziran 2025), 281-310.

<https://doi.org/10.33718/tid.1635119>

Geliş Tarihi : 07.02.2025

Kabul Tarihi : 07.05.2025

Yayın Tarihi : 30.06.2025

Değerlendirme : İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

Etik Beyan : Bu çalışma, Ahmet Yıldırım danışmanlığında yürütülen doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır (İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567) ve Hadis ilmindeki Yeri, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara/Türkiye).

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

Benzerlik Taraması : Yapıldı - intihal.net

Çıkar Çatışması : Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman : Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Thematic Selection and Narration Authenticity in Ḥadīth Compilations: In the Specific Case of Ibn Ḥadjar al-Haytamī's Forty Ḥadīth Work Named *Arbaʿūna Ḥadīthan fī l-ʿadl*

Mahmut Bingül | <https://orcid.org/0000-0002-6876-0220> | mbingul1694@gmail.com
Ankara Yıldırım Beyazıt University, Institute of Social Sciences, Basic Islamic Sciences,
Ankara, Türkiye
ROR ID: <https://ror.org/05ryemn72>

Abstract

This study is about the evaluation of forty ḥadīth work named *Arbaʿūna Ḥadīthan fī l-ʿadl*, which belongs to Ibn Ḥadjar al-Haytamī. Haytamī's work is important in terms of bringing together narratives about justice. It is also noteworthy that his purpose in writing the work was to bring together the narrations about justice and to send the work as a gift to the Ottoman ruler of the period, Suleiman the Magnificent. For this reason, it is necessary to examine the reasons that motivated the author to write the work. In this context, it should be noted that Haytamī spent part of his life in a period that witnessed intense political, military and social events between the Mamluk and Ottoman States. The narrations in the work that are not found in early sources require the examination of the authenticity and attribution of the ḥadīths with scientific criteria; because it can be said that political and sociological factors caused the author to leave the criteria of ḥadīth in the background and give priority to justice. The work was prepared on the basis of a wide literature using forty different sources; however, the fact that most of the sources are from later centuries raises doubts about the reliability of the ḥadīths. Therefore, it is important to consider the relevant narrations within the framework of the ḥadīth method. In this study, the authenticity of the narrations in Haytamī's book was determined by using the chain of narration criticism method, and especially the narrators in the chains of narrations were analyzed within the framework of the works of *djarḥ* and *ʿl-taʿdīl*. However, the chain of narration criticism of the ḥadīths was not included in the study in detail, instead, after the introduction of the work, the narrations were presented in a numerical table according to their sources, authenticity and conclusion. In the light of this informations, it has been determined that the narrations in Haytamī's work are generally weak, some of them are *mawḍūʿ*, *mawḥūf* and *maḥṭūʿ*. Accordingly, the work in question can be seen not only as a scientific book, but also as a text that seeks solutions to the problems of the period with religious references.

Keywords

Ḥadīth, Ibn Ḥadjar al-Haytamī, Forty Ḥadīth, Justice, Evaluation

Citation

Bingül, Mahmut. "Thematic Selection and Narration Authenticity in Ḥadīth Compilations: In the Specific Case of Ibn Ḥadjar al-Haytamī's Forty Ḥadīth Work Named *Arbaʿūna Ḥadīthan fī l-ʿadl*". *Trabzon Theology Journal* 12/1 (June 2025), 280-310.

<https://doi.org/10.33718/tid.1635119>

Date of Submission : 07.02.2025

Date of Acceptance : 07.05.2025

Date of Publication : 30.06.2025

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : This article is based on the doctoral dissertation conducted under the supervision of Ahmet Yıldırım (İbn Hâdjâr al-Haytamî (d. 974/1567) and His Places in Hâdîth Science, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Ankara/Türkiye).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

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

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Hadislerin, sonraki asırlara doğru bir biçimde nakledilebilmesi için her dönemde önemli çabalar sarf edilmiştir. Hadis ilmi ile meşgul olan ilim insanları hicrî 2. asırdan itibaren tasnif çalışmalarına başlamışlardır. Ardından gelen nesiller de bu çalışmaları geliştirerek sürdürmüşlerdir. Henüz erken dönemde başlayan bu faaliyetlerin sonucunda ise muhtelif hadis tasnif çeşitleri meydana gelmiştir. Hadislerin topluma daha hızlı ulaşmasını hedefleyen ve kırk hadisten oluşan eserler de bunlardan bir tanesidir. Kırk hadis edebiyatına ait eserler, belli bir dönemle sınırlı kalmayıp, alimler ve toplum nezdinde ilgi görerek farklı konularda yazılan kitaplar, şerhler ve hadis kartelaları ile günümüze kadar ulaşmıştır.¹

Hadis ilmi ile ilgilenen alimleri, kırk hadis türünde eser telif etmeye motive eden sebeplere bakıldığında temel unsurun bu anlamda aktarılan teşvik edici rivayetlerin olduğu söylenebilir. Bu bağlamda çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Bu çalışmanın konusu kırk hadis ile ilgili rivayetlerin analizi olmadığından, aralarından en meşhurunu naklederek, genel bir değerlendirmesini yapmak isabetli olacaktır. Konuyla ilgili aktarılan muhtelif varyantların arasında en yaygın olanının metni: “İnsanların yararlanabileceği kırk hadis rivayet eden kimseyi Allah, kıyamet günü fakih ve alim birisi olarak diriltir.”² şeklindedir.

Zikredilen rivayet ve varyantları ile ilgili çeşitli tenkitler bulunmaktadır. Meseleyi ayrıntılı bir şekilde değerlendiren Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) bu rivayetin yirmi dört farklı tarikini analiz etmiştir. Rivayetlerin illetlerini açıklayarak, senedlerde bulunan bazı ravilerin münkerü'l-hadîs, metrukü'l-hadîs ve yalancı gibi cerh ifadeleri ile vasıflanmış olduklarını belirtmektedir.³ Bununla beraber konuyla ilgili rivayetlerin farklı alimler tarafından da tenkit edildiklerini vurgulamak gerekmektedir.⁴ İbnü'l-Cevzî kırk hadisten meydana gelen ilk eserin Abdullah b. Mübârek (ö.181/797) tarafından yazıldığını belirterek, bu alanda kitap yazan farklı isimleri zikretmektedir. Kırk hadis alanında eser telif eden

1 Bayram Kanarya, “Kırk Hadis/Erba'ün Edebiyatının Rivayetlerdeki Dayanakları ve İbn Asâkir'in el-Erba'üne'l Büldâniyye İsimli Eseri”, *Usul İslam Araştırmaları* 28/28 (Ekim 2017), 201.

2 Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdillâh Âcurrî, *Erba'üne hadîsen*, nşr. Bedr b. Abdullah el-Bedr (Riyad: Edvâü's-Selef, 1420/2000), 1/203; Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân b. Hallâd Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, nşr. Muhammed Acâc el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1983), 172; Ebû Amr Muhammed b. Abdilber İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihî ve mâ yenbağî fî rivâyetihî ve hamlihî*, nşr. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyrî (Suudî Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1414/1994), 1/197; Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usulî'r-rivâye ve takyîdi's-semâc*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr (Kahire - Tunus: Dârü't-Tûrâs - el-Mektebetü'l-'Atfika, 1379/1970), 22; Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-İlelül-mütenâhiye fî'l-ehâdisi'l-vâhiye*, nşr. İrşâdü'lhak el-Eserî (Faysalâbâd: İdâratü'l-Ulûmî'l-Eseriyye, 1401/1981), 1/112; Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfi' İbn Asâkir, *Erba'üne hadîsen li-erba'îne şeyhan min erba'îne belâden (el-Erba'üne'l-büldâniyye)*, nşr. Mustafa Âşûr (Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, 1409/1989), 22; Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırlı İbnü'l-Mülakkin, *el-Mu'in âlâ tefehümü'l-Erba'in*, nşr. Dağş b. Şebîb el-'Acemî (Kuveyt: Mektebetü Ehli'l-Eser, 1433/2012), 1/58; Alî b. Hüsamiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-'ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-efâl* 5, nşr. Bekrî Hayyânî, Safvet es-Sekâ (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981), 10/158 (No. 28818).

3 Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-İlel*, 111-122.

4 Bkz. İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihî*, 1/192, 193, 198; İbn Asâkir, *el-Erba'üne'l-büldâniyye*, 25; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, nşr. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1382/1963), 2/588; Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, nşr. Abdulhamîd b. Ahmed b. Yûsuf b. Hindâvî (Mektebetü'l-Asriyye, 1420/2000), 2/292-293; İsmail Hakkı Ünal, “İslam Kültüründe Kırk Hadis Geleneği ve Şeyh Hâmid-i Velî'nin Hadis-i Erbe'n Şerhi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (Haziran 1999), 137-139.

alimleri ise rivayetlerle ilgili zikretmiş olduğu problemlerden habersiz olmaları nedeniyle eleştirmektedir.⁵

Kırk hadis türünde kitap yazan alimlerden birisi de Nevevî'dir. Onun, *el-Erba'ûne'n-Neveviyye* isimli kitabı, üzerine çeşitli şerhler yazılan ve bu alanda en çok ilgi gören eserlerden birisidir.⁶ Heytemî de *el-Fethu'l-mübîn fî şerhi'l-Erba'în* isimli kitabı ile bu eser üzerine şerh yazan alimlerden biridir. Heytemî, kırk hadis yazmaya yönelik teşvik içeren rivayetler hakkındaki tenkitlere değinmektedir. Ancak bu rivayetlerin uydurma veya şiddetli zayıf olmadıklarını savunarak yalnızca zayıf olarak değerlendirmektedir. Bununla beraber Heytemî, bahsi geçen rivayetlerin şiddetli zayıf oldukları kabul edilecek olsa bile kırk hadis derleyen ulemanın, hadis nakletmenin faziletleri hakkında vârid olan farklı sahih rivayetleri referans aldıklarını ifade etmenin daha doğru olacağını belirtmektedir.⁷

Heytemî, kırk hadis nakletmenin faziletini bildiren rivayetleri içerik bakımından da değerlendirmektedir. Bu bağlamda, "...مَنْ خَفِظَ عَلَى أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا..." "*Kim ümmetim için kırk hadis ezberler/muhafaza ederse...*" manasındaki rivayet metninde yer alan خَفِظَ kelimesinin doğru yorumlanması gerektiğine işaret etmektedir. Heytemî'ye göre bu ifade, ezberinde olsun veya olmasın, insanlara kırk hadis nakleden herkesi rivayetin kapsamına almaktadır. Ancak kırk hadis ezberlediği halde insanlara herhangi bir metotla hadis nakletmeyen kişiler ise bu çerçevenin dışında kalacaklardır. Bu nedenle Heytemî'nin, salt ezberden ziyade, hadislerin insanlara nakledilmesini daha önemli gördüğünü söylemek mümkündür. Aktarılan rivayetlerin ise sahih, hasen veya fezâilü'l-a'mâlde kullanılan zayıf hadis olmaları arasında herhangi fark olmadığını belirtmektedir.⁸ Buna ek olarak rivayetlerde yer alan kırk sayısının ise yalnızca hadis rivayeti ile ilgili olduğunu vurgulayarak, diğer ilmî disiplinlere ait birtakım mesele ve kuralların ezberlenip aktarılmasının bu kapsamda değerlendirilmeceğini belirtmektedir.¹⁰

Heytemî'nin kırk hadis meselesi ile ilgili getirmiş olduğu yorumlara bakıldığında, konuyla ilgili rivayetlere itimad olduğunu ifade etmek mümkündür. Kırk hadis nakletme meselesini fezâilü'l-a'mâl kapsamında değerlendirdiğinden rivayetlerdeki za'fiyeti bir problem olarak görmemektedir. Zaten kendisi de bu çalışmaya konu olan *Erba'ûne hadîsen fî l-'adl* isimli eseri telif ederek, kırk hadis alanında kitap yazan alimlerin arasına girmiştir.

Heytemî'nin bu eseri ile ilgili literatür taraması yapıldığında, Semîr Kettânî tarafından gerçekleştirilen tahkik ve genel tanıtımın dışında detaylı bir inceleme ve değerlendirme bulunmadığı görülmektedir. Eserde geçen rivayetlerin değerine yönelik bir çalışma bulunmamaktadır. Ancak muhtevası bakımından, hadisler perspektifinde adalet ve yönetim kavramlarını ortaya koyacak olması ve toplumun genelini ilgilendirmesi bakımından nakledilen rivayetlerin incelenmesi ve sıhhatinin tespit edilmesi önemlidir. Ayrıca nakle-

5 Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-İlel*, 1/121-122.

6 M. Yaşar Kandemir, "Nevevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/47.

7 Bkz. Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed Heytemî, *el-Fethu'l-mübîn fî şerhi'l-Erba'în*, nşr. Ahmed Câsim Muhammed vd. (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1428/2008), 105-106.

8 Âcurrî, *el-Erba'ûn*, 203; Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 172, 173.

9 Heytemî, *el-Fethu'l-mübîn*, 102-103.

10 Heytemî, *el-Fethu'l-mübîn*, 104.

dilen rivayetlerin hangi konu başlıkları altında incelenebileceklerini görmek de mühimdir. Çünkü adalet konusu geçmişten günümüze toplumların en mühim meselelerinden birisidir. Dolayısıyla böyle bir eserde nakledilen rivayetleri bütüncül olarak görebilmek ve onların sıhhatine yönelik genel bir kanaat ortaya koyabilmek bu çalışmanın amaçlarındandır.

Sözü edilen eserde Heytemî, adaletle ve yönetimle ilgili rivayetleri bir araya getirirken çeşitli kaynaklardan yararlanmış. Yalnızca muteber ve birincil hadis kaynaklarıyla sınırlı kalmayıp çeşitli eserlerden de nakillerde bulunmuştur. Bu çalışmada rivayetlerin hadis ilmi açısından değerlerinin tespit edilmesi hedeflenmiştir. Ulaşılabildiği kadarıyla eserde yer alan rivayetlerin nakledildiği bütün kaynaklar bütüncül olarak değerlendirilmiştir. Bu yöntemle farklı varyantlar bir arada değerlendirilerek, rivayet ve sened farklılıkları incelenmiştir. Rivayetlerin sıhhat durumları ise ravilerin durumlarının cerh, ta'dîl kitaplarından incelenerek sened tenkidi yoluyla tespit edilmiştir. Rivayetlerin bütünüyle sıhhat analizini ve sened tenkidini çalışmaya yansıtmak çalışmanın hacmini aşacağı ve aynı zamanda gerekli de görülmediğinden bütün rivayetlerin sıhhat durumları yalnızca bir tablo şeklinde sayısal olarak belirtilmiştir.

1. İbn Hacer el-Heytemî ve İlmî Kişiliği

İbn Hacer el-Heytemî'nin tam adı Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî'dir. Şihâbüddîn¹¹ lakabı ile bilinen Heytemî, genel olarak İbn Hacer ve Ebü'l-Abbâs¹² künyeleri ile tanınmış, Ebü Ubeydullah¹³ şeklinde de anılmıştır. Onun büyük dedelerinden birisi çok

- 11 Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed Heytemî, *el-Fetâva'l-kübra'l-fikhiyye*, haz. Abdülkâdir b. Ahmed b. Ali el-Fâkihî el-Mekkî (Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, t.y.), 1/2; Ebü'l-Mevâhib Abdülvehhâb b. Ahmed b. Alî el-Mısrî Şa'rânî, *et-Tabakâtü's-suğrâ*, nşr. Ahmed Abdürrahim es-Sâiyih, Tevfik Ali Vehbe (Kahire: Mektebetü's-Sikâfeti'd-Dîniyye, 1426/2005), 94; Ebü Bekir b. Muhammed b. Abdillâh Bâ Amr Seyfî, *Cevâhirü'd-dürer fi menâkib İbn Hacer (Eşrefü'l-vesâ'il ile birlikte)*, nşr. Ahmed b. Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 19; Abdülkâdir b. Şeyh Ayderûsî, *en-Nûrû's-sâfir 'an ahhâri'l-karni'l-âşir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1984), 258; Ebü'l-Mekârim Necmüddîn Muhammed b. Muhammed el-Âmirî ed-Dimaşkî Necmeddîn el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire bi-menâkibi a'yânî'l-mi'etî'l-âşire*, nşr. Halîl el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 3/102; Ahmed b. Muhammed b. Ömer Şihâbüddîn el-Hafâcî, *Reyhânetü'l-elibbâ ve zehretü'l-hayâtî'd-dünyâ*, nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Beyrut: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhû, 1386/1967), 435; Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî ibnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahhâri men zeheb*, nşr. Mahmûd el-Arnaût, Abdülkâdir el-Arnaût (Dimaşk - Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986), 10/541; Ebü'l-Meâlî Şemsüddîn Muhammed b. Abdürrahman ibnü'l-Gazzî, *Divânü'l-İslâm*, nşr. Seyyid Kisrevî Hasan (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990), 2/201.
- 12 Ayderûsî, *en-Nûrû's-sâfir*, 258; ibnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 10/541; ibnü'l-Gazzî, *Divânü'l-İslâm*, 2/201; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn: Terâcimü musannifi'l-kütübî'l-'Arabîyye* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsenne' - Dâru İhyâi'l-Türâsi'l-Arabî, t.y.), 2/152; Corcî Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-'Arabîyye* (Mısır: Matbaatü'l-Hilâl, 1331/1913), 3/334; Ebü'l-Hayr Abdullah Mirdâd, *el-Muhtasar min Kitabi'n-Neşri'n-nevri ve'z-zehar fi terâcimi efâdile Mekke mine'l-karni'l-âşir ilâ karni'r-râbi' 'aşer*, nşr. Muhammed Saîd el-Âmûdî, Ahmed Ali (Cidde: 'Âlemü'l-Ma'rife li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1406/1986), 122; Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ ed-Dimaşkî Serkîs, *Mu'cemü'l-matbû'âtî'l-'Arabîyye ve'l-mu'arrebbe* (Mısır: Matbaatu Serkîs, 1346/1928), 1/81; Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâfîn, 1423/2002), 1/234.
- 13 Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed Heytemî, *Esne'l-metâlib fi slati'l-ekârib*, nşr. Ekrem b. Muhammed Ziyâde el-Fâilûcî el-Esrî (Amman: Dâru'l-Eseriyye, t.y.), 66.

az konuştuğu¹⁴ yahut yaşlılıktan dolayı kulakları ağır işittiği¹⁵ için taş benzetilmiş ve kendisine Hacer lakabı verilmiştir. Bu sebeple soyundan gelenler de İbn Hacer lakabı ile anılmışlardır.¹⁶ Heytemî'nin lakabı da buradan gelmektedir.

909/1504 yılının Receb ayında, Mısır'ın Garbiye bölgesinde yer alan Mahalletü Ebi'l-Heytem (Heyâtım) köyünde dünyaya gelmiştir.¹⁷ Şemsüddîn İbn Ebi'l-Hamâil (ö. 932/1526) ve Şemsüddîn eş-Şinnâvî (ö. 932/1526) gibi hocalardan temel eğitimlerini alarak, Tantâ şehrinde Ahmed el-Bedvî'nin yanında kendisini geliştirmiş ve 924/1518 yılında Câmiu'l-Ezher'e gitmiştir. Burada da Zekeriyya el-Ensârî (ö. 926/1520) gibi dönemin önemli alimlerinin yanında eğitim görmüştür. Genç yaşına rağmen zekası, kavrama becerisi ve ilme olan iştiağı ile devrin önde gelen ilim insanlarının dikkatini çekebilmiştir.¹⁸

Heytemî, bu başarılı ve dikkat çeken ilim hayatı nedeniyle birtakım art niyetli kişilerin hedefi haline gelmiştir. Bunun sonucu olarak uzun zaman emek vermiş olduğu bazı eserlerini kaybetmiştir. Bu durum ilmi seven ve eser üretmek için gayret eden Heytemî için doğup büyümüş olduğu Mısır'ı yaşanmaz bir hale getirdiğinden Mekke'ye yerleşme kararı olarak hayatında yeni bir döneme adım atmıştır.¹⁹

Mekke'ye yerleşmesi, Heytemî'nin ilmî çalışmaları vesilesi ile isminin duyulması ve şöret bulmasında en önemli rolü oynamıştır. Dünyanın dört bir yanından gelen ziyaretçiler onun ders halkalarına katılmış ve önemli meseleleri kendisine danışmışlardır. Ömrünün sonuna kadar da burada yaşam sürmüştür.²⁰ Mekke'de bulunduğu süre içerisinde müftülük görevi de yapan Heytemî, çağdaşı Abdülvehhâb eş-Şa'rânî (ö. 973/1565) tarafından, gerek medikçe yöneticilerle irtibata geçmeyen zâhit bir kişilik olarak tanıtılmıştır.²¹

14 Seyfi, *Cevâhirü'd-dürrer*, 19; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 10/542; Muhammed el-Emîn b. Fazlillâh b. Muhibbillâh el-Muhibbî el-Ulvânî el-Hamevî ed-Dimaşkî Muhammed Emîn Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser fî a'yâni'l-karni'l-hâdî'aşer* (Beyrut: Dâru Sâdir, t.y.), 2/166.

15 Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî Zebîdî, *Tâci'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, nşr. Ali Helâlî vd. (Kuveyt: Müessesetü'l-Kuveyt li't-Tekaddümü'l-İlmî, 1421/2001), 10/552.

16 Seyfi, *Cevâhirü'd-dürrer*, 19; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 10/542; Muhammed Emîn Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, 2/166.

17 Seyfi, *Cevâhirü'd-dürrer*, 19; Ayderûsî, *en-Nûrû's-sâfir*, 259; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 10/542; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî Şevkânî, *el-Bedri't-tâli' bi-mehâsin men ba'de'l-karni's-sâbi'* (Beyrut: Dâru'l-Marife, t.y.), 1/109; Muhammed Abdülhay el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşyahât ve'l-müselselat* 2, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1402/1982), 1/337; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, 2/152; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe li-beyânî meşhûri kütübî's-sünneti'l-müserrefe*, nşr. Muhammed el-Muntasır b. Muhammed ez-Zemzemî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1421/2000), 194; Serkîs, *Mu'cem*, 1/81-82.

18 Heytemî, *el-Fetâva'l-kübra'l-fikhiyye*, 1/3; Ebû Bekir b. Muhammed b. Abdillâh Bâ Amr Seyfi, *Nefâ'isü'd-dürrer fî tercemeti şeyhi'l-İslâm İbn Hacer el-Heytemî el-Mekkî eş-Şafî*, nşr. Emced Reşîd (Amman: Dâru'l-Feth, 1437/2016), 32-40; Ayderûsî, *en-Nûrû's-sâfir*, 259; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 10/542; Mirdâd, *el-Muhtasar*, 122; Serkîs, *Mu'cem*, 1/82; Abdülmuiz Abdülhamîd Cezzâr, *İbn Hacer el-Heytemî* (Kahire: Cumhûriyyet Mısır'l-Arabiyye, Vizâratü'l-Evkâf, el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şü'ûni'l-İslâmiyye, 1401/1981), 30.

19 Heytemî, *el-Fetâva'l-kübra'l-fikhiyye*, 1/4-5; Seyfi, *Nefâ'isü'd-dürrer*, 44; Zeynüddîn Muhammed Abdürreâuf b. Tâci'l-'ârifin b. Nûridîn Alî el-Haddâdî Münâvî, *el-Füyâzu'l-ilâhiyye şerhu'l-Elfiyyeti'l-verdiyye*, nşr. Abdülâh Abdülazîz Emîn (Amman: Dâru'l-Feth, 1436/2015), 51; Şevkânî, *el-Bedri't-tâli'*, 1/109.

20 Heytemî, *el-Fetâva'l-kübra'l-fikhiyye*, 1/4; Seyfi, *Nefâ'isü'd-dürrer*, 43-45; Ayderûsî, *en-Nûrû's-sâfir*, 260; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 10/542; Mirdâd, *el-Muhtasar*, 123.

21 Şa'rânî, *et-Tabakâtü's-suğrâ*, 95.

974/1567²² yılında vefat eden Heytemî için halk tarafından “Dinin sultanı öldü”²³ şeklinde söylenen söz, toplumun sevgi ve teveccühünü kazandığını göstermektedir. Heytemî, Cennetü'l-mu'allâ mezarlığında bulunan Türbetü't-Taberiyyî'nin bölümüne defnedilmiştir.²⁴

2. İbn Hacer el-Heytemî'nin *Erba'üne Hadîsen fi'l-'Adl* İsimli Kırk Hadis Eseri

Bu başlık altında Heytemî'nin kırk hadis eserinin tanıtımı, eseri telif etme amacı, metodu, kaynakları, hadislerin durumu ve rivayetleri anlama ve yorumlama maddeleri üzerinde durulacaktır.

2.1. Kitabın Tanıtımı

Heytemî'nin, adalet kavramıyla ilgili kırk hadisten meydana gelen, *Erba'üne hadîsen fi'l-'adl* isimli eseri, *el-Erba'üne'l-'adliyye* ve *el-Fezâ'ilü'l-kâmile li-zevî'l-vülâti'l-'âdile* gibi farklı isimlerle de bilinmektedir.²⁵ Eserin yazma nüshası, Hollanda Leiden Üniversitesi kütüphanesinde 951:10 raf numarası ile kayıtlıdır.²⁶ Dili Arapça'dır. Semîr Kettanî tarafından tahkik edilmiş olup, 2012 yılında Bağdat'ta basım ve neşri gerçekleştirilmiştir. Yazma nüshası arkalı önlü olarak toplam kırk sekiz sayfadan oluşmaktadır. Her bir sayfası on üç satırdan meydana gelirken, son sayfası iki satırdan oluşmaktadır. Birinci hadis ifadesi ile başlayıp, kırkinci hadis ifadesi ile biten başlıklar kırmızı mürekkep, iç metinler ise siyah mürekkeple yazılmıştır. Seyh hattı ile telif edilmiş olan yazma nüshanın üzerinde hangi seneye ait olduğuna dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.²⁷ Ancak Heytemî'nin, eseri Kanûnî Sultan Süleyman'ın yönetimi döneminde ona hediye olarak Mekke'de telif ettiği yönündeki vermiş olduğu bilgiler,²⁸ telif tarihi ile ilgili fikir vermektedir. Kanûnî 924/1518 senesinde tahta geçmiş, Heytemî ise 940/1534 senesinde Mekke'ye yerleşmiştir.²⁹ Bu durumda kesin bir tarih tespiti edilememekle beraber, eserin 940 senesinden sonra yazıldığını söylemek mümkündür.

Kitap mukaddime, metin ve sonuç olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. Mukaddime bölümünde Heytemî, eseri yazma amacına değinirken, metin bölümünde ise kırk hadis, açıklamaları ve çeşitli rivayetlere yer vermektedir. Sonuç bölümünde ise kısa bir dua kitabı tamamlamaktadır.

22 Seyfî, *Nefâ'isü'd-dürrer*, 74; Ayderûsî, *en-Nûrû's-sâfir*, 258; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 34/67; Muhammed Bâkır b. Zeynilâbidîn b. Ca'fer el-Müsevî Hânşârî, *Ravzâtü'l-cennât fî ahvâli'l-'ulemâ' ve's-sâdât* (Tahran - Kum: Matbaatu'l-Hayderiyye, 1390/1970), 347; Mirdâd, *el-Muhtasar*, 122.

23 Ebû Alevî Cemâlüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Ahmed el-Hadramî el-Yemenî el-Mekkî Şillî, *es-Sene'l-bâhir bi-tekmilî'n-Nûrî's-sâfir 'an ahhâri'l-karni'l-'âşir*, nşr. İbrâhîm b. Ahmed el-Mükhafî (San'a: Mektebetü'l-İrşâd, 1425/2004), 503.

24 Seyfî, *Nefâ'isü'd-dürrer*, 73-74; Ayderûsî, *en-Nûrû's-sâfir*, 258; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 10/543.

25 Seyfî, *Nefâ'isü'd-dürrer*, 46.

26 Bkz. Petrus Voorhoeve, *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and Other Collections in the Netherlands* (Lahey, 1980), 22.

27 Bkz. Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed Heytemî, *Erba'üne hadîsen fi'l-'adl*, nşr. Semîr Kettanî (Beyrut: Menşûrâtü'l-Cemel, 1433/2012), 349-350.

28 Heytemî, *Erba'üne hadîsen fi'l-'adl*, 365; Ayrıca bkz. Mustafa b. Abdillâh el-Kustantinî Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdat: Dâru'l-Müsennâ, 1360/1941), 1/57.

29 Heytemî, *el-Fetâvâ'l-kübra'l-fikhiyye*, 1/4; Seyfî, *Nefâ'isü'd-dürrer*, 43-45; Ayderûsî, *en-Nûrû's-sâfir*, 260; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 10/542; Mirdâd, *el-Muhtasar*, 123.

2.2. İbn Hacer el-Heytemî'nin Kırk Hadis Kitabı Telif Etme Amacı

Heytemî, hicri 10. yüzyılda Mısır ve Hicaz bölgesinde yaşamıştır. Yaşadığı dönem itibarıyla siyasi ve askeri anlamda hareketli sahnelerle tanık olmuştur. Henüz gençlik döneminde iken doğup büyümüş olduğu Memlûkler idaresindeki Mısır coğrafyasına karşı Osmanlı Devleti'nin siyasi ve askeri hamlelerine şahitlik etmiştir. Böyle bir savaş ortamının kaçınılmaz sonucu olarak da bölge halkı birtakım problemlerle karşı karşıya kalmıştır. Çeşitli savaş ve mücadelelere sahne olan bu dönemde, Memlûk yöneticilerinin halka karşı izlemiş oldukları sert ve adaletsiz politikalar nedeniyle toplumdaki refah seviyesi oldukça düşmüştür.³⁰

Heytemî, çağdaşı Abdülvehhâb eş-Şa'rânî (ö. 973/1565) tarafından zorunluluk dışında yöneticilerle irtibat kurmayan bir kişilik olarak tanıtılsa da³¹ yaşanan bu olaylar bütüncül olarak değerlendirildiğinde onun gibi etkin bir alimin adaletle ilgili kırk hadis eseri telif etmiş olması, çağının gereksinimlerine kayıtsız kalmak istememesinin bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Çünkü Heytemî, eserin mukaddime bölümünde dönemin Osmanlı padişahı Kanûnî Sultan Süleyman'a (ö. 974/1566) bir dizi övgüler sıralamaktadır. Kendisini cihan padişahı sıfatıyla en üst mevkiye yerleştiren Heytemî, ilme ve alime göstermiş olduğu ehemmiyeti, methiyesinin en önemli sebebi olarak zikretmektedir. İslam ve küfür arasındaki mücadeleye sağlamış olduğu müspet katkılardan dolayı da yönettiği dönemi, Raşid Halifeler zamanına benzetmektedir. Bilhassa adaletle hükmetme hususundaki gayretleri ile Mekke ve Medine'ye karşı titizliğini takdir etmektedir.³² Sonuç olarak da Heytemî, hükümdarın takip edeceği yönetim metodunda adaletle ilgili hadisleri esas alması için kendisine göndermek üzere bu kitabı yazdığını ifade etmektedir. Ayrıca adil bir yöneticinin alacağı karşılıkları kendisine müjdeleyerek, dönemin ilim insanları arasında bu önemli hizmeti, kendisinin yerine getirmeyi amaçladığını bildirmektedir.³³

2.3. Kitabın Metodu

Heytemî, tehzîb döneminin genel karakteristiğine uygun olarak kitabında yer vermiş olduğu rivayetlerin senedini hafzederek sadece sahâbî ravilerini zikretmektedir. Aktarmış olduğu rivayetlerin kaynaklarını zikretmektedir.³⁴ Gerekli görmüş olduğu yerlerde rivayetlerin sıhhat ve za'fiyet durumuna işaret etmektedir.³⁵ Hadis metinlerinde bulunan ihtilafı veya ortak lafızları gösteren farklı tarikleri beyan etmektedir.³⁶ Elimizde bulunan kaynakların nüsha farklılıklarından dolayı ortaya çıkmış olan değişiklikleri bildirmektedir.³⁷ Nakletmiş olduğu rivayetlerdeki birtakım ifadelerin açıklama ve şerhlerini yaparak,³⁸ hadislerin daha sağlıklı anlaşılmasını hedeflemektedir. Noktalı harf içeren bazı kelimelerin okunusunda tashîfin önüne geçebilmek amacıyla sözcüğün zaptına dair bilgiler vermektedir.³⁹

30 Abdülmelik b. Hüseyin el-'İsâmî, *Simtu'n-nücûmî'l-'avâlî fi enbâi'l-evâil ve't-tevâlî*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 4/63-64; Abdülmüteâl b. Abdülvehhâb b. Ahmed Saîdî, *el-Müceddidûn fi'l-İslâm mine'l-karnî'l-evvel ilâ'r-râbi' aşera* (Kahire: Mektebetü'l-Adâb, 1416/1996), 321.

31 Şa'rânî, *et-Tabakâtü's-suğrâ*, 95.

32 Heytemî, *Erba'ûne hadîsen fi'l-'adl*, 364.

33 Heytemî, *Erba'ûne hadîsen fi'l-'adl*, 365.

34 Bkz. Heytemî, *Erba'ûne hadîsen fi'l-'adl*, 366, 368, 369, 370 vd.

35 Heytemî, *Erba'ûne hadîsen fi'l-'adl*, 366 vd.

36 Heytemî, *Erba'ûne hadîsen fi'l-'adl*, 377-379.

37 Heytemî, *Erba'ûne hadîsen fi'l-'adl*, 373.

38 Heytemî, *Erba'ûne hadîsen fi'l-'adl*, 373-374.

39 Heytemî, *Erba'ûne hadîsen fi'l-'adl*, 373.

Sened bakımından garîb olan bazı hadislerin durumunu bildirerek varsa şahitlerini zikretmektedir.⁴⁰

Sözü edilen bilgilerin dışında Heytemî, hadisleri açıklamak veya doğru anlaşılmasına katkı sağlamak maksadıyla bazen adalet meselesine dair zâhitlerin, meliklerin ve hulefânın sözlerinden yararlanarak mevzuyu izah etmeye çalıştığı da görülmektedir. Bazen de seçmiş olduğu hadisin manasını, Kur'ân ayetleri ile destekleme yolunu tercih etmektedir.

2.4. Kitapta Bulunan Rivayetlerin Adedi, Kaynakları ve Sıhhat Durumu

Heytemî, bu eserinde adaletle ilgili kırk hadis derleyeceğini ifade etse de rivayet farklılıklarını göstermek, hadisi hadisle açıklamak ve zayıf hadislerle şahit getirmek gibi çeşitli maksatlarla bu sayının üzerine çıkmaktadır. Çalışmasında yer vermiş olduğu rivayetlerin ise sıhhat ve sayısal olarak hangi kaynakta yer aldıklarını tespit etmek önemlidir. Eserde yer alan kırk ana rivayetin ve onlara destek bağlamında zikredilen diğer rivayetlerin tamamı kaynağına, sıhhatine ve müntehasına göre aşağıdaki tabloda sayısal olarak yer almaktadır.⁴¹

Eserde Yer Alan Bütün Rivayetlerin Kaynak, Sıhhat ve Müntehâsı Bakımından Analizi								
	Sahih	Hasen	Zayıf	Mevzû	Mevkûf	Maktû'	Toplam	Oran
Kütüb-i Tis'a'da Geçen Rivayetler								
Buhârî	9						9	23%
Müslim	3	2					5	
Ebû Dâvûd		1					1	
Tirmizî		1	2				3	
Nesâî		1					1	
Ahmed b. Hanbel	1	1	1				3	
Dârimî	1						1	
Kütüb-i Tis'a Dışındaki Rivayetler								
Kitâbü'l-Âsâr (Ebû Yûsuf [ö. 182/798])			1				1	77%
el-Câmi' (Ma'mer b. Râşid [ö. 153/770])					1	1	2	
el-Musannef (İbn Ebî Şeybe [ö. 235/849])			1			1	2	
Müsned (İshâk b. Râhûye [ö. 238/853])					1		1	

40 Heytemî, *Erba'üne hadîsen fî'l-'adl*, 366 vd.

41 Rivayetlerin sıhhati, ravilerin durumları cerh, ta'dîl kitaplarından incelenerek sened tenkidi metoduyla tespit edilmiştir.

<i>es-Sünne</i> (İbn Ebû Âsım [ö. 287/900])			1				1	
<i>Müsnedü'l-Bezzâr</i> (Ebû Bekr el-Bezzâr [ö. 292/905])			2				2	
<i>Câmi'u'l-beyân fî te'vîl'l-Kur'ân</i> (İbn Cerîr et-Taberî [ö. 310/923])						1	1	
<i>Müstahrec</i> (Ebû Avâne [ö. 316/929])			1				1	
<i>el-Emâl</i> (Hüseyn b. İsmâil el-Mehâmilî [ö. 330/942])			1				1	
<i>Kitâbü'd-Du'a</i> (Taberânî [ö. 360/971])		1					1	
<i>el-Muhaddisü'l-fâsil</i> (Râmhürmüzî [ö. 360/971])			1				1	
<i>es-Sünen</i> (Dârekutnî [ö. 385/995])			1				1	
<i>el-Müstedrek alâ's-Sahîhay</i> (Hâkim en-Nisâbü'rî [ö. 405/1014])			2				2	
<i>el-Fevâid ve'l-ahbâr ve'l-hikâyât</i> (Hasan b. Hüseyn el-Hemedânî [ö. 405/1015])						1	1	
<i>el-Fevâ'i</i> (Temâm er-Râzî [ö. 414/1023])		1					1	
<i>Emâlî</i> (İbn Bişrân [ö. 430/1039])			1				1	
<i>et-Tergîb ve't-terhîb</i> (Ebû'l-Kâsım et- Teymî [ö. 535/1141])				1	1		2	

<i>es-Sünenü'l-Kübrâ</i> (Beyhakî [ö. 458/1066])			1		1	1	3	
<i>Şu'abü'l-îmân</i> (Beyhakî [ö. 458/1066])			3		1	3	7	
<i>el-Mu'cemü'l-evsat</i> (Taberânî [ö. 360/971])			4				4	
<i>el-Mu'cemü'l-kebîr</i> (Taberânî [ö. 360/971])			3				3	
<i>Müsnedü's-Şâmiyyîn</i> (Taberânî [ö. 360/971])		1					1	
<i>Faziletü'l-'âdilîn</i> (Ebû Nuaym el-İsfahânî [ö. 430/1038])			11	1	2	1	15	
<i>Hilyetü'l-evliyâ'</i> (Ebû Nuaym el-İsfahânî [ö. 430/1038])				1		3	4	
<i>Ma'rifetü's-sahâbe</i> (Ebû Nuaym el-İsfahânî [ö. 430/1038])			1				1	
<i>es-Sevâb</i> (Ebû's-Şeyh, Abdullah b. Muhammed el-Ensârî [ö. 369/980])			1				1	
<i>Târîhu Bağdâd</i> (Hatîb el-Bağdâdî [ö. 463/1071])			4				4	
<i>Câmi'ü beyâni'l-îlm</i> (İbn Abdülber [ö. 463/1071])				1			1	
<i>el-Firdevs</i> (Deylemî [ö. 509/1115])			1	1			2	
<i>Târîhu Dımaşk</i> (İbn Asâkir [ö. 571/1176])						1	1	
<i>Tehzibü'r-riyâse</i> (Ebû Abdullah el-Kalî [ö. 630/1233])						1	1	

Zeylû Târîhi Bağdâd (İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî [ö. 643/1245])			1				1	
el-Câmi'u'l-kebîr (Süiyûtî [ö. 911/1505])				1			1	
Diğer (Kaynağına ulaşamayan)				2	2		4	
GENEL TOPLUM	14	8	46	8	9	14	99	100%
RİVAYETLERİN ORANI	14%	8%	46%	8%	9%	14%	100%	

Heytemî'nin, eserinde vermeye çalışmış olduğu adalet mesajı kadar rivayetlerin sıhhat durumu da önemlidir. Yukarıdaki tabloda, eserde yer alan bütün rivayetlerin kaynak, adet ve sıhhatine göre analizi yapılmıştır. Tabloya göre Heytemî, eseri telif ederken toplam kırk farklı kaynaktan yararlanmış. Bunlardan yedi tanesi Kütüb-i Tis'a'ya dahil iken otuz üç tanesi ise genel anlamda hadis alanında yazılmış çeşitli eserlerdir.

Tablo oluşturulurken birden fazla kaynaktan geçen rivayetler, şayet Kütüb-i Tis'a'da ise kitapların kendi içindeki sıhhat sıralamasına göre, Kütüb-i Tis'a dışındaki eserlerde geçiyorsa müellifinin vefat tarihine göre verilmiştir. Dolayısıyla tabloda mükerrer rivayet bulunmamaktadır. Buna göre Heytemî, eserde toplam doksan dokuz tane rivayet zikretmektedir.

Sözü edilen doksan dokuz rivayetin sıhhat durumuna bakılacak olursa, bunlardan yalnızca on dört tanesinin sahih, sekiz tanesinin ise hasen olduğu görülmektedir. Bununla beraber yalnızca yirmi üç tane rivayetin Kütüb-i Tis'a'dan, yetmiş altı rivayetin ise farklı eserlerden nakledildiği görülmektedir.

Heytemî'nin eserindeki doksan dokuz rivayetin kırk altı tanesinin zayıf, sekiz tanesinin ise mevzû olduğu tespit edilmiştir. Bu rivayetlerin sıhhat durumları sened tenkidi yöntemi kullanılarak analiz edilmiş olup, ravileri cerh ta'dîl eserleri çerçevesinde incelenmiştir. Bu bağlamda kitabın içermiş olduğu rivayetlerin yarısından fazlasının merdûd olduğunu görülmektedir. Bunun yanı sıra eserde dokuz adet mevkuf on dört tane de maktû' rivayet yer almaktadır.

Bu veriler ışığında Heytemî'nin eserde toplamış olduğu rivayetlerin genelinde mütesâhil bir tavır sergilediği söylenilebilir.

2.5. Rivayetlerin Konusu

Heytemî'nin, derlemiş olduğu çalışmaya bakıldığında rivayetleri seçerken hangi konuyu göz önünde bulundurduğu açıkça görülmektedir. Rivayetlerin tamamında adalet, toplumsal refah ve huzurlu bir yaşam teması ön plana çıkmaktadır. Eserde yer alan rivayetlerin konu başlıklarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Adil yöneticilerin fazileti/üstünlüğü
- Adaletle hükmedenlerin elde edeceği sevap/mükafat
- Yöneticilere itaat etmenin gerekliliği
- Yöneticilerin toplum açısından önemi
- Zalim yöneticilerin akıbeti
- Yöneticilere isyan etmemek ve sabır göstermek
- Adaletsiz olan yöneticinin imtihan olduğunu bilmek
- Yöneticilerin sorumlulukları
- Adil ve zalim yöneticilerden her birinin Allah'ın takdiri olduğu
- Halkın durumunun, yöneticileri ve alimleri ile paralel olduğu
- Adil ve zalim yöneticilerin özellikleri
- Toplumun ve yöneticilerin birbirlerine karşı görev ve sorumlulukları
- Medeniyet ve refahın temeli olan adalet
- Adaletin göstergelerinden birisi, yöneticinin topluma karşı merhameti

Heytemî'nin, eserde nakletmiş olduğu rivayetleri zikredilen bu on dört başlık altında incelemek mümkündür. Adalet ve yönetim meselesine dair hemen her konuya değinmektedir. Tespit edilen başlıklar ve konular Heytemî'nin vermek istediği mesajı da açıkça ortaya koymaktadır.

2.6. Eserin Hadis İlmi Açısından Değeri

Heytemî'nin bu eseri, seçmiş olduğu rivayetler ile geçmişten günümüze her toplumun en önemli meselelerinden birisi olan adalet ve toplumsal yaşantıyı ele alması bakımından önemlidir. Bu sebeple eserin hadis ilmi açısından değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda bakıldığında kitapta nakledilen rivayetlerin kaynaklarının zikredildiği görülmektedir.⁴² Bazı noktalarda rivayetlerin sıhhat ve za'fiyet durumlarına işaret edilmektedir.⁴³ Çeşitli yerlerde senedde yer alan ravi hakkında cerh bilgisine yer vermektedir. Örneğin: “Bir saat adaletle hükmetmek, gündüzleri oruçla, geceleri ise namaz kılınarak geçirilen altmış yıldan daha üstündür. Haksızlıkla ve zulümle bir hüküm vermek ise Allah'a karşı isyanla geçirilen altmış yıldan daha büyük bir günahıdır.”⁴⁴ rivayetini naklettikten sonra herhangi bir isim zikretmeden senedinde cerh edilen bir ravi olduğunu, “ve fi senedihî men tüküllime fihî” (senedinde cerh edilmiş râvî bulunmaktadır) ifadesi ile belirtmektedir.⁴⁵ Rivayet incelendiğinde, Heytemî'nin isimsiz olarak zikretmiş olduğu bu ravinin, senedin beşinçe tabakasından yer alan Ahmed b. İshâ el-Lahmî (ö. 273/887) olduğu anlaşılmaktadır. Kaynaklara bakıldığında ise za-

42 Heytemî, *Erba'üne hadîsen fi'l-'adl*, 366, 368, 369, 370 vd.

43 Heytemî, *Erba'üne hadîsen fi'l-'adl*, 366 vd.

44 Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Faziletü'l-'âdilîn*, nşr. Meşhûr Hasan Mahmûd Selmân (Riyad: Daru'l-Vatan, 1418/1997), 116.

45 Heytemî, *Erba'üne hadîsen fi'l-'adl*, 366.

yıf olduğu,⁴⁶ batıl rivayetleri bulunduğu,⁴⁷ insanların hakkında olumsuz ifadeler kullandığı⁴⁸ ve hatta yalancı olduğuna⁴⁹ dair ifadeler bulunmaktadır.

Nakledilen rivayetlerin metinlerindeki ortak ve ihtilaflı lafızları gösteren çeşitli varyantlar zikredilmektedir. Mesela: “*Kıyamet gününde Allah’a en yakın ve en sevimli olacak kişiler adaletle hükmeden yöneticilerdir. İnsanlar içinde Allah’a en sevimsiz ve ondan en uzak olanlar ise zalim yöneticilerdir.*” manasındaki hadisi naklettikten sonra hem Tirmizî’nin *es-Sünen*’inde⁵⁰ hem de Ebû Nuaym el-İsfahânî’nin (ö. 430/1038) *Faziletü’l-‘âdilîn*⁵¹ isimli eserinde rivayet edildiğine dikkat çekerek her iki varyantını da zikretmektedir.⁵² Tercüme bakımından aynı anlamı ifade eden farklı lafızları barındıran bu iki formdaki lafız farklılıklarına dikkat çekmektedir. Bazen de rivayetlerin yer aldığı kaynakların nüsha farklılıklarından meydana gelen farklılıklar varsa beyan edilmektedir.⁵³ Ayrıca soru işareti oluşturabilecek birtakım tabirlerin açıklamalarına da yer verilmektedir. Örneğin: “*Dünyada adaletle hükmeden yöneticiler kıyamet gününde inciden minberler üzerinde olacaklar...*”⁵⁴ anlamındaki hadisi naklettikten sonra, minber ifadesinin üzerinde durmaktadır. Mana bakımından ilk akla geldiği şekliyle düşünülmesi ve bir delil olmaksızın lafzın zahirinin dışına çıkılmaması gerektiğini savunmaktadır. Ancak buradan kastedilen anlamın lafzın zahiri olmayıp, aslında yüksek bir makamda olacakları şeklindeki zayıf bir yorumu da işaret etmektedir.⁵⁵

Sözü edilen bilgilerin dışında Heytemî’nin, kitapta faydalanmış olduğu kaynaklara baktığında muteber ve birincil hadis eserlerinden rivayetler naklettiği gibi ekseriyetle de zayıf hadisleri barındıran eserlerden rivayette bulunduğu görülmektedir. Bununla beraber rivayetleri naklederken sadece sahâbî râvisini zikrederek, senedlere yer vermemektedir. Naklettiği rivayetlerin varsa farklı varyantlarına, kaynaklarına ve müellifine işaret etmektedir.

Hadis tenkidi açısından esere bakıldığında ise metin tenkidinin olmadığı ve yalnızca senet tenkidinin yapıldığı görülmektedir. Bir rivayetin za’fiyetine işaret ettikten sonra varsa şahidlerini zikretmektedir.⁵⁶ Bazı rivayetlerin nakilleri ise ihtisar yolu ile yapılmaktadır. Ayrıca rivayet metninde yer alan bazı mücmel ifadeler için de kısa açıklamalar bulunmaktadır.

Aktarılan bilgiler ışığında kitap hakkında bir neticeye varılacak olursa eserde sahih rivayetlere yer verildiği gibi hadis ilmi kriterleri açısından muteber olmayan ve zayıf rivayet-

46 Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *Kitâbü'd-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*, nşr. Abdurrahîm Muhammed el-Kaşkarî (Medine: Mecelletü'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye, 1404/1983), 1/255.

47 Ebû Ahmed Abdullah b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*, nşr. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/314-316.

48 Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1271/1952), 2/64.

49 Moğultay b. Kılıç, *İkmâlû Tehzîbi'l-Kemâl*, nşr. Âdil b. Muhammed, Üsâme b. İbrâhîm (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1422/2001), 1/100.

50 Ebû İsâ Muhammed b. İsâ Tirmizî, *es-Sünen*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1419/1998), “Ahkâm”, 4 (No. 1329).

51 Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Faziletü'l-‘âdilîn*, 126.

52 Heytemî, *Erba'ûne hadîsen fi'l-'adl*, 377-379.

53 Heytemî, *Erba'ûne hadîsen fi'l-'adl*, 373.

54 Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsil-Arabî, t.y.), “İmâre”, 18 (No. 1827).

55 Heytemî, *Erba'ûne hadîsen fi'l-'adl*, 373-374.

56 Bkz. Heytemî, *Erba'ûne hadîsen fi'l-'adl*, 366.

leri de barındırdığını söylemek mümkündür.

2.7. Kırk Hadis ve Tercümesi

Heytemî, adaletle ilgili rivayetleri derlemiş olduğu bu çalışmada esasında doksan dokuz rivayet zikretmektedir. Ancak birinci hadis başlığı ile başlayıp, kırkinci hadis başlığı ile noktalandığı kırk ana hadis metni bulunmaktadır. Geriye kalan elli dokuz rivayet ise bu ana metinlerin açıklamaları, şahitleri veya rivayet farklılıklarını göstermek gibi farklı amaçlarla zikredilmektedir. Bu sebeple burada ana metin olarak zikredilen kırk hadise yer verilecektir.

1. Hadis

“Hz. Peygamber Ebu Hüreyre’ye şöyle söyledi: Adaletle hüküm verilen kısa bir zaman dilimi, geceleri namaz, gündüzleri ise oruçla geçirilmiş olan altmış yıllık ibadetten üstündür. Ey Ebû Hüreyre, bir anlık haksızlık ve zulüm ile hükmetmek ise Allah katında altmış yıllık günahattan daha fenadır.”⁵⁷

2. Hadis

“Adaletle hükmeden kişiler, Allah katında Rahman’ın sağındaki nurdan minberler üzerinde olacaklar. Allah’ın iki eli de sağdır. Onlar hükümlerinde ve aile işlerinde, başta bulundukları müddetçe adil olan kimselerdir.”⁵⁸

3. Hadis

“Adaletli bir yöneticinin, sorumluluğu altında olanlara adaletle bir gün hüküm vermesi, bir âbidin yüz/elli yıllık ibadetinden daha üstündür.”⁵⁹

4. Hadis

“Kıyamet gününde, konum itibarıyla insanların en faziletlisi adaletli ve şefkatli yöneticilerdir.”⁶⁰

5. Hadis

“Adil ve mütevazi olan bir yönetici, Allah’ın yeryüzündeki mızrağı ve gölgesi gibidir. Böyle bir yönetici için her biri âbid ve müçtehit seviyesinde olan altmış güvenilir kişinin amelinin sevabı her gün yazılmaya devam eder.”⁶¹

57 Ebû'l-Kâsım Kıvâmü's-sünne İsmâîl b. Muhammed b. el-Fazl et-Talhî el-İsfahânî Teymî, *et-Tergîb ve't-terhîb*, nşr. Eymen b. Sâlih b. Şa'bân (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1414/1993), 3/129.

58 Müslim, “İmâre”, 18 (No. 1827); Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb Nesâî, *es-Sünenü's-suğrâ*, nşr. Abdulfettah Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmî, 1406/1986), “Âdâbî'l-kudât”, 1 (No. 5379); Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, nşr. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1410/1989), 7/39 (No. 34035); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1422/2001), 11/32 (No. 6492).

59 Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Faziletü'l-'âdilîn*, 123.

60 Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, nşr. Târik b. 'Avzillâh b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, t.y.), 1/112 (No. 348).

61 Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Faziletü'l-'âdilîn*, 1/124.

6. Hadis

“Cennette öyle bir derece vardır ki; oraya yalnızca adil yöneticiler, akraba ilişkilerine dikkat edenler veya ailesi üzerine sabırlı olanlar erişebilecektir.” Hz. Ali'nin, aile üzerine sabretmenin anlamını sorması üzerine Hz. Peygamber: “Onlara yapılan iyiliklerin başa kâ kılmamasıdır.” şeklinde yanıtlamıştır.⁶²

7. Hadis

“... Cennet ehli üç sınıftır. Adaletli, tasadduk eden ve başarılı kılınmış yöneticiler, bütün akrabalarına ve Müslümanlara karşı merhametli ve yumuşak kalpli olanlar, ailesi (ihtiyaç sahibi) olduğu halde harama el uzatmayan ve dilenmeyen kişiler...”⁶³

8. Hadis

“Şu üç kişinin duası geri çevrilmez. İftar edene kadar oruçlu kişinin, adaletle hükmeden devlet başkanının, zulme uğramış olanların. Allah, bu kişinin duasını bulutlara kaldırır ve gök kapılarını açarak şöyle söyler: İzzetime yemin olsun ki, belli bir süre sonra bile olsa mutlaka sana yardım edeceğim.”⁶⁴

9. Hadis

“Sultan, Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir. Ona nasihatte bulunup, dualar eden doğru yolu bulur. Kim de onu aldatır ve beddua ederse yoldan çıkar.”⁶⁵

10. Hadis

“Adaletli olan bir devlet başkanı kabre girdiği zaman kendisine şöyle denilir: ‘Müjdeler olsun! Muhakkak ki sen, Hz. Muhammed'in yoldaşı oldun.’”⁶⁶

11. Hadis

“Başka hiçbir gölgenin olmadığı kıyamet gününde Allah şu yedi sınıf insanı kendi arşının gölgesinde barındıracaktır. Adaletle hükmeden devlet başkanı, Rabbine ibadet ederek yetişen bir genç, gönlü Allah'ın mescitlerine sevgi ile bağlı olan mümin, Allah için birbirlerini sevip, beraberlikleri ve ayrılıkları Allah için olan kişiler, makam, mevki ve güzellik sahibi bir kadının gayri meşru davetine, ‘Allah'tan korkarım.’ diyerek yaklaşmayan kişi, sağ eli ile verdiğini sol elinin bilmeyeceği kadar sadakayı gizli veren kişi, تنها yerlerde Allah'ı zikredip, gözlerinden yaşlar akan kişi.”⁶⁷

62 Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Faziletü'l-'âdilîn*, 133; Ebû Şücâ' Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye Deylemî, *el-Firdevs*, nşr. es-Sa'îd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 1/219-220 (No. 842); Teymî, *et-Tergîb ve't-terhîb*, 3/108.

63 Müslim, “Cennet”, 63 (No. 2865); Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, nşr. Hasan Abdulmünim Şelebî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), “Fezâilü'l-Kurân”, 49 (No. 8016); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29/32 (No. 17484).

64 Tirmizî, “De'avât”, 147 (No. 3598); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd. (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430), “Sıyâm”, 48 (No. 1752); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/463 (No. 9743).

65 Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ Ukaylî, *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*, nşr. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1404/1984), 3/353; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Faziletü'l-'âdilîn*, 142.

66 Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Faziletü'l-'âdilîn*, 137.

67 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih 2*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (Beyrut: Dâr-u Tavkî'n-Necât, 1422/2001), “Ezân”, 36 (No. 660), “Hudûd”, 20 (No. 6806); Müslim,

12. Hadis

“Hz. Ömer, bir gün Hz. Peygamber’e şöyle bir soru sorduğunu nakleder: ‘Ya Resûlallah önünde boyunların ve bedenlerin eğildiği (kendisine itaat edilen) sultanların durumları hakkında bana haber verir misiniz?’ Hz. Peygamber dedi ki: ‘O, yeryüzünde Allah’ın gölgesidir. Şayet iyi ve doğru işler yaparsa kendisine bunun eciri, sizlere de şükür gerekir. Şayet kötü bir idareci olursa, kendisine bunun günahı, sizlere de sabır gerekir.’”⁶⁸

13. Hadis

“Allah (cc.) şöyle buyurur: ‘Ben, kendisinden başka ilah olmayan Allah’ım. Sultanların sahibi ve melikiyim. Onların kalpleri benim kudretimdedir. Kullarım bana itaat ederse, devlet başkanlarının gönüllerini onlara karşı şefkat ve yumuşaklıkla doldururum. Şayet kullarım bana isyan ederse, yöneticilerinin kalplerini öfke ve gazap ile doldururum. Onlara kötü ve adaletsiz davranırlar. Sultanlarınıza beddualar etmeyin. Sizler beni zikredip, bana yakarıшта bulursanız, ben de yöneticilerinizin durumu ile ilgili size kâfi gelirim.’”⁶⁹

14. Hadis

“Devlet başkanlarınıza sövmeyiniz. Onların iyi ve doğru olmaları için dua ediniz. Çünkü onların doğru ve adaletli olması sizler için de emniyettir.”⁷⁰

15. Hadis

“Devlet başkanlarınıza sövmeyin. Çünkü onlar, Allah’ın yeryüzündeki gölgesidir.”⁷¹

16. Hadis

“Bana uyan Allah’a uymuş, bana karşı gelen ise Allah’a isyan etmiş olur. Devlet yöneticisine itaat eden bana itaat etmiş, ona isyan eden ise bana karşı gelmiş olur. Devlet başkanı insanlar için siperdir. Onun önderliğinde savaşırlar ve düşmandan sakınırlar. Şayet devlet başkanı takvayı emreder ve adaletli olursa bunun mükafatını, Allah’a karşı gelmeyi emrederse bunun da cezasını alır.”⁷²

17. Hadis

“Her biriniz çobansınız ve güttüğünüz sürülerden sorumlusunuz. İnsanlar üzerinde sorumluluğu olan yönetici, toplumdan sorumludur. Erkek, ailesi üzerinde sorumludur. Kadın evinin ve çocuklarının üzerinde sorumludur. Köle, efendisinin malı üzerinde sorumludur. Dikkat edin! Her biriniz çobansınız ve sürülerinizden mesulsünüz.”⁷³

“Zekât”, 91 (No. 1031); Tirmizî, “Zühhd”, 53 (No. 2391).

68 Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Faziletü'l-‘âdilîn*, 154.

69 Taberânî, *el-Mu‘cemü'l-‘evsat*, 9/9 (No. 8962); Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Mısır: Dâru's-Seâde, 1394/1974), 2/388.

70 Taberânî, *el-Mu‘cemü'l-‘evsat*, 2/169 (No. 1606).

71 Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Ma'rifetu's-sahâbe*, nşr. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1419/1998), 1/154.

72 Buhârî, “Cihâd”, 109 (No. 2957).

73 Buhârî, “Ahkâm”, 1 (No. 7138); Müslim, “imâre”, 20 (No. 1829); Tirmizî, “Cihâd”, 27 (No. 1705); Süleymân b. Eş'âs es-Sicistanî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, nşr. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kâmil Karabelelî (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, 1430/2009), “Harâc”, 1 (No. 2928); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 8/83 (No. 4495).

18. Hadis

“Bir topluluğa yöneticilik yapan herkes kıyamet gününde elleri boynuna bağlanmış şekilde getirilir. Adaletli ise kurtulur, zulüm etmişse helak olur.”⁷⁴

19. Hadis

“Kendisinden daha layık birisi olduğu halde yalnızca aralarındaki herhangi bir bağdan dolayı bir kişiyi göreve getiren kimse Allah’a, Resûlüne ve bütün müminlere ihanet etmiş olur.”⁷⁵

20. Hadis

“Atamış olduğu bir yöneticinin zulüm ve adaletsizlikle yönettiğini öğrendiği halde onu görevden almayan kimse Allah ve Resûlüne ihanet etmiş olur.”⁷⁶

21. Hadis

“Allah’ın, kendisine insanların sorumluluğunu ve yöneticiliğini takdir etmiş olduğu bir kimse, onların haklarını ve menfaatlerini gözetmezse cennetin kokusunu alamaz.”⁷⁷

22. Hadis

“Müslümanların herhangi bir işinde yönetici olan kimse, iyi bir yönetimde bulunursa insanların kalbine, kendisine karşı saygı verilir. Doğru yolu izlemeye devam ederse insanların gönlüne sevgisi doldurulur. İnsanlara adaletle hükmederse ömrü bereketlenir. Güçlülere karşı zayıfları gözetirse benimle beraber cennette olacaktır. Bu sözü söylerken (cennet-teki yakınlığı kastederek) işaret ve orta parmağını gösterdi.”⁷⁸

23. Hadis

“Müslümanların herhangi bir işi için sorumluluk yüklenen kişi hakkında Allah hayır dilerse, kendisine salih bir yardımcı takdir eder. Gaflete düşerse Allah’ı hatırlatır. Zikrederse yardımcısı olur.”⁷⁹

24. Hadis

“Ümmetimden iki grup vardır ki; bunlar iyi olursa insanlar iyi, bunlar kötü olursa insanlar da kötü olur. Bunlar yöneticiler ve alimlerdir.”⁸⁰

74 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/351 (No. 9573); Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl Dârimî, *es-Sünen*, nşr. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Suudî Arabistan: Dâru'l-Muğnî li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1412/2000), “Siyer”, 72 (No. 2557).

75 Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek alâ's-Sahîhayn*, nşr. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990), 4/104 (No. 7023).

76 Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Faziletü'l-'âdilîn*, 107.

77 Buhârî, “Ahkâm”, 8 (No. 7150); Müslim, “İmân”, 227; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 33/410 (No. 20291).

78 Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Faziletü'l-'âdilîn*, 111; Ebû Abdillâh Muhibbuddîn Muhammed b. Mahmûd b. el-Hasen b. Hibetillâh İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî, *Zeylû Târihi Bağdâd*, nşr. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997), 2/136.

79 Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Faziletü'l-'âdilîn*, 139.

80 Ebû'l-Kâsım Temmâm b. Muhammed b. Abdillâh el-Becelî Temmâm er-Râzî, *el-Fevâ'id*, nşr. Hamdî Abdül-mecîd es-Selefi (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1412/1991), 2/196.

25. Hadis

“Biliniz ki: yöneticileri ve alimleri doğru yol üzerine olduğu sürece insanlar hayır üzerine olurlar.”⁸¹

26. Hadis

“Bir toplum zalim ve kötü olsa bile, yöneticileri doğru yolda olup, doğruya yönlendiriyorsa o topluluk helak olmaz.”⁸²

27. Hadis

“İnsanlar için ya iyi yönetici yahut kötü yönetici vardır. İyi yöneticiler varlıkları eşit dağıtmak sureti ile adaletli taksim yaparlar. Kötü yöneticilerle ise müminler imtihan edilirler. Ancak kötü yönetim ‘herec’ den daha hayırlıdır. Sahabe: ‘Ya Resûlallah herec nedir?’ diye sorduklarında, öldürme ve yalandır. (kaos) dedi.”⁸³

28. Hadis

“Size iyi ve kötü yöneticilerin özelliklerini haber vereyim mi? Karşılıklı olarak birbirinizi sevdiğiniz ve karşılıklı olarak dua ettiğiniz yöneticiler hayırlıdır. Karşılıklı olarak birbirinize nefret duyup, lanetlediğiniz yöneticiler ise kötü olanlardır.”⁸⁴

29. Hadis

“Sultan Allah’ın yeryüzündeki gölgesidir. Zayıflar ona sığınır. Onunla mazlumlara yardım eli uzatılır. Kim dünyada sultana ikramda bulunursa Allah da kıyamet günü ona ikram da bulunur.”⁸⁵

30. Hadis

“Devlet başkanlarınıza sövmekle ve yalvarmakla meşgul olmayınız. Bana tövbe ediniz ki, ben de size karşı onların kalbine şefkat vereyim.”⁸⁶

31. Hadis

“Allah katında, doğru sözlü, adaletli ve merhametli bir devlet yöneticisinden daha faziletli kimse yoktur.”⁸⁷

81 Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Faziletü'l-'âdilîn*, 151; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Beyhakî, *es-Süne-nü'l-kübrâ* 2, nşr. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 8/281 (No. 16651); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, nşr. Abdulalî Abdulhumeyd Hâmid, Muhtâr Ahmed en-Nedvî (Hindistan: Mektebetu'r-Rüşd, 1423/2003), 9/519 (No. 7042).

82 Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Faziletü'l-'âdilîn*, 152; Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî İbn Ebî'd-Dünyâ, *el-'Ukûbât*, nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1996), 51.

83 Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr* 2, nşr. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefî (Kahire: Mektebet-ü İbn Teymiyye, 1415/1994), 10/132 (No. 10210).

84 Tirmizî, “Fiten”, 77 (No. 2264); Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr*, nşr. Mahfûz er-Rahman Zeynullah vd. (Medine: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1430/2009), 1/414 (No. 290); Ahmed b. Ali Ebû Yâ'lâ, *el-Müsned*, nşr. Hüseyin Selîm Esed (Dimaşk: Daru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1405/1984), 1/148 (No. 161).

85 İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî, *Zeylû Târîhi Bağdâd*, 2/72.

86 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 7/63 (No. 34218).

87 Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 345.

karşı merhametli ve adaletli iken, diğeri ise zorba ve zalimdi. Yaşamış oldukları dönemde bir tane de peygamber bulunmaktaydı. Allah o peygambere, merhametli olan kralın üç, zalim olanın ise otuz yıl ömrü kaldığını bildirdi. Peygamber de bu bilgiyi toplumla paylaştığında insanlar üzüldüler. Anneler, çocuklarını bırakıp, insanlar ise yemeyi içmeyi terk edip, bir çöle giderek üç gün boyunca kendilerine adil bir kral göndererek zalim olandan kurtarması üzerine Allah'a dualar ettiler. Bunun üzerine Allah o peygambere: 'Kullarıma haber ver; onlara merhamet ettim ve dualarını kabul ettim. İyi olan kralın ömrünü zalim olana, zalim olanın ömrünü ise iyi olana takdir ettim.' şeklinde vahyetti. İnsanlar ise evlerine geri döndüler ve üç sene sonra zalim kral öldü. Adaletle hükmeden kral ise onların arasında otuz sene ömür sürdü. Sonra Hz. Peygamber: 'Bir canlının yaşantısının uzun veya kısa tutulması mutlaka bir yazığa uygun olarak gerçekleşir. Şüphesiz bunlar Allah için pek kolaydır.'⁹⁶ ayetini okudu.⁹⁷

Sonuç

İbn Hacer el-Heytemî'nin, *Erba'üne Hadîsen fi'l-'Adl* isimli kitabı, ileri dönem İslâmî ilimler geleneğinde, dînî ve toplumsal alanda tematik derlemelerin etkisine yönelik ipuçları sunmaktadır. Özellikle Heytemî'nin, her toplumun önemli bir gündemi olan adalet kavramını, hadisleri referans alarak aktarması ve eserini Kanûnî Sultan Süleyman'a ithâf etmesi, kitabını yalnızca ilmî bir çalışma olmanın ötesine taşıyarak, aynı zamanda dönemin siyasi ve sosyal problemlerine yönelik bir mesaj oluşturma çabasını da yansıtmaktadır.

Heytemî'nin yaşam tarzı incelendiğinde, Mekke kadılığı görevini icra etmesine rağmen çağdaşları tarafından yönetici ve siyasetçilerle gerekli olmadıkça irtibat kurmadığı ifade edilmektedir. Ancak yaşamış olduğu dönemde yaşanan çeşitli sıkıntıların kendisini böyle bir kitap aracılığı ile adalet mesajı vermeye yönlendirdiği belirtilebilir. Çünkü Heytemî, çocukluk dönemlerinden itibaren savaş ve mücadele ortamına tanıklık ettiğinden, yöneticilerin halka karşı zorba ve adaletsiz tutumlarının olduğu bir ortamda yetişmiştir. Mekke'ye yerleştikten sonra düzenin kurulması ve toplumsal refahın iyileşmesinin ardından böyle bir kitap yazmış olması ise geçmişte yaşanan sıkıntılarla tekrar karşılaşılmasını adına bir tedbir olarak değerlendirilebilir.

Heytemî, bu eseri ile adaletli bir yönetim mesajı vermeye çalışsa da kitabın içermiş olduğu rivayetlerin hadis ilmi açısından değeri de önemlidir. Eserde yer alan rivayetler arasında sahih hadisler bulunsa da genel itibarıyla erken dönemde telif edilen sahih ve muteber kitaplarda nakledilmeyen rivayetler içermektedir. Bu bağlamda kitapta yer alan rivayetlerin ekseriyetle zayıf, bir kısmının ise mevzû olması, eserin ilmî açıdan problemlerine işaret etmektedir. Aslında bu durum, geç dönem hadis bilginlerinin tematik derlemeler sunarken hadis ilmi ve usûlünün kriterlerini ikinci planda tuttuklarına yönelik bir işaret olarak kabul edilebilir. Bu çalışmada rivayetlerin sıhhati tespit edilirken kullanılan sened tenkidi ve ravi incelemesine dair ayrıntılara yer verilmemiş, kaynak, sıhhat ve müntehasına göre sayısal

96 Kur'ân Yolu, 2020, el-Fâtır, 35/11.

97 Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, nşr. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/403; Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dimaşkî eş-Şâfiî İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, nşr. Amr b. Gurâme el-Umrevî (Beyrut: Daru'l-Fikir, 1416/1995), 36/243-244.

bir tabloda sunulmuştur.

Netice olarak, donemin sosyal ve siyasal şartlarının Heytem'ı'yi boyle bir eser yazmaya yonlendirdiği belirtilmelidir. Bu bağlamda seçilen tema ve rivayetler uzerinden hadislerin, toplum ve otorite uzerindeki etkisine dikkat çekilebilir. unku eser, rivayet seçimi, kaynak kullanımı ve sıhhat durumları goz onunde bulundurulduğunda donemin dını ve siyası beklentilerine yanıt niteliğinde okunabilir. Ayrıca eser, hadis tenkidi yonuyle incelenmeye musait olduğu kadar, dını kitapların toplum ve yonetim arasındaki işlevselliğine yonelik yeni okumalara da zemin hazırlayabilir.

Kaynakça | References

Abdülmelik b. Hüseyin el-'İsmâî. *Simtu'n-nücûmî'l-'avâlî fî enbâi'l-evâil ve't-tevâlî*. nşr. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavviz. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.

Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî. *Keşfü'l-hafâ*. nşr. Abdulhamîd b. Ahmed b. Yûsuf b. Hindâvî. 2 Cilt. Mektebetü'l-Asriyye, 1420/2000.

Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdillâh. *Erba'üne hadîsen*. nşr. Bedr b. Abdullah el-Bedr. Riyad: Edvâü's-Selef, 2. Basım, 1420/2000.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürşid. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1422/2001.

Ayaz, Fatih Yahya. *Memlükler (1250 - 1517) 2*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 1441/2020.

Ayderûsî, Abdülkâdir b. Şeyh. *en-Nûrû's-sâfir 'an ahhâri'l-karnî'l-'âşir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1984.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ 2*. nşr. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1424/2003.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî. *Şuabu'l-îmân*. nşr. Abdulali Abdulhumejd Hâmîd, Muhtâr Ahmed en-Nedvî. 14 Cilt. Hindistan: Mektebetu'r-Rüşd, 1423/2003.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik. *Müsnedü'l-Bezzâr*. nşr. Mahfûz er-Rahman Zeynullah vd. 18 Cilt. Medine: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1430/2009.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-sahîh 2*. nşr. Muhammed Zühêyr b. Nasr. 9 Cilt. Beyrut: Dâr-u Tavki'n-Necât, 1422/2001.

Cezzâr, Abdülmuiz Abdülhamîd. *İbn Hacer el-Heytemî*. Kahire: Cumhûriyyet Mısri'l-Arabiyye, Vizâratü'l-Evkâf, el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şü'ûnî'l-İslâmiyye, 1401/1981.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Kitâbü'd-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*. nşr. Abdurrahîm Muhammed el-Kaşkarî. 3 Cilt. Medine: Mecelletü'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye, 1404/1983.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *es-Sünen*. nşr. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Suudî Arabistan: Dâru'l-Muğnî li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1412/2000.

Deylemî, Ebû Şücâ' Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye. *el-Firdevs*. nşr. es-Sa'îd b. Besyûnî Zağlûl. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'âs es-Sicistanî. *es-Sünen*. nşr. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kâmil Karabelelî. 7 Cilt. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, 1430/2009.

Ebû Nuaym el-İsfahânî. *Faziletü'l-'âdilîn*. nşr. Meşhûr Hasan Mahmûd Selmân. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.

Ebû Nuaym el-İsfahânî. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Mısır: Dâru's-Seâde, 1394/1974.

Ebû Nuaym el-İsfahânî. *Ma'rifetu's-sahâbe*. nşr. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî. 7 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1419/1998.

Ebû Yâ'lâ, Ahmed b. Ali. *el-Müsned*. nşr. Hüseyin Selîm Esed. 13 Cilt. Dımaşk: Daru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1405/1984.

Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-İlelül-mütenâhiye fî'l-ehâdisi'l-vâhiye*. nşr. İrşâdülhak el-Eserî. 2 Cilt. Faysalâbâd: İdâratü'l-Ulûmî'l-Eseriyye, 2. Basım, 1401/1981.

Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek alâ's-Sahihayn*. nşr. Mustafa Abdulkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.

Hânsârî, Muhammed Bâkır b. Zeynilâbidîn b. Ca'fer el-Mûsevî. *Ravzâtü'l-cennât fî ahvâlil-'ulemâ' ve's-sâdât*. 8 Cilt. Tahran - Kum: Matbaatu'l-Hayderiyye, 1390/1970.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. nşr. Mustafa Abdulkadir Atâ. 24 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.

Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed. *el-Fetâva'l-kübra'l-fıkhiyye*. haz. Abdulkâdir b. Ahmed b. Ali el-Fâkihî el-Mekkî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, t.y.

Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed. *el-Fethu'l-mübîn fî şerhi'l-Erba'în*. nşr. Ahmed Câsim Muhammed vd. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1428/2008.

Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed. *Erba'üne hadîsen fî'l-'adl*. nşr. Semîr Kettânî. Beyrut: Menşûrâtü'l-Cemel, 1433/2012.

Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed. *Esne'l-metâlib fî silati'l-ekârib*. nşr. Ekrem b. Muhammed Ziyâde el-Fâlûcî el-Esrî. Amman: Dâru'l-Eseriyye, t.y.

İbn Abdilber, Ebû Amr Muhammed b. Abdilber. *Câmi'ü beyânî'l-'ilm ve fazlihî ve mâ yenbağî fî rivâyetihî ve hamlihî*. nşr. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyrî. 2 Cilt. Suudî Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1414/1994.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*. nşr. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavviz. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Erba'üne hadîsen li-erba'îne şeyhan min erba'îne beldeten (el-Erba'üne'l-büldâniyye)*. nşr. Mustafa Âşûr. Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, 1409/1989.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Târîhu Dımaşk*. nşr. Amr b. Gurâme el-Umrevî. 80 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikir, 1416/1995.

İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dil*. Beyrut: Dâru İhyâ't-Turâs, 1271/1952.

İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. nşr. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1410/1989.

İbn Ebi'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî. *el-'Ukûbât*. nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1996.

İbn İyâs, Ebü'l-Berekât Zeynüddîn Muhammed b. Şehâbiddîn Ahmed b. İyâs el-Hanefî. *Bedâ'î'u'z-zühûr fî vekâ'î'i'd-dühûr*. nşr. Muhammed Mustafa. 5 Cilt. Mekke: Mektebetü Dâr-ri'l-Bâz, 1404/1984.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. nşr. Şuayb el-Arnaût vd. 5 Cilt. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 1430.

İbn Zünbül, Ahmed b. Ebi'l-Hasen Alî b. Nûreddîn Ahmed er-Remmâl el-Mahallî eş-Şâfiî. *Âhiretü'l-Memâlik* 2. nşr. Abdülmün'im Âmir. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-'Âmme li'l-Kitâb, 2. Basım, 1419/1998.

İbnü'l-Gazzî, Ebü'l-Meâlî Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahman. *Dîvânü'l-İslâm*. nşr. Seyyid Kisrevî Hasan. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.

İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahabâri men zeheb*. nşr. Mahmûd el-Arnaût, Abdülkâdir el-Arnaût. 11 Cilt. Dimaşk - Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986.

İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî. *el-Mu'în 'alâ tefehümü'l-Erba'în*. nşr. Dağş b. Şebîb el-'Acemî. Kuveyt: Mektebetü Ehli'l-Eser, 1433/2012.

İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî, Ebû Abdillâh Muhibbüddîn Muhammed b. Mahmûd b. el-Hasen b. Hibetillâh. *Zeylû Târîhi Bağdâd*. nşr. Mustafa Abdülkadir Atâ. 5 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997.

Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ'*. nşr. Seyyid Ahmed Sakr. Kahire - Tunus: Dârü't-Türâs - el-Mektebetü'l-'Atîka, 1379/1970.

Kanarya, Bayram. “Kırk Hadis/Erbaûn’ Edebiyatının Rivayetlerdeki Dayanakları ve İbn Asâkir’in el-Erba’üne’l Büldâniyye İsimli Eseri”. *Usul İslam Araştırmaları* 28/28 (Ekim 2017), 97-122.

Kandemir, M. Yaşar. “Nevevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 33. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Kâtib Çelebî, Mustafa b. Abdillâh el-Kustantinî. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 6 Cilt. Bağdat: Dâru'l-Müsennâ, 1360/1941.

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-mü'ellifîn: Terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ - Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.

Mirdâd, Ebü'l-Hayr Abdullah. *el-Muhtasar min Kitabi'n-Neşri'n-nevri ve'z-zehher fî terâcimi efâdile Mekke mine'l-karni'l-'âşir ilâ karni'r-râbi' 'aşer*. nşr. Muhammed Saîd el-Âmûdî, Ahmed Ali. Cidde: 'Âlemü'l-Ma'rife li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1406/1986.

Moğultay b. Kılıç. *İkmâlû Tehzîbi'l-Kemâl*. nşr. Âdil b. Muhammed, Üsâme b. İbrâhîm. 12 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1422/2001.

Muhammed Abdülhay el-Kettânî. *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meş-*

yahât ve'l-müselâlat 2. nşr. İhsan Abbas. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1402/1982.

Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, Ebû Abdillâh. *er-Risâletü'l-müstetrafe li-beyânî meşhûri kütûbi's-sünneti'l-müşerreffe*. nşr. Muhammed el-Muntasır b. Muhammed ez-Zemzemî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 6. Basım, 1421/2000.

Muhammed Emîn Muhibbî, Muhammed el-Emîn b. Fazlillâh b. Muhibbillâh el-Muhibbî el-Ulvânî el-Hamevî ed-Dımaşkî. *Hulâsatü'l-eser fî a'yânî'l-karni'l-hâdî 'aşer*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, t.y.

Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdür-raûf b. Tâci'l-'ârifîn b. Nûriddîn Alî el-Haddâdî. *el-Füyûzu'l-ilâhiyye şerhu'l-Elfıyyeti'l-verdiyye*. nşr. Abdullah Abdülazîz Emîn. Amman: Dâru'l-Feth, 1436/2015.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsil-Arabî, t.y.

Müttakî el-Hindî, Alî b. Hüsamiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân. *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl* 5. nşr. Bekrî Hayyânî, Safvet es-Sekâ. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 5. Basım, 1401/1981.

Necmeddîn el-Gazzî, Ebü'l-Mekârim Necmüddîn Muhammed b. Muhammed el-Âmirî ed-Dımaşkî. *el-Kevâkıbü's-sâ'ire bi-menâkıbi a'yânî'l-mi'eti'l-âşire*. nşr. Halîl el-Mansûr. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. nşr. Hasan Abdülmünim Şelbî. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü's-suğrâ*. nşr. Abdulfettah Ebû Gudde. 9 Cilt. Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmî, 2. Basım, 1406/1986.

Râmhürmüzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân b. Hallâd. *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*. nşr. Muhammed Acâc el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1404/1983.

Sâidî, Abdülmüteâl b. Abdilvehhâb b. Ahmed. *el-Müceddidün fî'l-İslâm mine'l-karni'l-evvel ilâ'r-râbi' 'aşera*. Kahire: Mektebetü'l-Adâb, 1416/1996.

Serkîs, Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ ed-Dımaşkî. *Mu'cemü'l-matbû'âtî'l-'Arabiyye ve'l-mu'arrebbe*. 2 Cilt. Mısır: Matbaatu Serkîs, 1346/1928.

Seyfî, Ebû Bekir b. Muhammed b. Abdillâh Bâ Amr. *Cevâhirü'd-dürer fî menâkib İbn Hacer (Eşrefü'l-vesâ'il ile birlikte)*. nşr. Ahmed b. Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.

Seyfî, Ebû Bekir b. Muhammed b. Abdillâh Bâ Amr. *Nefâ'isü'd-dürer fî tercemeti şeyhi'l-İslâm İbn Hacer el-Heytemî el-Mekkî eş-Şafiî*. nşr. Emced Reşîd. Amman: Dâru'l-Feth, 1437/2016.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Cem'u'l-cevâmi' (el-Câmi'u'l-kebir)*. nşr. Muhtâr İbrahim el-Hâic vd. 25 Cilt. Kahire: el-Ezherü's-Şerîf, 2. Basım, 1426/2005.

Şa'rânî, Ebû'l-Mevâhib Abdülvehhâb b. Ahmed b. Alî el-Mısırî. *et-Tabakâtü's-suğrâ*. nşr. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih, Tevfîk Ali Vehbe. Kahire: Mektebetü's-Sikâfeti'd-Dîniyye, 1426/2005.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî. *el-Bedr-ü't-tâli' bi-mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, t.y.

Şevkî Dayf. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. 10 Cilt. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1379/1960.

Şihâbüddîn el-Hafâcî, Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *Reyhânetü'l-elibbâ ve zehretü'l-hayâtî'd-dünyâ*. nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Beyrut: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhû, 1386/1967.

Şillî, Ebû Alevî Cemâlüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Ahmed el-Hadramî el-Yemenî el-Mekkî. *es-Sene'l-bâhir bi-tekmîli'n-Nûri's-sâfir 'an ahhâri'l-karni'l-'âsir*. nşr. İbrâhîm b. Ahmed el-Mükhafî. San'a: Mektebetü'l-İrşâd, 1425/2004.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-evsat*. nşr. Târik b. 'Avzillâh b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, t.y.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebir* 2. nşr. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebet-ü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1415/1994.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *Müsnedü's-Şâmiyyîn*. nşr. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1984.

Temâmî er-Râzî, Ebû'l-Kâsım Temmâm b. Muhammed b. Abdillâh el-Becelî. *el-Fevâ'id*. nşr. Hamdî Abdilmecîd es-Selefi. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1412/1991.

Teymî, Ebû'l-Kâsım Kıvâmî's-sünne İsmâîl b. Muhammed b. el-Fazl et-Talhî el-İsfahânî. *et-Tergîb ve't-terhib*. nşr. Eymen b. Sâlih b. Şa'bân. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1414/1993.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1419/1998.

Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ. *ed-Du'afâ'ü'l-kebir*. nşr. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-İlmîyye, 1404/1984.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Mekke-i Mukerreme Emirleri* 2. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. Basım, 1434/2013.

Ünal, İsmail Hakkı. "İslam Kültüründe Kırk Hadis Geleneği ve Şeyh Hâmid-i Veli'nin Hadis-i Erbeîn Şerhi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (Haziran 1999), 137-146.

Voorhoeve, Petrus. *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and Other Collections in the Netherlands*. Lahey, 1980.

Yiğit, İsmail. *Memlûkler: 648-923 / 1250-1517*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1429/2008.

Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. nşr. Ali Helâlî vd. 40 Cilt. Kuveyt: Müessesetü'l-Kuveyt li't-Tekaddümi'l-İlmî, 1421/2001.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mizânü'l-i'tidâl fî nak-di'r-ricâl*. nşr. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1382/1963.

Zeydân, Corcî. *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-'Arabiyye*. Mısır: Matbaatü'l-Hilâl, 1331/1913.

Ziriklî, Hayreddin. *el-A'âm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1423/2002.

Kur'ân Yolu, 2020. <https://kuran.diyaret.gov.tr>

Te'lif Mi, Cem' Mi, İntihâb Mı? Muhammed et-Trabzonî el-Medenî'ye Nispet Edilen Cem'u'l-fusûl ve'l-fevâid Adlı Eserin Türü ve Aidiyeti Üzerine Bir Değerlendirme

Kadir Gömbeyaz | <https://orcid.org/0000-0002-5204-5564> | kadir.gombeyaz@kocaeli.edu.tr
Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Kocaeli, Türkiye
ROR ID: <https://ror.org/0411seq30>

Öz

Muhammed et-Trabzonî el-Medenî (ö. 1200/1786) kendisine pek çok eser nispet edilen velûd bir âlimdir. Kaleminden çıkan nüshalara bakıldığında özgün telif eserlerinin yanı sıra bazı el yazma eserlerin bir nüshasını çıkarma (*istinsâh*), nüshasını çıkardığı eserin daha önce istinsah edilen nüshaları ile karşılaştırarak (*mukâbele*) sahih bir nüsha elde etme, çeşitli eserlerden derleme (*cem' veya intihâb*) veyahut da özetleme (*ihtisâr*) türü çalışmalar çıkarma, bazı eserlere şerh ve hâşiye yazma gibi pek çok yazım türü ile meşgul olduğu görülmektedir. Ancak bu çeşitlilik kimi zaman istinsâh ettiği veya derleme, ihtisâr veya intihâb ettiği eserlerin özgün telif eserleri gibi muamele görmesine ve onun eserleri listesine dahil edilmesine yol açabilmektedir. Bu noktada Trabzonî'ye nispet edilen eserler üzerine titiz araştırmaların gerçekleştirilmesi sağlıklı bir eser listesi için elzemdir. İşte bu yazı, Trabzonî'nin eserlerini listelemeye çalışan çalışmaların bir kısmında onun 'eserleri' veya daha özelde 'siyer ile ilgili eserleri' başlığı altında zikredilen ve 'Cem'u'l-fusûl ve'l-fevâid' adıyla kaydedilen eserin Trabzonî'nin kaleme aldığı özgün bir eser (*te'lif*) mi yoksa birden fazla eserden yapılmış bir derleme (*cem'*) mi yoksa tek bir eserden oluşturulmuş bir seçki (*müntehab*) mi olduğunu soruşturmakta, ulaştığı netice ile Trabzonî'nin eserleri listesinde bir tashih önerisinde bulunmaktadır. Buna göre *Cem'u'l-fusûl ve'l-ebvâb ve'l-fevâid* Trabzonî'nin özgün bir eseri olmayıp, -istisnâî durumlar göz ardı edildiğinde- Sâlihî'nin Sübülü'l-Hüdâ'sının bir kısmından yaptığı bir intihâb çalışmasıdır. Benzer durum yalnızca Cem'u'l-fusûl ve'l-ebvâb ve'l-fevâid ile sınırlı olmayıp, Trabzonî'nin özgün eserleri listesinde zikredilen diğer eserlerinin bazıları için de geçerlidir. O nedenle, bu çalışma Trabzonî'nin eserlerine dair titiz ve detaylı bir çalışmanın yapılmasının önemine vurgu yapmakta; bu yapılırken de özgün eserleri, intihâb ve ihtisârları, istinsâh ve mukâbeleleri gibi alt başlıkların açılmasının gerekliliği de işaret etmek istemektedir.

Anahtar Kelimeler

Siyer, Muhammed et-Trabzonî el-Medenî, İntihâb, İhtisâr, *Cem'u'l-fusûl ve'l-ebvâb ve'l-fevâid*.

Atıf Bilgisi

Gömbeyaz, Kadir. "Te'lif Mi, Cem' Mi, İntihâb Mı? Muhammed et-Trabzonî el-Medenî'ye Nispet Edilen Cem'u'l-fusûl ve'l-fevâid Adlı Eserin Türü ve Aidiyeti Üzerine Bir Değerlendirme". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 12/1 (Haziran 2025), 311-325.

<https://doi.org/10.33718/tid.1648411>

Geliş Tarihi

: 27.02.2025

Kabul Tarihi	: 23.05.2025
Yayın Tarihi	: 30.06.2025
Değerlendirme	: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	: Bu çalışma, 17-18 Ekim 2024 tarihleri arasında Trabzon'da gerçekleştirilen Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dinî Hayat-II sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ve basılmayan aynı adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	: Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması	: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Ta'lif, Jam', or Intikhāb? An Analysis of the Nature of the Work Jam'u'l-fusūl wa-l-fawā'id Attributed to Muhammad al-Trabzonī al-Madanī

Kadir Gömbeyaz | <https://orcid.org/0000-0002-5204-5564> | kadir.gombeyaz@kocaeli.edu.tr
Kocaeli University, Faculty of Theology, Department of History of Islamic Sects, Kocaeli, Türkiye
ROR ID: <https://ror.org/0411seq30>

Abstract

Muhammad al-Trabzonī al-Madanī (d. 1200/1786) is recognized as a prolific scholar to whom numerous works have been attributed. An examination of manuscripts bearing his signature reveals that, in addition to his original authored works, he was engaged in various forms of scholarly writing. These include copying manuscripts (*istinsākh*), comparing the copies he produced with previously copied versions to obtain an accurate text (*muqābala*), compiling or selecting content from various sources (*jam'*), abridging works (*intikhāb* and *ikhtisār*), and writing commentaries and glosses on some texts. However, this diversity in his scholarly activities sometimes leads to the mistaken inclusion of copied, compiled, or abridged works in the list of his original authored works. Therefore, meticulous research on the works attributed to al-Trabzonī is essential for creating an accurate list of his works. This article investigates whether a work listed under al-Trabzonī's name as '*Jam' al-fusūl wa-l-fawā'id*' and more specifically under the category of his works on *sīrah*—is an original composition by al-Trabzonī or merely a compilation (*jam'*) or a selection (*muntakhab*) from other sources. The study concludes with a recommendation for correction in the list of al-Trabzonī's works, identifying *Jam' al-fusūl wa-l-abwāb wa-l-fawā'id* not as an original work but as a selection derived from parts of al-Sālihi's *Subul al-hudā*, with few exceptions. This situation is not unique to *Jam' al-fusūl wa-l-abwāb wa-l-fawā'id*, as similar considerations apply to other works attributed to al-Trabzonī. Consequently, this study underscores the necessity of conducting a meticulous and detailed examination of al-Trabzonī's works, with a focus on distinguishing between his original works, selections, abridgements, and copied texts, by categorizing them under specific subheadings.

Keywords

Siyar, Muhammad al-Trabzonī al-Madanī, Intihāb, Ihtisār, *Jam' al-fusūl wa-l-abwāb wa-l-fawā'id*.

Citation

Gömbeyaz, Kadir. "Ta'lif, Jam', or Intikhāb? An Analysis of the Nature of the Work Jam'u'l-fusūl wa-l-fawā'id Attributed to Muhammad al-Trabzonī al-Madanī". *Trabzon Theology Journal* 12/1 (June 2025), 311-325.

<https://doi.org/10.33718/tid.1648411>

Date of Submission : 27.02.2025

Date of Acceptance : 23.05.2025

Date of Publication : 30.06.2025

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : This article is a partially modified and developed version of the unpublished paper of the same title, which was presented orally at the symposium Religious Life in Trabzon from Past to Present-II, held in Trabzon on 17-18 October 2024.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

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

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Muhammed et-Trabzonî el-Medenî (ö. 1200/1786) kendisine pek çok eser nispet edilen velûd bir âlimdir.¹ Kaleminden çıkan nüshalara bakıldığında özgün telif eserlerinin yanı sıra bazı elyazma eserlerin bir nüshasını çıkarma (*istinsâh*), nüshasını çıkardığı eserin daha önce istinsah edilen nüshaları ile karşılaştırarak (*mukâbele*) sahih bir nüsha elde etme,² çeşitli eserlerden cem' (derleme) veya *intihâb*³ veyahut da *ihtisâr*⁴ türü çalışmalar çıkarma, bazı eserlere şerh ve hâşîye yazma gibi pek çok yazım türü ile meşgul olduğu görülmektedir.⁵ Ancak bu çeşitlilik kimi zaman istinsah ettiği veya derleme, ihtisâr veya intihâb ettiği eserlerin özgün telif eserleri gibi muamele görmesine ve onun eserleri listesine dahil edilmesine yol açabilmektedir.⁶ Bu noktada Trabzonî'ye nispet edilen eserler üzerine titiz araştırmaların gerçekleştirilmesi sağlıklı bir eser listesi için elzemdir. İşte bu yazı, Trabzonî'nin eserlerini listelemeyi amaçlayan çalışmaların bir kısmında onun 'eserleri' veya daha özelden 'Siyer ile ilgili eserleri' başlığı altında zikredilen ve 'Cem'u'l-fusûl ve'l-fevâid' adıyla kaydedilen eserinin Trabzonî'nin kaleme aldığı özgün bir eser (*te'lif*) mi yoksa birden fazla eserden yapılmış bir derleme (*cem'*) mi yoksa tek bir eserden oluşturulmuş bir özetleme (*müntehab*)

- 1 Bu eserlerle ilgili bk. Mahmûd es-Seyyid ed-Dugaym, "Müellefâtü Hasen et-Trabzonî el-Matbû'a ve'l-mahtûta", *el-Hayât* (07.09.2009), <https://www.sauress.com/alhayat/54270> (erişim 30.08.2024); "el-Mahtûtâtü'lletî kâbelehâ'-ş-Şeyh et-Trabzonî el-Medenî ve sahhahahâ", *el-Hayât* (10.09.2009), <https://www.sauress.com/alhayat/55188> (erişim 31.08.2024); "el-Mahtûtâtü'l-mevcûde fî mektebeti's-Süleymâniye velletî intehabehâ el-Medenî ev istinsehahâ", <https://www.sauress.com/alhayat/55826> (erişim 31.08.2024); Şenol Saylan, "Muhammed b. Mahmud et-Trabzonî el-Medenî'nin Hayatı ve Eserleri", *Trabzonlu Müellifler ve Eserleri (Osmanlı Dönemi)*, ed. Süleyman Gür, Ahmet C. Karaca (İstanbul: Ensar Yayınları, 2023), 423-438. Trabzonî'nin hayatı, ilmi kişiliği ve eserleri üzerine özellikle Türkçe'de pek çok çalışma yayımlandığı için bu yazıda odak konunun dışına çıkılmamaya özen gösterilmiştir.
- 2 Nitekim Trabzonî, İstanbul'daki eğitimi tamamladıktan sonra hem ilim öğrenmek hem de çeşitli kitapları istinsah etmek ve nüshalarını mukabele etmek için İstanbul'dan ayrılıp çeşitli şehirlere gitmiştir; Saylan, "Muhammed b. Mahmud et-Trabzonî el-Medenî'nin Hayatı ve Eserleri", 426-427. Burada özellikle onun aktardığı bir anektot, nüsha mukabelesine ne kadar önem verdiğini gösterir. Buna göre, o, Zeynüddin el-Münâvî'nin *el-Ucâletü's-seniyye alâ elfiyyeti's-sîreti'n-nebeviyye* adlı eserinin bir nüshasını İstanbul'da almış, ancak bir hayli tahrif edildiğini fark etmiş, Mısır'a geldiğinde farklı bir nüshasını bulup onunla mukâbele etmiş, daha sonra Medine'ye gittiğinde de yine nüsha arayıp sonunda müellif hattına ulaşmıştır; Saylan, "Muhammed b. Mahmud et-Trabzonî el-Medenî'nin Hayatı ve Eserleri", 427, dn. 27. Trabzonî'nin bu yönü ile ilgili başka örnekler için bk. Fatma Esmenur Koç – Emine Esranur Koç, "Yazma Eserlere Düştüğü Notlar Çerçevesinde Muhammed et-Trabzonî'nin Musahhih ve Okur Yönü". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/Özel Sayı (Kasım 2024), 35-37.
- 3 "İslâm dünyasında geniş hacimli eserlerin içinden belirli kısım veya konuların seçilmesi, tekrarlardan arındırılıp özetlenerek bazan müelliflerince yeniden düzenlenmesiyle meydana gelen kitaplarla tanınmış müelliflerin eserlerinden yapılmış derlemelere müntehab (müntehabât) adı verilmiştir." bk. Mustafa Uzun, "Müntehabât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/28. Müntehâb türü eserlere örnek olarak Takiyüddîn ibn Kâdî Şühbe'nin (ö. 851/1448) İbn Habîb el-Halebî'nin (ö. 779/1377) Mısır Memlükler tarihine dair *Dürretü'l-eslâk*'inden yaptığı seçmelerle oluşturduğu ve *Müntehabu Dürretü'l-eslâk* ismini koyduğu eseri verilebilir.
- 4 Muhtasar, "hacimli bir eserin özetlenmiş şekli için olduğu gibi bir konunun ana hatlarıyla kısaca yazılmış şekli için de kullanılmıştır"; bk. İsmail Durmuş, "Muhtasar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31/57. 'Muhtasar, mülâhhas, hulâsa, tehzîb, zübde gibi eserler de bir tür müntehabât sayıldığı için' (bk. Uzun, "Müntehabât", 32/28) bu yazının hem başlığında hem de içeriğinde Trabzonî'nin incelenen eserinin türünün sorgulanması "intihâb" kavramı üzerinden gerçekleştirilmiştir.
- 5 Dugaym, "eş-Şeyh Muhammed et-Trabzonî el-Medenî fî rihletihî ile ş-Şâm ve Mısır", *el-Hayât* (04.09.2009), <https://www.sauress.com/alhayat/53354> (erişim 31.08.2024).
- 6 Saylan, "Muhammed b. Mahmud et-Trabzonî el-Medenî'nin Hayatı ve Eserleri", 431.

mi olduğunu soruşturacak, ulaştığı netice ile Trabzonî'nin eserleri listesinde bir tashih önerisinde bulunmuş olacaktır.

1. Cem'u'l-fusûl ve'l-fevâid

Eserin tek yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, 1050 numarada yer alan mecmuanın içeriğindeki iki eserden ilki olarak 1b-78a varakları arasında yer almaktadır. Nüsha müellif hattı olup temmet kaydında 1194 [1780] yılının Şaban ayının sonunda çarşamba günü öğle ile ikindi arasında Süleymaniye Camii'nde tamamlandığı kaydedilmektedir. Eser için herhangi bir isimlendirme yapılmamıştır. Yalnızca yazma nüshanın zahriye sayfasında “Risâle mürettebetun ale'l-ebvâb müteferrika ve fevâid şettâ mine's-siyer [Çeşitli bâblara ve siyerden birtakım faydalı notlara göre düzenlenmiş bir risâle]...”⁷ şeklinde bir not düşülmüştür. Gerek bu not gerekse de çeşitli çalışmalarda ve kütüphane kataloğunda kaydedildiği şekliyle *Cem'u'l-fusûl ve'l-fevâid* eserin ismi olmaktan daha ziyade içeriğinin tanımı mahiyetindedir. *Cem'u'l-fusûl ve'l-fevâid* adlandırmasının eserin temmet kaydındaki “hâzâ âhiru mâ kasadtuhu min cem'ı'l-fusûl ve'l-fevâid...[Bu, girdiğim fasıllar ve faydalı notlar derlemesinin sonudur]” ibaresinden çıkarıldığı anlaşılmaktadır. Ancak bu eserin ismi değil, daha önce de belirttiğimiz üzere muhtevasına işaret eden bir ifadedir. Üstelik nüshada ‘cem'u'l-fusûl’ ibaresinden sonra bir kelimenin düştüğünü gösteren bir işaret müellif tarafından konulmuş ve hemen aynı satırın sağ kenar boşluğunda bu işaretle düştüğü ifade edilen kelimenin “ve'l-ebvâb” olduğu belirtilmiştir.⁸ Buna göre temmet kaydındaki ifadelerden hareketle esere bir isim takdir edilecekse bu “Cem'u'l-fusûl ve'l-ebvâb ve'l-fevâid” olmalıdır. Fakat ileride detaylandıracağımız üzere temmet kaydındaki ifadeler eserin ismini içermemekte, kitapta gerçekleştirilen ameliyeyi betimlemektedir. Bazı araştırmalarda eserin ismi zahriye sayfasındaki kayıt esas alınarak *Risâle mürettebetun ale'l-ebvâb müteferrika ve fevâid şettâ* şeklinde⁹ veya *Cem'u'l-fusûl ve'l-fevâid* ile birlikte birbirinin müradifi olarak verilmiştir.¹⁰

Trabzonî'ye nispet edilen bu eser İslâm Tarihi ile alakalı olup özellikle Kâbe tarihi ve siyere dairdir. Eser üç ana başlık altında oluşturulmuş, ana başlıkların altında da fevâid başlığıyla çeşitli konular ele alınmıştır. Birinci ana başlık Ka'be ve imarı, ikinci ana başlık Kâbe'yi ziyaret eden peygamberler ve üçüncü başlık ise Hz. Peygamber'in Hz. Âdem'e kadar olan şeceresi üzerine olup zaman zaman ilgili konuyla ilişkilendirilebilecek çeşitli hususlar fevâid adıyla alt başlıklarda değerlendirilmiştir. Örneğin Hz. Peygamber'in Arap olup olmadığı, Arapları sevmenin hükmü, Kureyş'in fazileti, Hz. Peygamber'in ebeveyninin ve atalarının

7 Muhammed b. Mahmûd et-Trabzonî el-Medenî, *Cem'u'l-fusûl ve'l-fevâid* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 1050), 1a.

8 Trabzonî, *Cem'u'l-fusûl ve'l-fevâid*, 78a.

9 Örnek olarak bk. Sefer Yıldırım, *Mehmed et-Trabzonî'nin 'Ucâletü'z-zâd fî şerhi Zuhri'l-me'âd fî mu'ârazati bânet su'âd' Adlı Eseri (İnceleme ve Tahkik)* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 24; Yıldırım bu doktora tezinden türettiği makalede ise eserin ismini *Cem'u'l-fusûl ve'l-fevâid fî târihi Beyti'l-harâm* şeklinde kaydetmiştir; bk. Sefer Yıldırım – Mustafa İrmak, “Mehmed et-Trabzonî ve 'Ucâletü'z-zâd fî şerh-i Zuhri'l-me'âd fî mu'ârazati Bânet Su'âd Adlı Eseri”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 90.

10 Saylan eserin ismini *Cem'u'l-fusûl ve'l-fevâid fî târihi'l-Beyti'l-Harâm / Risâle mürettebet alâ ebvâb müteferrika ve fevâid şettâ* şeklinde her iki isimlendirmeyi birbirinin müradifi şeklinde kullanmıştır; Saylan, “Muhammed b. Mahmud et-Trabzonî el-Medenî'nin Hayatı ve Eserleri”, 433.

iman bakımında durumları gibi konular fevâid kabilinden işlenmiştir.¹¹

Eserin içeriği incelendiğinde Trabzonî'ye ait olmadığını gösteren ifadelerin bulunduğu görülmektedir. Örneğin Hz. Peygamber'in soyunun temizliği ve şerefi başlığı altında ele alınan ebeveyn-i Resûl yani Hz. Peygamber'in anne ve babasının küfür üzere ölüp ölmediği ve ahirette kurtuluşa erip eremeyeceği meselesine dair rivayetleri gündeme getirip değerlendirdiği bir yerde "... Bu bizim görüşümüzdür. Bunda fıkhîta Şâfiî, usulde Eş'arî olan *imamlarımız* arasında bir hilaf yoktur. *İmamımız eş-Şâfiî* de buna dair *el-Ümm* ve *el-Muhtasar*'da yazmıştır."¹² demesi dikkat çekmektedir. Zira Trabzonî'nin Hanefî kimliği şüphe götürmez bir şekilde bilinmektedir. Burada acaba eserin ona ait bir telif olmadığı, onun başka bir eseri istinsahı veya yine başka bir eserden yaptığı intihâb olup olmayacağı akla gelmektedir. Bu noktada yapılacak bir araştırma bizi bir başka esere götürmektedir. O da Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâmî eş-Şâfiî'nin (ö. 942/1536) *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti hayrî'l-ibâd*'ıdır.

Aslında Trabzonî, eserin özgün bir telif değil de bir derleme/seçki (cem') olup özellikle *Sübülü'l-Hüdâ*'dan özetlediğini bizzat kendisi temmet kaydında ifade etmiştir:

"Bu, giriştiğim fasılların, bâbların ve fâidelerin toplanması (cem') işinin sonudur. Aldıklarımın büyük çoğunluğu eş-Şâmî'nin *Sübülü'l-Hüdâ* şeklinde isimlendirilen şiresindendir. Bazen de onun dışındaki kaynaklardan durumun gerektirdiği ölçüde aldım. Bunu iftiradan korunmak ve temize çıkabilmek için mahalline dayandırarak yaptım. Vüs'at ve takat ölçüsünce Allah'a şükür iyice gözden geçirme (*tenkîh*), gereksiz bilgileri ayıklama (*tehzîb*) ve açıklanmasını (*tevzh*) da ihmal etmedim. Minnet Allah'adır.

Kitap, onu cemedan Şeyh Muhammed el-Medenî'nin elinde 1194 senesi Şaban ayının sonu çarşamba günü öğle ile ikindi arasında Süleyman Han -rahmet ve hoşnutluk onun üzerine olsun- [Süleymaniye] Camiinde tamamlandı."¹³

Görüldüğü üzere Trabzonî bu eseri telif ettiğini söylememektedir. O birtakım bâbları, fasılları ve faideleri cemetmiştir. Temmet kaydındaki bu açık ifade ve içerikte Trabzonî'ye ait olamayacağını anlayabileceğimiz birtakım ifadelerle rağmen bu eser birçok çağdaş araştırmada Trabzonî'nin eserleri arasında zikredilmektedir.¹⁴ Bazı araştırmalarda ise, Trab-

11 Eserin içeriğine dair daha detaylı bilgi için bk. İbrahim Erol, "Muhammed b. Mahmûd et-Trabzonî el-Medenî'nin Siyerle İlgili Eserleri", *Trabzonlu Müellifler ve Eserleri (Osmanlı Dönemi)*, ed. Süleyman Gür, Ahmet C. Karaca (İstanbul: Ensar Yayınları, 2023), 494-497.

12 Trabzonî, *Cem'u'l-fusûl ve'l-fevâid*, 19a.

13 Trabzonî, *Cem'u'l-fusûl ve'l-fevâid*, 78a.

14 Örnek olarak bk. Murat Sula, "Muhammed b. Mahmûd b. Salih b. Hasan et-Trabzonî el-Medenî ve Ruseyliyetun fî beyân al-alfâi'l-le'ti yeste'vî fîha'l-mufredu ve'l-musenâ ve'l-cem'u ve'l-muzekker ve'l-muennes isimli Risalesi", *Dokuz Eylül Üniv İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2010), 82; Emin Aydın, *Muhammed b. Mahmud et-Trabzonî el-Medenî'nin* (v. 1200/1786) '*ed-Dürerü's-semîne*' Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 24; Mustafa Kamil Ahmed - Zâfir Hayrullah Cemîl, "Ruseyliyye fî mâ yete'addâ ve lâ yete'addâ li't-Trabzonî (t. 1200) (Dirâse ve tahkîk)", *Mecelletü Câmi'ati'l-Enbâr li-Lügât ve'l-Âdâb* 26 (2018), 27; Abdulkâdir Abdulhakîm Şeğgâle, *Muhammed el-Medenî (1200/1786)'nin 'el-İthâfâtü's-seniyye fî'l-ahâdisi'l-kudsîyye'* Adlı Eserinin Tahkiki (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 14; Yıldırım İrmak, "Mehmed et-Trabzonî ve 'Ucâletü'z-zâd...", 90; Saylan, "Muhammed b. Mahmud et-Trabzonî el-Medenî'nin Hayatı ve Eserleri", 433; Saylan, "Tütün Kullanma Meselesi Üzerinden Tekfirci Söyleme Bir Reddiye: Muhammed et-Trabzonî'nin *Hâdî'l-Umyî ilâ Câddeti't-Tarîk* Adlı Risalesi (İnceleme-Tahkik)", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 12 (Aralık 2023), 197; Erol, "Muhammed b. Mahmûd et-Trabzonî el-Medenî'nin

zonî'nin eserleri arasında sayılmamıştır.¹⁵ Trabzonî'nin müntehablarının mevcudiyetinin farkında olan, o yüzden müntehabları için ayrı bir başlık açan araştırmacıların listesinde ise bu eser zikredilmemektedir.¹⁶ Temmet kaydındaki bu açık ifadelere rağmen eserin bir intihâb olduğunun fark edilmeyip Trabzonî'nin özgün eserleri arasında zikredilmesi ilginçtir.¹⁷

Trabzonî temmet kaydında birtakım bâb, fasıl ve fâideleri cemettiğini, bunu yaparken de büyük çoğunlukla Sâlihî'nin *Sübülü'l-Hüdâ*'sından faydalandığını, bazı gerekli gördüğü yerlerde başka kaynaklardan pasajlar aldığını belirtmekte, eserini bir tür derleme olarak tavsif etmektedir. Ancak eserin tümüne bakıldığında Sâlihî'nin *Sübülü'l-Hüdâ*'sından seçme pasajların yeni bir tertiple intihâb edildiği, sadece bir yerde -ilerleyen sayfalarda aktarılacağı üzere- Hafâcî'nin bir ifadesinin ilave edildiği görülmektedir. Birden fazla eserden seçme yapılması açısından derleme kapsamına girse de aslında Hafâcî'nin birkaç cümlelik ifadesi dışında eser *Sübülü'l-Hüdâ*'nın bir kısmının intihâbı şeklindedir.

Burada Trabzonî'nin intihâb için seçtiği eser ve müellifi hakkında kısa bilgiler vererek Trabzonî'nin bu çalışmasının mahiyetini anlamak yerinde olacaktır.

2. İntihâb Edilen Eser ve Müellifi

Trabzonî'nin intihâbta bulunduğu eserin müellifi olan Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî ed-Dımaşkî eş-Şâmî (ö. 942/1536), Dımaşk'ın Sâlihîyye semtinde dünyaya geldiği için 'es-Sâlihî', 'ed-Dımaşkî' ve 'eş-Şâmî' nisbeleriyle anılmış ve Kahire'de Berkûkiyye Medresesi'nde müderrislik yapmıştır. Şâfiî-Eş'arî mezhebine mensup olup tasavvufta Kâdirî'dir.¹⁸ Siyer yazıcılığının zirve yaptığı ve ansiklopedik eserler yazma geleneğin yaygın olduğu Memlûkler döneminin sonları ile Osmanlı'nın bölgede hakimiyet kurup valiler göndermeye başladığı dönemde yaşamış,¹⁹ Hz. Peygamber ile ilgili tüm rivayetleri belirlediği bir tasnif içerisinde,

Siyerle ilgili Eserleri", 494-497; Uğur Kılıç, *Muhammed el-Medenî'nin Risâle fi beyânî mâ vaka'a mine'l-evhâm fi Sihalî'l-Cevherî Adlı Eserinin Edisyon Kritiği* (Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 14; Zekeriya Ertürk, *Mehmet Medenî et-Trabzonî Efendi'nin 'el-İthâfâtü's-seniyye fi'l-ehâdisi'l-kudsîyye' Adlı Eserinin Birinci Bölümünün Tahkik, Tahrir ve Tercümesi* (Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 11.

15 Ali Benli, "Trabzonî, Mehmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/304-305; Benli, "Muhammed el-Medenî et-Trabzonî ve *Risâle fi beyânî'l-ezdâd*", *Eskiye* 31 (Güz 2015), 147-172. Benli'nin ansiklopedi maddesinde Trabzonî'ye nispetle saydığı 23 eser birçok tez ve çalışmada aynıyla tekrar edilmiştir. O nedenle burada zikredilme gereği duyulmamıştır.

16 Krş. Dugaym, "el-Mahtûtâtü'l-mevcûde fi mektebeti's-Süleymâniye velletî intehabehâ el-Medenî ev istinsehabâ", <https://www.sauress.com/alhayat/55826> (erişim 31.08.2024); Şeğgâle, *Muhammed el-Medenî (1200/1786)'nin 'el-İthâfâtü's-seniyye fi'l-ahâdisi'l-kudsîyye' Adlı Eserinin Tahkiki*, 16-18, Şeğgâle, eseri Trabzonî'nin te'lîf eserleri arasında zikretmiştir.

17 Görebildiğimiz kadarıyla temmet kaydındaki bu notun farkında olan çalışma Sefer Yıldırım'ın doktora tezidir. Yıldırım *Risâle müretteb ala ebvâb müteferrika ve fevâid şettâ* adıyla Trabzonî'nin siyerle ilgili eserleri arasında zikrettiği eserin açıklamasında "ferâğ kaydında Şemseddin eş-Şâmî'nin *Sübülü'l-Hüdâ* isimli eserinden faydalandığını belirtmiştir" demektedir; bk. Yıldırım, *Mehmed et-Trabzonî'nin 'Ucâletü'tü'z-zâd...*", 24. Ancak o da ilginç bir şekilde doktora tezinden ürettiği makalesinde eseri Cem'u'l-fusûl ve'l-fevâid fi târihi Beytî'l-harâm şeklinde kaydedip doktora tezinde düştüğü notu vermemiştir; bk. Yıldırım -İrmak, "Mehmed et-Trabzonî ve 'Ucâletü'tü'z-zâd...", 90.

18 İbrahim Barca, "Çeviri Eleştiriliğine Uygulamalı Bir Örnek Olarak eş-Şâmî'nin 'Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd fi Sîreti Hayri'l-İbâd' Adlı Eserinin Türkçe Çevirisinin Eleştirisi", *Şarkiyat* 24/1 (2024), 13.

19 Mustafa Sezer, "Geç Dönem Siyer Eserlerinden Sübülü'l-hüdâ'da Nübüvvet Öncesi Delâil ve İrhâsât Anlatımlarından Örnekler", *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 8/1 (2022), 51.

'100'den fazla ana başlık ve 1000 civarında alt başlıktan oluşan'²⁰, 300'den fazla kaynaktan seçilerek oluşmuş siyer alanının en geniş kaynağı²¹ sayılabilecek *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-reşâd fî sîyeri hayri'l-ibâd* adlı eserini kaleme almıştır.²²

Trabzonî, Sâlihî'nin *Sübülü'l-Hüdâ*'sını başka eserlerini oluştururken de yoğun bir şekilde kullanmıştır. Örneğin şemâil türünde olup Trabzonî'nin son eserlerinden biri olan ve Hz. Peygamber'in isim ve künyelerini derlediği *el-Câmiu'l-a'zam fî esmâi nebiyyinâ el-mu'azzam* adlı eseri de büyük oranda *Sübülü'l-Hüdâ*'ya dayanmaktadır.²³ Benzer şekilde *Mevlidü'n-Nebî* adlı eseri *el-Câmiu'l-a'zam fî esmâi nebiyyinâ el-mu'azzam* adlı eserinin devamı niteliğinde olup yine büyük oranda *Sübülü'l-Hüdâ*'dan istifade ile oluşmuştur.²⁴

3. Trabzonî'nin İntihâbı'nın Özellikleri

Temmet kaydında belirtildiği üzere eserin çoğunluğu *Sübülü'l-Hüdâ*'dan seçilmiş bâbların Trabzonî tarafından belirlenen belli bir düzen içerisinde istinsah edilmesi şeklindedir.

Temmet kaydında Trabzonî, bazen başka eserlerden de alıntı yaptığını belirtmektedir. Ancak bunun sayısı yok denecek kadar azdır. Tespit edebildiğimiz bir yer, ebeveyn-i Resûl, yani Hz. Peygamber'in anne ve babasının mümin olup olmadığı ve ahiretteki durumu meselesi ile ilgili rivayetleri naklettiği kısımdır. Burada konuyla ilgili kaleme aldığı risalelerle tanınan Süyûtî'den nakilleri ve meseleye dair farklı yaklaşımları serdettikten sonra "ben de derim ki (ekûlü)" diyerek şöyle bir ilavede bulunur:

Ben de derim ki: Hocalarımızın hocası (Şeyhu'l-meşâyih) eş-Şihâb el-Hafâcî, *Beyzâvî Hâşiyesi*'nde şöyle demiştir: 'Bu konudaki hadislerin çatışması ve zayıflıkları sebebiyle Allah'a kendisinden dolayı şükran duyduğumuz Sehâvî, o ikisinden [Hz. Peygamber'in annesi ve babası hakkında konuşmaktan] geri durmayı ve onların halleri konusuna dalmamayı söyledi. Bu zamanda vaiz kesiminden bazı cahiller o ikisini araştırmayı sürdürdüler. Süyûtî'nin bu hususta müstakil bir telifi bulunmaktadır. Dileyen ona müracaat etsin.'²⁵

Trabzonî'nin *Sübülü'l-Hüdâ*'dan intihâb ettiği bu eserde, *Sübülü'l-Hüdâ* dışında kendisinden alıntı yaptığı muhtemelen tek yer burasıdır. Bu alıntı da manidardır. "Hocalarımızın hocası" diye adlandırdığı Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî (ö. 1069/1659), Mısır'da doğup yetişmiş, ömrünün belli bir dönemini İstanbul'da geçirmiştir. Bu süreçte devlet yetkililerinin dikkatini çekmiş, IV. Murad döneminde (1623-1640) farklı yerlerde kadılık görevine getirilmiştir. Nihayetinde memleketi Mısır'da kazaskerlik görevine atanmış, ancak İstanbul'da aleyhinde yapılan bazı dedikodular ve şikayetler üzerine az-

20 Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Şâmî, Şemseddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/331.

21 Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, tsh. M. Şerefettin Yaltkaya – Kilisli Rifat Bilge (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1972), 2/978.

22 Eser, 2003-2004 yılları arasında Ocak Yayınları tarafından müellifi Muhammed b. Sâlih ed-Dımaşkî şeklinde *Peygamber Sallallahu Aleyhi Vesellem Külliyyatı* adıyla ciltleri farklı kişilerce Türkçe'ye çevrilmiş, sonuncu cildi indeks olmak üzere toplam on üç cilt olarak yayınlanmıştır.

23 Selim Demirci, "Muhammed b. Mahmûd et-Trabzonî el-Medenî'nin Hadisle İlgili Eserleri", *Trabzonlu Müellifler ve Eserleri (Osmanlı Dönemi)*, ed. Süleyman Gür, Ahmet C. Karaca (İstanbul: Ensar Yayınları, 2023), 452.

24 Demirci, "Muhammed b. Mahmûd et-Trabzonî el-Medenî'nin Hadisle İlgili Eserleri", 453.

25 Trabzonî, *Cem'u'l-fusûl ve'l-fevâid*, 23a.

ledilip İstanbul'a çağırılmıştır. İstanbul'da gördüğü muamele onu üzmüş, bunu dile getirdiği *el-Makâmâtü'r-Rûmiyye* adlı bir eser kaleme almıştır. Bir süre sonra kadılık maaşı bağlanarak İstanbul'dan uzaklaştırılarak Mısır'a gönderilmiş, ömrünün sonuna kadar burada yaşamıştır.²⁶

Hafâcî'den yapılan alıntıda önce Sehâvî'nin Hz. Peygamber'in anne ve babasının iman noktasından durumu hususunda birbiriyle çatışan hadis rivayetlerinin bulunması ve yine hadislerdeki zayıflık nedeniyle onların durumunu araştırmaktan uzak durmayı gerekli gördüğü belirtilmiştir. Akabinde ise Hafâcî kendi döneminin tarihsel şahitliğini yaptığı bir ifadeyi kullanır: "Bu zamanda vaiz kesiminden bazı cahiller o ikisinin (ebeveyn-i Resûl) [durumunu] araştırmayı sürdürdüler."²⁷ Bu ifade dikkat çekicidir. Zira bu dönem İstanbul'da özellikle Kadızade Mehmed Efendi gibi vaizlerce temsil edilen Kadızadeliler hareketinin etkili olduğu bir dönem olup Hafâcî'nin gönderme yaptığı "vaiz kesiminden bazı cahiller" dediği kişiler muhtemelen Kadızadeli çizgisinde olan vaizlerdir. Kadızadeliler ile o dönem en çok eleştirdikleri Halvetîler/Sivasîler arasında yoğun bir şekilde tartışılan konulardan biri 'ebeveyn-i Resûl'dür. Nitekim Kâtib Çelebi, iki grup arasında hararetle tartışılan konuları ele aldığı *Mîzânü'l-hak* adlı eserinde ebeveyn-i Resûl meselesi ile alakalı olarak "bu mesele iki grup arasında bir savaş alanı haline geldi" demektedir.²⁸ Buradan hareketle Hafâcî'nin kapalı ifadelerle eleştirdiği kesimin Kadızadeliler olduğu söylenebilir. Trabzonî de bazı eserlerinde kendi dönemindeki vaizleri eleştirmektedir.²⁹ Bu intihâbında o da ebeveyn-i Resûl meselesi üzerinden Hafâcî'nin eleştirisini aktararak vaizlere yönelik muhalefeti yerine gelmişken dile getirme fırsatı bulmuştur.³⁰

Hafâcî'den yaptığı birkaç cümlelik atfı dışında eser Sâlihî'nin *Sübülü'l-Hüdâ*'sından oluş-

- 26 Hayatı hakkında bk. Ali Şakir Ergin, "Hafâcî, Şehâbeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/72-73; Mustafa Keskin, "Şihâbüddîn el-Hafâcî: Hayatı, İlmi Şahsiyeti ve Eserleri", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2016), 107-112; Nihat Uzun, *İslâm Tefsir Geleneğinde Muhalefet ve Eleştiri: Şihâbüddîn el-Hafâcî'nin el-Beydâvî'ye Eleştirileri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 53-65.
- 27 krs. Şihâbüddîn Muhammed b. Ömer el-Hafâcî, *Hâşiyetü's-Şihâb el-müsemmat İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-râdî alâ Tefsîri'l-Beydâvî*, (Beyrut: Dâru Sâdır, ts), x cilt, 2/231.
- 28 Kâtib Çelebi, *Mîzânü'l-Hak fî ihtiyârî'l-ehakk: İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usulü*, açıklamalarla sadeleştiren: Süleyman Uludağ - Mustafa Kara (İstanbul: Marifet Yayınları, 1990), 79.
- 29 Örneğin, Trabzonî, bütün kullanan, tütüne haram demeyen, evlerine nazardan korunmak için sarımsak asanları vb. kişileri tekfir eden birtakım vaizleri "aç sinekler" olarak nitelirmektedir; bk. Eyüp Öztürk, "Mehmed Medenî et-Trabzonî ve Tekfirci Söyleme Karşı İtirazları", 1. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dini Hayat Sempozyumu Bildiriler Kitabı I-II (8-10 Ekim 2015), ed. Şenol Saylan - Betül Saylan (İstanbul: Değişim Yay. 2016), 1/417.
- 30 Öte yandan Trabzonî'nin düşünce dünyasında ve hemen her eserinde en çok etkilendiği ve referansta bulunduğu kişilerden biri olan Ali el-Kârî'nin (bk. Saylan, "Muhammed b. Mahmud et-Trabzonî el-Medenî'nin Hayatı ve Eserleri", 430) ebeveyn-i Resûl meselesine dair Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber*'inde onların küfür üzere öldükleri şeklindeki görüşünü destek sadedinde müstakil bir risale kaleme aldığını, bu konuda ebeveyn-i Resûl'ün mümin ve/veya kurtuluşa erecek kimseler olduğunu savunmanın Süyûtî gibi Şâfiî âlimleri takip etmek anlamına geleceğini söylediğinin (bk. Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî, *Edilletü mu'tekad Ebî Hanîfeti'l-a'zam fî ebeveyi'r-Resûl aleyhi's-salâtu ve's-selâm*, thk. Meşhûr b. Hasen b. Selmân [Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1413/1993], 142.) büyük ihtimalle farkındadır. Muhtemelen Sâlihî'nin ebeveyn-i Resûl'ün ehl-i necat olduğunu savunan Şâfiî-Eş'arî görüşü dile getirip Süyûtî'ye referansta bulunduğu yerde Hafâcî'nin bu konuda konuşmamayı öneren orta yollu görüşünü gündeme getirmesi anlamlı bulunabilir (Ebeveyn-i Resûl meselesi etrafında temel görüşler ve tartışmanın Osmanlı'daki seyrine dair bk. Kadir Gömbeyaz, "Ebeveyn-i Resûl Meselesine Özgün Yaklaşımlar: İbrahim el-Halebî'ye (ö. 956/1549) Nispet Edilen Bir Risalenin Neşri ve Analizi", *Bilimname* 38/2 [2019], 59-61).

turulmuştur. Trabzonî, Sâlihî'nin üst ve alt başlık akışını olduğu gibi takip etmemiş, bazen bâblar arka arkaya aynı sırayla giderken bazen de atlamalar, takdim-tehirler yaparak kendince bir akış oluşturmıştır. Öte yandan alıntılardığı kısımlarda bazen ilgili bâbın tümünü alırken bazen de bazı cümleleri, şiirleri vs. atlamış, kitaba almamıştır. Ayrıca *Sübülü'l-Hüdâ*'da bab başlığı olan bazı başlıkları "fevâid"e dönüştürmüştür.³¹

Trabzonî bir yerde sıralamada hata yaptığını fark etmiş ve iki babın yer değiştirmesi gerektiğini kenar notuyla bildirmiştir. Sâlihî'nin *Sübülü'l-Hüdâ*'sında 'Hz. Peygamber'in doğumu ile gerçekleşen ilgili bazı işler' başlığını taşıyan bölümün beşinci bâbı olan 'Abdullah'talib'in vefatı ve Hz. Peygamber'i Ebû Talib'e vasiyyet etmesi ve bunda zuhûr eden mucizeler'in anlatıldığı kısmı Trabzonî, 17. faide olarak zikreder.³² Trabzonî daha sonra *Sübülü'l-Hüdâ*'da bu yerin üç bâb gerisinde, ikinci bâb olarak işlenen "Abdullah'talib'in Hz. Peygamber'in bakımını üstlenmesi ve onun durumunu anlaması" konusunu 18. fâide olarak işler.³³ Tam da burada sayfa kenarına bir not düşer: "Bu faide bir öncekinin evveli, önceki faide de bunun sonrasındır. Buna dikkat et."³⁴ Trabzonî 17. ve 18. faideler arasındaki tarihî akışta yaptığı hatanın farkındadır. Zira 'Abdullah'talib'in Hz. Peygamber'in bakımını üstlenmesi', 'onun vefatı ve Hz. Peygamber'i Ebu Talib'e vasiyyet etmesi'nden öncedir.

Sonuç

Muhammed et-Trabzonî el-Medenî ilimle ve kitapla meşgul olmaktan haz duyan bir âlimdir. Özgün telif eserler ile bazı şerh ve hâşiyeler kaleme almasının yanı sıra, önemli gördüğü eserleri istinsah etme, nüshalarını mukabele edip sahih bir nüsha elde etme, önemli gördüğü eserlerden ihtisar, intihâb ve cem yoluyla çalışmalar ortaya koymaya çalıştığı görülmektedir. Zikredilen bu farklı telif türlerinde ürünler vermesi aslında onun özgün eseri olmayan birtakım çalışmaların kendi eseri imiş gibi kaydedilmesine yol açmıştır. İşte bu çalışma, bunlardan biri olan *Cem'u'l-fusûl ve'l-fevâid* şeklinde kaydedilen esere odaklanarak pek çok çağdaş çalışmada müellifin eserleri arasında zikredilen bu eserin aslında Trabzonî'nin özgün bir eseri olmadığı, neredeyse tamamına yakını Sâlihî'nin *Sübülü'l-Hüdâ*'sından seçtiği belli bazı bâb ve fasıllardan kendince bir tertipte bulunarak bazen aldığı kısmın tamamını olduğu gibi, bazen de bazı yerlerini atlayarak istinsah ettiği bir özetleme, yani intihâb çalışması olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Hafâcî'den aldığı bir alıntı gibi nadiren başka eserlerden gerekli gördüğü ibareleri metne dahil ettiği de görülmektedir. Bu bakımdan birden fazla eserden seçme yaptığı için eserin bir cem' yani derleme olduğu da kabul edilebilir. Fakat diğer kaynaklardan alma ameliyesi bu eserde neredeyse istisna kabilinden olduğu ve bu istisnalar göz ardı edildiğinde eser sadece *Sübülü'l-Hüdâ*'dan oluşturulduğu için kanaatimizce *Cem'u'l-fusûl ve'l-ebvâb ve'l-fevâid*'in, Trabzonî'nin Sâlihî'nin *Sübülü'l-Hüdâ*'sının bir kısmından yaptığı bir intihâb olarak görülmesi daha uygun olacaktır.

31 Paragrafta belirtilen hususlar iki esere dair yapılacak kabaca bir karşılaştırmada bile fark edilecek durumdadır. O nedenle intihabın hangi başlıklarda, hangi bilgilerde yapıldığını gösteren detaylı ve tablolaştırılmış bir sunuma ihtiyaç duyulmamıştır.

32 Trabzonî, *Cem'u'l-fusûl ve'l-fevâid*, 64b; krş. Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâmî, *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-reşâd fi sîreti hayri'l-ibâd*, thk. Mustafa Abdülvâhid (Kâhire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şüûnî'l-İslâmiyye, 1418/1997), 2/183.

33 Trabzonî, *Cem'u'l-fusûl ve'l-fevâid*, 65a; krş. Sâlihî, *Sübülü'l-Hüdâ*, 2/175.

34 Trabzonî, *Cem'u'l-fusûl ve'l-fevâid*, 65a, sayfa kenarındaki not.

Bu çalışma çoğu zaman Trabzonî'nin özgün eserleri arasında zikredilen bir eserin aslında başka bir eserden yaptığı bir özetleme/intihâb olduğunu ortaya koyarken daha büyük bir resme de dikkat çekmek istemektedir. Bu da söz konusu durumun yalnızca *Cem'u'l-fusûl ve'l-ebvâb ve'l-fevâid* ile sınırlı olmadığı, Trabzonî'nin özgün eserleri listesinde zikredilen diğer eserlerinin bazıları için de geçerli olduğudur. Bu çalışmanın sınırlarını aşması bakımından böyle bir araştırmaya girilmemiştir. Ancak bu noktada Trabzonî'nin eserlerine dair titiz ve detaylı bir çalışmanın yapılmasının gerekliliğine işaret etmek bu yazının temel amaçlarından biridir. Trabzonî'nin eserleri listesi hazırlanırken özgün eserleri, intihâb ve ihtisarlari, istinsah ve mukâbeleleri gibi alt başlıkların açılması daha doğru olacaktır.

Kaynakça | References

Ahmed, Mustafa Kamil – Zâfir Hayrullah Cemîl. “Ruseyliyye fî mâ yete'addâ ve lâ yete'addâ li't-Trabzonî (t. 1200) (Dirâse ve tahkîk)”. *Mecelletü Câmî'ati'l-Enbâr li-Lügât ve'l-Âdâb* 26 (2018), 25-53.

Aydın, Emin. *Muhammed b. Mahmud et-Trabzonî el-Medenî'nin (v. 1200/1786) 'ed-Dürrü's-semîne' Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Barca, İbrahim. “Çeviri Eleştiriciliğine Uygulamalı Bir Örnek Olarak eş-Şâmî'nin “Sü-bülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd fî Sîreti Hayri'l-ibâd” Adlı Eserinin Türkçe Çevirisinin Eleştirisi”. *Şarkiyat* 24/1 (2024), 1-32.

Benli, Ali. “Muhammed el-Medenî et-Trabzûnî ve Risâle fî beyânî'l-ezdâd'ı”. *Eskiyeni* 31 (Güz 2015), 147-172.

Benli, Ali. “Trabzonî, Mehmed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/304-305. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Demirci, Selim. “Muhammed b. Mahmûd et-Trabzonî el-Medenî'nin Hadisle İlgili Eserleri”. *Trabzonlu Müellifler ve Eserleri (Osmanlı Dönemi)*. ed. Süleyman Gür, Ahmet C. Karaca. 445-463. İstanbul: Ensar Yayınları, 2023.

Dugaym, Mahmûd es-Seyyid. “el-Mahtûtâtü'lletî kâbelehâ's-Şeyh et-Trabzonî el-Medenî ve sahhahahâ”, *el-Hayât* (10.09.2009), <https://www.sauress.com/alhayat/55188> (erişim 31.08.2024).

Dugaym, Mahmûd es-Seyyid. “el-Mahtûtâtü'l-mevcûde fî mektebeti's-Süleymâniye velletî intehabehâ el-Medenî ev istinsehahâ”, <https://www.sauress.com/alhayat/55826> (erişim 31.08.2024).

Dugaym, Mahmûd es-Seyyid. “eş-Şeyh Muhammed et-Trabzonî el-Medenî fî rihleti-hi ile's-Şâm ve Mısır”. *el-Hayât* (2009), <https://www.sauress.com/alhayat/53354> (erişim 30.08.2024).

Dugaym, Mahmûd es-Seyyid. “Müellefâtü Hasen et-Trabzonî el-Matbû'a ve'l-mahtûta”, *el-Hayât* (07.09.2009), <https://www.sauress.com/alhayat/54270> (erişim 30.08.2024).

Durmuş, İsmail. “Muhtasar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/57-59. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Ergin, Ali Şakir. “Hafâcî, Şehâbeddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/72-73. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Erol, İbrahim. “Muhammed b. Mahmûd et-Trabzonî el-Medenî'nin Siyerle İlgili Eserleri”. *Trabzonlu Müellifler ve Eserleri (Osmanlı Dönemi)*. ed. Süleyman Gür, Ahmet C. Karaca. 494-497. İstanbul: Ensar Yayınları, 2023.

Ertürk, Zekeriya. *Mehmet Medenî et-Trabzonî Efendi'nin 'el-İthâfâtü's-seniyye fî'l-ehâdisi'l-kudsiyye' Adlı Eserinin Birinci Bölümünün Tahkik, Tahrir ve Tercümesi*. Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Hafâcî, Şihâbüddîn Muhammed b. Ömer el-. *Hâşiyetü's-Şihâb el-müsemmat İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-râdî alâ Tefsîri'l-Beydâvî*. 10 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts..

Gömbeyaz, Kadir. "Ebeveyn-i Resûl Meselesine Özgün Yaklaşımlar: İbrahim el-Halebî'ye (ö. 956/1549) Nispet Edilen Bir Risalenin Neşri ve Analizi". *Bilimname* 38/2 (2019), 57-81, doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.592278>.

Kârî, Ali b. Sultan Muhammed el-. *Edilletü mu'tekad Ebî Hanîfeti'l-a'zam fî ebeveyi'r-Resûl aleyhi's-salâtu ve's-selâm*. thk. Meşhûr b. Hasen b. Selmân. Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-E-seriyye, 1413/1993.

Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zünûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*. Tsh. M. Şerefettin Yaltkaya – Kilisli Rifat Bilge. 2 cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1972.

Kâtib Çelebi. *Mîzânü'l-Hak fî ihtiyârî'l-ehakk: İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usulü*. açıklamalar-la sadeleştiren: Süleyman Uludağ - Mustafa Kara. İstanbul: Marifet Yayınları, 1990.

Keskin, Mustafa. "Şihâbüddîn el-Hafâcî: Hayatı, İlmi Şahsiyeti ve Eserleri". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2016), 101-130.

Kılıç, Uğur. *Muhammed el-Medenî'nin Risâle fî beyânî mâ vaka'a mine'l-evhâm fî Sıhahî'l-Cevherî Adlı Eserinin Edisyon Kritiği*. Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Koç, Fatma Esmanur – Koç, Emine Esranur. "Yazma Eserlere Düştüğü Notlar Çerçevesinde Muhammed et-Trabzonî'nin Musahhîh ve Okur Yönü". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/Özel Sayı (Kasım 2024), 29-49.

Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Şâmî, Şemseddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/330-331. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Öztürk, Eyüp. "Mehmed Medenî et-Trabzonî ve Tekfirci Söyleme Karşı İtirazları". 1. *Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dini Hayat Sempozyumu Bildiriler Kitabı I-II (8-10 Ekim 2015)*. ed. Şenol Saylan – Betül Saylan. 1/407-418. İstanbul: Değişim Yay. 2016.

Sâlihî, Muhammed b. Yûsuf eş-Şâmî. *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-ibâd*. thk. Mustafa Abdülvâhid. 2 cilt. Kâhire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şüûnî'l-İslâmiyye, 1418/1997.

Saylan, Şenol. "Muhammed b. Mahmud et-Trabzonî el-Medenî'nin Hayatı ve Eserleri". *Trabzonlu Müellifler ve Eserleri (Osmanlı Dönemi)*. Ed. Süleyman Gür, Ahmet C. Karaca. İstanbul: Ensar Yayınları, 2023. 423-438.

Saylan, Şenol. "Tütün Kullanma Meselesi Üzerinden Tekfirci Söyleme Bir Reddiye: Muhammed et-Trabzonî'nin *Hâdî'l-Umyi ilâ Câddeti't-Tarîk* Adlı Risalesi (İnceleme-Tahkik)". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 12 (Aralık 2023), 189-290.

Sezer, Mustafa. "Geç Dönem Siyer Eserlerinden Sübülü'l-hüdâ'da Nübüvvet Öncesi Delâil ve İrhâsât Anlatımlarından Örnekler". *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 8/1 (2022), 47-65.

Sula, Murat. "Muhammed b. Mahmûd b. Salih b. Hasan et-Trabzûnî el-Medenî ve Ruseyliyetun fî beyân al-alfâi'l-letî yestevî fiha'l-mufredu ve'l-musennâ ve'l-cem'u ve'l-muzekker ve'l-muennes isimli Risalesi". *Dokuz Eylül Üniv İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2010), 77-110.

Şeğğâle, Abdulkâdir Abdulhakîm. *Muhammed el-Medenî (1200/1786)'nin 'el-İthâfâtü's-seniy-ye fî'l-ahâdisi'l-kudsiyye' Adlı Eserinin Tahkiki*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Trabzonî, Muhammed b. Mahmûd el-Medenî. *Cem'u'l-fusûl ve'l-fevâid*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 1050/1, 1b-78a.

Uzun, Mustafa. "Müntehabât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/28-29. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Uzun, Nihat. *İslam Tefsir Geleneğinde Muhalefet ve Eleştiri: Şihâbuddîn el-Hafâcî'nin el-Beydâvî'ye Eleştirileri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Yıldırım, Sefer – Irmak, Mustafa. "Mehmed et-Trabzonî ve 'Ucâletü'z-zâd fî şerh-i Zuhri'l-me'âd fî mu'ârazati Bânet Su'âd Adlı Eseri". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 82-103.

Yıldırım, Sefer. *Mehmed et-Trabzonî'nin 'Ucâletü'z-zâd fî şerhi Zuhri'l-me'âd fî mu'ârazati bânet su'âd' Adlı Eseri (İnceleme ve Tahkik)*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Öfke Kontrolü ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Nicel Bir Araştırma

Necmi Karslı | <https://orcid.org/0000-0002-2975-9307> | necmikarsli@trabzon.edu.tr

Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi, Trabzon, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/004mmwq306>

Öz

Bu çalışma, modern toplumların karşılaştığı temel sorunlardan birisi olan kontrol edilmemiş öfke duygusu ile dindarlık arasındaki ilişkiyi incelemektedir. Saldırganlık ve şiddetin tetikleyicilerinden birisi olan öfke, kontrol edilmediğinde bireysel ve toplumsal düzeyde ciddi sorunlara yol açabilmektedir. Günümüzde kontrolsüz öfkenin neden olduğu cinayet ve yaralama vakalarına medyada sıklıkla rastlanmaktadır. Öfke kontrolü, şiddet davranışlarının önlenmesinde kritik bir öneme sahiptir. İnsanoğlunun duygu, düşünce ve davranışlarını kontrol eden en önemli olgulardan birisi dindir. Dinler, ihtiva ettiği inanç ve ritüeller ile bireye, sabır, empati, merhamet, hoş görü, vicdan ve öz-denetim duyguları kazandırarak öfke ve saldırgan davranışların kontrol altına alınmasına yardımcı olmaktadır. Bu bağlamda araştırmamız, öfke kontrolü üzerinde dinin etkisini ortaya koyması açısından önem arz etmektedir. Araştırmanın temel problemi öfke kontrolü ile dindarlık arasındaki ilişkinin incelenmesidir. Araştırmanın yan problemleri ise yaş, cinsiyet, medeni durum ve meslek değişkenleri ile öfke kontrolü ve dindarlık arasındaki ilişkilerin incelenmesidir. Araştırmanın örneklemini, Erzurum il merkezinde yaşayan farklı demografik özelliklere sahip 1166 katılımcıdan oluşmaktadır. Veri toplama araçları olarak Sürekli Öfke ve Öfke İfade Tarzı Ölçeği ile İçsel Dini Motivasyon Ölçeği kullanılmıştır. Verilerin analizi kapsamında korelasyon, t-testi, tek yönlü ANOVA ve tekli regresyon yöntemleri kullanılmıştır. Araştırma bulgularının analizi sonucunda, içsel dini motivasyon ile öfke kontrolü arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Bu sonuç, dindarlığın öfke kontrolü üzerinde olumlu bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir. Demografik değişkenlerle yapılan analizlerde, yaş, cinsiyet, medeni durum ve meslek faktörlerinin hem öfke kontrolü hem de içsel dini motivasyon düzeyleri üzerinde anlamlı etkileri olduğu tespit edilmiştir. Araştırma bulguları, dindarlığın bireylerin öz-disiplin ve öz-kontrol becerileri üzerinde olumlu etkilere yol açtığını ve bu sayede toplumsal uyum ve barışa destek olduğunu göstermektedir. Bu sonuçlar, dini ve manevi değerlerin bireylerin duygusal düzenleme becerilerinde ve sosyal sorunların çözümünde etkili bir araç olarak değerlendirilebileceğini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler

Din Psikolojisi, Öfke, Öfke Kontrolü, Din, Dindarlık.

Atıf Bilgisi

Karslı, Necmi. “Öfke Kontrolü ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Nicel Bir Araştırma”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 12/1 (Haziran 2025), 327-356.

<https://doi.org/10.33718/tid.1631899>

Geliş Tarihi : 03.02.2025

Kabul Tarihi : 09.05.2025

Yayın Tarihi	: 30.06.2025
Değerlendirme	: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	: Bu çalışma, Faruk Karaca danışmanlığında yürütülen doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Öfke Kontrolü ve Dindarlık ilişkisi (Erzurum Örneği), Atatürk Üniversitesi, Erzurum/Türkiye). Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	: Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması	: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

A Quantitative Study on the Relationship Between Anger Management and Religiosity

Necmi Karslı | <https://orcid.org/0000-0002-2975-9307> | necmikarsli@trabzon.edu.tr
Trabzon University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion,
Trabzon, Türkiye
ROR ID: <https://ror.org/004mmwq306>

Abstract

This study examines the relationship between uncontrolled anger, which is one of the fundamental problems faced by modern societies, and religiosity. Anger, which is one of the triggers of aggression and violence, can lead to serious problems at both individual and societal levels when not controlled. Today, cases of murder and injury caused by uncontrolled anger are frequently encountered in the media. Anger management has critical importance in preventing violent behaviors. Religion is one of the most important phenomena that controls human emotions, thoughts, and behaviors. Religions help control anger and aggressive behaviors by instilling feelings of patience, empathy, compassion, tolerance, conscience, and self-control through their beliefs and rituals. In this context, our research is important in terms of revealing the effect of religion on anger control. The main problem of the research is to examine the relationship between anger control and religiosity. The secondary problems of the research are to examine the relationships between age, gender, marital status, occupation variables, and anger control and religiosity. The research sample consists of 1166 participants with different demographic characteristics living in Erzurum city center. The Trait Anger and Anger Expression Style Scale and the Intrinsic Religious Motivation Scale were used as data collection tools. Correlation, t-test, one-way ANOVA, and simple regression methods were used for data analysis. As a result of the analysis of the research findings, a significant positive relationship was found between intrinsic religious motivation and anger control. This result shows that religiosity has a positive effect on anger control. In analyses with demographic variables, it was determined that age, gender, marital status, and occupation factors have significant effects on both anger control and intrinsic religious motivation levels. Research findings show that religiosity leads to positive effects on individuals' self-discipline and self-control skills, thereby supporting social harmony and peace. These results reveal that religious and spiritual values can be considered as an effective tool in individuals' emotional regulation skills and in solving social problems.

Keywords

Psychology of Religion, Anger, Anger Control, Religion, Religiosity.

Citation

Karslı, Necmi. "A Quantitative Study on the Relationship Between Anger Management and Religiosity". *Trabzon Theology Journal* 12/1 (June 2025), 327-356.

<https://doi.org/10.33718/tid.1631899>

Date of Submission : 03.02.2025

Date of Acceptance : 09.05.2025

Date of Publication : 30.06.2025

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : This article is based on the doctoral dissertation conducted under the supervision of Faruk Karaca (Relationship of Anger Management and Religiousness (Erzurum Sample), Atatürk University, Erzurum/Türkiye).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

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

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Öfke, bireylerin günlük yaşamlarında sıklıkla karşılaştıkları ve doğru yönetilmediğinde hem bireysel hem de toplumsal düzeyde ciddi olumsuz sonuçlar doğurabilen insani bir duygudur. Bununla birlikte, kontrol edilmemiş öfkenin sonucu olan saldırganlık ve şiddet günümüzün en önemli küresel sorunları haline gelmiştir. Günümüzün hızla değişen sosyal, ekonomik ve kültürel dinamikleri, bireylerin duygusal denetim becerilerini zorlamakta ve öfke gibi yoğun duyguların daha sık ve daha şiddetli bir şekilde ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Birleşmiş Milletler Uyuşturucu ve Suç Ofisi'nin 2019 Küresel Cinayet Araştırması'na göre 2017 yılında 464.000 kişi şiddet suçlarından hayatını kaybetmiştir.¹ Umut Vakfı'nın yaptığı araştırmaya göre ülkemizde 2023 yılında 3773 kişi cinayete kurban gitmiştir.² Şiddet, suç oranlarındaki artış, aile içi huzursuzluklar ve sosyal uyumun bozulması gibi problemler, öfkenin toplumsal düzeydeki en belirgin etkilerinden bazılarıdır. Kitlelerin öfkesi kontrol altına alınmadığında, sosyal çatışmaların büyümesi ve toplumdaki huzurun bozulması kaçınılmaz hale gelmektedir. Din olgusu, toplumsal düzeni sağlayan, ahlaki normları belirleyen ve insan davranışını şekillendiren en güçlü kurumlardan birisidir. Bu araştırmada, dindarlık ve öfke kontrolü arasındaki ilişkinin incelemesi ve bu ilişkinin bireysel ve toplumsal yansımalarının değerlendirmesi amaçlanmıştır. Araştırmanın temel problemi, öfke kontrolü ile dindarlık arasındaki ilişkinin ortaya konulmasıdır. Araştırmanın yan problemleri ise yaş, cinsiyet, medeni durum ve meslek değişkenlerinin öfke kontrolü ve dindarlık ile olan ilişkilerinin incelenmesidir. Literatürde öfke ve öfke kontrolü üzerine çok sayıda çalışma bulunmakla birlikte, öfkenin dindarlık ile olan ilişkisini inceleyen çalışmaların sayısı nispeten azdır. Konu, literatürde farklı bağlamlar üzerinden ele alınmıştır. Örneğin, Mirmehdipour ve arkadaşları hikayeler yoluyla dini kavramların öğretimini ilköğrencilerinin öfke kontrol düzeyleri üzerindeki etkisini incelemişlerdir.³ Bakhtiarvand ve arkadaşları dindarlık ve öfke kontrolünün evlilik memnuniyeti ile olan ilişkisini ele almıştır.⁴ Yılmaztürk maneviyat temelli bilişsel davranışçı terapinin ergenlerin öfke kontrol becerilerinin üzerindeki etkisini araştırmıştır.⁵ Marsh ve Dallos, dini ritüellere katılımın öfke kontrolü üzerindeki etkisini incelemişlerdir.⁶ Benzer şekilde, Göregen ve Yıldız, Tanrı algısının öfke kontrolü ile ilişkisini irdelemiştir.⁷ Öz, inanç ile öfke kontrolü arasındaki ilişkiye odaklanırken, Üzümlü, dindarlık ile öfke kontrolü ve bilişsel esneklik arasındaki bağı araştırmıştır.⁸ Farklı yaş ve mesleklerden 1166 birey üzerinde yapmış olduğumuz bu nicel araştır-

1 World Population Review (WPR), "Violent Crime Rates by Country 2025" (Erişim 23 Aralık 2024).

2 Umut Vakfı (UV), "2023 Yılı Türkiye'nin Şiddet Haritası", (Erişim 23 Aralık 2024).

3 Seyyed Javad Mirmehdipour vd., "Effectiveness of Teaching Religious Concepts Through the Stories on Anger Control and Student's Moral Development", *Applied Issues in Islamic Education*, 9 (4) (2025), 121-140.

4 Maryam Bakhtiarvand vd., "Relationship between Religiosity and Anger Control with Marital Satisfaction", *Randwick International of Social Science Journal* 4/2 (2023), 310.

5 Mücahit Yılmaztürk, "Spiritual Resources for Anger Management: Spirituality Integrated Cognitive Behavioral Group Therapy", *Spiritual Psychology and Counseling* 8/2 (2023), 161-178.

6 Robert Marsh - Rudi Dallos, "Religious Beliefs and Practices and Catholic Couples' Management of Anger and Conflict", *Clinical Psychology & Psychotherapy* 7/1 (2000), 22.

7 Feride Göregen - Mualla Yıldız, "Ergenlerde Tanrı Algısı, Affetme Eğilimi ve Öfke İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *Dini Araştırmalar* 24/61 (2021), 427-431.

8 Nedim Öz, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din/İslam ve Şiddet İlişkisini Algılayışı (Kilis 7 Aralık Üniversitesi Örneği)", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2015), 135; Ayşe Üzümlü, *Dindarlık, Bilişsel Esneklik ve Öfke Kontrolü İlişkisi Üzerine Bir Araştırma* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 111.

manın öfke kontrolü ve dindarlık ilişkisine dair literatüre önemli katkılar sağlamasını ümit etmekteyiz. Araştırmanın bulguları, öfke kontrolünün geliştirilmesinde dini ve manevi kaynakların rolünü anlaşılması ve bu kaynakların toplumsal uyum ve barışa katkıda bulunma potansiyeli açısından önem arz etmektedir.

1. Öfke

Öfke sözlükte, engellenme, incinme veya gözdağı karşısında gösterilen saldırganlık tepkisi, kızgınlık, hışım, şiddet ve gazap anlamlarına gelmektedir.⁹ Bir başka tanıma göre öfke, engellenme, saldırıya uğrama, tehdit edilme, yoksun bırakılma ve kısıtlanma gibi durumlarda hissedilen genellikle neden olan şeye veya kişiye yönelik saldırgan davranışla sonuçlanabilen oldukça yoğun, negatif bir duygudur.¹⁰ Öfke ile ilişkili olan kavramlardan birisi olan hiddet, varlığa veya kimliğe yönelik ani bir tehlike ya da uzun süreli bir adaletsizlik hissi tarafından tetiklenebilen, güçlü öfkeden çok daha yoğun, muazzam bir öfke deneyimi olarak tanımlanmaktadır. Öfke ve hiddet, duygusal yoğunluk ve kontrol düzeyi açısından önemli farklılıklar göstermektedir. Öfke genellikle bilinçli ve kontrollü bir deneyimken, hiddet çok daha yoğun, kontrolsüz ve dönüştürücü bir duygusal durumdur.¹¹

Öfkenin oluşumu ile ilgili olarak psikolojik yaklaşımların farklı görüşleri bulunmaktadır. Biyolojik yaklaşım, öfkenin genetik ve evrimsel temellerine odaklanarak, bu duygunun tehdit algısına karşı evrimleşmiş hızlı bir tepki sistemi olduğunu ve hayatta kalma açısından işlevsel bir rol oynadığını savunmaktadır. Bu yaklaşım, öfkeyi sinirsel, hormonal ve fizyolojik mekanizmalarla açıklamaktadır.¹² Öfke ve saldırganlık, beyin yapılarının etkisiyle şekillenmektedir; özellikle hipotalamus, amigdala ve beyin sapı bu süreçlerde kritik öneme sahiptir. Amigdala, tehdit algılandığında öfke ve korku gibi tepkileri tetiklerken, hipotalamus hormonal ve otonomik düzenlemelerle bu tepkileri yönetmektedir.¹³ Evrimsel yaklaşım perspektifinden öfke, bireyin hayatta kalma olasılığını artıran bir savunma mekanizması olarak işlev görmektedir. Bu duygu, özellikle tehdit edici durumlarda, bireyin kendini koruma ve tehlikeyi bertaraf etme amacıyla saldırgan tepkiler vermesine neden olmaktadır. Öfke, sadece bireysel bir duygu olarak değil, aynı zamanda toplumsal ve grup içi dinamiklerde de önemli bir rol oynayan bir savunma mekanizması olarak değerlendirilmektedir. Psikoanalitik yaklaşıma göre, öfke ve saldırganlık, bilinçdışı çatışmalar ve savunma mekanizmalarına dayanmaktadır. William James ve Sigmund Freud gibi düşünürler, öfkeyi içgüdüsel bir enerji olarak görmüş ve bu enerjinin boşaltılması gerektiğini savunmuşlardır.¹⁴ Freud, öfkenin yer değiştirme gibi savunma mekanizmalarıyla dışa vurulabileceğini öne sürmüş ve katarsis kavramını kullanarak bireyin biriken öfkesini dışa vurmasının, patlamayı önleyebileceği görüşünü dile getirmiştir. Katarsis, olumsuz duyguların ifade edilmesi

9 İsmail Parlatır, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu, 1998), 1838.

10 Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005), 542.

11 Ronald T. Potter-Efron, *Handbook of Anger Management and Domestic Violence Offender Treatment* (New York: Routledge, 2015), 50-53.

12 Adrian Faupel vd., *Anger Management: A Practical Guide* (London: Routledge, 2011), 11-15.

13 James R. Averill, *Anger and Aggression: An Essay on Emotion* (New York, NY: Springer New York, 1982), 38-41.

14 Raymond DiGiuseppe - Raymond Chip Tafrate, *Understanding Anger Disorders* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 60-61.

yoluyla rahatlama sağlanabileceğini öne süren bir teoridir.¹⁵ Ancak, güncel araştırmalar bu görüşü sorgulamaktadır. Örneğin Bushman tarafından yürütülen bir çalışma, öfke dışavurumunun öfkeyi azaltmak yerine artırabileceğini göstermiştir.¹⁶ Bu bulgular, saldırganlığın dışa vurulmasının saldırganlığı daha da tetikleyebileceği sonucuna işaret etmektedir. Davranışçı yaklaşıma göre, öfke öğrenilmiş bir duygu olup, geçmiş deneyimlerdeki ödül ve ceza mekanizmalarıyla şekillenmektedir. Davranışçılar, öfke yönetimi için uygun davranışların pekiştirilmesi ve uygunsuz davranışların caydırılması gerektiğini savunmaktadırlar. Bilişsel-Davranışçı yaklaşım ise öfkenin temelinde düşünce süreçlerinin bulunduğunu vurgulamaktadır. Bu yaklaşıma göre, öfke, olayın kendisinden ziyade bireyin olayı nasıl yorumladığıyla ilişkilidir. Bilişsel-Davranışçı Terapi (BDT), bireylerin öfkeye yol açan çarpıtılmış düşünce kalıplarını değiştirmeyi hedeflemekte ve bireylerin olayları daha rasyonel bir şekilde değerlendirmelerine yardımcı olmayı amaçlamaktadır.¹⁷ Sosyo-kültürel yaklaşım, öfke ve saldırganlığı sosyo-kültürel bağlamda ele alarak ifade edilme biçimlerini ve toplumsal işlevlerini incelemektedir. Bu yaklaşıma göre, öfke ve saldırganlık, bireysel çatışmaların ötesinde, kültürel normlar ve toplumsal beklentilerle şekillenen duygusal tepkilerdir.¹⁸

Öfkenin nedenleri, birincil ve ikincil faktörler olarak iki ana kategoride incelenebilir. Birincil nedenler arasında dört temel unsur ön plana çıkmaktadır: Koruma güdüsü, benlik küçülmesi, acıyı uyuşturma mekanizması ve gerçekçi olmayan beklentiler. Koruma güdüsü, bireylerin kendilerini, sevdiklerini veya değer verdikleri ilkeleri tehdit altında hissettiklerinde ortaya çıkan öfkeyi açıklamaktadır. Benlik küçülmesi, reddedilme veya saygısızlığa maruz kalma gibi deneyimlerle ilişkilidir ve öfkeyi tetikleyebilmektedir. Öfke, aynı zamanda bu tür deneyimlerin yol açtığı acıyı geçici olarak uyuşturma işlevi görmektedir. Gerçekçi olmayan beklentiler ise, bireylerin kendileri, başkaları ve dünya hakkındaki aşırı mükemmeliyetçi tutumlarından kaynaklanmaktadır. İkincil nedenler ise öfkenin yoğunluğunu artıran çeşitli faktörleri kapsamaktadır. İkincil nedenler arasında geçmiş travmalar, aile dinamikleri, algı biçimleri, benmerkezcilik, sosyal çevre faktörleri, beceri eksiklikleri, fiziksel durumlar ve zihinsel veya tıbbi rahatsızlıklar bulunmaktadır. Bu faktörler, öfkenin şiddetini ve sıklığını etkileyebilmektedir.¹⁹

Öfke kontrolü, bireylerin öfke duygusunu fark etmelerini ve bu duyguyla sağlıklı bir şekilde başa çıkmalarını sağlayan stratejiler bütünüdür. Öfke yönetimi hem bireyin duygusal sağlığı hem de sosyal ilişkileri açısından kritik bir öneme sahiptir. Bu süreç, bedensel ve zihinsel tekniklerin bir arada kullanılmasıyla etkili bir şekilde gerçekleştirilebilmektedir. Öfke kontrolü stratejileri arasında nefes teknikleri, kas gevşetme yöntemleri ve bilişsel yeniden yapılandırma gibi yaklaşımlar ön plana çıkmaktadır.²⁰ Bireyin öfkesini yönetebilmesi için öncelikle düşünce süreçlerini yavaşlatması, konuşmadan önce düşünmesi ve duygularını karşı tarafı incitmeden ifade etmesi esastır. Ayrıca, fiziksel aktivite ve egzersizler, öfkenin

15 Rod Plotnik vd., *Psikoloji'ye Giriş* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009), 605.

16 Brad J. Bushman, "Does Venting Anger Feed or Extinguish the Flame? Catharsis, Rumination, Distraction, Anger, and Aggressive Responding", *Personality and Social Psychology Bulletin* 28/6 (2002), 724.

17 Faupel vd., *Anger Management*, 11-15.

18 Averill, *Anger and Aggression*, 55.

19 Glenn R. Schiraldi - Melissa Hallmark Kerr, *The Anger Management Sourcebook* (Chicago: Contemporary Books, 2002), 10-15.

20 Schiraldi - Kerr, *The Anger Management Sourcebook*, 55.

yarattığı stresi azaltmada etkili olabilmektedir. Öfkenin altında yatan nedenlerin anlaşılması, bu duygunun yapıcı bir şekilde ele alınmasında önemlidir. Öfke genellikle engellenmiş hedefler, adaletsizlik algısı ya da güç dengesizliklerinden kaynaklanabilmektedir. Bu bağlamda, bilişsel yeniden yapılandırma, öfkenin şiddetini azaltmada etkili bir stratejidir.²¹ Akılcı Duygusal Davranışçı Terapi (REBT), öfke kontrolünde yaygın olarak kullanılan bir yaklaşımdır ve öfkenin irrasyonel düşüncelerden kaynaklandığını savunmaktadır. Bu terapi, bireyin olaylara dair inançlarını sorgulayıp yeniden yapılandırarak öfkeyi yönetmesine yardımcı olmaktadır.²² Öfke yönetimine yönelik farklı modeller ve stratejiler bulunmaktadır. Gulbenkoglulu ve Hagiliassis, öğrenme güçlüğü yaşayan bireylerin öfke yönetimini geliştirmek amacıyla bilişsel-davranışçı terapiye dayalı bir yaklaşım geliştirmiştir. Bu program, bireylerin öfke nedenlerini anlamalarını, fiziksel ve bilişsel tepkilerini kontrol etmelerini ve problem çözme ile iletişim becerilerini iyileştirmeyi hedeflemektedir. İlk adım, bireylerin öfkeyi tetikleyen faktörleri ve verdikleri tepkileri tanımasıdır. Ayrıca bilişsel-davranışçı yöntemlerle bireylerin düşünce hatalarını fark etmeleri ve bu hataları düzeltmeleri üzerinde durulmaktadır. Fiziksel gevşeme teknikleri, nefes alma ve sakinleştirici düşünceler kullanma gibi yöntemler öfke kontrolünde etkili araçlar olarak sunulmaktadır.²³ Tafrate ve Kassinove ise on adımlı bir öfke kontrol stratejisi geliştirmiştir. Stratejiler arasında sağlıklı bir yaşam tarzı benimsemek, öfkeyi tetikleyen durumlardan kaçınmak, sosyal problemlere yaratıcı çözümler bulmak ve olumsuz düşünceleri değiştirmek yer almaktadır. “Bırak Git-sin!” stratejisi, geçmişteki olumsuz deneyimlerle barışmayı ve affetmeyi teşvik etmektedir. Rahatlama ve meditasyon da öfkenin fiziksel belirtilerini azaltmak için önerilmektedir. Maruz kalma teknikleri, bireyin öfke durumlarına daha sağlıklı tepkiler geliştirmesine yardımcı olurken, iletişim becerilerinin güçlendirilmesi yanlış anlaşılımları ve çatışmaları engellemektedir. Son olarak, öfkenin yapıcı bir şekilde ifade edilmesi bireyin hem kendisi hem de ilişkileri açısından olumlu sonuçlar doğurmaktadır.²⁴

2. Öfke Kontrolü ve Din

Din terimi, Latince “religare” kökünden türemiştir ve bağlamak, dizginlemek ya da geri bağlamak anlamına gelmektedir. Din kavramı üzerine uzlaşma sağlanamamış olsa da Batı’da din, genellikle kutsal veya yüce bir varlığa yönelik inanç ve ibadet sistemi olarak görülmektedir. Doğu’da ise ibadet, sistematik inançtan ziyade aşkınlık ya da kurtuluş üzerine yoğunlaşmaktadır. Dinin tanımında karşılaşılan zorluk, dinin çok geniş bir yelpazeye yayılan inançlar, uygulamalar ve deneyimleri kapsamından kaynaklanmaktadır. Kültürel önyargılardan kaçınan bir tanıma göre din, öğreti (inançlar manzumesi), mit (kutsal tarihsel anlatılar), etik (kutsal kökenli ahlaki kodlar), ritüel (kutsal nesneler ve törenler), deneyim (mistik ve devrimsel deneyimler) ve sosyal kurumlar (eğitim, sosyal toplantılar, sosyal hizmetler, pastoral bakım) unsurlarını içerisinde barındıran bir değerler sistemidir.²⁵

21 Adewusi, *Control Your Anger* (Illinois: Apostle Dr. Victor Adewusi Foundation, 2022), 25-27.

22 Albert Ellis - Raymond Chip Tafrate, *How to Control Your Anger before It Controls You* (Secaucus, N.J.: Carol Pub. Group, 1999), 27-30.

23 Hrepsime Gulbenkoglulu - Nick Hagiliassis, *Anger Management: An Anger Management Training Package for Individuals with Disabilities* (London: Kingsley, 2006), 125-157.

24 Raymond Chip Tafrate - Howard Kassinove, *Anger Management for Everyone: 10 Proven Strategies to Help You Control Anger and Live a Happier Life* (Oakland, CA: Impact, 2019), 89-227.

25 David A. Leeming, *Encyclopedia of Psychology and Religion* (New York: Springer, 2013), 764.

Dinle ilişkili bir başka kavram olan maneviyat ise, bireyin nihai gerçeklik ile olan ilişkisini anlama çabası ve bu anlayışa göre yaşama arzusu olarak tanımlanabilir. Son yıllarda maneviyat kavramı, akademik çevrelerde daha fazla ilgi görmeye başlamıştır. Geleneksel olarak, maneviyat genellikle dini kurumların katı yapılarından uzak, daha esnek, daha bireysel ve psikolojik bir deneyim olarak algılanırken, din daha kurumsal ve sosyolojik bir yapı olarak görülmektedir.²⁶ Dindarlık ise, bireylerin dini inanç, pratik ve değerlere olan bağlılıklarını ifade etmektedir. Bu bağlılık, bireyin dinsel kurumlarla ilişkisinden, dini ritüellere katılımına, inançlarının derinliğine ve dini deneyimlerinin yoğunluğuna kadar geniş bir alanı kapsamaktadır.²⁷ Himmelfarb dindarlığı kişinin dini bilgiler, inançlar ve faaliyetlerle meşgul olma düzeyi olarak tanımlarken, Vergote kavramı Allah'ı varoluşun kaynağı ve iyiliksever bir kudret olarak kabul etme şeklinde kavramsallaştırmaktadır.²⁸ James ise dindarlığı üstün bir varlığın gözetiminde olma duygusuna dayandırmakta ve bu duygunun yoğunluğunu dindarlığın göstergesi olarak kabul etmektedir.²⁹ Weber'in tanımlaması ise daha varoluşsal bir boyuta sahiptir; ona göre dindarlık, bireyin dünyanın ve kendi varlığının anlamını kavramaya hazırlanma sürecidir.³⁰ Bu tanımlamaların ortak noktası, dindarlığın salt ritüelistik bir bağlılıktan ziyade, bireyin Tanrı ile ilişkisinin içsel boyutlarına vurgu yapmasıdır.

Dindarlığın çok boyutlu ve sistematik şekilde kavramsallaştırılması ilk kez Glock tarafından gerçekleştirilmiştir. Glock, dünya dinlerinde dindarlığın tezahürleri arasında benzerlikler bulunduğunu öne sürerek, farklı dini geleneklerin ortak kabul edebileceği dindarlık boyutları geliştirmeye çalışmıştır. Dindarlığa ilişkin görüşlerini ağırlıklı olarak Yahudi ve Hristiyan gelenekleri temelinde oluşturan Glock, bazı özel durumlarda diğer dini geleneklerle de karşılaştırmalar yapmıştır. Glock'un ileri sürdüğü ve birbirini tamamlayan beş dindarlık boyutu şunlardır: inanç, duygu, davranış, bilgi ve etki boyutları. Bu boyutlar, dini hareketler içerisindeki dinamikleri anlamak ve tanımlamak amacıyla kullanılabilir. ³¹ Allport ve Ross ise dindarlığı "iç güdümlü" ve "dış güdümlü" olmak üzere iki temel kategoride ele almıştır. İç güdümlü dindarlık, bireyin dini inançlarını içselleştirdiği, hayatının merkezine aldığı ve yaşamını bu inançlar doğrultusunda şekillendirdiği bir dindarlık türüdür. Bu tipolojide birey "dinini yaşar"; din kişiliğinin dokusuna işlemiştir ve tüm eylemleri için temel motivasyon kaynağıdır. Dış güdümlü dindarlıkta ise din, birincil amaç değil araçsal bir değer taşımaktadır. Bu eğilime sahip bireyler, güvenlik, sosyalleşme, statü edinme ve kendini haklı çıkarma gibi çeşitli ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla dini bir araç olarak kullanma eğilimindedir.³² Gazali, dini hayatın gelişim sürecinde birbirini tamamlayan üç farklı safhada ele almıştır: iman, ibadet ve ahlak. Bu üçlü yapı, olgunlaşmış bir dindarlık yaşantısının temel bileşenlerini oluşturmaktadır. İman boyutu, dini hayatın başlangıç noktasında yer alan tasdik, kabul, itaat ve bağlanmayı kapsamaktadır. Bu ilk safhada, dini inanç

26 Hood vd., *The Psychology of Religion*, 8-9.

27 Ralph W. Hood vd., *The Psychology of Religion: An Empirical Approach* (New York: Guilford Press, 2009), 11.

28 Harold S. Himmelfarb, "Measuring Religious Involvement", *Social Forces*, 53/4 (1975), 607; Antonie Vergote, *Din İnanç ve İnançsızlık*, çev. Veysel Uysal, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1999), 29-47.

29 William James, *The Principles of Psychology*, (New York: Cosimo Inc, 2007), 310.

30 Max Weber vd., *From Max Weber: Essays in Sociology*, (Oxon: Routledge, 1991) s.353.

31 Charles Y. Glock, "Dini Teslimiyetin Tetkiki Üzerine (Dindarlığın Boyutları)", çev. Faruk Karaca, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 1/3 (2001), 3.

32 Gordon W. Allport - J. Michael Ross, "Personal Religious Orientation and Prejudice", *Journal of Personality and Social Psychology* 5/4 (1967), 432-443.

derin bir tefekkür sürecinden geçmeden, daha çok taklide dayalı olarak kabul edilip yaşanmaktadır. İbadet boyutu, Glock'un modelindeki davranış boyutuyla paralellik göstermekte olup, metafizik alana açılımı temsil etmektedir. Ahlak boyutu ise İlahi Varlık ile doğrudan temas arzusuyla gelişen psikolojik tecrübeler bütününden oluşmaktadır. Gazali ahlakı, düşünmeye gerek kalmadan eylemlerin kaynaklandığı, kişinin nefesine yerleşmiş bir hal olarak tanımlanmaktadır.³³

Din ve maneviyat, bireylerin ahlaki değerler edinmesini sağlayarak, duygusal tepkilerin düzenlenmesine yardımcı olmaktadır. Özellikle, sabır, hoşgörü ve affetme gibi erdemler öfke kontrolünü desteklemekte, bireylerin öz-disiplin ve öz-kontrol becerilerini geliştirmektedir. Dindarlığın temel unsurlarından birisi olan ibadetler de bireyin ruh sağlığı ve davranış kontrolü açısından önemli faydalar sağlamaktadır. Namaz, bireyin kötü davranışlardan uzak durmasına yardımcı olurken, zekât toplumsal huzuru desteklemekte, oruç ise bireyin öfke ve saldırganlık gibi olumsuz duygularını kontrol etmesine katkı sağlamaktadır. Hac ve kurban gibi ibadetler de bireylerin öfke ve saldırganlık dürtülerini dengelemeye yardımcı olmaktadır. Din, olaylara daha geniş bir bakış açısından yaklaşma fırsatı sunarak, öfke uyandıran durumların farklı bir açılarından değerlendirilmesine olanak tanımaktadır. Dini topluluklar da bu süreçte destek ve rehberlik sağlayarak bireylerin öfke yönetiminde önemli bir rol oynamaktadır.³⁴ Din, bireyin ruh sağlığını koruma ve davranışlarını kontrol etme açısından da kritik bir öneme sahiptir. Yaşamsal kriz anlarında, dinin sağladığı manevi destek, depresyon, öfke, umutsuzluk ve yalnızlık gibi olumsuz duygularla başa çıkmayı kolaylaştırmaktadır. Dinin bireylere sunduğu standartlar, öz-kontrol ve vicdan gelişimini desteklemekte, cennet arzusu ve cehennem korkusu gibi inançlar ise bireyleri daha kontrollü davranışlara yönlendirmektedir. Dinin bu bağlamda bireylerin saldırganlık ve öfke gibi olumsuz duygularını yönetmelerine katkı sağlamaktadır.

İlahi ve dünyevi dinlerde öfkenin kontrol edilmesi ve affedicilik tavsiye edilmektedir. Hristiyanlıkta öfkenin insanın bencil duygularından kaynaklandığı vurgulanırken, Tanrı'nın öfkesinin ise adalet ve kutsallığa dayandığı bildirilmektedir. Hristiyanlık, bireylerin öfkelerini kontrol etmelerini, duygularını nazik bir şekilde ifade etmelerini tavsiye etmekte ve bağışlamanın önemine dikkat çekmektedir.³⁵ Yahudilikte, bireyin kapasitesine zarar verdiği için öfke duygusuna özel önem atfedilmektedir. Tevrat'ta, öfkenin olumsuz sonuçlarına dikkat çeken birçok ifade yer almakta olup, bireylerin öfkelerini kontrol etmeleri tavsiye edilmektedir. Yahudilikte aceleci olmamak, sabırlı ve sakin kalmak öfke ile başa çıkmada önemli bir strateji olarak öne çıkmaktadır.³⁶ Budizm'de, öfkeyi her durumda zararlı ve yıkıcı bir duygu olarak görülmektedir. Öfkenin bireyin ruhsal durumunu bozduğu ve manevi gelişimine engel olduğu kabul edilmektedir. Budizm'de öfke kontrolü için önerilen teknikler arasında meditasyon, nefes teknikleri ve Yoga uygulamaları yer almaktadır.³⁷ Hinduizm'de

33 İmam Gazali, *Kimyâ-yı Saâdet*, çev. A. Faruk Meyan, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975), 43-398; a. mlf, *İhyâu Ulûmî'd Dîn*, çev. Ahmed Serdaroglu, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1985), 124-128.

34 Schiraldi - Kerr, *The Anger Management Sourcebook*, 55-68.

35 N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God: Two Book Set* (Erscheinungsort nicht ermittelbar: Fortress Press, 2013), 1021-2024.

36 Hal M. Lewis, *From Sanctuary to Boardroom: A Jewish Approach to Leadership* (Lanham, Md: Rowman & Littlefield, 2006), 120.

37 Peter Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values, and Issues* (Cambridge; New York, NY: Cambridge University Press, 2000), 351.

öfke, hile ve açgözlülükle birlikte kötülüklerin temel kaynağı olarak görülmekte ve öfkenin bastırılması gerektiğini tavsiye edilmektedir. Hinduizm’de bireyin öfkesini kontrol etmesi, manevi mükemmelliğe ulaşmanın bir yolu olarak kabul edilmektedir.³⁸ İslam’da öfke, Allah’ın insan tabiatına yerleştirdiği doğal bir duygu olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte, İslam dininde öfkenin aşırılığını hoş karşılamamakta ve orta yolu tutmak tavsiye edilmektedir. İslam’da hoş görülen öfke, dini değerlere, mala, cana ve namusa yönelik saldırılara karşı duyulan öfkedir. Kur’ân-ı Kerîm ve hadislerde, öfkenin kontrol edilmesi gerektiğine vurgu yapılmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’de öfke kavramı, farklı terimlerle ifade edilmektedir. Bunlar arasında “gadab”, “gayz”, “suht”, “esef” ve “hidde” kavramları ön plana çıkmaktadır. Bu terimlerin her birisi, öfkenin farklı yönlerini ve derecelerini temsil etmektedir. Gadap, şiddetli öfke ve intikam alma hissi olarak tanımlanırken, gayz daha çok kalbe yerleşen ve ani öfkelenmeyi ifade eden bir duygu olarak nitelendirilmektedir. Suht, cezalandırmayı gerektirecek şiddette öfkeyi; esef hem şiddetli üzüntüyü hem de öfkeyi; hidde ise mücadele etme ve düşmanlık anlamlarını taşımaktadır.³⁹ Kur’ân-ı Kerîm’de müminlere öfkelerini yutmaları⁴⁰, affedici olmaları⁴¹ ve sabretmeleri⁴² tavsiye edilmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’den sonra İslam’ın ikinci en önemli kaynağı olan hadisler Hz. Muhammed’in sözlerini, davranışlarını ve onayladığı uygulamaları ifade etmektedir. Hz. Muhammed’in ahlaki davranışları, Kur’ân’ın öğretileriyle bütünleşmiş olup, insanlarla ilişkilerinde saygı, sevgi, adalet ve orta yol prensibini benimsemiştir. Hz. Muhammed’in “Müslüman, diğer Müslümanların elinden ve dilinden emin olduğu kişidir”⁴³; “Kim Allah’a ve ahiret gününe inanıyorsa, çevresine eziyet vermesin”⁴⁴; “Kuvvetli kimse, güreşte rakibini yenen değil, öfkelenildiğinde nefsinin kontrol edebilen kişidir”⁴⁵ hadisleri, bireylerin sosyal ilişkilerinde dengeli ve ölçülü olmalarına yönelik önemli bir rehberlik sağlamaktadır.

3. Yöntem

Araştırmada, metodolojik yaklaşım olarak ilişkisel tarama modeli benimsenmiştir. Bu model, iki veya daha fazla değişken arasındaki ilişkilerin varlığını tespit etmeyi ve bu ilişkilerin derecesini ölçmeyi hedefleyen bir araştırma deseni olarak tanımlanmaktadır. İlişkisel tarama modelinin temel prensibi, incelenen değişkenleri birbirinden bağımsız veri çiftleri şeklinde sembolleştirmek ve bu sayede değişkenler arasındaki korelasyonların sistematik bir şekilde analiz edilmesine olanak sağlamaktır.⁴⁶ Bu araştırmada ilişkisel tarama modelinin tercih edilmesinin temel nedeni, öfke kontrolü ile dindarlık arasında var olan ilişkinin niteliğini ve düzeyini ortaya koyabilmesidir. İlişkisel tarama modeli, değişkenler arasındaki

38 Sitansu S. Chakravarti, *Hinduism: A Way of Life* (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1994), 67; Raymond Brady Williams, *A New Face of Hinduism: The Swaminarayan Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 135.

39 Ragıb el-İsfahânî, *Müfredât, Kur’ân Kavramları Sözlüğü* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2010), 118, 372, 564, 1110.

40 Kur’ân-ı Kerîm Meâlî, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Âl-i İmrân, 3/134.

41 eş-Şûrâ 42/37.

42 el-Bakara, 2/155,177.

43 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, el-Câmi’u’ş-şâhîh, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001), “İman”, 4.

44 Buhârî, *Edeb*, 31.

45 Buhârî, *Edeb*, 76.

46 Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2020), 114.

korelasyonları inceleyerek nedensellikten ziyade aralarındaki bağlantının gücünü ve yönünü değerlendirmeye olanak tanımaktadır. Araştırmanın temel problemi, öfke kontrolü ile dindarlık arasındaki ilişkiyi incelemek olduğundan, bu yöntemin kullanılması, araştırma sorularına en uygun metodolojik yaklaşımı sağlamaktadır. Ayrıca, araştırma kapsamında yaş, cinsiyet, medeni durum ve meslek gibi demografik değişkenlerle öfke kontrolü ve içsel dini motivasyon arasındaki ilişkilerin de analiz edilmesi amaçlanmıştır. Bu tür çoklu değişkenli analizler için ilişkisel tarama modeli, esnekliği ve farklı analiz tekniklerine (korelasyon, t-testi, ANOVA, regresyon) uyumu nedeniyle uygun bir araştırma desendir. Bu model sayesinde, geniş ve çeşitli bir örneklem grubunda (n=1166) elde edilen veriler üzerinden, değişkenler arası ilişkilere dair çıkarımlarda bulunmaya imkân sağlamaktadır.

4. Örneklem

Araştırmanın örneklemini 2010 yılında Erzurum il merkezinde ikamet etmekte olan farklı yaş ve meslekten 1166 bireyden oluşmaktadır. Yaş durumu açısından katılımcıların 406'sı (%34) 15-21 yaş grubunda; 386'sı (%33,1) 22-40 yaş grubunda; 224'ü (%19,2) 40-60 yaş grubunda; 150'si (%12,9) ise 60 yaş ve üzeri yaş grubunda bulunmaktadır. Cinsiyet açısından katılımcıların 687'si (%58,9) erkek, 479'u (%41,1) kadındır. Medeni durum açısından; katılımcıların 617'si (%52,9) bekar, 499'u (%42,8) evli, 50'si (%4,3) ise duldur. Meslek durumu açısından katılımcıların 538'i (%46,1) öğrenci, 113'ü (%9,7) öğretmen, 130'u (%11,1) memur, 93'ü (%8,0) işçi, 88'i (%7,5) serbest meslek, 115'i (%9,9) ev hanımı ve 89'u ise (%7,6) ise emeklidir.

5. Veri Toplama Araçları

5.1. Kişisel Bilgi Anketi

Araştırma anketinin demografik değişkenler ihtiva eden bu bölümünde katılımcıların yaş, cinsiyet, medeni durum, sosyo-ekonomik durumu ile ilgili ifadeler bulunmaktadır.

5.2. Sürekli Öfke ve Öfke İfade Tarzları Ölçeği

Spielberger ve meslektaşları tarafından geliştirilen ve Türkçeye Kadir Özer tarafından uyarlanan ölçek, öfke duygusunun hissedilmesi, ifade edilmesi ve kontrol edilmesini değerlendirmektedir. 34 maddeden oluşan ölçek, iki ana alt ölçeği içermektedir: Sürekli Öfke (10 madde) ve Öfke İfade Tarzı (24 madde). Öfke İfade Tarzı alt ölçeği, üç alt boyuta ayrılmaktadır: Kontrol altına alınmış öfke, dışa yöneltilen öfke ve içe yöneltilen öfke. Ölçeğin puanlaması 4'lü Likert tipi bir sistemle yapılmaktadır. Yüksek puanlar, ilgili öfke boyutunun yüksek düzeyde olduğunu göstermektedir. Ölçeğin psikometrik özellikleri hem orijinal çalışmada hem de Türkçe uyarlamasında incelenmiştir. Orijinal çalışmada, Cronbach Alfa değerleri .73 ile .84 arasında bulunmuştur. Ölçüt bağıntılı geçerlik çalışmaları, Sürekli Öfke ve Öfke İfade Tarzları Ölçeğinin diğer ilgili ölçeklerle anlamlı korelasyonlar gösterdiğini ortaya koymuştur. Türkiye'deki uyarlama çalışmasında, Özer tarafından yapılan analizlerde Cronbach Alfa değerleri alt ölçekler için .62 ile .84 arasında bulunmuştur. Bu bulgular, Sürekli Öfke ve Öfke İfade Tarzları Ölçeğinin öfke ve öfke ifade tarzlarını değerlendirmede geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğunu göstermektedir.⁴⁷

47 Kadir Özer, "Sürekli Öfke ve Öfke İfade Tarzı Ön Çalışması", *Türk Psikoloji Dergisi* 9/31 (1994), 26-35.

5.3. İçsel Dini Motivasyon Ölçeği

Dean Hoge tarafından geliştirilmiş olan ve Karaca tarafından Türkiye'ye uyarlanmış olan ölçek, 10 maddeden oluşmakta olup, 7 olumlu ve 3 olumsuz ifade içermektedir. 5'li Likert tipi bir ölçek kullanılarak puanlama yapılmaktadır. Ölçekten alınabilecek toplam puan 10 ile 50 arasında değişmektedir. Ölçeğin psikometrik özellikleri incelendiğinde, güvenilirlik analizlerinde homojenlik endeksi ve yarıya bölme teknikleri kullanılmıştır. Yarıya bölme tekniği ile elde edilen korelasyon katsayısı .76 olarak bulunmuştur. İçsel tutarlılık için hesaplanan Cronbach Alfa katsayısı .84'tür. Geçerlik çalışmalarında yapı geçerliği için faktör analizi uygulanmış ve bir madde dışında tüm maddelerin aynı faktörde toplandığı görülmüştür. Ayrıca, madde-toplam korelasyonları hesaplanmış ve tüm maddelerin aynı yönde (pozitif) ayrıştığı saptanmıştır. Bu bulgular, İçsel Dini Motivasyon Ölçeğinin Türk toplumu için geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğunu göstermektedir.⁴⁸

6. Hipotezler

Çeşitli yaş ve meslek gruplarından 1166 katılımcı üzerinde yaptığımız araştırmadan elde ettiğimiz verilerin analizi ile aşağıda yer alan hipotezlerin test edilmesi amaçlanmaktadır.

H1: Yaş arttıkça bireylerde öfke kontrolü kabiliyeti artar.

H2: Yaş arttıkça bireylerde içsel dini motivasyon düzeyi artar.

H3: Kadınların öfke kontrol düzeyi, erkeklerinkine kıyasla daha yüksektir.

H4: Kadınların içsel dini motivasyon düzeyi, erkeklerinkine kıyasla daha yüksektir.

H5: Evliler bekarlara kıyasla öfkelerini daha iyi kontrol edebilirler.

H6: Evlilerin içsel dini motivasyon düzeyi bekarınkinden daha yüksektir.

H7: Öğrencilerin öfke kontrol düzeyleri diğer meslek gruplarından daha düşüktür.

H8: Öğrencilerin içsel dini motivasyon düzeyleri diğer meslek gruplarından daha düşüktür.

H9: İçsel dini motivasyon düzeyi yüksek olan bireylerin öfke kontrol kabiliyeti, içsel dini motivasyonu düşük olanlara nazaran daha yüksek düzeyde olur.

7. İşlem

Çalışmanın veri toplama süreci, Atatürk Üniversite'si Etik Kurulu'ndan gerekli izinlerin alınmasını müteakip başlatılmıştır. 2010-2011 akademik yılının bahar döneminde gerçekleştirilen saha araştırması, iki farklı örneklem grubunu kapsamaktadır: Atatürk Üniversite'sinin çeşitli fakülte ve bölümlerinde öğrenim gören öğrenciler ile Erzurum il merkezinde ikamet eden, farklı yaş ve meslek gruplarından toplam 1166 katılımcı üzerinde, yüz yüze kâğıt kalem testi uygulaması yapılmıştır. Anket formunda sırasıyla kişisel bilgi formu, Sürekli Öfke ve Öfke İfade Tarzları Ölçeği ve İçsel Dini Motivasyon Ölçeği yer almaktadır.

48 Faruk Karaca, "Din Psikolojisinde Metot Sorunu ve Bir Dindarlık Ölçeğinin Türk Toplumuna Standardizasyonu", *Ekev Akademi Dergisi* 3/1 (2001), 196-199.

8. Verilerin Analizi

Araştırmada elde edilen verilerin istatistiksel analizi, SPSS (Statistical Package for Social Sciences) yazılımı aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Analizler iki aşamalı bir süreç izlemiştir. İlk aşamada, demografik değişkenler (yaş, cinsiyet, medeni durum ve meslek) ile öfke kontrolü ve içsel dini motivasyon arasındaki ilişkiler incelenmiştir. İkinci aşamada ise yardımseverlik ve dini tutum arasındaki korelasyonlar ele alınmıştır. Veri analiz sürecinde çeşitli istatistiksel yöntemler kullanılmıştır. Bunlar arasında betimleyici istatistikler için frekans analizleri, değişkenler arası ilişkileri incelemek için korelasyon analizleri, gruplar arası farklılıkları tespit etmek amacıyla t-testi ve tek yönlü varyans analizi (ANOVA) ve değişkenler arasındaki nedensel ilişkileri araştırmak için regresyon analizi yer almaktadır. Bu analiz yöntemleri, araştırma hipotezlerini test etmek ve değişkenler arasındaki ilişkileri kapsamlı bir şekilde incelemek için seçilmiştir.

9. Bulgular

9.1. Demografik Değişkenler ile Öfke Kontrolü ve İçsel Dini Motivasyon Arasındaki İlişkiler

Tablo 1. Öfke Kontrolü ve İçsel Dini Motivasyon ile Demografik Değişkenler Arasındaki Korelasyonlar

	Yaş	Cinsiyet	Medeni Durum	Meslek
Öfke Kontrolü	.337**	-.108**	.232**	.328**
İçsel Dini Motivasyon	.241**	-.013	.211**	.253**

Tablo 1’de sunulan verilere göre, öfke kontrolü değişkeni ile demografik faktörler arasında istatistiksel açıdan anlamlı korelasyonlar gözlemlenmiştir. Bu bağlamda, öfke kontrolü ile yaş ($r = .337$, $p < .01$), cinsiyet ($r = -.108$, $p < .05$), medeni durum ($r = .232$, $p < .01$) ve meslek ($r = .328$, $p < .01$) arasında anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Benzer şekilde, içsel dini motivasyon değişkeni ile yaş ($r = .241$, $p < .01$), medeni durum ($r = .211$, $p < .01$) ve meslek ($r = .253$, $p < .01$) arasında da istatistiksel olarak anlamlı korelasyonlar saptanmıştır.

Tablo 2. Yaş Gruplarına Göre Öfke Kontrolü ve İçsel Dini Motivasyon Düzeyleri

	Yaş grupları	N	%	$\bar{X}$	ss	Tukey HSD
Öfke Kontrolü	1-15-21 yaş grubu	406	34.8	21.77	4.27	1,2/3,4
	2-22-40 yaş grubu	386	33.1	22.42	4.28	3/1,2,4
	3-40-60 yaş grubu	224	19.2	24.08	5.05	4/1,2,3
	4-60+ yaş grubu	150	12.9	26.84	5.40	
	Toplam	1166	100	23.08	4.87	
	$F_{(3,1162)}=50.78 \text{ } p<.001$					Tukey HSD
İçsel Dini Motivasyon	1-15-21 yaş grubu	406	34.8	42.80	4.62	1,2/3,4
	2-22-40 yaş grubu	386	33.1	43.28	5.13	
	3-40-60 yaş grubu	224	19.2	44.65	4.68	
	4-60+ yaş grubu	150	12.9	45.89	4.58	
	Toplam	1166	100	43.71	4.91	
	$F_{(3,1162)}=18.95 \text{ } p<.001$					

Tablo 2’de sunulan verilere göre, öfke kontrol ortalama skorları yaş gruplarına göre farklılık göstermektedir. Analiz sonuçlarına göre 15-21 yaş grubunun öfke kontrolü puanı $\bar{X}=21.77$, 22-40 yaş grubunun $\bar{X}=22.42$, 40-60 yaş grubunun $\bar{X}=24.08$, 60+ yaş grubunun öfke kontrolü puanı ise $\bar{X}=26.84$ ’tür. Tukey HSD analizi sonuçları, gruplar arası anlamlı farklılıkların birinci ve ikinci gruplar; üçüncü grup ile birinci, ikinci ve üçüncü gruplar; dördüncü grup ile diğer gruplar arasında olduğunu ortaya koymaktadır. İstatistiksel analiz, yaş gruplarına göre öfke kontrolünün anlamlı bir şekilde farklılaştığını göstermektedir ($F_{(3,1162)}=50.78 \text{ } p<.001$). Bu bulgular ışığında katılımcıların yaş ortalamaları arttıkça öfke kontrol düzeylerinin anlamlı bir şekilde artmakta olduğu tespit edilmiş olup hipotez “H1” desteklenmiştir. Ayrıca içsel dini motivasyon ortalama puanlarında da benzer bir eğilim göstermektedir. Analiz sonuçlarına göre 15-21 yaş grubunun içsel dini motivasyon puanı $\bar{X}=42.80$, 22-40 yaş grubu $\bar{X}=43.28$, 40-60 yaş grubu $\bar{X}=44.65$, 60+ yaş grubunun içsel dini motivasyon ortalama puanı $\bar{X}=45.89$ ’dur. Tukey HSD analizi sonuçları gruplar arası anlamlı farklılıkların birinci ve ikinci gruplar ile üçüncü ve dördüncü gruplar arasında olduğunu ortaya koymaktadır. Analiz sonuçları yaş ortalamasına göre katılımcıların içsel dini motivasyon düzeylerinin anlamlı bir şekilde farklılaşmakta olduğunu ortaya koymaktadır ($F_{(3,1162)}=18.95 \text{ } p<.001$). Bu bulgular ışığında katılımcıların yaş ortalamaları arttıkça içsel dini motivasyon düzeylerinin de istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde artmakta olduğu tespit edilmiş olup hipotez “H2” desteklenmiştir.

Tablo 3. Cinsiyete Göre Öfke Kontrolü ve İçsel Dini Motivasyon Düzeyleri

	Cinsiyet	N	$\bar{X}$	ss
Öfke Kontrolü	Erkek	687	23.52	5.10
	Kadın	479	22.45	4.45
	t=3.711 df=1164 p=.000			
İçsel Dini Motivasyon	Erkek	687	43.76	5.07
	Kadın	479	43.64	4.69
	t=429 df=1164 p=.668			

Cinsiyet değişkenine göre öfke kontrolü puan ortalamaları arasındaki farkın istatistiksel anlamlılığını değerlendirmek amacıyla bağımsız örneklem t-testi uygulanmıştır. Analiz sonuçlarına göre, erkek katılımcıların öfke kontrol ortalama puanı ($\bar{X} = 23.52$), kadın katılımcıların ortalama puanından ($\bar{X} = 22.45$) daha yüksektir. Analiz sonuçları, erkek katılımcılar lehine istatistiksel olarak anlamlı bir fark olduğunu ortaya koymuştur ($t = 3.711, p < .000$). Böylece, araştırmada erkek katılımcıların öfke kontrol düzeylerinin kadınlarınkine kıyasla istatistiksel olarak anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu tespit edilmiş olup hipotez “H3” desteklenmemiştir. Ayrıca cinsiyet değişkenine göre içsel dini motivasyon puan ortalamaları arasındaki farkın istatistiksel anlamlılığını tespit için uygulanan t-testi analiz sonucuna göre kadın ve erkek örneklemin içsel dini motivasyon düzeyleri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılaşma oluşmamış olup, hipotez “H4” desteklenmemiştir.

Tablo 4. Medeni Duruma Göre Öfke Kontrolü ve İçsel Dini Motivasyon Düzeyleri

	Medeni D.	N	%	$\bar{X}$	ss	Tukey HSD
Öfke Kontrolü	1. Bekar	617	52.9	21.93	4.27	1/2,3
	2. Evli	499	42.8	24.41	5.19	
	3. Dul	50	4.3	24.12	5.13	
	$F_{(2,1163)} = 39.20$ $p < .001$					Tukey HSD
İçsel Dini Motivasyon	1. Bekar	617	52.9	42.62	5.09	1/2,3
	2. Evli	499	42.8	45.02	4.44	
	3. Dul	50	4.3	44.20	3.93	
	$F_{(2,1163)} = 35.02$ $p < .001$					

Tablo 4’te sunulan verilere göre, öfke kontrol ortalama puanları medeni duruma göre farklılık göstermektedir: bekarlar için $\bar{X} = 21.93$, evliler için $\bar{X} = 24.41$ ve dullar için $\bar{X} = 24.12$ olarak hesaplanmıştır. Tukey HSD post-hoc analizi sonuçları, bekar katılımcıların puanlarının diğer iki medeni durum kategorisinden anlamlı şekilde farklılaştığını ortaya koymuştur. Tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonuçları, medeni durumun öfke kontrolü üzerinde istatistiksel olarak anlamlı bir etkisi olduğunu göstermektedir ($F_{(2,1163)} = 39.20$ $p < .001$). Bu bulgular ışığında, bekar katılımcıların öfke kontrol düzeylerinin evli ve dul katılımcılarınki-

ne nazaran istatistiksel olarak anlamlı derecede daha düşük olduğu tespit edilmiş olup hipotez “H5” desteklenmiştir. Benzer şekilde, içsel dini motivasyon ortalama puanları da medeni duruma göre farklılık göstermektedir: Bekarlar için $\bar{X} = 42,62$, evliler için $\bar{X} = 45,02$ ve dullar için $\bar{X} = 44,20$ olarak hesaplanmıştır. Tukey HSD post-hoc analizi, bekar ve evli katılımcılar arasında anlamlı bir farklılık olduğunu ortaya koymuştur. ANOVA sonuçları, medeni durumun içsel dini motivasyon düzeyi üzerinde istatistiksel olarak anlamlı bir etkisi olduğunu göstermektedir ($F_{(2,1163)} = 35,02$ $p < .001$). Bu bulgular doğrultusunda, bekarların içsel dini motivasyon düzeylerinin evli ve dullara kıyasla istatistiksel olarak anlamlı derecede daha düşük olduğu tespit edilmiş olup hipotez “H6” desteklenmiştir.

Tablo 5. Meslek Durumuna Göre Öfke Kontrolü ve İçsel Dini Motivasyon Düzeyleri

	Meslek	N	%	$\bar{X}$	ss	Tukey HSD
Öfke Kontrolü	1. Öğrenci	538	46.1	21.77	4.23	1/2,3,4,5,6,7
	2. Öğretmen	113	9.7	22.87	4.07	
	3. Memur	130	11.1	23.13	3.97	
	4. İşçi	93	8.0	23.36	5.35	
	5. Serbest meslek	88	7.5	23.53	5.33	
	6. Ev hanımı	115	9.9	24.95	4.85	
	7. Emekli	89	7.6	28.03	5.70	
	Toplam	1166	100	23.08	4.87	
İçsel Dini Motivasyon				$F_{(6,1159)} = 28.18$	$p < .000$	Tukey HSD
	1. Öğrenci	538	46.1	42.42	5.07	1/2,3,4,5,6,7
	2. Öğretmen	113	9.7	44.03	4.81	
	3. Memur	130	11.1	44.74	3.79	
	4. İşçi	93	8.0	44.27	3.94	
	5. Serbest meslek	88	7.5	44.77	5.02	
	6. Ev hanımı	115	9.9	44.13	4.34	
	7. Emekli	89	7.6	47.46	4.35	
	Toplam	1166	100	43.71	4.91	
				$F_{(6,1159)} = 18.34$	$p < .000$	

Tablo 5’te sunulan verilere göre, öfke kontrolü ortalama puanları meslek gruplarına göre şu şekilde dağılım göstermektedir: Öğrenciler ($\bar{X}=21.77$), öğretmenler ($\bar{X}=22.87$), memurlar ($\bar{X}=23.13$), işçiler ($\bar{X}=23.36$), serbest meslek sahipleri ($\bar{X}=23.53$), ev hanımları ($\bar{X}=24.95$) ve emekliler ($\bar{X}=28.03$). Uygulanan Tukey HSD analizi neticesinde, gruplar arası anlamlı farklılaşmanın öğrenci grubu ile diğer tüm meslek grupları arasında olduğu tespit edilmiştir. Bu bulgular, meslek türüne göre öfke kontrolünün istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılaştığını göstermektedir ($F_{(6,1159)} = 28.18$ $p < .000$). Analiz sonuçlarına göre, öfke

kontrolü en düşük olan meslek grubunun lise öğrencileri, en yüksek olan grubun ise emekliler olduğu saptanmıştır. Bu bulgular ışığında öğrencilerin öfke kontrol düzeylerinin diğer meslek gruplarından anlamlı derecede daha düşüktür olduğu istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde tespit edilmiş olup hipotez “H7” desteklenmiştir. Ayrıca, Tablo 5’te sunulan içsel dini motivasyon verileri incelendiğinde, ortalama puanların meslek gruplarına göre şu şekilde dağıldığı görülmektedir: Öğrenciler ($\bar{X}=42.42$), öğretmenler ($\bar{X}=44.03$), ev hanımları ($\bar{X}=44.13$), işçiler ($\bar{X}=44.27$), memurlar ($\bar{X}=44.74$), serbest meslek sahipleri ($\bar{X}=44.77$) ve emekliler ($\bar{X}=47.46$). Tukey HSD analizi sonuçları, gruplar arası anlamlı farklılaşmanın öğrenci grubu ile diğer tüm meslek grupları arasında olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bulgular, meslek türüne göre içsel dini motivasyon düzeyinin istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılaştığını göstermektedir ($F_{(6,1159)}=18.34$ $p<.000$). Bu bulgular ışığında öğrencilerin içsel dini motivasyon düzeylerinin diğer meslek gruplarından istatistiksel olarak anlamlı derecede daha düşük olduğu tespit edilmiş olup hipotez “H8” desteklenmiştir.

9.2. İçsel Dini Motivasyon ile Öfke Kontrolü Arasındaki İlişkiler

Tablo 6. İçsel Dini Motivasyon ile Öfke Kontrolü Arasındaki Korelasyon Analizi

Öfke Kontrolü	İçsel Dini Motivasyon
	.095**

Tablo 6’da yer alan korelasyon analizi verilerine göre öfke kontrolü ile içsel dini motivasyon ($r=.095$, $p<.01$) arasındaki ilişkiler istatistiksel olarak anlamlılık derecesine ulaşmıştır.

Tablo 7. İçsel Dini Motivasyon Durumuna Göre Örneklemin Öfke Kontrolü Düzeyleri

	İçsel Dini Motivasyon	N	$\bar{X}$	ss
Öfke Kontrolü	Düşük	60	21.28	4.27
	Yüksek	991	23.30	4.94
	$t = -3.107$ $df = 1049$ $p = .002$			

Tablo 7’de yer alan analiz sonucuna göre içsel dini motivasyon düzeyi düşük olan katılımcıların öfke kontrolü ortalaması $\bar{x}=21.28$ iken, içsel dini motivasyon düzeyi yüksek olan katılımcıların öfke kontrolü ortalaması $\bar{x}=23.30$ ’dur. Analiz sonuçları, içsel dini motivasyonu yüksek olanların lehine istatistiksel olarak anlamlı bir fark olduğunu ortaya koymuştur ($t=-3.107$, $p=.002$, $p<.01$). Böylece araştırmada, içsel dini motivasyon düzeyi yüksek olan katılımcıların öfke kontrol düzeyleri içsel dini motivasyon düzeyi düşük olan katılımcılarından istatistiksel olarak anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiş olup hipotez “H9” desteklenmiştir.

Tablo 8. İçsel Dini Motivasyon ile Öfke Kontrolü Arasındaki Regresyon Analizi

İçsel Dini Motivasyon	β	t	p	R ²
	.229	8.036	.000	.053

Tablo 8’de içsel dini motivasyon ile öfke kontrolü arasındaki tekli regresyon analizi so-

nucuna yer verilmiştir. Regresyon analizinde bağımsız değişken olarak içsel dini motivasyon, bağımlı değişken olarak öfke kontrolü kabul edilmiştir. Uygulamış olduğumuz tekli regresyon analizi sonucunda içsel dini motivasyonun öfke kontrolü üzerindeki etkisinin %5,3 oranında olduğu görülmüştür ($\beta=.229$, $p=000<.05$). Regresyon analizi sonucunda öfke kontrolü üzerinde içsel dini motivasyonun etkisinin zayıf düzeyde olduğu görülmektedir. Nicel araştırmalar olaylar arasında neden sonuç ilişkileri yerine ilişkisel durumları ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, araştırmada içsel dini motivasyonu yüksek olan bireylerin öfke kontrol düzeyleri din motivasyonu düşük olanlarınkinden anlamlı derecede yüksek çıkmış olmakla birlikte öfke kontrolünün yüksek olması sadece içsel dini motivasyon faktörüne indirgenemez. Araştırmada inceleme konusu yapılmamış başka faktörler de bireylerin öfke kontrol düzeyleri üzerinde etkili olmuş olabilir.

10. Tartışma

Araştırmada yaş değişkeni ilgili olarak araştırmada örneklemin yaş ortalaması arttıkça öfke kontrolünün istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde arttığı tespit edilmiştir (bkz. Tablo 2). Yaşın ilerlemesiyle birlikte bireylerin duygusal düzenleme becerilerinin gelişmesi, yaşam deneyimlerinin artması, öfke ve şiddetin olumsuz sonuçlarına dair daha fazla hayat tecrübesine sahip olmaları, bilişsel olgunlaşma süreçleri, ölüm gerçeğiyle daha yakından yüzleşme, sevdiklerini kaybetme deneyimleri ve fiziksel güçlerinin azalması yaşlı bireylerin öfke kontrol düzeylerinin gençlerinkine nazaran daha yüksek çıkmış olmasında etkili olmuş olabilir. Konu üzerine yapılmış başka araştırmalarda da benzer sonuçlar bulunmuştur. Örneğin Charles ve Carstensen tarafından yürütülen bir meta-analiz çalışması, yaşlı bireylerin gençlere kıyasla daha fazla bilişsel yeniden değerlendirme stratejisi kullandığını ve duygusal tepkilerini daha iyi düzenlediklerini ortaya koymuştur. Çalışmada, özellikle öfke gibi negatif duyguların yaşla birlikte yoğunluğunun azaldığı ve yaşlı bireylerin bu tür duyguları daha etkili bir şekilde yönettikleri saptanmıştır.⁴⁹ Benzer şekilde, Shallcross ve arkadaşlarının yürüttüğü bir araştırma da yaşlı yetişkinlerin, genç yetişkinlere nazaran daha iyi duygu düzenleme becerilerine sahip olduklarını ve olumsuz duyguları daha etkili bir biçimde yönettiklerini bulgulamıştır.⁵⁰

Araştırmamızda katılımcıların yaş ortalaması arttıkça içsel dini motivasyon düzeylerinin de istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde artmakta olduğu tespit edilmiştir (bkz. Tablo 2). İçsel dini motivasyon, bireyin dini inançları, kişisel anlam ve tatmin arayışı doğrultusunda benimsemesi ve bu inançları dışsal bir ödül ya da sosyal baskıdan ziyade içsel bir ihtiyaç olarak yaşaması anlamına gelmektedir.⁵¹ Yaşın ilerlemesiyle birlikte bireylerin varoluşsal sorgulamalara daha fazla yönelmeleri, yaşam deneyimlerinin artması ve spiritüel olgunlaşma süreçleri, içsel dini motivasyonun güçlenmesine katkıda bulunmaktadır. Yaşla birlikte bireyler hayatın anlamı, ölüm ve ahiret gibi varoluşsal konulara daha fazla odaklanmakta ve bu bağlamda dini inançlar daha fazla içselleştirilmektedir. Ayrıca, yaşın ilerlemesiyle birlikte ortaya çıkan yaşam deneyimleri, bireylerin ruhsal gelişim süreçlerini hızlandırır-

49 Susan T. Charles - Laura L. Carstensen, "Social and Emotional Aging", *Annual Review of Psychology* 61/1 (2010), 383.

50 Amanda J. Shallcross vd., "Getting Better with Age: The Relationship between Age, Acceptance, and Negative Affect", *Journal of Personality and Social Psychology* 104/4 (2013), 734.

51 Allport - Ross, "Personal Religious Orientation and Prejudice", 432.

bilmektedir. Özellikle orta yaş ve üzerindeki bireyler, hayatın zorlukları ve belirsizlikleriyle başa çıkmada dini inançlara daha fazla yönelme eğiliminde olabilmektedir. Sosyal bağlar zayıfladıkça ve bireyler hayatın nihai sorularıyla daha fazla karşı karşıya kaldıkça, dinin sunduğu içsel anlam kaynakları daha değerli hale gelmektedir. Konu üzerine yapılmış başka araştırmalarda da benzer sonuçlara ulaşılmıştır. Örneğin, Karaca tarafından Erzurum'da farklı yaş ve meslek gruplarına yönelik gerçekleştirilen araştırma, 23-30 yaş aralığındaki genç yetişkinler ile 40-49 yaş aralığındaki orta yaş grubunun, ergenler ve yaşlı bireylere kıyasla daha yüksek düzeyde içsel dini motivasyona sahip olduklarını ortaya koymuştur.⁵² Benzer şekilde, Bengtson ve meslektaşlarının yürüttüğü boylamsal bir çalışma, 35 yıllık bir süre zarfında farklı kuşakları incelemiş ve yaşlanan bireylerin dini inançları ve uygulamalarında artış olduğunu saptamıştır.⁵³

Cinsiyet ve öfke kontrolü ilişkisi ile ilgili olarak, araştırmada erkeklerin öfke kontrol düzeylerinin kadınlarınkinden istatistiksel olarak anlamlı derecede daha yüksek düzeyde olduğu tespit edilmiştir (bkz. Tablo 3). Araştırmada erkeklerin öfke kontrol düzeylerinin kadınlarınkinden daha yüksek düzeyde olması biyolojik ve sosyal-kültürel faktörlerin etkileşimiyle açıklanabilir. Biyolojik olarak, erkeklerin hormonal yapıları öfke tepkilerini artırabilmekte, ancak bu aynı zamanda öfke kontrolünü geliştirmelerine de neden olabilmektedir. Sosyal-kültürel açıdan, erkekler, toplumsal beklentiler doğrultusunda öfkelerini daha stratejik ve kontrollü bir şekilde yönetme eğilimindedirler. Kadınlar ise, toplumsal normlar gereği öfke ifadesinde daha fazla kısıtlama hissedebilir ve bu duyguyu daha dolaylı yollarla ifade edebilirler. Bu nedenle, erkeklerin öfke kontrol düzeylerinin daha yüksek olması, biyolojik ve toplumsal faktörlerin bir sonucu olarak değerlendirilebilir; ancak, bu durum kadınların öfke kontrolünde yetersiz olduğu anlamına gelmemektedir. Türker tarafından öğretmenler üzerinde gerçekleştirilen araştırmada, erkek öğretmenlerin kadın öğretmenlere kıyasla daha yüksek öfke dışavurumu ve öfke kontrol düzeylerine sahip oldukları tespit edilmiştir.⁵⁴ Fischer ve Evers'in çalışması ise kadınların öfkelerini ifade etme konusunda erkeklere oranla daha fazla sosyal baskı hissettiklerini ve bu nedenle öfke kontrol stratejilerini daha sık kullandıklarını ortaya koymuştur.⁵⁵ Kring'in yaptığı araştırma, kadınlar ve erkekler arasında öfke deneyimi açısından büyük bir fark bulunmadığını, ancak öfkenin ifadesi ve kontrolünde belirgin cinsiyet farklılıklarının mevcut olduğunu göstermiştir.⁵⁶

Medeni durum değişkeni ile ilgili olarak araştırmada bekar bireylerin öfke kontrol düzeylerinin evli ve dul katılımcılara kıyasla anlamlı derecede daha düşük olduğu belirlenmiştir (bkz. Tablo 3). Evlilik ve uzun süreli ilişkiler, bireylere duygusal destek sağlayabilmekte ve stres yönetimi konusunda yardımcı olmaktadır. Ayrıca, evli ve dul bireylerin genellikle daha fazla yaşam deneyimine sahip olmaları, çatışma çözme ve duygu düzenleme becerilerinin gelişimine katkıda bulunmaktadır. Evlilik ve aile hayatı, bireylerin davranışlarının

52 Faruk Karaca, *Ölüm Psikolojisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 299.

53 Vern L. Bengtson vd., "Does Religiousness Increase with Age? Age Changes and Generational Differences Over 35 Years", *Journal for the Scientific Study of Religion* 54/2 (2015), 363.

54 Sinan Türker, *Öğretmenlerin Çatışma Yönetim Stratejileri ile Sürekli Öfke Ve Öfke İfade Düzeyleri Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 85.

55 Agneta H. Fischer - Catharine Evers, "The Social Costs and Benefits of Anger as a Function of Gender and Relationship Context", *Sex Roles* 65/1-2 (2011), 23.

56 Ann M. Kring, "Gender and anger", *Gender and Emotion*, ed. Agneta H. Fischer (Cambridge University Press, 2000), 211.

sonuçlarını daha fazla düşünmelerine ve dolayısıyla duygularını daha iyi kontrol etmelerine yol açmaktadır. Evlilikte karşılıklı sorumluluklar ve birlikte problem çözme pratikleri, öfke yönetimi becerilerini geliştirebilirken, dul bireyler de yaşamın zorlukları karşısında geliştirdikleri dayanıklılık sayesinde öfke kontrolünde daha başarılı olabilirler. Öte yandan, bekar bireyler ilişkisel sorumluluklardan yoksun oldukları için bu tarz stratejileri geliştirmekte daha az fırsata sahiptirler. Simon ve Nath tarafından gerçekleştirilen geniş ölçekli bir araştırma, evli bireylerin, özellikle kadınların, öfkeyi daha sık deneyimlediklerini ve bu duyguyu kontrol etmek için çeşitli başa çıkma stratejileri kullandıklarını ortaya koymuştur.⁵⁷

Araştırmamızda bekarların içsel dini motivasyon düzeylerinin de bekar ve dul katılımcılarından istatistiksel olarak anlamlı derecede daha düşük olduğu tespit edilmiştir (bkz. Tablo 3). Evlilik, bireyler arasında manevi ve duygusal bir bağ oluşturmakta, bu da dini inançların ve pratiklerin daha derinlemesine içselleşmesine katkı sağlamaktadır. Evlilikte karşılıklı sorumluluk ve destek, dini değerlerin paylaşılmasını ve pekiştirilmesini teşvik etmektedir. Ayrıca, evli bireylerin aile yapısı içinde çocuk yetiştirme gibi sorumlulukları, manevi rehberlik arayışlarını artırabilir ve dini motivasyonlarını güçlendirmektedir. Dul bireyler açısından bakıldığında, eş kaybı gibi travmatik yaşam olayları, bireyleri dini inançlara ve manevi kaynaklara daha fazla yönlendirebilmektedir. Yas süreci, dini inançların bir dayanma mekanizması olarak işlev görmesini sağlayabilmekte, bu da içsel dini motivasyonun artmasına yol açabilmektedir. Öte yandan, bekar bireylerin içsel dini motivasyonlarının daha düşük olması, evli veya dul bireylerin sahip olduğu türden kolektif dini deneyimlere veya karşılıklı manevi destek mekanizmalarına daha az maruz kalmaları ve dini pratik ve inançları içselleştirmek için gerekli olan yaşam tecrübelerinden henüz yoksun olması ile açıklanabilir. Konuya ilişkin yapılan diğer araştırmalar da benzer sonuçlara ulaşmıştır. Örneğin, Karaca (2000, 299) tarafından gerçekleştirilen çalışmada, evli bireylerin içsel dini motivasyon düzeylerinin bekar bireylere kıyasla daha yüksek olduğu saptanmıştır.⁵⁸ Benzer şekilde, Koç'un farklı meslek gruplarındaki yetişkinler üzerinde yaptığı araştırmada, evli bireylerin en yüksek içsel dini motivasyon puanlarına sahip olduğu, buna karşın bekar bireylerin en düşük puanları aldığı gözlemlenmiştir. Dul bireylerin içsel dini motivasyon düzeylerinin ise bu iki grup arasında yer aldığı belirlenmiştir.⁵⁹ Mahoney ve arkadaşları tarafından yürütülen bir meta-analiz de evli bireylerin bekâr ve dul bireylere kıyasla daha yüksek dindarlık düzeyine sahip olduğunu ortaya koymuştur.⁶⁰ Michael ve meslektaşlarının araştırmasında ise dul bireylerin eşlerini kaybettikten sonra dine yönelme eğilimi gösterdikleri ve bu süreçte dindarlık düzeylerinin arttığı tespit edilmiştir. Araştırmacılar, bu bulguyu dinin bireyler için bir başa çıkma mekanizması olarak işlev gördüğü şeklinde yorumlamışlardır.⁶¹

57 Robin W. Simon - Leda E. Nath, "Gender and Emotion in the United States: Do Men and Women Differ in Self-Reports of Feelings and Expressive Behavior?", *American Journal of Sociology* 109/5 (2004), 1137.

58 Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, 299.

59 Mustafa Koç, "Demografik Özellikler ile Dindarlık Arasındaki İlişki: Yetişkinler Üzerine Ampirik Bir Araştırma", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010), 231.

60 Annette Mahoney vd., "Religion in the Home in the 1980s and 1990s: A Meta-Analytic Review and Conceptual Analysis of Links between Religion, Marriage, and Parenting.", *Journal of Family Psychology* 15/4 (2001), 559.

61 Scott T. Michael vd., "Widowhood and Spirituality: Coping Responses to Bereavement", *Journal of Women*

Meslek gruplarına ilişkin bulgulara bakıldığında, araştırma kapsamında incelenen öğrenci, öğretmen, memur, işçi, serbest meslek, ev hanımı ve emekli grupları arasında öfke kontrol düzeyinin en düşük olduğu grubun öğrenciler, en yüksek olduğu grubun ise emekliler olduğu istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde tespit edilmiştir (bkz. Tablo 5). Öğrencilerin genellikle daha genç bir yaş grubunu, emeklilerin ise yaşça daha olgun bir grubu temsil ettiği göz önünde bulundurulduğunda, yaş faktörünün bu bulgulara etkisi dikkat çekicidir. Zira araştırmamızda, katılımcıların yaş ortalaması arttıkça öfke kontrol düzeylerinin de anlamlı bir şekilde arttığı tespit edilmiştir (bkz. Tablo 2). Bu bağlamda, öğrencilerin öfke kontrol düzeylerinin emeklilere kıyasla daha düşük çıkmasının nedenlerinden birinin yaş faktörü olduğu söylenebilir. Ayrıca, emeklilerin uzun yıllar boyunca çeşitli sosyal ve mesleki ortamlarda edindikleri deneyimlerin, duygu düzenleme becerilerini geliştirdiği düşünülmektedir. Emeklilik sürecinde bireylerin iş hayatının getirdiği yoğun sorumluluklardan ve zamana bağlı baskılardan uzaklaşmaları, daha huzurlu bir yaşam sürmelerine katkıda bulunmakta ve bu durum öfke kontrolüne olumlu yönde etki eden bir faktör olarak değerlendirilmektedir. Öte yandan, öğrenciler akademik baskılar, gelecek kaygısı, sosyoekonomik zorluklar ve kimlik gelişimi gibi birçok stres faktörüyle karşı karşıyadır. Bu faktörler, öğrencilerde öfke gibi olumsuz duyguların kontrolünü zorlaştırabilmektedir. Engin ve Cam tarafından sağlık çalışanları üzerinde gerçekleştirilen bir çalışmada, hemşirelerin diğer sağlık personeline kıyasla daha yüksek öfke düzeylerine sahip oldukları, ancak aynı zamanda daha gelişmiş öfke kontrol becerilerine sahip oldukları tespit edilmiştir. Araştırmacılar, bu bulguyu hemşirelerin yoğun iş stresiyle başa çıkma mekanizmaları geliştirmeleriyle ilişkilendirmişlerdir.⁶² Benzer şekilde, Kurtz, Zavala ve Melander tarafından polis memurları üzerinde yürütülen bir araştırma, mesleki deneyim süresi arttıkça öfke kontrol becerilerinin de geliştiğini ortaya koymuştur. Ancak araştırmacılar, yüksek stresli görevlerde çalışan polislerin, daha az stresli görevlerdeki meslektaşlarına göre öfke kontrolünde daha fazla zorluk yaşadıklarını da vurgulamışlardır.⁶³

Araştırmamızda öğrencilerin içsel dini motivasyon düzeylerinin de diğer mesleklerle nazaran istatistiksel olarak anlamlı derecede daha düşük düzeyde olduğu tespit edilmiştir (bkz. Tablo 5). Gençlik evresi, bireylerin kimlik arayışında olduğu, inançlar ve değerler sistemiyle ilgili sorgulamalar yaptıkları bir dönemdir. Öğrenciler, özellikle yükseköğrenim aşamasında, çeşitli düşünce sistemleri ve dünya görüşleriyle karşılaşmakta, bu da dini inanç ve motivasyonlarına yönelik bir yeniden değerlendirme sürecini tetikleyebilmektedir. Bireyler bu süreçte, ailelerinden ya da çocukluk dönemlerinden getirdikleri dini inançları sorgulayabilmekte, bu da içsel dini motivasyonlarının geçici bir süre için daha düşük seviyelerde seyretmesine yol açabilmektedir. Ayrıca, öğrencilik dönemi, bireylerin akademik ve sosyal baskılarla yoğun bir şekilde karşı karşıya kaldığı bir dönemdir. Akademik performans kaygısı, gelecek belirsizliği ve sosyal çevreye uyum sağlama çabaları, bireylerin dini motivasyonlarına yeterince odaklanmalarını engelleyebilmektedir. Karaca'nın araştırmasında, en yüksek içsel dini motivasyon seviyesine sahip meslek grubunun polis memurları olduğunu,

& Aging 15/2-3 (2003), 145.

62 Esra Engin - Olcay Cam, "Correlation Between Psychiatric Nurses' Anger and Job Motivation", *Archives of Psychiatric Nursing* 20/6 (2006), 268.

63 Don L. Kurtz vd., "The Influence of Early Strain on Later Strain, Stress Responses, and Aggression by Police Officers", *Criminal Justice Review* 40/2 (2015), 190.

bunu ikinci sırada öğretim elemanlarının takip ettiğini tespit edilmiştir. Karaca polis memurlarının içsel dini motivasyonlarının diğer meslek gruplarına kıyasla daha yüksek çıkmasını, özel harekât polislerinin mesleki görevleri gereği sıklıkla ölüm riski ile karşı karşıya kalmalarıyla ilişkilendirmiştir.⁶⁴ Schieman ve meslektaşlarının araştırmasında, dini katılım ve özellikle Tanrı'nın kontrolüne olan inanç, düşük sosyal statüye sahip bireyler için daha güçlü bir önemlilik duygusuna yol açtığı tespit edilmiştir. Araştırmada düşük sosyoekonomik statüdeki bireylerin dini kaynaklardan daha fazla psikososyal fayda sağladığı sonucuna varılmıştır.⁶⁵

Araştırmanın temel problemine ilişkin olarak, içsel dini motivasyon düzeyi yüksek olan katılımcıların, öfke kontrol düzeylerinin içsel dini motivasyon düzeyi düşük olan katılımcılarından istatistiksel olarak anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiştir (bkz. Tablo 7). Bu sonucun ortaya çıkmasında aşağıdaki faktörler etkili olmuş olabilir. Öncelikle, birçok dini gelenekte sabır, hoşgörü ve öfke kontrolü gibi erdemler vurgulanmaktadır. İçsel dini motivasyonu yüksek bireylerin, bu öğretileri daha fazla içselleştirerek günlük yaşamlarına uygulamaları, öfke gibi yoğun duygularla daha etkili bir şekilde başa çıkmalarına katkı sağlamış olabilir. İkinci olarak, dini inançlar bireylerin bilişsel yeniden değerlendirme süreçlerini etkilemektedir. İçsel dini motivasyonu yüksek bireyler, öfke uyandırıcı durumları ilahi bir imtihan ya da manevi gelişim fırsatı gibi daha geniş bir manevi bağlamda yorumlayabilmekte, bu da söz konusu durumların duygusal etkisini azaltabilmektedir. Üçüncüsü, dinin bireylere stres ve olumsuz duygularla başa çıkmak için çeşitli mekanizmalar sunmaktadır. Dua, meditasyon ya da ibadet gibi dini pratikler, bireylerin duygusal durumlarını düzenlemelerine ve öfke kontrolüne yardımcı olmaktadır. Dördüncü olarak, dini toplulukların sağladığı güçlü sosyal destek ağları, bireylerin duygusal düzenleme becerilerini geliştirmelerine katkıda bulunmaktadır. Topluluk üyeleriyle paylaşılan deneyimler ve alınan rehberlik, bireylerin öfkelerini daha yapıcı bir şekilde yönetmelerine olanak tanımaktadır. Beşinci olarak, din bireylere yaşamda anlam ve amaç duygusu kazandırmaktadır. Bu anlam ve amaç duygusu, bireylerin genel psikolojik iyi oluşunu olumlu yönde etkileyerek, öfke gibi olumsuz duygularla başa çıkma olanağını kolaylaştırmaktadır. Yaşamın zorluklarını daha geniş bir manevi çerçevede değerlendirmek, bu zorlukların yaratabileceği öfkenin azalmasına yardımcı olmaktadır. Son olarak, düzenli olarak yerine getirilen namaz, oruç, zekât ve sadaka gibi dini pratikler, bireylerin öz-kontrol becerilerini geliştirmekte, bu da öfke kontrolüne olumlu katkılar sağlamaktadır. Araştırma sonuçları, konu üzerine yapılan diğer çalışmalarda elde edilen bulgularla da uyumludur. Örneğin Mirmehdipour ve arkadaşların İran'ın Urmia şehrinde 6. sınıf erkek öğrencileriyle yürütülen bu yarı deneysel araştırmada, dini kavramların hikâye yoluyla öğretiminin öğrenciler üzerindeki etkisi incelenmiş, bulgular hikâye temelli dini eğitim, öğrencilerin ahlaki gelişimini ve dindarlık düzeyini artırmış, aynı zamanda öfke kontrolünü anlamlı düzeyde geliştirdiğini ortaya koymuştur.⁶⁶ Bakhtiarvand ve arkadaşlarının araştırması dindar bireylerin daha yüksek düzeyde öfke kontrolüne sahip olduklarını ve bunun da evlilik doyumunu olumlu yönde etkileyebileceğini ortaya

64 Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, 299.

65 Scott Schieman vd., "Religious Involvement, Beliefs About God, and the Sense of Mattering Among Older Adults", *Journal for the Scientific Study of Religion* 49/3 (2010), 517.

66 Mirmehdipour, Seyyed Javad vd. "Effectiveness of Teaching Religious Concepts Through the Stories on Anger Control and Student's Moral Development", 135-137.

koymuştur.⁶⁷ Yılmaztürk'ün İstanbul'un Avrupa yakasında bir lisede öğrenim gören 14-18 yaş aralığındaki 10. ve 11. sınıf öğrencileri üzerinde uyguladığı deney desenli araştırmada maneviyat temelli bilişsel davranışçı grup danışmanlığının ergenlerde öfke kontrolü, duygu düzenleme ve olumlu dini başa çıkma becerilerini geliştirmede etkili olduğu tespit edilmiştir.⁶⁸ Öz'ün İlahiyat Fakültesi öğrencileri üzerinde yaptığı bir araştırmada, dini inancı güçlü olan öğrencilerin öfke kontrolü konusunda daha başarılı oldukları tespit edilmiştir. Bu öğrenciler, dini öğretilerin etkisiyle öfke gibi olumsuz duyguları kontrol etme becerilerinin geliştiğini ifade etmişlerdir.⁶⁹ Benzer şekilde, Marsh ve Dallos'un Katolik çiftlerin dini inanç ve pratiklerinin öfke kontrolü ve çatışma yönetimi üzerindeki etkilerini inceledikleri çalışmada, dini uygulamaların (dua, meditasyon, ayin) öfkenin yoğunluğunu azaltarak bireylerin daha sakin ve hoşgörülü olmalarına yardımcı olduğu belirlenmiştir.⁷⁰ Nahar ve Palit'in Bangladeş'in Chittagong şehrindeki dört farklı okuldan seçilen Müslüman, Hindu ve Budist dinlerine mensup 270 ergen öğrenci üzerinde gerçekleştirdikleri araştırmada, öfke ile dindarlık arasında negatif bir korelasyon bulunmuş, ancak bu ilişkinin istatistiksel olarak anlamlılık düzeyine ulaşmadığı görülmüştür.⁷¹ Göregen ve Yıldız'ın Ankara il merkezinde öğrenim gören 596 onuncu sınıf öğrencisi üzerinde yaptığı çalışmada ise, sevgi temelli Tanrı algısının öfke kontrolünde olumlu etkiler sağladığı, özellikle sevgi temelli Tanrı algısının içe dönük öfkeyi azalttığı tespit edilmiştir. Aynı araştırmada, affetme eğilimi ile sürekli öfke ve dışa dönük öfke arasında pozitif yönlü, orta düzeyde anlamlı bir ilişki olduğu ortaya çıkmıştır.⁷² Yılmaztürk'ün İstanbul'daki bir lisede öğrenim gören 14-18 yaş aralığındaki 20 lise öğrencisi üzerinde gerçekleştirdiği çalışmada ise, maneviyatla bütünleştirilmiş bilişsel davranışçı terapinin ergenlerin öfke kontrolü ve olumlu dini başa çıkma düzeylerini önemli ölçüde artırdığı sonucuna ulaşılmıştır.⁷³ Mefford, Thomas, Callen ve Groer'in topluluk içinde yaşayan 82 yaşlı bireyde dindarlık/ruhsallık ile öfke yönetimi arasındaki ilişkiyi inceledikleri araştırmada, affedicilik, günlük ruhsal deneyimler, dindarlık/ruhsallığın bir başa çıkma aracı olarak kullanımı ve dindarlık/ruhsallık derecelendirmesi ile sağlıklı öfke yönetimi arasında pozitif bir ilişki bulunmuştur.⁷⁴ Benzer şekilde, Asadzandi ve arkadaşlarının İran'da hemşirelik eğitimi alanında çalışan akademisyenler ve uzmanlar üzerinde yürüttükleri araştırmada, dindarlığın öfke yönetiminde önemli bir rol oynadığı, özellikle bireylerin kendine hâkim olma yetilerini artırdığı ve öfke patlamalarını azalttığı tespit edil-

67 Bakhtiarvand vd., "Relationship between Religiosity and Anger Control with Marital Satisfaction", 314-316.

68 Yılmaztürk, M. "Spiritual Resources for Anger Management: Spirituality Integrated Cognitive Behavioral Group Therapy", 161-178.

69 Öz, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din/İslam ve Şiddet İlişisini Algılayışı (Kilis 7 Aralık Üniversitesi Örneği)", 135.

70 Marsh - Dallos, "Religious Beliefs and Practices and Catholic Couples' Management of Anger and Conflict", 22.

71 Lailun Nahar - Susmita Palit, "Adolescent Anger and Self Esteem According to Different Religious Perspective", *The Chittagong Univ. J. B. Sci.* 11/1,2 (2023), 27.

72 Göregen - Yıldız, "Ergenlerde Tanrı Algısı, Affetme Eğilimi ve Öfke İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", 427-431.

73 Mücahit Yılmaztürk, "Spiritual Resources for Anger Management: Spirituality Integrated Cognitive Behavioral Group Therapy", *Spiritual Psychology and Counseling* 8/2 (2023), 164-171.

74 Linda Mefford vd., "Religiousness/Spirituality and Anger Management in Community-Dwelling Older Persons", *Issues in Mental Health Nursing* 35/4 (2014), 288-289.

miştir.⁷⁵ Kartal ve Özek'in Türkiye'nin yedi bölgesinden katılan sürücüler üzerinde yaptığı araştırmada, dindarlığın sürücü öfkesini kontrol etme yöntemlerinde önemli bir rol oynadığı sonucuna ulaşılmıştır.⁷⁶ Kimter'in Çanakkale il merkezinde yaşları 12 ve üzeri olan 456 katılımcı ile yürüttüğü çalışmada ise, Ramazan orucu ile öfke kontrolü arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunamamıştır.⁷⁷ Bu bulgular, dindarlık ile öfke kontrolü arasında genellikle pozitif bir ilişki olduğunu gösterse de bu ilişkinin her zaman istatistiksel olarak anlamlı olmadığı veya bazı bağlamlarda farklı sonuçlar verebildiği görülmektedir. Çalışma, öfke kontrolü ile dindarlık arasındaki ilişkiyi nicel araştırma yöntemleriyle ele alarak, bu alanda sınırlı sayıda çalışmanın bulunduğu bir konuyu bilimsel olarak inceleyerek literatüre özgün katkı sağlamaktadır. Özellikle Türkiye bağlamında söz konusu iki değişkenin etkileşimini nicel verilerle değerlendiren araştırmaların yetersizliği, bu çalışmanın alan yazına anlamlı ve özgün bir katkı sunmasını mümkün kılmaktadır. Ayrıca araştırmada kullanılan ölçeklerin güvenilirlik düzeylerinin yüksek olması ve yapısal geçerliliklerinin sağlanması, benzer konularda yapılacak olan gelecekteki araştırmalara sağlam bir metodolojik zemin hazırlamaktadır. Elde edilen bulgular hem bireysel gelişim hem de psikolojik danışmanlık süreçleri açısından öfke kontrolü ve dindarlığın rolünü daha iyi anlamaya yönelik rehberlik sağlayabilir. Bu yönüyle araştırma, yalnızca teorik değil, aynı zamanda uygulamalı alana da katkı sunmaktadır. Çalışmanın özgün bir diğer yönü ise, dinin bireysel duygu düzenleme stratejileri üzerindeki etkisini Türk kültürel yapısı çerçevesinde değerlendirerek farklı kültürel bağlamlara uyarlanabilecek çıkarımlar sunmaktadır.

Sonuç

Farklı yaş ve meslekten 1166 birey üzerinde yapılan araştırmada sonucunda aşağıdaki bulgular elde edilmiştir: Yaş değişkeni ilgili olarak örneklemin yaş ortalaması arttıkça öfke kontrolünün ve içsel dini motivasyon düzeyi istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde artmaktadır. Cinsiyet değişkeni ile ilgili olarak erkeklerin öfke kontrol düzeylerinin kadınlarınkinden istatistiksel olarak anlamlı derecede daha yüksek düzeyde olduğu tespit edilmiştir. Cinsiyet ile içsel dini motivasyon arasında ise anlamlı bir ilişki bulunmamıştır. Medeni durum değişkeni ile ilgili olarak bekar bireylerin öfke kontrol ve içsel dini motivasyon düzeylerinin evli ve dul katılımcılara kıyasla anlamlı derecede daha düşük olduğu görülmüştür. Meslek değişkeni ile ilgili olarak öğrenci, öğretmen, memur, işçi, serbest meslek, ev hanımı ve emekli meslek grupları arasında öfke kontrol ve içsel dini motivasyon düzeyi en düşük grubun öğrenciler olduğu, öfke kontrol ve içsel dini motivasyon düzeyi en yüksek grubun ise emekliler olduğu anlamlı bir şekilde tespit edilmiştir. Araştırmanın temel problemi ile ilgili olarak ise içsel dini motivasyon düzeyi yüksek olan katılımcıların, öfke kontrol düzeylerinin içsel dini motivasyon düzeyi düşük olan katılımcılarınkinden anlamlı derecede daha yüksek olduğu bulunmuştur. Böylece araştırmada “H1”, “H2”, “H5”, “H6”, “H7”, “H8” ve “H9” hipotezleri desteklenmiş olup, “H3” ve “H4” hipotezleri ise desteklenmemiştir. Araştırmada öfke kont-

75 M. Asadzandi vd., “Religious Evidence-Based Spiritual Self-Care Guidelines in Anger Management”, *Journal of Health Education Research & Development* 06/02 (2018), 1-5.

76 Bilal Kartal - Bahar Özek, *Dini İnancın Sürücü Öfkesi Üzerindeki Etkisi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023), 89-101.

77 Nurten Kimter, “Oruç ve Öfke Kontrolü Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2015), 7.

rolü ile içsel dini motivasyon arasında pozitif yönlü anlamlı ilişki bulunmuş olmakla birlikte tekli regresyon analizi sonucunda (bkz. Tablo 8) içsel dini motivasyonun öfke kontrolü üzerindeki etkisinin sadece %5,3 oranında olduğu görülmektedir. Bu durum katılımcıların öfke kontrol düzeyleri üzerinde içsel dini motivasyon dışında başka faktörlerin etkili olmuş olabileceğine işaret etmektedir.

Sonuç olarak araştırmada elde edilen bulgular, dinin bireylerin davranışlarını düzenleyen önemli bir araç olduğu tezini desteklemekte ve bireylerin dini inançlarını içselleştirdiklerinde, olumsuz duygularla daha sağlıklı bir şekilde başa çıkabildiklerini ortaya koymaktadır. Bu araştırmanın bulguları ışığında, dini eğitim programlarının öfke yönetimi ve duygusal kontrol konularına daha fazla odaklanması önerilebilir. Böyle bir yaklaşım, bireylerin hem dini hem de psikolojik gelişimlerine katkı sağlayabilir. Ayrıca, öfke kontrolüne yönelik müdahalelerde, dini ve manevi boyutların dikkate alınması, bu programların etkinliğini artırabilir. Araştırmamız geniş katılımlı bir örneklem (n=1166) üzerinde gerçekleştirilmiş olmakla birlikte, verilerin Erzurum il sınırları içinde toplanmış olması, dindarlığın sadece içsel dini motivasyon ölçeği ile ölçülmesi ve katılımcıların sadece İslam inancına mensup bireylerden oluşması araştırmanın temel sınırlılıklarını oluşturmaktadır. Gelecekte yapılacak araştırmalarda, dindarlık ve öfke kontrolü arasındaki ilişkinin daha derinlemesine anlaşılabilmesi için farklı bölgelerde yaşayan değişik dini inançlara mensup bireyler üzerinde çok boyutlu dindarlık ölçekleri kullanılarak benzer çalışmalar yürütülmelidir.

Kaynakça | References

- Adewusi. *Control Your Anger*. Illinois: Apostle Dr. Victor Adewusi Foundation, 2022.
- Allport, Gordon W.- Ross, J. Michael. "Personal Religious Orientation and Prejudice." *Journal of Personality and Social Psychology* 5/4 (1967), 432-443. <https://doi.org/10.1037/h0021212>
- Asadzandi, M. vd. "Religious Evidence-Based Spiritual Self-Care Guidelines in Anger Management". *Journal of Health Education Research & Development* 06/02 (2018), 1-5. <https://doi.org/10.4172/2380-5439.1000255>
- Averill, James R. *Anger and Aggression: An Essay on Emotion*. New York: Springer New York, 1982.
- Bakhtiarvand, Maryam vd., "Relationship between Religiosity and Anger Control with Marital Satisfaction", *Randwick International of Social Science Journal* 4/2 (2023), 310-316.
- Bengtson, Vern L. vd. "Does Religiousness Increase with Age? Age Changes and Generational Differences Over 35 Years". *Journal for the Scientific Study of Religion* 54/2 (2015), 363-379. <https://doi.org/10.1111/jssr.12183>
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. el-Câmi'ü's-şâhîh. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Bushman, Brad J. "Does Venting Anger Feed or Extinguish the Flame? Catharsis, Rumination, Distraction, Anger, and Aggressive Responding". *Personality and Social Psychology Bulletin* 28/6 (2002), 724-731. <https://doi.org/10.1177/0146167202289002>
- Chakravarti, Sitansu S. *Hinduism: A Way of Life*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, Reprint., 1994.
- Charles, Susan T.- Carstensen, Laura L. "Social and Emotional Aging". *Annual Review of Psychology* 61/1 (2010), 383-409. <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.093008.100448>
- DiGiuseppe, Raymond- Tafrate, Raymond Chip. *Understanding Anger Disorders*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*, Tahk. Muhammed Muhiddin Abdülhamid, Beyrut: Daru'l İhyai's-Sünneti'n-Nebeviyye, ts.
- Ellis, Albert- Tafrate, Raymond Chip. *How to Control Your Anger before it Controls You*. Secaucus, N.J.: Carol Pub. Group, Carol Pub. Group ed., 1999.
- Engin, Esra - Cam, Olcay. "Correlation Between Psychiatric Nurses' Anger and Job Motivation". *Archives of Psychiatric Nursing* 20/6 (2006), 268-275. <https://doi.org/10.1016/j.apnu.2006.07.004>
- Faupel, Adrian vd. *Anger Management: A Practical Guide*. London: Routledge, 2011.
- Fischer, Agneta H.- Evers, Catharine. "The Social Costs and Benefits of Anger as a Fun-

ction of Gender and Relationship Context”. *Sex Roles* 65/1-2 (2011), 23-34. <https://doi.org/10.1007/s11199-011-9956-x>

Gazâlî, İmam. Kimyâ-yı Saâdet, çev. A. Faruk Meyan. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975.

Gazâlî, İmam. İhyâ'u Ulûmi'd Din, 3. Cilt, çev. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1985.

Göregen, Feride- Yıldız, Mualla. “Ergenlerde Tanrı Algısı, Affetme Eğilimi ve Öfke İlişkisi Üzerine Bir Araştırma”. *Dini Araştırmalar* 24/61 (2021), 427-458. <https://doi.org/10.15745/da.1005027>

Gulbenkoglul, Hrepsime- Hagiliassis, Nick. *Anger Management: An Anger Management Training Package for Individuals with Disabilities*. London: Kingsley, 2006.

Harvey, Peter. *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values, and Issues*. Cambridge, UK; New York, NY: Cambridge University Press, 2000.

Himmelfarb, H. S., “Measuring Religious Involvement”, *Social Forces*, 53/4 (1975), 607.

Hood, Ralph W. vd. *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*. New York, NY: Guilford Press, 2009.

İsfahânî, Ragıb -el. *Müfredât, Kur'ân Kavramları Sözlüğü*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2010.

James, William. *The Principles of Psychology*. New York: Cosimo Inc, 2007.

Karaca, Faruk. “Din Psikolojisinde Metot Sorunu ve Bir Dindarlık Ölçeğinin Türk Toplumuna Standardizasyonu”. *Ekev Akademi Dergisi* 3/1 (2001), 196-199.

Karaca, Faruk. *Ölüm Psikolojisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.

Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2020.

Kartal, Bilal - Özek, Bahar. *Dini İncanın Sürücü Öfkesi Üzerindeki Etkisi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023.

Kimter, Nurten. “Oruç ve Öfke Kontrolü Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma”. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2015), 7-54.

Koç, Mustafa. “Demografik Özellikler ile Dindarlık Arasındaki İlişki: Yetişkinler Üzerine Ampirik Bir Araştırma”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010), 217-248.

Kring, Ann M. “Gender and Anger”. *Gender and Emotion*. ed. Agneta H. Fischer. 211-231. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Kur'ân-ı Kerîm Meâlî. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.

Kurtz, Don L. vd. “The Influence of Early Strain on Later Strain, Stress Responses, and Aggression by Police Officers”. *Criminal Justice Review* 40/2 (2015), 190-208. <https://doi.org/10.1177/0734016814564696>

Leeming, David A. *Encyclopedia of Psychology and Religion*. New York: Springer, 2013.

Lewis, Hal M. *From Sanctuary to Boardroom: A Jewish Approach to Leadership*. Lanham, Md: Rowman & Littlefield, 2006.

Mahoney, Annette vd. "Religion in the Home in the 1980s and 1990s: A Meta-Analytic Review and Conceptual Analysis of Links between Religion, Marriage, and Parenting." *Journal of Family Psychology* 15/4 (2001), 559-596. <https://doi.org/10.1037/0893-3200.15.4.559>

Marsh, Robert - Dallos, Rudi. "Religious Beliefs and Practices and Catholic Couples' Management of Anger and Conflict". *Clinical Psychology & Psychotherapy* 7/1 (2000), 22-36. [https://doi.org/10.1002/\(SICI\)1099-0879\(200002\)7:1<22::AID-CPP217>3.0.CO;2-R](https://doi.org/10.1002/(SICI)1099-0879(200002)7:1<22::AID-CPP217>3.0.CO;2-R)

Mefford, Linda vd. "Religiousness/Spirituality and Anger Management in Community-Dwelling Older Persons". *Issues in Mental Health Nursing* 35/4 (2014), 283-291. <https://doi.org/10.3109/01612840.2014.890472>

Michael, Scott T. vd. "Widowhood and Spirituality: Coping Responses to Bereavement". *Journal of Women & Aging* 15/2-3 (2003), 145-165. https://doi.org/10.1300/J074v15n02_09

Mirmehdipour, Seyyed Javad vd. "Effectiveness of Teaching Religious Concepts Through the Stories on Anger Control and Student's Moral Development", *Applied Issues in Islamic Education* 9 (4) (2025), 121-140.

Nahar, Lailun- Palit, Susmita. "Adolescent Anger and Self Esteem According to Different Religious Perspective". *The Chittagong Univ. J. B. Sci.* 11/1, 2 (2023), 27-35.

Öz, Nedim. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din/İslam ve Şiddet İlişkisini Algılayışı (Kilis 7 Aralık Üniversitesi Örneği)". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2015), 135-187.

Özer, Kadir. "Sürekli Öfke ve Öfke İfade Tarzı Ön Çalışması". *Türk Psikoloji Dergisi* 9/31 (1994), 26-35.

Parlatır, İsmail. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu, 1998.

Plotnik, Rod vd. *Psikoloji'ye Giriş*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009.

Potter-Efron, Ronald T. *Handbook of Anger Management and Domestic Violence Offender Treatment*. New York: Routledge, 2015.

Schieman, Scott vd. "Religious Involvement, Beliefs About God, and the Sense of Mattering Among Older Adults". *Journal for the Scientific Study of Religion* 49/3 (2010), 517-535. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2010.01526.x>

Schiraldi, Glenn R.- Kerr, Melissa Hallmark. *The Anger Management Sourcebook*. Chicago: Contemporary Books, 2002.

Shallcross, Amanda J. vd. "Getting Better with Age: The Relationship between Age, Acceptance, and Negative Affect." *Journal of Personality and Social Psychology* 104/4 (2013), 734-749. <https://doi.org/10.1037/a0031180>

Simon, Robin W.- Nath, Leda E. "Gender and Emotion in the United States: Do Men and

Women Differ in Self-Reports of Feelings and Expressive Behavior?” *American Journal of Sociology* 109/5 (2004), 1137-1176. <https://doi.org/10.1086/382111>

Tafate, Raymond Chip - Kassino, Howard. *Anger Management for Everyone: 10 Proven Strategies to Help You Control Anger and Live a Happier Life*. Oakland, CA: Impact, Second edition., 2019.

Türker, Sinan. *Öğretmenlerin Çatışma Yönetim Stratejileri ile Sürekli Öfke ve Öfke İfade Düzeyleri Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

UV, Umut Vakfı. “2023 Yılı Türkiye’nin Şiddet Haritası”. Erişim 23 Aralık 2024. <https://www.blog.umut.org.tr/2023-yili-turkiyenin-siddet-haritasi.html>

Üzüm, Ayşe. *Dindarlık, Bilişsel Esneklik ve Öfke Kontrolü İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Weber, Max vd., *From Max Weber: Essays in Sociology*. Oxon: Routledge, 1991.

Vergote, Antonie. *Din İnanç ve İnançsızlık*, çev. Veysel Uysal. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1999.

Williams, Raymond Brady. *A New Face of Hinduism: The Swaminarayan Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

WPR, World Population Review. “Violent Crime Rates by Country 2024”. Erişim 23 Aralık 2024. <https://worldpopulationreview.com/country-rankings/violent-crime-rates-by-country>

Wright, N. T. *Paul and the Faithfulness of God: Two Book Set*. Erscheinungsort Nicht Ermittelbar: Fortress Press, 2013.

Yılmaztürk, Mücahit. “Spiritual Resources for Anger Management: Spirituality Integrated Cognitive Behavioral Group Therapy”. *Spiritual Psychology and Counseling* 8/2 (2023), 163-178. <https://doi.org/10.37898/spc.2023.8.2.182>

Lâleli Cami Vakfiyesi Bağlamında Osmanlı Dönemi Selâtin Câmilerinde Hizmetler ve Görevliler

Pehlul Düzenli | <https://orcid.org/0000-0002-1772-3374> | pehlul.duzenli@yalova.edu.tr
Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Yalova, Türkiye
ROR ID: <https://ror.org/749075>

Öz

Bu çalışma, İslâm medeniyetinde camilerin tarihsel gelişimini ve bu kurumların toplumsal işlevlerini incelemektedir. Araştırma, özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun önemli bir döneminde inşa edilen ve imparatorluğun mimari zenginliğini yansıtan selâtin camilerinden biri olan Lâleli Camii ve Külliyesi'nin vakfiye kayıtlarına odaklanmaktadır. İslâm tarihinde camiler, yalnızca ibadet mekânları olarak değil, eğitim, kültür ve sosyal hizmet merkezleri olarak da önemli işlevler üstlenmiş, mimari özellikleri ve kurumsal yapıları dönemlere göre gelişim ve değişim göstermiştir. Araştırma kapsamında, Vakıflar Genel Müdürlüğü arşivinde bulunan defterler incelenerek Lâleli Camii ve çevresinde yürütülen hizmetler detaylı olarak analiz edilmiştir. Bu hizmetler, maddi ve manevi olmak üzere iki ana kategoride ele alınmıştır. Maddi hizmetler arasında caminin temizliği, aydınlatması, bakımı ve iç düzenlemesi yer alırken; manevi hizmetler arasında vaaz, irşad, tedris, imamet, müezzinlik ve dua gibi dini ve eğitimsel faaliyetler bulunmaktadır. Vakfiye kayıtlarından elde edilen veriler, camilerin tarihsel fonksiyonlarıyla karşılaştırılarak, bu kurumların toplumsal rollerinin sürekliliği ve dönüşümü incelenmiştir. Çalışmanın bulguları, Selçuklular döneminden Osmanlı'ya ve günümüze kadar selâtin camilerinde ibadet, dua ve eğitim-öğretim gibi hizmet türlerinin sürdürüldüğünü ortaya koymaktadır. Ancak, cami görevlilerinin yeterlilik şartlarında zamanla önemli değişiklikler olduğu gözlemlenmiştir. İslâmi temel kaynaklarda bu görevliler için aranan nitelikler genel olarak ilim ve takva iken, Lâleli Camii vakfiyesinde daha spesifik olarak "sulehâdan âlim ve mücevvidler" ifadesi kullanılmıştır. Günümüzde ise görevlilerde aşere, takrib ve tayyibe bilgisi veya hafız-tashihi huruf mezunu olma ya da ihtisas kursu belgesine sahip olma gibi daha teknik ve belgelendirilmiş yeterlilikler aranmaktadır. Araştırma ayrıca, hadis kaynaklarında müezzinlerin ücret almasının uygun görülmemesine rağmen, Lâleli Camii vakfiyesinde müezzinlere de diğer cami görevlileri ile birlikte ücret tahsis edildiğini ortaya koymaktadır. Sonuç olarak, vakfiye incelemesi, Lâleli Câmii'nin, günümüzde A grubu olarak sınıflandırılan camilerden dua ve eğitim-öğretim faaliyetleri bakımından daha kapsamlı, görevli nitelikleri açısından da daha üst düzeyde hizmet sunduğunu göstermektedir. Bu bulgular, Osmanlı dönemi cami vakıflarının, İslâm kültür ve medeniyetinin gelişimindeki rolünü ve günümüz cami hizmetlerinin tarihsel kökenlerini anlamak açısından önemli veriler sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler

İslâm Hukuku, Osmanlı, Cami, Vakfiye, Lâleli Camii.

Atıf Bilgisi

Düzenli, Pehlul. "Lâleli Cami Vakfiyesi Bağlamında Osmanlı Dönemi Selâtin Câmilerinde

Hizmetler ve Görevliler”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 12/1 (Haziran 2025), 357-379.

<https://doi.org/10.33718/tid.1646241>

Geliş Tarihi : 24.02.2025

Kabul Tarihi : 21.05.2025

Yayın Tarihi : 30.06.2025

Değerlendirme : İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

Etik Beyan : Bu makale, 07-09 Ekim 2022 tarihleri arasında Sakarya’da gerçekleştirilen XI. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu’nda sözlü olarak sunulan ve basılmayan aynı adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir.

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

Benzerlik Taraması : Yapıldı - intihal.net

Çıkar Çatışması : Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman : Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Services and Officials in Ottoman Selâtin Mosques in the Context of the Lâleli Mosque Foundation

Pehlul Düzenli | <https://orcid.org/0000-0002-1772-3374> | pehlul.duzenli@yalova.edu.tr
Yalova University, Faculty of Islamic Sciences, Department of History of Islamic Law,
Yalova, Türkiye
ROR ID: <https://ror.org/749075>

Abstract

This study examines the historical development of mosques in Islamic civilization and their social functions. The research focuses particularly on the endowment (waqfiyya) records of the Lâleli Mosque and Complex, which was built during an important period of the Ottoman Empire and reflects the architectural richness of the empire as one of its imperial (selatin) mosques. Throughout Islamic history, mosques have served not only as places of worship but also as centers for education, culture, and social services, with their architectural features and institutional structures evolving and changing over time. Within the scope of the research, registers in the archives of the General Directorate of Foundations were examined and the services conducted in and around the Lâleli Mosque were analyzed in detail. These services have been considered in two main categories: material and spiritual. Material services include the cleaning, lighting, maintenance, and interior arrangement of the mosque; while spiritual services include religious and educational activities such as sermons, guidance, teaching, imamate, muezzin duties, and prayers. The data obtained from the endowment records have been compared with the historical functions of mosques to examine the continuity and transformation of these institutions' social roles. The findings of the study reveal that similar types of services (worship, prayer, and education) have been maintained in imperial mosques from the Seljuk period through the Ottoman era to the present day. However, significant changes have been observed over time in the qualification requirements for mosque staff. While the qualifications sought for these officials in basic Islamic sources were generally knowledge and piety, the Lâleli Mosque endowment used the more specific term "pious scholars and expert Quran reciters." Today, more technical and documented qualifications are required, such as knowledge of advanced Quranic recitation methods (aşere, takrib, and tayyibe), or being a certified hafiz with proper pronunciation, or possessing a specialty course certificate. The research also reveals that despite hadith sources indicating that muezzins should not receive wages, the Lâleli Mosque endowment allocated wages to muezzins along with other mosque staff. In conclusion, the examination of the endowment demonstrates that the Lâleli Mosque provided more comprehensive services in terms of prayer and educational activities and had higher standards for staff qualifications than today's Category A mosques. These findings provide important data for understanding the role of Ottoman-era mosque endowments in the development of Islamic culture and civilization and the historical roots of contemporary mosque services.

Keywords

Islamic Law, Ottoman, Mosque, Endowment, Lâleli Mosque.

Citation

Düzenli, Pehlul. “The Services and Officials in Ottoman Selâtin Mosques in the Context of the Lâleli Mosque Foundation”. *Trabzon Theology Journal* 12/1 (June 2025), 357-379.

<https://doi.org/10.33718/tid.1646241>

Date of Submission : 24.02.2025

Date of Acceptance : 21.05.2025

Date of Publication : 30.06.2025

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : This article is a partially modified and developed version of the unpublished paper of the same title, which was presented orally at XI. International Religious Officials Symposium, held in Sakarya on 07-09 October 2022.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

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

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde mescid,¹ beyt/buyût;² hadis-i şeriflerde bunlara ilaveten musallâ³ ve mescidü'l-câmi⁴ olarak adlandırılan mescid ve camilerin geçmişî Kâbe,⁵ Mescid-i Aksâ⁶ ve Mescid-i Nebevî'ye dayanmaktadır. Terim olarak "namaz kılınan, Allah'a secde edilen yer"⁷ manasında kullanılan mescid kelimesi İslâm tarihinde ister küçük ister büyük, içerisinde Allah'a ibadet edilip, namaz kılınan yerler için kullanılan en yaygın isimdir. Ancak bu iki kelimenin terkiibinden oluşan ve hadis kaynaklarında geçen "el-Mescid el-Câmi" tabiriye "insanları toplayan mescid"⁸ şeklinde açıklanmıştır ki bundan maksat içinde cuma namazı kılınan camidir.⁹

Kur'ân-ı Kerîme, hadis-i şeriflere ve fıkıh kaynaklarına genel olarak bakıldığında mescid ve camilerin özelliklerine, buralarda yerine getirilmesi gereken hizmetlere ve bunları yerine getirecek kimselerde bulunması gereken vasıflara değinildiği görülmektedir.¹⁰ Anlaşıldığı kadarıyla yeryüzünün ilk evi¹¹ olan Kâbe aynı ma'bed/mescid özellikli bir yapı, kendisine ilimlerin¹² ve tevbenin¹³ öğretildiği Âdem (a.s.) da buranın ilk görevlisi olarak düşünülebilir.

- 1 Bk. el-Bakara 2/114; et-Tevbe 9/107, 108; el-İsrâ 17/1; el-Hac 22/40; el-Cin 72/18.
- 2 Örneğin genel manada mescitlere işaret olarak Nûr 24/36'da "Büyût" kelimesi kullanılırken, Kâbe için "Beyt" (el-Bakara 2/125, 127, 158; Âl-i İmrân 3/96, 97); "Beytülharam" (el-Mâide 5/2, 97); "Beytülatîk" (el-Hac 22/29, 33) ifadeleri kullanılmıştır.
- 3 Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), "Edâhî", 8 (No. 2810).
- 4 Ebu Dâvûd, "Sıyâm", 80 (No. 2473); Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Ta-berânî, *el-Mu'cemül-evsat*, thk. Ebu Muaz Tarık b. İvazallah b. Muhammed-Ebu'l-Fadl Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995), 9/142 (No. 9359).
- 5 "Şüphesiz insanlar için kurulan ilk ev (mabed), Mekke'deki çok mübarek ve bütün âlemlere hidayet kaynağı olan Beyt (Kâbe)dir." Âl-i İmrân 3/96.
- 6 Hz. Ebu Zerr (r.a.) anlatıyor: "Resûlullah (s.a.v.): "Mekke'deki çok mübarek ve bütün âlemlere hidayet kaynağı olan Beyt (Kâbe)dir." (Âl-i İmrân 3/96)" buyurdular. Ben: "Sonra hangisi?" diye sordum. «Mescid-i Aksâ» buyurdular. Ben: "İkisi arasında ne kadar fark var?" dedim. "Kırk yıl!" buyurdular." Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahiîh* (Dimaşk: Dâru İbn Kesir, 2002), "el-Enbiyâ", 10 (No: 3366).
- 7 Ebû'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed, Ragıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'an* (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, ts.), "secede", 1/296.
- 8 Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdülkadir er-Râzî, *Muhtârü's-sihâh* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1986), "cem", 47.
- 9 Asım Efendi, *Kamus Tercümesi* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1305), "cem", 3/213-214.
- 10 el-Bakara 2/125; el-Hac 22/26; el-Mâide 5/97; el-A'râf 7/29; Âl-i İmrân 3/97; el-Bakara 2/125; el-Hac 22/26; el-Cin 72/18. Ayrıca bk. Ali b. Ahmed eş-Şâmî, Meâlimü's-sünneti'l-nebeviyye, (Dimaşk; Dâru'l-Kalem, 2015), 1/419-436. Hadis kaynaklarında mescitlerde/camilerde imamlık görevinde bulunacak kişilerin sırasıyla Kur'anı en iyi okuyan, sünneti en iyi bilen, ilk önce hicret etmiş olanlar, yaşça en büyük veya ilk önce müslüman olma özelliklerine dikkat çekilmiştir. Müezzinler hakkında ise sesinin güzellik ve gürülüğünün yanında toplumun en hayırlısı ve güvenilir insanı olup ezan hizmetinden dolayı ücret almayan bir kişi olmasına vurgu yapılmıştır. Fıkıh kitaplarından örnekler için bk. Burhanüddin Ebû'l-Meâlî Mahmud b. Ahmed b. Abdülaziz, "Fasl fi'l-mescid ve'l-kible...", *el-Muhitü'b-Burhânî*, thk. Abdülkerim Sami el-Cündî, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004), 5/316; Zeynüddin Muhammed b. Ebu-ker b. Abdülkadir, "Mâ yükrehu mine'l-a'mâli fi'l-mescid", *Tuhfetü'l-mülûk*, nşr. Abdullah Nezir Ahmed, (Beyrut: Dâru'l-Beşâri'l-İslâmiyye, 1997), 242; Ebû'l-berekât Abdullah b. Ahmed en-Neseî, "Fasl fi ba'z-ı ahkâmî'l-mesâcid", *Kenzü'd-dekâik*, thk. Said Bekdaş, (Medine-i Münevvere: Dâru's-Sirâc, 2011), 175; Muzaferüddin Ahmed b. Ali b. Sa'leb, *Mecmau'l-bahreyn ve mülteka'n-nehreyn*, thk. İlyas Kaplan, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 130.
- 11 Âl-i İmrân 3/96.
- 12 el-Bakara 2/21.
- 13 el-Bakara 2/27.

Daha sonra İbrahim (a.s.) ve İsmail (a.s.) tarafından Kâbe yeniden inşa edilmiş,¹⁴ kelimeler ile imtihan edilip başarılı olan¹⁵ İbrahim (a.s.) oğlu ile birlikte Kâbe'nin temizlik işlerinden de sorumlu tutulmuştur.¹⁶ Kâbe'den sonra yeryüzünde kurulan ikinci mescid/cami "Mescid-i Aksâ"¹⁷ olurken, Musa'ya (a.s.) verilen bir emirde¹⁸ evlerin mescide dönüştürülerek cami geleneğinin devam ettirilmesi istenmiştir. Hz. Meryem'in annesinin karnındaki bebeğini özgürleştirerek adaması¹⁹ şeklindeki sözünden anlaşıldığı kadarıyla o dönemde Mescid-i Aksâ/Beyt-i Makdis aynı zamanda bir eğitim merkezi fonksiyonu icrâ etmekte idi. Âl-i İmrân sûresinde (3/37'de) geçen "mihrab" kelimesi hakkında yapılan "mescidde merdivenle çıkılır bir mahfil olduğu beyan ediliyor ki Hazret-i Meryem, Zekeriyâ aleyhisselâm tarafından buraya konulmuş ve burada muhafaza edilmiş idi"²⁰ yorumu da bunu göstermektedir.

Resûlullah (s.a.v.)'in Medine-i Münevvere'ye hicreti esnasında namaz kıldığı Beni Üneyf veya Musabbah mescidi,²¹ Kuba köyünde kaldığı sürede namaz kıldığı Kuba mescidi,²² ilk cuma namazının kılındığı Rânûna vadisindeki Cuma mescidi,²³ sonra da büyük mescid/cami olarak Mescid-i Nebevî Medine-i Münevvere'de yapılan mescidlerdendir. Siyer kaynaklarında yer aldığı şekliyle Mescid-i Nebevî hem cami hem de toplumsal sorun ve ihtiyaçların görüşülüp karara bağlandığı idarî ve siyasî bir birim olmasının yanında, toplumun en küçüğünden en büyüğüne her yaş ve konumdan insanın eğitim-öğretimini aldığı bir mekân idi.²⁴ Birim olarak burası mescid, Resûlullah'ın evi, suffa, yakın mesafede mezarlık ve çarşıdan ibaret idi.²⁵ Resûlullah (s.a.v.) zamanında camiler en temel fonksiyon olarak mabet görevini ifa ederken, bunun yanında eğitim-öğretim ve kültür merkezi, devlet merkezi, adâlet dağıtım merkezi, askerî merkez ve kamu yönetimi gibi görevler de ifa etmiştir.²⁶

Mescid-i Nebevî'nin imamlığı, ümmetine Allah'ın âyetlerini okuyan, onları tezkiye eden, Kitab'ı ve hikmeti öğreten,²⁷ yüksek ahlaka sahip²⁸ Resûlullah (s.a.v.) tarafından icra edilmiş, sesinin güzelliği ile bilinen Bilâl-i Habeşî başta olmak üzere sekiz civarında kişi²⁹

14 el-Bakara 2/124.

15 el-Bakara 2/124.

16 el-Bakara 2/125.

17 Buhârî, "el-Enbiyâ", 10 (No. 3366).

18 Yûnus 10/87.

19 Âl-i İmrân 3/35.

20 Muhammed Hamdi Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, hzr. Asım Cüneyd Köksal-Murat Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı, 2021), 2/91.

21 Selahattin Yıldırım, "Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Namaz Kıldığı Yerlerin Mescitleştirilmesi", *Uluslararası Cami Sempozyumu (Sosyo-Kültürel Açidan)*, (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018), 346.

22 M. Asım Köksal, *İslâm Tarihi* (İstanbul: Gerçek Hayat, 2005), 3/15.

23 Köksal, *İslâm Tarihi*, 3/17; Yıldırım, *Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Namaz Kıldığı Yerlerin Mescitleştirilmesi*, 346.

24 Safiyyüddin Mübarek Furi, *Peygamberimizin Hayatı ve Daveti*, çev. H. İbrahim Kutlay (İstanbul: Risale Yayınları, 2016), 187.

25 Nebi Bozkurt-Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Medine", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/310; "Mescid-i Nebevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/288-289.

26 Ziya Kazıcı, "Asr-ı Saadet ve Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Câmî ve İfa Ettiği Hizmetler", *Sosyal ve Ferdî İşlevleri Açısından Namaz ve Cami*, (İstanbul: 2009), 318-239; Mustafa Ağırman, "İslâm Medeniyetinde Cami", *Uluslararası Değişen Dünyada Cami ve Fonksiyonları Sempozyumu*, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2023), 25-66.

27 Âl-i İmrân 3/164.

28 el-Kalem 68/4.

29 Ferhat Koca, "Peygamberimiz Hz. Muhammed'in Müezzinleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 297-300.

müezzinlik görevini yerine getirmiştir. Diğer görevliler Kettânî'nin tespitine göre şunlardır: Teravih imamı, müezzin, muvakkit, temizlikçi, mükebbir, kandil yakıcı, buhuru, seccadeci, saf düzenleyici, toplumu toplayıcı ve mescitte bağırıp çağırانları susturmakla görevli kişilerden ibarettir.³⁰

Resûlullah'dan (s.a.v.) sonra Hulefâ-i Râşidîn,³¹ Emevi, Abbâsî ve Selçuklular döneminde de camiler benzer ihtiyaçlar sebebiyle gerekli hizmetlere ev sahipliği yapmışlardır. Kaynaklar Emevî ve Abbâsî dönemi dinî ve kültürel hayatından söz ederken camilerin ibadethane olmanın yanında eğitim-öğretim faaliyetlerinin merkezi haline geldiklerine de dikkat çekmişlerdir.³² Selçuklulardan söz eden kaynaklarda ise mescidlerin yanında medrese, hankah, bîmâristan ve hamam gibi kurumların inşa edildiği söylenmiş, ayrıca ulu cami, cuma cami gibi cami türlerinin de bu dönemde ortaya çıktığı belirtilmiştir.³³

Günümüzde ise Diyanet İşleri Başkanlığı, atama ve yer değiştirme yönetmeliği 30. maddede camileri beş gruba ayırmış; selatin cami, ulu cami ve merkez cami olarak adlandırılan birinci sınıf camileri A grubu Camiler olarak tasnif etmiş, diğerlerini il, ilçe, belde merkezleri, üniversite kampüsleri ve dönemsel olarak açılan camiler olarak, bulunduğu yere göre isimlendirmiş, ayrıca imam-müezzin ihtiyacına göre de bir sınıflama yapmıştır. Yine yönetmelikte selâtin cami, ulu cami ve merkez camilerde asgari dört görevli bulunması gerektiği belirtilmiştir. Bu tasnif, Resûlullah (s.a.v.) zamanında uygulanmaya başlayan mescid ve cami geleneğinin ulu cami, merkez cami, selâtin cami ve namazgâh camii şeklinde farklı isimlendirmelerle günümüze yansımıştır.

DİB Görev ve Çalışma Yönergesi, 7. maddesine göre cami hizmetleri özet olarak ibadet, mevlid kandili gibi mübarek gün ve gecelerde mevlid ve Kur'an-ı Kerim tilaveti ile dua, vaaz (cami dersleri, Cuma ve bayram vaazı), hutbe, ezan ve salâ vermekten ibarettir. Bu hizmetlerin icrâsında konumuz olan A grubu camilere atanabilmek için ise, Atama ve Yer Değiştirme Yönetmeliği madde 30'a göre asgari dört görevli, bu görevlilerin sahip olması gereken özellikler de 12. maddeye göre aşere, takrib ve tayyibe kursunu veya hafız olup tas-hih-i huruf kursunu bitirmiş veya ihtisas kursu belgesine sahip olma olarak sıralanmıştır.

Esasında büyük câmi denilince merkez cami, ulu cami ve selâtin camiler ilk akla gelenlerdir. Ayasofya, Süleymaniye ve Fatih Camii başta olmak üzere İstanbul selâtin camilerinden bir kısmının vakfiyeleri kısmî ya da bütüncül olarak bazı ilmî çalışmalarda ele alınmış, değerlendirmelere tabi tutulmuştur. Ancak Lâleli Câmii vakfiyesini bir bütün hâlinde inceleyen ya da hizmetler ve görevliler boyutuyla tahlil eden bir yayın ya da değerlendirmeye

30 Muhammed Abdülhay el-Kettânî, *Hazreti Peygamber'in Yönetimi*, çev. Ahmet Özel (İstanbul: İz yayıncılık, 2003), 215-234.

31 Yılmaz Can, "İlk İslâm Mescidlerine Genel Bir Bakış", *Diyanet İlmi Dergi* 31/4 (Ekim- Kasım- Aralık 1995), 89-114; Ziya Kazıcı, "Asr-ı Saadet ve Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Câmî ve İfa Ettiği Hizmetler", *Sosyal ve Ferdî İşlevleri Açısından Namaz ve Cami* (İstanbul, 2009), 219-238.

32 İsmail Yiğit, "Emevîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11/96; Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1/40.

33 Faruk Sümer, "Selçuklular/Anadolu Selçukluları" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/382, 384; "Selçuklular/Kirman Selçukluları", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/378; Ayşe Denkalbant-Ahmet Vefa Çobanoğlu, «Selçuklular/Mimari», *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/392-394, 396.

henüz rastlanmamıştır. Bu çalışmada Lâleli Câmî vakfiyesi, camide yapılması istenen hizmetler ve bu hizmetleri yerine getirecek görevliler açısından ele alınıp; Kur'ân-ı Kerim, hadisler ve Hanefî fıkıh kaynakları ile Diyanet İşleri Başkanlığı A grubu cami yönergeleri çerçevesinde karşılaştırılarak değerlendirilecektir.

Makalede kaynak taraması yöntemiyle bazı çalışmalardan elde edilen veriler analiz edilmiş ve mukayese yöntemi kullanılarak Lâleli Camii'ndeki hizmetlere dair genel tablo tasvirî yöntemle sunulmuştur.

1. Osmanlı Döneminde Cami ve Selâtin Camileri

Genel olarak bakıldığında amacı “i'lây-ı kelimetullâh”, fonksiyonu “gazâ”, sultanı “gazi” ünvanı ile anılan Osmanlı Devleti, kuruluşunu bu amaca uygun bir mahiyette olarak şekillendirmiştir. Nitekim devletin kurucusu kabul edilen Osman Gazi (ö. 724/1324), ilk büyük başarısı sayılan Karacahisar fethinden sonra ilk iş olarak bir kiliseyi camiye çevirerek işe koyulmuş, cami merkezli bir devletin temellerini atmış, ilk cami görevlisi olarak da Dursun Fakih'i (ö. 726/1326'dan sonra) tayin etmiştir.³⁴

Osmanlı Devleti'nde cami fonksiyonunu ifa eden mekânların üç kısım olduğu görülmektedir: Mescid, Cami ve Namazgâh. Buna göre mescid yalnız bir mahalle halkının günde beş vakit toplandığı ve namaz kıldığı yerdir. Mescid daha ziyade mahallelerde ve köylerde bulunmaktadır.³⁵ Ancak Osmanlı döneminde mescidlerin dışında büyük camilerin kapasite veya fonksiyonları açısından çeşitli isimlerle anıldıkları görülmektedir. Bunları şu şekilde tasnif edebiliriz:

1.1. Selâtin Cami

“Cami”, içinde hem beş vakit namaz kılınan hem de cuma ve bayram namazları eda edilen yer olup mescitten büyük mabetlere kullanılan bir tabirdir.³⁶ Başlangıçta sadece cuma namazı kılınan büyük mescidler için kullanılan el-mescidü'l-câmi' tamlamasının kısaltılmış şeklidir. Hicrî IV. (X) yüzyılın başlarında “cami” kelimesinin tek başına kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Daha sonra içinde cuma namazı kılınan ve hatibin hutbe okuması için minber bulunan mescidler cami, minberi bulunmayan yani cuma namazı kılınmayan küçük mâbedler ise sadece mescid olarak anılır olmuştur. Ancak Mescid-i Haram, Mescid-i Nebvî, Mescid-i Aksâ ve genellikle mezhep imamlarıyla ileri gelenlerinin kabirlerinin bulunduğu camilere de mescid denilmektedir. Osmanlılar döneminde padişahlar tarafından inşa ettirilen büyük camilere “Selâtin Camileri”, vezirler ve diğer devlet ricali tarafından yaptırılan orta büyüklükteki camilere bânîsinin adına izafeten sadece cami, küçük olanlara da mescid denilmiştir. Mescidlerin cuma namazı kılınan camiye tahvili ise berat ve izinle olmaktadır.³⁷ Meşhât arşivinde padişahların annelerinin ve çocuklarının yaptırdıkları camilerin de selâtin cami kategorisine girdiğine dair kayıtlar bulunmaktadır.³⁸ Başlıcalarını Ayasofya,

34 İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi* (İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1947), 1/4.

35 Osman Nuri Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi* (İstanbul: Eser Matbaası, 1977), 1-2/197.

36 Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, 1-2/197.

37 Ahmet Önkâl-Nebi Bozkurt, “Cami”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7/47.

38 Tuğba Aydeniz, “Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Hâdeme-i Hayrat”, *Uluslararası Cami Sempozyumu (Sosyo-Kültürel Açidan) Bildiriler Kitabı*, haz. Fikret Karaman (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018), 1/713.

Sultanahmet, Süleymaniye, Beyazıt, Nuruosmaniye, Sultanselim, Eyüp, Lâleli, Yenicami, Şehzadebaşı, Aksaray'da Valide, Üsküdar'da Ayazma ve Beylerbeyi caminin oluşturduğu bu tür camilerin çevresinde diğerlerinden farklı olarak medrese, kütüphane, imaret, hastane, bimarhâne,³⁹ tabhane,⁴⁰ ziyafethâne⁴¹ gibi hayra yarar binalarla beraber bu bina sahiplerinin defnedilmesi için türbeler ve hazireler, küçüklerin eğitimi için Sıbyan mektepleri ve takvim yapılması için muvakkithaneler⁴² bulunmaktaydı.

1.2. Ulu Cami

Selçuklu ve Osmanlı kültürüne ait bir tabir olarak “Şehirlerde cemâatin toplandığı ana ibâdet yeri niteliğinde olan büyük cami, şehrin merkezî en büyük camisi demektir, “Câmi-i kebir” olarak da adlandırılır.⁴³ Anadolu’da yapılan ilk ulu caminin Danişmendlere ait olduğu tahmin edilmektedir. Turan’ın ifade ettiği üzere kitabesi olmadığından ve kaynaklardan henüz kendisine ait bir kayda rastlanılmadığından dolayı inşa tarihi tespit edilemeyen ulu cami, eskiliği ve mimari hususiyeti münasebetiyle Danişmendlilerin bir eseri olmalıdır. Umumiyetle ilk kurulan İslâm şehirlerinde önce ortada bir ulu cami ve meydanla birlikte onun etrafında binaların inşa edildiğine dair İslâm şehirciliği ananesi göz önüne getirilirse, bunun pek tabii olacağı anlaşılr.⁴⁴

1.3. Cumaköy/Cumalıköy/Şehirköy (Cuma Cami)

Osmanlı Devleti, coğrafyası gereği fıkıh alanında her ne kadar bir mezhep coğrafyası uygulaması yapıyor olsa da, yoğunluğu Hanefî mezhebine mensup kişilerin oluşturduğu Anadolu’da Hanefî mezhebini uygulamayı esas almıştır.⁴⁵ Hanefî mezhebi ana metinlerinde cumanın sıhhat şartlarından birisinin Cuma namazı kılınacak yerin “şehir” ya da şehir hükümünde olması, dolayısıyla köylerde Cuma namazı kılınamayacağı üzerinde durulmuştur.⁴⁶ Hanefî fakihlerinin bu genel kabulü yanında “şehir” kavramının tanımı hususunda ihtilaf ettikleri görülmektedir. Yaklaşımlardan birisine göre şehir, halkı camiye dolduğu zaman camiye sığmayacak kadar çok olan yerdir.⁴⁷ Bu görüşlere temas eden Haskefi (ö. 1088/1677) fakihlerin çoğunluğunun bu görüşü tercih ederek fetvâ verdiklerini belirtmiştir.⁴⁸ Osmanlı

39 Önceleri umumi bir hastahane iken sonraları delilere ayrılmış bir sağlık-hayır kurumudur. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: MEB Yayınları, 1993), 3/156.

40 “Taphane”, Farsça bir kelimedir. “Tab”, güç ve kudret manasındadır. Hastaneden çıkıp da nekahet devresini yahut taşradan gelip de yorgunluk günlerini geçirmek isteyenlere tahsis edilmiş bir hayır müessesesidir. Pakalın, *Tarih Deyimleri*, 3/156.

41 “Tabhane” ile “Ziyafethâne”nin ikisi birden “İmarethâne”yi oluşturmaktadır. Pakalın, *Tarih Deyimleri*, 3/156.

42 Pakalın, *Tarih Deyimleri*, 3/155, 156; 2/587.

43 <http://www.lugatim.com/s/ulucami> (Erişim: 30.08.2022)

44 Osman Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet* (İstanbul: Nakışlar Yayınevi, 1980), 201.

45 İsmail Hakkı Unçançarlı, *Osmanlı Devleti İlmiye Teşkilatı*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 174, dipnot: 1.

46 Ebü'l-Fazl Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Mervezî el-Belhî el-Hâkim eş-Şehîd, *el-Kâfi*, 117; İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 159; Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme, *Muhtasar et-Tahâvî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Haydarâbâd: İhyâu'l-Meârifî'n-Nu'mâniyye, ts.), 35; Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alf b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye* (Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ, 2011), 1/371; Muhammed b. Ali el-Haskefi, *ed-Dürrü'l-Muhtâr Şerhu Tenviri'l-ebşâr ve câmi'i'l-bihâr*, thk. Abdülmün'im Halil İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 107-108.

47 Haskefi, *ed-Dürrü'l-Muhtâr*, 108.

48 Haskefi, *ed-Dürrü'l-Muhtâr*, 108.

uygulamasında yine bir Osmanlı fakihî olan Haskefî'nin dile getirdiği görüş esas alınmış olmalı ki, uygulamanın sonunda Cumaköy'ler ortaya çıkmıştır. Bir köyün kendi halkı “kesret” oluşturabilecek seviyede kalabalık ise kendi köyünde Cuma namazı kılabilirdikleri gibi, şehir-köy/cumaköy olabilecek potansiyelleri bulunmayan küçük köyler bir araya gelir, köylerinin arasında Cuma ve bayram namazlarının kılınması için bir cami inşa etmek için devletten izin alır, böylece Cuma camisinin olduğu yer, köylerinin merkezi hâline gelir.⁴⁹

Osmanlı belgelerinin dilinde şehir “cuma kılınır ve pazar durur yer” şeklinde tanımlanır. Buradan şehirlerin çekirdeğini cuma camisi ile haftanın belirli günlerinde kurulan pazarların oluşturduğu anlaşılır. Bu özelliği taşıyan camilerin Osmanlı arşiv kayıtlarında “câmi-i şerif, câmi-i kebîr, kadim cami” gibi adlarla yer aldığı görülür.⁵⁰ Buna göre Osmanlı dilinde Cuma kılınan ve pazar kurulan yer şehirdir, şehirlerde de Cuma namazının kılınması sahihtir. Ancak kimi Osmanlı belgelerinde henüz daha pazarı yokken de bir köye “Şehirköy/Şarkarye” denilmesi bir yerin şehir addedilmesi için illa pazarının olması gerekmediğine de işaret etmektedir.⁵¹ İşte Osmanlı şehir kültüründe Cumaköy, Cumalık köy gibi isimlerle anılan köyler bu şartlarda oluşmuş yerleşim yerleridir. Osmanlı'nın ilk yerleşim yerlerinden birisi olan Bursa/Cumalıkızık⁵² köyü ile köy olduğu dönemlerde Kastamonu/Çaycuma ilçesi⁵³ bunun iki örneğidir.⁵⁴

1.4. Namazgâh

Bir kasabanın bütün halkını bir arada bulunduran geniş sahadır. Bayramlarda ve fevkalâde günlerde kasaba ve civar köyler halkı hep birden orada toplanırlar. Namazgâhların çoklarında hutbe ve namaz için üstleri açık kâgir minberler ve mihraplar da vardır. İstanbul'da bütün şehir halkını alacak camiler bulunduğu hâlde şehrin zamanına göre biricik spor meydanı olan Okmeydanı'nda bir namazgâh vardır. Bu namazgâhta da bir mihrap ile bir de minber görülür. Osmanlı ülkesinde namazgâh toplantısının son şekli Sultan V. Mehmed'in 1910'da Rumeli'ye seyahatinde Kosova sahrasında olmuştur. Arnavutluk'ta sükûn temini maksadıyla oraya kadar giden halife ve padişahı görmek üzere civar şehir ve kasabalardan yüz binlerce halk Kosova sahrasında toplanmış ve zamanın en meşhur hatibi Manastırlı İsmail Hakkı Efendi (1846-1912) bir Cuma günü orada kurulan minbere çıkarak Türkçe-Arapça bir hutbe irad etmişti.⁵⁵ Yukarıda ifade edildiği gibi bütünüyle şehir dışı olan bu tür yerlerde de camiye sığmayacak kadar kalabalık (kesret) hâsıl olunca Hanefî mezhebine göre buralarda Cuma namazının kılınması caiz hâlde gelmiş olmaktadır.⁵⁶

2. Bir Selâtin Camii Olarak Lâleli Cami ve Külliyesi

Sultan III. Mustafa devrinde 1173/1760-1177/1764 yılları arasında, Mehmet Tahir

49 Turan Açık, “Şehirköy: Osmanlı İmparatorluğu'nda Şehir Hükümünde Köyler”, *History Studies* 13/1 (February 2021), 60.

50 Mustafa Sabri Küçükbaşçı, «Şehir», *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/446.

51 Açık, *Şehirköy*, 55.

52 <http://www.bursa.com.tr/tr/mekean/cumalikiz-koyu-103/> (02.05.2015)

53 <http://caycuma.bel.tr/caycuma-adinin-kaynagi/> (02.05.2025)

54 Osmanlı döneminde bu tür köyler ve camiler hakkında bk. Açık, *Şehirköy*, 53-63.

55 Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, 1-2/197.

56 Arşiv belgelerinden örnekler için bk. Açık, *Şehirköy*, 59.

Ağa'nın Hassa Başmimarlığı döneminde inşa edilmiştir. Külliye'nin inşaatı düşüncesi Sultan I. Mahmud (1730-1754) döneminin sonlarında gündeme gelmiş, inşaata başlanması Sultan III. Mustafa (1757-1774) döneminde gerçekleşmiştir. Arşiv kaynaklarında adı "Sultan Mustafa Camii" olarak kaydedilmesine rağmen yakınında bulunan Lâleli Çeşmesi'nin adıyla "Lâleli Camii" olarak ünlenmiştir. Lâleli külliyesi, Lâleli Çeşmesi yakınlarındaki Kızıltaş Mahallesi, Arif Efendi'nin zevcesi Fatma Hanım, Defterdar el-Hac İbrahim Efendi ve Sabuncu zevcesi Hatice Hatun vakıflarına ait arsa, dükkân ve evler ile daha sonra istimlak ve istibdâl ile genişletilen arsa üzerine kurulmuştur. Külliye'nin istimlak çalışmalarına 1163/1749 yılında, hafriyata da 1173/1760 senesinde başlanmış, beş ay sonra temel atılmış, Külliye temel atma töreninden üç buçuk yıl sonra tamamlanmış ve Mart 1764 tarihinde caminin açılışı yapılmıştır. Külliye cami, medrese, kütüphane, imâret, türbe, çeşmeler, sebîl, su havuzu, muvakkithâne, çarşı, hân-ı cedid ve mumhânenen oluşmaktadır.⁵⁷

3. Vakfiyeye Göre Lâleli Camii: Görevler ve Görevliler⁵⁸

Lâleli Camii ve Külliyesi'nin vakfiyesi, Vakıflar arşivi 656 (eski)/642 (yeni) numara ile "Lâleli Mustafa Hân-ı Sâlis Defteri" adıyla kayıtlıdır. Arşivde kayıtlı üç ayrı defter bulunmaktadır.

Bunlardan birincisi 50. sayfa, 2. sıra, 20 Ramazan 1178 tarihli; ikincisi 642 numarada 1. defter, 1. sayfada kayıtlı 3 Zilkade 1178 tarihli; üçüncüsü yine 642 numarada 88. sayfa 5. sırada bulunmaktadır.

Birinci defterin kayıt tarihi vakfiyenin başında 3 Zilkade 1178, yazım tarihi vakfiyenin sonunda 20 Ramazan 1178 olarak kaydedilmiştir. Vakfiyenin tescilinde Haremeyn Vakıfları Müfettişi Ömer b. Abdülkerim, Anadolu Kazaskeri Muhsinzâde Ahmed, Rumeli Kazaskeri Osman b. Ebubekir ve Dürrîzâde Mustafa'nın onay yazıları bulunmaktadır.

642 numaralı defterin 1.sayfa 1.sirasında kayıtlı "Lâleli Sultan III. Mustafa Vakfı"na ait 3 Zilkade 1178 H. (1764 M.) tarihli vakfiyede belirtildiği üzere, camideki hizmetler, hizmetliler ve vazifeleri 40 adet olup, ana başlıklar hâlinde şunlardır: Cuma Vaizi, Haftalık Vaiz, Şeyhül Kurrâ, Dersiâm, Cuma ve Bayram Hatibi, İmam-ı Evvel; Yasin[hân], Nebehân, İmam-ı Sâni, İmam-ı Sâlis, Sûre-i Fetihhân, Mülkhân, Buhârîhân ve Müslimhân, Devirhân, Aşr-ı Şerifhân, Na'thân, İhlashân, Müezzini-i Cami, Müezzini-i Salâ, Kayyım, Serrâc, İlkadıcı, Mushafçı, Bevâb, Ferrâş, Serrâc-ı Şadırvan, Ferâş-ı Kenifhâ, Serrâc-ı Kenifhâ, Serrâc-ı Minare, Serrâc-ı Babhâ-yı Avlu ve Şadırvan, Tabaka Ferrâş ve Serrâc, Avlu-Şadırvan Ferrâş, Hasırcı, Muslukçu, Mükebbir, Seccade ve Merdivenci, Hâfız-ı Hasır ve Havlu ve Zibilkeş.

Yine 642 nolu defterin 88. sayfa 5. sırasında kayıtlı İstanbul'da "Lâleli Sultan III. Mustafa

57 Hezârfen Hüseyin Efendi, *Hadikatü'l-cevâmi'* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281), 23; Ahmet Vefa Çobanoğlu, "Lâleli Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 2003), 27/86; İsmail E. Erünsal, «Lâleli Kütüphanesi», *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/89; Mert Ağaoğlu, *Osmanlı Batılılaşma Bağlamında Mimar Mehmed Tahir Ağa'nın Mimarbaşılığı Döneminde İstanbul'da İnşa Edilmiş Eserler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 40-46. Aras Neftçi, *Lâleli Külliyesinin İnşaat Süreci* (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü/Sanat Tarihi Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2002), 3-6, 107-117.

58 Lâleli Cami ve Külliyesi vakfiyesini mütalaa etme hususunda şahsi kütüphanesinden yararlanma imkânı sunan Sayın Süleyman DİNÇ beyefendiye teşekkürü bir borç bilirim.

Han Vakfı”na ait 3 Ramazan 1187 H./18 Kasım 1773 M. vakfiyede Rumeli Kazaskeri Dama-dzâde Mehmed Murad, Anadolu Kazaskeri Dürrizade Mehmed Nurullah ve Evkâf-ı Hare-meyn-i Şerîfeyn müfettişi Ahmed Necib’in 3 Zilhicce 1187 tarihli imzaları bulunmaktadır. Vakfiyede Lâleli camiinde müezzin-i vakt, müezzin-i salâ, müezzin-i akşam, kandil-i firûzân ve mahyacaların ücretleri ve çalışma şartlarından söz edilmiştir.

Vakfiye ve zeyillerinde Lâleli Camii ile ilgili yer alan hizmetleri maddi ve manevi hiz-metler şeklinde iki kısımda ele almak mümkündür. Maddi hizmetler caminin temizliği, ay-dınlatması; ders ve vaaz için rahle, merdiven ve mushaf gibi manevi hizmetler için gerekli olan maddi hizmetlerdir. Manevi hizmetlerin ise idare, vaaz, irşad, tedris, imamet, müez-zinlik ve dua olmak üzere altı boyutlu olduğu görülmektedir. Bunları şu başlıklar altında ele almak mümkündür:

3.1. Manevî Hizmetler

3.1.1. İdâre: Kayyımlık

Kayyım kelimesi, Osmanlı vakıf dilinde “Mütevellî, Nâzir-ı binâ” demektir. Caminin temizlik işlerini yapan hademesine de bu ad verilir,⁵⁹ ancak vakfiyede cami temizliği için ayrı madde konulmuş olması, bu tabirin “mütevellî” manasında olduğunu göstermektedir.

Lâleli Camii vakfiyesinde kayyımlık için “hizmetinde mucid ve kâim, hoş atvâr ve müs-takim” 6 kişi, her birine 15'er akçe, ser-kayyım için ilave olarak 5 akçe takdir edilmiştir. Sabah namazından yatısı namazı sonrası cemaatin dağılmasına kadar görevde kalmaları is-tenmiştir.

3.1.2. İbadetlerin Edası: İmamet ve Müezzinlik

Resûlullah (s.a.v.) zamanından beri camilerdeki temel ibadetler imam ve müezzin tara-fından ifa edilmektedir. Bu dikkate alındığında Lâleli Camii vakfiyesinde imamet görevinin 3 kişi tarafından ifa edildiği, bunlardan birinci imamın “ulema ve sulehadan tecvide kadir ve mesâ'il-i salâtta ilim ve ameli zahir kimesne”, ikinci ve üçüncü imamın “huffaz-ı mücev-vidinden” olmaları şartı koyulmuştur. Günlük vazifesi olarak birinci imama 75 akçe, ikinci ve üçüncü imama ise 70 akçe takdir edilmiştir.

Müezzinlik görevi cami müezzinliği ile salâ müezzinliği olmak üzere iki kısma ayrılmış-tır. Cami müezzinliği için “hoş elhân” 9 kişi düşünülmüş, her birinin günlüğü 15'er akçe, akşam müezzinini için ise 16 akçe vazife takdir edilmiştir. Salâ müezzinliği için 4 kişi, günlük 3'er akçe vazife takdir edilmiştir.

Lâleli Camii vakfiyesinde ibadetlerin edasında görev alan bir diğer kişi “Mukebbir”dir, yani cami avlusu ve haremde bulunan kişilere, imamın intikal tekbirlerini tekrar ederek ulaştıran kişidir. Günlüğü 5 akçe olarak takdir edilmiştir.

3.1.3. İrşad Hizmetleri

Vakfiyede yer aldığı şekliyle irşad hizmetlerinin üç başlık altında ele alınması mümkün-dür:

59 Pakalın, *Tarih Deyimleri*, 2/223.

3.1.3.1. Cuma ve Haftalık Vaaz

Cuma günleri vaaz Resûlullah (s.a.v.) döneminde başlamış bir faaliyettir. Temeli Resûl-i Ekrem'in hutbelerine dayanır. Onun hutbelerinin dışında camideki vaazları genelde namazlardan sonra kısa sohbetler ya da soru-cevap şeklinde olurdu. Hz. Ömer (r.a.) zamanında vaizlik mesleğinin kıssacılar ile başladığı görülmektedir. Bu dönemden sonra “vaiz, müzekkir” gibi tabirler yaygınlaşmıştır.⁶⁰

Haftanın muhtelif zamanlarında, farklı kişiler tarafından icra edilen bu görev, zamanla camilerde kürsülerin yapılmasıyla farklı bir boyuta taşınmış,⁶¹ muhtemelen Fatih Sultan Mehmed zamanında Eyüp Sultan Camisi'ne yapılan atama ile Kürsî Şeyhliği⁶² ile cuma günleri yapılan Cuma vaazları yerleşik bir hâle gelmiştir.

Cuma günleri cuma namazından sonra ifa edilen bu göreve, “Kürsü Şeyhliği”, “Cuma vaizliği” tabirleri kullanılır ve vaizlere de “Kürsü Şeyhleri”, “Cuma vaizleri” denilirdi. Kürsü şeyhliği cuma günü Arapça okunan hutbeyi namazdan sonra Arapça bilmeyen ve hatibin dediklerini anlamayan cemaate izah maksadıyla ihdas olunmuştur. 1139/1726-27 senesinden itibaren cuma vaizleri hakkında “Selâtin Şeyhliği” denilmeye başlanmıştır.⁶³

Lâleli Camii vakfiyesinde cuma günleri bu görevi yerine getirmek için günlüğü 120 akçe ile bir görevli tayin edilmiştir.

Cuma günlerinin dışında cumartesi, pazar, pazartesi, salı, çarşamba ve perşembe günleri “Ulemâ-i âmilinden zühd ve salâhı mübeyyen ve tarz tavrı müstahsen olan altı nefer kimesne” günlük vazifesi 30'ar akçe olmak üzere görevlendirilmiştir.

3.1.3.2. Cuma ve Bayram Hatibi

Resûlullah (s.a.v.) ile başlayan Cuma ve Bayram hutbeleri, dinî olmasının yanında siyasi bir niteliğe de sahip idi. Esasen hatiplere -asıl vazife onların olmak dolayısıyla- padişahlara vekâlet ettikleri için, büyük bir ehemmiyet verilir, berâtı olmayanların cuma ve bayramlarda hutbeye çıkıp hutbe okumalarına müsaade olunmazdı.⁶⁴

Lâleli Camii vakfiyesinde, Lâleli Camii'nde Cuma ve bayram hutbelerinin ifası için “âlim ve âmil hoş sadâ mücevidd mustahsinü'l-edâ huffâzândan bir kimesne”, günlüğü 80 akçe olmak üzere tayin edilmiştir.

3.1.3.3. Tedrîs

Lâleli Camii külliyesinin, vakfiyede de adı geçtiği üzere ayrıca bir medresesinin olduğu bilinmektedir. Vakfiyedeki ifadelerden anlaşıldığı üzere Medrese yatakhane olarak kullanılmış, eğitim-öğretim ise camide yapılmıştır. Camide yapılan eğitim kırâat ve diğer şer'i ilimlerden ibaret olmuş; kırâat ilmi bir “Şeyhü'l-Kurrâ”, şer-î ilimler için ise üç “Ders-i âm” olmak üzere toplam dört kişi görevlendirilmiştir.

60 Hasan Cirit, “Vaaz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/405.

61 Bilinen ilk cami kürsüsü Fatımîlere aittir. Yaşar Çoruhlu, “Kürsü”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/574.

62 Ömer Faruk Köse, “Cuma Vâizliği”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), gözden geçirilmiş 2. basım EK-1/ 271.

63 Pakalın, *Tarih Deyimleri*, 3/158.

64 Pakalın, *Tarih Deyimleri*, 2/344.

Şeyhü'l-Kurrâ için günlük 40 akçe, Ders-i âmlar için ise günlük 50'şer akçe ücret takdir edilmiştir.

Şeyhü'l-Kurrâ olacak zat, “ilm-i kırâette mahir ve vücûhanda mahareti zahir fayık kırâet ve mahâric-i hurûf-u ayet-i kerimeye mütefattın bir kimesne” özelliklerine, Ders-i âm da “ulemâ-i kiram ve fuzelâ-i fihâmndan âlim ve âmil ve fazıl ve kamil üç kimesne” özelliklerine sahip olacaktır.

Dersler cuma ve salı günleri hariç, haftada beş gün olacak; ders olarak tefsir, hadis ve diğer ulûm-i nâfia okutulacaktır.

3.1.4. Dua Hizmetleri

Esasen Kur'an-ı Kerim'de kulluk manasına gelen “Ubudiyet”in birçok ayette “Dua” kelimesiyle ifade edilmesi,⁶⁵ duanın dinî hayatta olduğu gibi, sosyal ve siyasî hayatta da ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

Osmanlı insanı, başlangıcından beri duanın bu önemini iyi kavramış olmalı ki, her işinde bir dua okumuş, kurumlarında özel duacılık kadrosu oluşturmuştur. Nitekim esnaf teşkilatlarında “Duacı” ünvanı ile özel bir kişi bulundurulduğu gibi, sarayda “Duacı Çavuşu”, dinî, sosyal ve kültürel etkinliklerde özel olarak dua okuyan ve buna karşılık ücret alan kişilerin yanında tekkelerde zikir sonunda dua okuyan “Duahân”lar bulundurulmuştur. Vakfiyelerde “Duâgü” olarak zikredilen bu tür kişiler için özel vazife (ücret) takdir edilmiştir.⁶⁶ Osmanlı Devleti'nin ikinci sultanı Orhan Gazi ilk seferine çıkarken beline “Dua Kılıcı” bağlamıştır.⁶⁷

Osmanlı toplumunda duaya verilen bu önem camilere de yansımaktadır. Dua niyetine Yasin sûresi, Nebe sûresi, Fetih sûresi, Mülk sûresi, İhlâs sûresi, Devir (Kur'an-ı Kerim hatmi), Buhârî-Müslim hadis kitapları hep dua niyetine okunmuştur. Bunun yanında Ramazan-ı şerifte Aşr-ı Şerîf okumaya da ayrı bir önem vermişlerdir.

Duanın amacı Buhârî ve Müslim tilavetinden söz edilirken şu şekilde belirtilmiştir: “devam-ı devlet padişah ve feth-i nusret cihanbani...”

65 el-A'râf 7/194, 197; en-Nahl 16/20.

66 Pakalın, *Tarih Deyimleri*, 1/ 478-479.

67 Eyüp Baş, “Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Din Kültürü ve Hayatı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 58; selâtin camilerinde dua türlerinin belirleyici unsurları için bk. Murat Akgündüz, “Osmanlı Döneminde Camilerde Kur'ân Okunmasıyla İlgili Görevliler”, *Diyanet İlmî Dergi* 56 (2020), 443-458; Taner Açık, “Kerim Devletin Duacıları Ve/Veya Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Yardım Uygulaması Olarak Duâgüyân Maaşı”, *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* (Ekim 2023), 291-308.

Buraya kadar özet olarak verilmeye çalışılan bilgileri vakfiyedeki karşılıkları ile şu şekilde de sıralamak mümkündür:

Yâsin-i Şerif ve Nebe sûrelerinin okunması ⁶⁸	Beş vakit namaz sonrası	Günlük 85 akçe
Fetih sûresi ⁶⁹	Öğle ve ikindi namazları öncesi	Günlük 8 akçe
Mülk sûresi ⁷⁰	Her gece, yatsı namazı öncesi	Günlük 5 akçe
Buhârî ve Müslim tilaveti ⁷¹	10 kişi Buhârî, 10 kişi Müslim her gün	Kişi başı günlük 20 akçe
Devirhân ⁷²	10 kişi, Cuma günleri	Kişi başı günlük 12 akçe
Aşr-ı Şerif ⁷³	Ramazan ayında, teravih namazlarında ve teravihler arasında, 3 kişi aşr-ı şerif okuyup, Kadir gecesinde hatm-i şerif edeler.	Kişi başı 5 akçe Yıllık bir kişiye 2500 akçe
İhlâs sûresi ⁷⁴	Baş müezzin tarafından, 16 akçe ile müezzinlik ve günde dört vakit ihlas sûresi.	Günlük 4 akçe, toplam günlük 20 akçe.
Na't ⁷⁵	Cuma günleri, bir kişi	Günlük 16 akçe

68 “Akıb-i beher salat sûre-i şerife-i yasin ve nebe-hanlık için ki cem’ân yevmi seksen beş akçe vazifeye mutasarrıf ola”.

69 “huffazinden bir kimesne beher yevm kable salati’z- zuhri vel-asri sûre-i şerife-i Fet-han olup yevmi sekiz akçe vazifeye mutasarrıf ola”.

70 “ve yine huffazinden bir kimesne beher gece kable selatil işa sûre-i şerife-i Mülk-han olup yevmi beş akçe vazife verile”.

71 “sahihayni mersumeynden cami’i mezkûrda ilm-i hadis-i şerif ile aşine sulehadan on nefer kimesne sahih-i Buhârî ecza-i şerifesinden ve on nefer kimesne dahi sahih-i müslim ecza’i şerifesinden beher yevm alet-tertip ecza’ı masahif-i şerife gibi kıraat ve ber minval-i muharrer hatm ve tekmiil edüp devam-ı devlet padişah ve feth-i nusret cihanbani da’avatıyla müskiyeti’l-hitam kılınup yirmi nefer eczahandan her birine yevmi yirmişer akçe vazife verile”. Osmanlıda Buhârî ve Müslim kıraati geleneği hakkında bk. Buhârî ve Müslim hatimlerinin şer’îliği ile ilgili tartışmalar için bk. Mustafa Celil Altuntaş, “Osmanlı İlim Geleneğinde Buhârîhânlık”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 8/1 (2010), 57-58; “Osmanlı Döneminde Buhârîhânlık Geleneğinin Başlaması ve Osmanlı Hadisçiliğine Etkisi”, Serdar Demirel vd. (ed.), *Sahih-i Buhârî: Geleneksel ve Çağdaş Yaklaşımlar* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, 2020), 185-205; Hür Mahmut Yüce; “İstanbul’da Hadis Sevgisi: Darülhadisler ve Buhârîhanlık Geleneği”, *Antik Çağ’dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi: Din* 5 (2015), 215, 217, 219, 221.

72 “huffaz-ı Kur’ân-ı azimüşşan ve hamele-i Fûrkân-ı celilü’l-burhandan on nefer kimesneden her biri yevmi cumada devr-han olup her birine yevmi on ikişer akçe vazife verile”.

73 “huffaz-ı muccevvidinden üç nefer kimesne beher sene leyal-i şehri-i Ramazan-ı mübarekede salat-i teravihde ve yine beyene’t-tervihatayn aşr-i şerif-han olup her birine yevmi beşer akçe vazifeden senevi her birine iki bin beş yüz yirmişer akçe verile ve leyle-i kadirde hatm-i şerif edeler”.

74 “yevmi on altı akçe müezzinlik vazifesi ve ser müezzin-i mezbure meşruta evkat-ı erbaada yevmi dört akçe ihlas han ki cem’ân yevmi yirmi akçe vazife verile”.

75 “neyr-i rahşende-i şîret-i nubuvvet mahtabende-i ufuk-i şefeât lü’li-i yekta-i derya-yı cud gülgoce-i bî-hemta-yı bağ-i şühud maksud-ı ibda’ı kevneyn müşerref saz-i kâbe kavseyn sultan-i serir-i li-ma’allah dürr-i yetim-i Kureyşî selef-i habib-i ilâh cenab-ı hazreti Muhammedün resulullah aleyhi afzalul-salat ve ekmelü’t-tahiyyatın şitayiş-i münifi ve na’t-i şeriflerine yevmi Cum’ada bir sahib-i danış ve erbab-ı bî-nişden hoş eda makam aşına kimesne na’t-han olup yevmi on altı akçe vazife verile”.

3.2. Maddi Hizmetler

Kayyım (lambaları yakan kişi) ⁷⁶	Üç kişi, kişi başı günlük 10 akçe Fanus-u Kebir yakıcısı için günlük 6 akçe
İkâdcı (Mumları yakan, mihrap yanındaki iki mumun yakıcısı) ⁷⁷	1 kişi, günlüğü 6 akçe
Mushafçı (Camideki mushafların koruyucusu), Müstakim ve dindar ⁷⁸	1 kişi, günlüğü 4 akçe
Mustahfız-ı Mahfil-i Hümayûn (Padişah mahfilinin sorumlusu ve temizlikçisi) mucid ve sâi ⁷⁹	1 kişi, günlüğü 5 akçe
Bevvâb (Cami-i şerif ve şadırvan kapıcısı) ⁸⁰	2 kişi, günlükleri 5'er akçe
Serrâc-ı Şadırvan ⁸¹	1 kişi, günlüğü 6 akçe
Ferrâş-ı Kenifhâ (WC temizlikçisi, mucid ve sâi) ⁸²	1 kişi, günlüğü 6 akçe
Serrâc-ı Kenifhâ (Aydınlatma sorumlusu) ⁸³	2 kişi, günlüğü 4 akçe
Serrâc-ı Minare ⁸⁴	1 kişi, günlüğü 12 akçe
Serrâc-ı Babhâ-yı Avlu ve Şadırvan ⁸⁵	1 kişi, günlüğü 4 akçe
Tabaka (mahfil) ferrâş ve serrâc ⁸⁶	1 kişi, günlüğü 5 akçe
Ferrâş-ı Avlu ve şadırvan (mucid ve sâi) ⁸⁷	1 kişi, günlüğü 8 akçe
Hasırcı ⁸⁸	Kişi başı 2 akçe, toplam günlük 10 akçe (Buradan anlaşıldığı kadarıyla bunların sayısı 5)
Muslukçu (Caminin çevresinde bulunan çeşmelerin su tasını koyma, kaldırma ve koruma görevlisi) ⁸⁹	1 kişi, günlüğü 3 akçe

76 “cami-i şerif-i mezkûrede sıracı olan üç nefer kimesneden her birine yevmi onar akçe vazife verile ve fanus-i kebir sıracı olan kimesneye yevmi altı akçe vazife verile”.

77 “bir kimesne dahi cami'-i şerif mihrabı cenaheyninde vaz' olunan şem'ayn-i kebişeyn ve saireyni ikad edüp yevmi altı akçe vazife verile”.

78 “bir mustakim ve dindar kimesne cami'-i şerif-i mezkûrde vaz' olunan masahif-i şerifeyi hıfz edüp yevmi dört akçe vazife verile”.

79 “hizmetinde mucid ve sai bir kimesne mustahfız-ı mahfel-i humâyûn ve farraşı olup yevmi beş akçe vazife verile”.

80 “cami'-i şerif ve şadırvan bevvabı olan iki nefer kimesneden her birine yevmi beşer akçe vazife verile”.

81 “serracı-ı şadırvan olan kimesneye yevmi altı akçe vazife verile”.

82 “hizmetinde mücidd ve sa'i farraş-ı kenifha olan kimesneye yevmi on altı akçe vazife verile”.

83 “seraci-ı kenifha olan kimesneye yevmi dört akçe vazife verile”.

84 “siraci-ı minare olan kimesneye yevmi on iki akçe verile”.

85 “siraci-ı babha-i havlu ve şadırvan olan kimesneye yevmi dört akçe vazife verile”.

86 “cami'-i şerif tabakası farraşı ve siracı olan kimesneye yevmi beş akçe vazife verile”.

87 “cami'-i şerif havlusu ve şadırvan farraşanı olan dört kimesneden her birine yevmi sekizer akçe vazife verile” “hizmetinde mucidd ve sa'i cami'-i şerif havlusu ve şadırvan farraşı olan kimesneye yevmi sekiz akçe farraş vazifesi”.

88 “havlu ve şadırvan hasirlerini ferş ve ref' ve hıfz için yevmi iki akçe ki cem'an yevmi on akçe vazife verile”.

89 “cami'-i şerifin kızıltaş cami'i mukabilinde havlu kapusunun canibinde olan muslukların tasını ta'lik ve ref ve hıfz eden kimesneye yevmi üç akçe vazife verile”.

Seccâde ve Merdivenci (Müstakim bir kimesne, minber, mihrab ve kürsü seccadeleri ile kürsü merdivenini koyup kaldırma -vaz' ve ref'-) ⁹⁰	1 kişi, günlüğü 2 akçe
Zibilkeş (cami'-i şerif, havlu, şadırvan, merdiven, imaret, medrese, türbe çöpçüsü) ⁹¹	1 kişi, günlüğü 20 akçe

Tabloda yer alan hizmet birimleri ve görevlilerinden de görüleceği üzere Osmanlı döneminde genelde selâtin camileri, özelde Lâleli Camii, günümüz DİB başkanlığı yönerge ve yönetmeliklerine göre daha fazla ve çeşitli, görevli niteliğine göre daha yüksek nitelikli kişilerin görev yaptığı dinî, kültürel ve sosyal mekanlar olmuştur.

Sonuç

Bu çalışma genelde mescid ve cami özelde ise Lâleli Camii bağlamında Osmanlı dönemi mescid ve camilerinin fonksiyonlarını incelemiştir. Buna göre denilebilir ki cami ve mescidlerin tarihi, insanlığın tarihi kadar eskidir. “Beyt” adıyla anılan Kâbe, ardından yine tarihi kayıtlarda “Beyt” ve “Mescid” kelimesi ile anılan “Beyt-i Makdis/Mescid-i Aksâ ile devam eden bu süreç, küçük yerleşim yerleri, büyük şehir merkezleri ve seyyar açık alanlar olmak üzere muhtelif şekillerde, mescid, cami, namazgâh, cumaköy şeklinde ihtiyaçlara göre şekillenmiş ve gelişme göstermiştir.

Kur'an-ı Kerim'de camilerin genelde fonksiyon, saygınlık ve temizlikleri üzerinde durularak, buralarda görev yapmış kişiler üzerinden görev yapacak kişilerin sahip olmaları gereken özelliklere işaret yoluyla yer verilmiştir. Hadis kaynaklarında ise bu mekânların saygınlığı ve buralara karşı davranış adabının yanında özellikle namaz kıldırma ve ezan okuma konusunda görev yapacak kişilerin sahip olmaları gereken niteliklere dikkat çekilmiştir. Yine hadis-i şeriflerde imamlık yapacak kişilerin sırayla Kur'anı en iyi okuyan, sünneti en iyi bilen, ilk önce hicret etmiş olan, yaşça en büyük veya ilk önce müslüman olma gibi nitelikleri üzerinde durulmuştur. Fıkıh metinlerinde ise yaygın olarak camilerde namaz kıldırma ve ezan okuma konusunda kimlerin görevlendirilebileceği üzerinde durulmuş, ansiklopedik eserlerde ise bunların yanında buralarda yapılması caiz olan ve olmayan faaliyetler incelenmiştir.

Selçuklulara kadar genelde cami merkezli düşünülen ve icra edilen çok yönlü faaliyetlerin Selçuklular döneminden itibaren genelde cami haremindedir olmak üzere cami dışı bağımsız birimlere taşındığı, eğitim-öğretimden meslek kurslarına kadar ihtiyaç duyulan faaliyetlerin bu birimlerde yapılmaya başlandığı görülmüştür.

Osmanlı döneminde özellikle selâtin camileri olarak bilinen sultanların yaptırdıkları büyük merkezi camilerde cami dışı-bitişiği ilave birimlerdeki hizmetlerin yanında cami içi hizmetlerin dikkati çeker boyutta çeşitlendiği, vakfiyelerde önceki dönem İslâm toplumlarında görülmeyen yeni hizmet türlerinin ihdâs edilerek, bunlara uygun görevlilerin tayin edildiği görülmüştür.

90 “bir müstakim kimesne mihrap ve minber ve kürsü seccadesini ve kürsü merdivenin vaz ve ref edüp yevmi iki akçe vazife verile”.

91 “cami'-i şerif ve havlu ve şadırvan ve merdiven ve imaret ve medrese ve türbe zibilkeşi olan kimesneye yevmi yirmi akçe vazife verile”.

Lâleli Camii'nde hizmet çeşidi olarak vakıf mütevellîsi, imam, müezzin, kürsü şeyhliği, cuma vaizliği, diğer günler için vaiz, cuma-bayram hatibi, şeyhül-kurrâ, ders-i âm, Yaşın-Nebehân, Fetih ve Mülk sûreleri okunması, Buhârî ve Müslim okunması, devirhân, aşr-ı şerîf, İhlâs sûresi ve nâ't okunması; lamba yakılması, mum yakılması, mushafların bakımı, hünkâr mahfili bakımı, bevvâb, şadırvan aydınlatılması, tuvalet temizliği, tuvalet aydınlatılması, minare aydınlatılması, avlu aydınlatılması, üst katların temizlik ve aydınlatılması, avlu-şadırvan temizliği, hasır işleri, musluk işleri, seccade merdiven hizmetleri ve zibilkeş diye bilinen diğer temizlik işleri olmak üzere toplam 34 adet hizmet alanı oluşturulmuş, bu hizmetlerin yerine getirilmesi için de 94 kişinin görevlendirilmesi vakfiyeye kaydedilmiş, ayrıca bunlara verilmesi gereken ücretler de açık bir şekilde belirtilmiştir.

Lâleli Camii'nde görev yapacak kişilerde bulunması gereken özellikler olarak da şu hususlar şart koşulmuştur: Mütevellînin, "hizmetinde mucid ve kâim, hoş atvâr ve müstakim"; birinci imamın "ulema ve sulehadan tecvide kadir ve mesâ'il-i salâtta ilim ve ameli zahir kimesne", ikinci ve üçüncü imamın "huffaz-ı mücevidinden"; müezzinlerin "hoş elhân", vaizlerin "ulemâ-i âmilinden zühd ve salâhı mübeyyen ve tarz tavrı müstahsen"; cuma ve bayram hatiplerinin "âlim ve âmil hoş sadâ mücevid mustahsinü'l-edâ huffâzândan"; şeyhül-kurrâ'nın "ilm-i kırâette mahir ve vücühanda mahareti zahir fayık kırâet ve mahâric-i hurûf-u ayet-i kerimeye mufettâtın"; ders-i âm'ın ise "ulemâ-i kiram ve fuzelâ-i fihâmdan âlim ve âmil ve fazıl ve kamîl" kişilerden olması.

Bir selâtin camii olarak Lâleli Camii'nde asr-ı saâdet dönemi mescid fonksiyonlarından ibadet, dua ve eğitim-öğretim faaliyetleri devam ettirilmiş; idarî, sosyal, hukukî faaliyetler cami dışı alanlarda yürütülmüştür. Buna göre selâtin camileri Selçuklular dönemi camilerinin bir devamı niteliğinde olmuştur.

Cami görevlilerinin nitelikleri açısından âyet, hadis ve fıkıh kitaplarında ifade edilen şartlardan kırâat ve ilim şartını tek kişide toplamak yerine bir âlim iki mücevid ile iki grup arasında paylaştırılmış, hadis-i şeriflerde ücret alması uygun görülmeyen müezzinlere diğer cami görevlileri ile birlikte ücret takdir edilmiştir. Kaynaklarda cami imam ve müezzinlerinde bulunması istenen ahlâkî kriterlere de vakfiyelerde özel olarak yer verilmiştir. Bu da, Selâtin camilerinde görev türünün asr-ı sâdet dönemine göre sayısal olarak azaldığını, ancak ahlâkî niteliklere özen gösterildiğini, görevli sayılarında ise artış olduğunu göstermektedir.

Günümüzde Diyanet İşleri Başkanlığı yönerge ve yönetmeliklerine göre selâtin camileri asgari dört görevli ile idare edilen, faaliyet olarak da namaz, ezan, salâ, mevlid, hatim ve duaların yapıldığı mekanlar olarak tanımlanmıştır. Görevlilerin ise aşere, takrib ve tayyibe kursunu veya hafız olup tashih-i huruf kursunu bitirmiş veya ihtisas kursu belgesine sahip olması istenmiştir ki bundan da günümüz cami hizmetlerinin Osmanlı dönemi hizmet çeşitleri ve hizmetli kalitesinin gerisinde kaldığı anlaşılmaktadır.

Kaynakça | References

Açık, Turan. “Kerim Devletin Duacıları Ve/Veya Osmanlı İmparatorluğu’nda Sosyal Yardım Uygulaması Olarak Duâgûyân Maaşı”. *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* Ekim (2023), 291-308.

Açık, Turan. “Osmanlı Şehri Neresi?: Fıkhın Şehri Tanımlamada ve Finâ’nın Şehrin Sınırlarını Belirlemedeki Yeri”. *Kadim* 6 (2023), 77-103.

Açık, Turan. “Şehirköy: Osmanlı İmparatorluğu’nda Şehir Hükümünde Köyler”. *History Studies* 13/1 February (2021), 51-68.

Ağaoğlu, Mert. *Osmanlı Batılılaşma Bağlamında Mimar Mehmed Tahir Ağa’nın Mimarbaşılığı Döneminde İstanbul’da İnşa Edilmiş Eserler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Ağırman, Mustafa. “İslâm Medeniyetinde Cami”. *Uluslararası Değişen Dünyada Cami ve Fonksiyonları Sempozyumu*. İstanbul: Ravza Yayınları, 1. Basım (2023), 25-66.

Akgündüz, Murat. “Osmanlı Döneminde Camilerde Kur’ân Okunmasıyla İlgili Görevliler”. *Diyanet İlmî Dergi* 56 (2020), 195-210.

Akın, Ahmet. “Tarihi Süreç İçinde Cami ve Fonksiyonları Üzerine Bir Deneme”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/29 (2016/1), 179-211.

Asım Efendi. *Kamus Tercümesi*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1305.

Aydeniz, Tuğba. “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Hademe-i Hayrat”. *Uluslararası Cami Sempozyumu (Sosyo-Kültürel Açidan) Bildiriler Kitabı*. haz. Fikret Karaman. 1/709-733. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018.

Aynî, Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed. *el-Binâye fî Şerhi’l-Hidâye*. 2. Cilt. Beyrut: Dâru’l-fikr, 2. Basım, 1980.

Baş, Eyüp. “Osmanlı Devleti’nin Kuruluş Döneminde Din Kültürü ve Hayatı”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 55-84.

Bozkurt, Nebi. “Mescid-i Nebevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/281-290. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Bozkurt, Nebi-Mustafa Sabri Küçükaşçı. “Medine”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/305-311. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî. *el-Câmiu’s-sahîh*. Dımaşk: Dâru İbn Kesir, 2002.

Burhaneddin el-Buhârî, Burhanüddin Ebu’l-Meâlî Mahmud b. Ahmed b. Abdülaziz. *el-Muhîtü’b-Burhânî*. thk. Abdülkerim Sami el-Cündî. 5. Cilt. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1. Basım, 2004.

Can, Yılmaz. “İlk İslâm Mescidlerine Genel Bir Bakış”. *Diyanet İlmî Dergi*. Ekim- Kasım-Aralık 31 4/84 (1995), 89-114.

Cirit, Hasan. “Vaaz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/404-407. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

Cürâî, Ebubekir b. Zeyd. *Tuhfetü'r-râki ve's-sâcid bi ahkâmî'l-mesâcid*. nşr. Salih Salim en-Nehâm vd. Fervâniyye: İdâretü Mesâcid, 1. Basım, 2004.

Çaycuma Kaymakamlığı, “Çaycuma Adının Kaynağı”. Erişim 30 Ekim 2024. <http://www.caycuma.gov.tr/caycuma-adinin-kaynagi>

Çobanoğlu, Ahmet Vefa. “Lâleli Külliyesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/86-89. Ankara: TDV Yayınları 2003.

Çoruhlu, Yaşar. “Kürsü”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/573-574. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Danişmend, İ. Hami. *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*. 1. Cilt. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 2. Basım, 1947.

Denknalbant, Ayşe-Çobanoğlu, Ahmet Vefa. “Selçuklular/Mimari”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/392-397. Ankara: TDV Yayınları, 2009.

Ebü Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Abdülâziz el-Hâlidî. 1. ve 2. Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. Basım, 1996.

Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî. “*Fasl fî ba'z-ı ahkâmî'l-mesâcid*”, *Ken-zü'd-dekâik*. thk.: Said Bekdaş, Medine-i Münevvere: Dâru's-sirâc, 1. Basım, 2011.

Ebüssuûd Efendi. *Ma'rûzât*. hzr. Pehlul Düzenli. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2013.

Ergin, Osman. *Türkiye Maarif Tarihi*. İstanbul: Eser Matbaası, 2. Basım, 1977.

Erünsal, İsmail E. “Lâleli Kütüphanesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/89. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Hâkimü's-şehîd el-Mervezî. *el-Kâfi*. thk. Süleyman Keskin. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Halebî, İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-Halebî. *Mülteka'l-ebhur*. thk. Vehbi Süleyman Ğavci el-Elbânî. Dimaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2005.

Haskefi, Muhammed b. Ali el-Haskefi. *ed-Dürrü'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-ebşâr ve câmi-i'l-bihâr*. thk. Abdülmün'im Halil İbrahim. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002.

Hezârfen Hüseyin Efendi. *Hadîkatü'l-cevâmî*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281.

İsfahânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed, Ragıb el-İsfahânî. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*. Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, ts.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimaşkî. *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvad. Riyad: Dâru Âlemi'l-kütüb, 2003.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekerîya. *Mu'cem Mekâyîsi'l-luga*. thk. Abdüsse-lam Muhammed Harun. Dâru'l-fikr, ts.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Matbaatü Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, ts.

İbn Tolon, Şemseddin Muhammed b. Ali b. Tolun el-Hanefî es-Sâlihî. *Ferâidü'l-fevâid fî ahkâmî'l-mesâcid*. thk. Yasir Muhammed Hayr el-Mikdad. Kuveyt: Kıtâu'l-mesâcid, 2011.

İbnü's-Sââtî, Muzafferüddin Ahmed b. Ali b. Sa'leb. *Mecmau'l-bahreyn ve Mülteka'n-neh-reyn*. thk. İlyas Kaplan. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 2005.

Kamacı, Fatma Zehra. "Hz. Peygamber Döneminde Medine Sâfile'deki Ensar Yurtlarında Bulunan Mescitler". *Journal of Islamic Research* 33/2 (2022), 93-138.

Kazıcı, Ziya. "Asr-ı Saadet ve Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Câmi ve İfa Ettiği Hizmetler". *Sosyal ve Ferdî İşlevleri Açısından Namaz ve Cami -Tartışmalı İlmi Toplantı-*. 219-238. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2009.

Kettânî, Muhammed Abdülhay el-Kettânî. *Hazreti Peygamber'in Yönetimi*. çev. Ahmet Özel. İstanbul: İz yayıncılık, 2. Basım, 2003.

Koca, Ferhat. "Peygamberimiz Hz. Muhammed'in Müezzinleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 291-310.

Köksal, M. Asım. *İslâm Tarihi*. İstanbul: Gerçek Hayat, 2005.

Köse, Ömer Faruk. "Cuma Vâizliği". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Gözden geçirilmiş 2. basım EK-1/ 271. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Kubbealtı Lugatı. Erişim: 30.08.2022. <http://www.lugatim.com/s/ulucami>

Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *Muhtasaru'l-Kudûrî fî'l-fıkhi'l-Hanefî*. thk. Kamil Muhammed Muhammed Uvayda. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. Basım, 1997.

Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Şehir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/441-446. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Mahmûd Abdurrahman Abdü'l-mün'im. *Mu'cemü'l-mustalahât ve'l-elfâzi'l-fıkhiyye*. Dâru'l-fazilet, ts.

Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Mergînânî. *el-Hidâye*. Karaçi: Mektebetü'l-büşrâ, 2. Basım, 2011.

Molla Hüsrev. *Dürerü'l-hükkâm Şerhu Gururî'l-ahkâm*. b.y., 1308.

Muhammed b. Abdullah. *İ'lâmü's-sâcid bi ahkâmî'l-mesâcid*. thk. Ebu'l-Vefâ Mustafa el-Merâğî. Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ li's-şuûni'l-İslâmiyye, 5. Basım, 1999.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. Basım, 1992.

Neftçi, Aras. *Lâleli Külliyesinin İnşaat Süreci*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2002.

Nemîrî, Ebu Zeyd Ömer b. Şibbeh em-Nemîrî. *Kitabu Târihi'l-Medineti'l-Münevvere*, thk. Fehîm Muhammed Şeltut. b.y., ts.

Önkâl, Ahmet - Bozkurt, Nebi. "Cami". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/46-56. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: MEB Yayınları, 4. Basım, 1993.

Râzî, Muhammed b. Ebûbekr b. Abdülkadir er-Râzî. *Muhtârû's-sihâh*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1986.

Safiyüddin Mübarek Furi. *Peygamberimizin Hayatı ve Daveti*. çev. H. İbrahim Kutlay. İstanbul: Risale Yayınları, 10. Basım, 2016.

Serahsî, Ebubekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dârul-ma'rife, 1989.

Sümer, Faruk. "Selçuklular/Kirman Selçukluları". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/377-379. Ankara: TDV Yayınları, 2009.

Sümer, Faruk. "Selçuklular/Anadolu Selçukluları". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/380-384. Ankara: TDV Yayınları, 2009.

Şâmî, Ali b. Ahmed eş-Şâmî. *Meâlimü's-sünneti'l-nebeviyye*. Dimaşk; Dârul-kalem, 2. Basım, 2015.

Şeybânî, Ebubekr Ahmed b. Amr eş-Şeybânî. *Ahkâmü'l-evkâf*. hzr. Muhammed Abdüsselam Şahin. Beyrut: Dârul-kütübî'l-ilmiyye, 1. Basım, 1999.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî. *el-Mu'cemü'l-Evsat*. thk. Ebu Muaz Tarık b. İvazallah b. Muhammed-Ebu'l-Fadl Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. Kahire: Dârul-Harameyn, 1995.

Tahâvî, Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Muhtasar et-Tahâvî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afğânî. Haydarâbâd: İhyâu'l-Meârifî'n-Nu'mâniyye, ts.

TGM, "T.C. Kültür Ve Turizm Bakanlığı Tanıtma Genel Müdürlüğü". Erişim 30 Ekim 2024. <https://tanitma.ktb.gov.tr/TR-22596/cumalikizik.html>

Timurtâşî, Muhammed b. Abdullah b. Ahmed el-Gazzî. *Tenvîrü'l-ebşâr ve Câmiu'l-bihâr (Dürrü'l-muhtâr şerhi ile birlikte)*. thk. Abdülmün'im Halil İbrahim. Beyrut: Dârul-kütübî'l-ilmiyye, 1. Basım, 2002.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-şâhih*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dârul-garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1996.

Turan, Osman. *Selçuklular ve İslâmiyet*. İstanbul: Nakışlar Yayınevi, 3. Basım, 1980.

Uzunçarşılı, İ. Hakki. *Osmanlı Devleti İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 3. Basım, 1988.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. haz. Asım Cüneyd Köksal-Murat Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2021.

Yıldırım, Selahattin. "Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Namaz Kıldığı Yerlerin Mescitleştirilme-

si”. *Uluslararası Cami Sempozyumu (Sosyo-Kültürel Açıdan)*. 343-358. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018.

Yıldız, Hakkı Dursun. “Abbâsîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/31-48. Ankara: TDV Yayınları, 1988.

Yiğit, İsmail. “Emevîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/87-104. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Zeynüddin Muhammed b. Ebuker b. Abdülkadir. *Tuhfetü'l-mülûk*. nşr. Abdullah Nezir Ahmed. Beyrut: Dâru'l-beşâri'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1997.

Muhammed et-Trabzonî el-Medenî'nin (ö. 1200/1786) *Risâle fî tahkîki'l-istincâ ve Tathîru'l-eşyâ* Adlı Risâleleri Bağlamında Temizlik Anlayışının Klasik Hanefî Tahâret Anlayışıyla Mukayesesi

Ahmet Başaran Manav | <https://orcid.org/0000-0002-6138-8980> | manavahmet@trabzon.edu.tr
Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Trabzon, Türkiye
ROR ID: <https://ror.org/04mmwq306>

Öz

Muhammed et-Trabzonî el-Medenî, Trabzon'da doğmuş ve eğitimine burada başlamıştır. Daha sonra İstanbul, Halep, Şam, Kudüs, Mısır, Mekke ve Medine'yi dolaşarak eğitimini tamamlamıştır. Trabzonî, İstanbul'a döndükten sonra Süleymaniye Medresesi'nde müderrislik ve hâfız-ı kütüplük yapmış, bu görevlerinin yanı sıra başta fıkıh ilmi olmak üzere, İslamî ilimlerin birçok dalında eser vermiş, velûd bir Osmanlı âlimidir. Trabzonî'nin fıkıh alanına dair tespit edilebilen on tane eseri vardır. Trabzonî'nin, fıkıh alanına dair tespit edilebilen on tane eserinin iki tanesi temizlikle ilgilidir. Temizlik, dinî ilimlerde özellikle de fıkıhta maddi, manevî ve hükmi temizlik şeklinde anlatılmaktadır. Bu çalışmada Muhammed et-Trabzonî'nin, fûrû-i fikhın ilk konusu olan temizlikle (taharet) alakalı görüşleri değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Söz konusu değerlendirme, birbirinden bağımsız fakat birbirinin devamı niteliğindeki iki risâle çerçevesinde olacaktır. Çalışmamızda hem iki risâle (*Risâle fî Tahkîki'l-İstincâ*, *Tathîru'l-Eşyâ*) tanıtılıp telif sebeplerine değinilecektir. Bu iki risâle çerçevesinde Trabzonî'nin temizlikle ilgili görüşleri ortaya konulacaktır. Ayrıca Trabzonî'nin temizlikle ilgili bakış açısı, klasik Hanefî geleneğindeki taharet anlayışıyla mukayese edilecektir. Trabzonî, *Risâle fî Tahkîki'l-İstincâ* adlı eserinde suyla istincâ ile ilgili olarak o dönemde yapılan tartışmalara katılmış ve itirazlara cevap vermeye çalışmıştır. *Tathîru'l-Eşyâ* risâlesinde ise, necis maddelerin temizlenme yollarını klasik fıkıh eserlerinden aktarmış, bunlara yeni yöntemler eklemiştir. Bu çalışmayla ayrıca Trabzonî'nin klasik Hanefî eserlerinden ne kadar faydalandığı ve onlara ne ölçüde atıf yaptığının tespiti amaçlanmıştır. Bütün bunlara bağlı olarak, müellifin temizlik anlayışı, klasik Hanefî taharet anlayışıyla mukayese edilip, -varsa- aradaki farklar tespit edilmeye çalışılmıştır. Sonuç olarak da 18. asırdaki -özellikle- Hanefî bakış açısı ve ulemanın fikhî meseleleri anlatırken/yazarken temel kaynaklarla ne kadar irtibat kurduğu ve onlara ne kadar bağlı kalarak izahlar getirdiği; çözüme dair neleri ortaya koyduğu belirlenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler

İslam hukuku, Hanefî mezhebi, Muhammed et-Trabzonî el-Medenî, *Risâle fî tahkîki'l-istincâ*, *Tathîru'l-eşyâ*.

Atıf Bilgisi

Manav, Ahmet Başaran. "Muhammed et-Trabzonî el-Medenî'nin (ö. 1200/1786) *Risâle fî tahkîki'l-istincâ ve Tathîru'l-eşyâ* Adlı Risâleleri Bağlamında Temizlik Anlayışının Klasik Hanefî Tahâret Anlayışıyla Mukayesesi". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 12/1 (Haziran 2025), 381-400.

<https://doi.org/10.33718/tid.1649105>

Geliş Tarihi : 28.02.2025

Kabul Tarihi : 23.05.2025

Yayın Tarihi : 30.06.2025

Değerlendirme : İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

Etik Beyan : Bu makale, 17-18 Ekim 2024 tarihleri arasında Trabzon'da gerçekleştirilen Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dinî Hayat-II Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ve basılmayan aynı adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir.

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

Benzerlik Taraması : Yapıldı - intihal.net

Çıkar Çatışması : Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman : Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Comparison of the Understanding of Cleanliness with the Classical Hanafi Understanding of Purity in the Context of the Treatises of Muhammad al-Trabzonī al-Madanī (d. 1200/1786) Named *Risāla fī Tahqīq al-Istinjā* and *Tathīr al-Ashyā*

Ahmet Başaran Manav | <https://orcid.org/0000-0002-6138-8980> | manavahmet@trabzon.edu.tr
Trabzon University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Trabzon, Türkiye
ROR ID: <https://ror.org/04mmwq306>

Abstract

Muhammad al-Trabzonī al-Madanī was born in Trabzon and began his education there. He later completed his education by traveling to Istanbul, Aleppo, Damascus, Jerusalem, Egypt, Mecca and Medina. After returning to Istanbul, Trabzonī worked as a teacher and librarian at the Süleymaniye Madrasah. In addition to these duties, he produced works in many branches of Islamic sciences, especially jurisprudence, and was a prolific Ottoman scholar. Ten of Trabzonī's works in the field of jurisprudence have been identified, two of which focus on the subject of cleanliness. The issue of cleanliness has been one of the important issues that has been emphasized since the early periods of Islam, especially in terms of its relation to basic acts of worship. This issue is clearly seen in the revelation process of the Quran. Cleanliness is explained in religious sciences, especially in jurisprudence, as material, spiritual and juridical cleanliness. This study aims to evaluate Muhammad al-Trabzonī's views on cleanliness (purification), which is the first topic addressed in practical jurisprudence (*furū' al-fiqh*). This evaluation will be within the framework of two treatises that are independent of each other but are a continuation of each other. In this study, both treatises -*Risāla fī Tahqīq al-Istinjā* and *Tathīr al-Ashyā*- will be introduced, along with a discussion of the reasons behind their authorship. Trabzonī's views on cleanliness will be examined through the lens of these works. In addition, Trabzonī's perspective on cleanliness will be compared with the understanding of purification in the classical Hanafi tradition. Trabzonī participated in the discussions held at that time on the use of water in *istinjā* in his work titled *Risāla fī Tahqīq al-Istinjā* and tried to respond to the objections. In the treatise *Tathīr al-Ashyā*, he transferred the methods of cleansing impure substances from classical *fiqh* works and added new methods to them. This study also aims to determine how much Trabzonī benefited from classical Hanafi works and to what extent he referred to them. Based on these findings, the author's conception of cleanliness was compared with the classical Hanafi understanding of purification, and any potential differences were identified and analyzed. Ultimately, the study aims to determine the nature of the Hanafi perspective in the 18th century-particularly- regarding how scholars engaged with foundational sources when addressing legal issues. It also explores the extent to which they remained faithful to those sources and what solutions they proposed in their legal reasoning.

Keywords

Islamic law, Hanafi sect, Muhammad al-Trabzonī al-Madanī, *Risāla fī Tahqīq al-Istinjā*, *Tathīr al-Ashyā*.

Citation

Manav, Ahmet Başaran. “Comparison of the Understanding of Cleanliness with the Classical Hanafi Understanding of Purity in the Context of the Treatises of Muhammad al-Trabzonî al-Madani (d. 1200/1786) Named *Risāla fî Tahqîq al-Istinjâ* and *Tathîr al-Ashyâ*”. *Trabzon Theology Journal* 12/1 (June 2025), 381-400.

<https://doi.org/10.33718/tid.1649105>

Date of Submission : 28.02.2025

Date of Acceptance : 23.05.2025

Date of Publication : 30.06.2025

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : This article is a partially modified and developed version of the unpublished paper of the same title, which was presented orally at the symposium Religious Life in Trabzon from Past to Present-II, held in Trabzon on 17-18 October 2024.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

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

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Temizlik, İslam'ın gelişinden itibaren vurgu yapılan, bu bağlamda Müslüman kimliğinin ve kişiliğinin oluşmasına katkı sağlayan en önemli unsurlardandır. Nitekim Kur'an-ı Kerim de nüzulünden itibaren¹ temizlik konusunu maddi ve manevî bağlamda ele almış, bu vurgu vahyin gelişinin sonraki yıllarında da artarak devam etmiştir. Başta namaz olmak üzere birtakım temel ibadetlerin öncülü (şart) olması hasebiyle temizlik, dinî literatürde genişçe anlatılan konuların başında gelmektedir. Bu durum, fıkıh ilmiyle alakalı yazılan kitaplarda açıkça görülmektedir. İbâdât, muamelât ve ukûbât şeklinde genel olarak üçe ayrılan fûrû-i fikhın ibadet bölümünde namazdan önce temizlik ele alınmaktadır.

Trabzon'da doğan² Muhammed et-Trabzonî el-Medenî (ö. 1200/1786), ilk eğitimini şehrinde tamamlayıp, eğitim amacıyla o dönemdeki Osmanlı coğrafyasının İstanbul, Halep, Şam, Kudüs, Mısır, Mekke ve Medine gibi ilmî ve dinî merkezlerine ziyaretlerde bulunmuş ve bir müddet oralarda kalmıştır. Trabzonî bu şehirlerde birçok hocadan ders, ardından da icazet almıştır. Ömrünün son dönemlerinde Süleymaniye Medresesi'nde hem müderrislik hem de hâfız-ı kütüblük³ görevlerini ifa etmiştir. Kurân ilimleri-tefsir, fıkıh, hadis, akaid-ke-lam ve Arap diline dair elliye yakın eser telif eden⁴ Trabzonî, aynı zamanda sufi meşrep bir Kadîrî'dir. Trabzonî -ilim elde etmek için gezdiği geniş İslam coğrafyasının da etkisiyle- Hanefî olmasına rağmen, mezhebî bir taassupla hareket etmemiştir.⁵

Bu çalışmada Muhammed et-Trabzonî'nin, tahâretle ilgili görüşleri, birbirinin devamı niteliğindeki *Risâle fî tahkiki'l-istincâ* ve *Tathîru'l-esyâ* adlı eserleri çerçevesinde izah edilecektir. Çalışmamızda söz konusu iki risâle tanıtılıp ardından telif sebepleri aktarılacaktır. Trabzonî'nin temizlik meselesiyle ilgili yaklaşımı, -klasik eserler çerçevesinde- Hanefîlerin tahâret geleneğiyle mukayese edilip benzerlikler ve -varsa- farklılıklar ortaya çıkartılacaktır. Trabzonî, ele aldığımız ilk risâlesinde (*Risâle fî tahkiki'l-istincâ*) kendi dönemindeki tartışmalara değinmiş ve suyla istincâ ile ilgili olarak yanlış olduğunu düşündüğü görüşlere reddiye sadedinde bu eserini kaleme almıştır.

Trabzonî, incelediğimiz ikinci risâlesinde (*Tathîru'l-esyâ*) ise, fikhî açıdan necis maddele-ri temizleme yöntemlerini klasik Hanefî eserlerinden aktararak izah etmiştir. Trabzonî'nin bu izah ve açıklamalarından hareketle, klasik Hanefî literatüründen ne kadar faydalanıp onlara ne oranda atıf yaptığı tespit edilecektir. Böylece, Trabzonî'nin temizlik anlayışıyla,

1 Maddî ve manevî temizliğe vurgu yapan ilk örnek için bk. Müddessir 74/4-5.

2 Şenol Saylan, "Muhammed b. Mahmud et-Trabzonî el-Medenî'nin Hayatı ve Eserleri", ed. Süleyman Gür - Ahmet Cevdet Karaca, *Trabzonlu Müellifler ve Eserleri: Osmanlı Dönemi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023), 424, 425.

3 Osmanlı döneminde, özellikle Fatih Sultan Mehmed devriyle beraber vakıf kütüphanelerinde görevlendirilen kişilere verilen isim. Bk. İsmail E. Erünsal, "Hâfız-ı Kütüb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/94.

4 Trabzonî'nin telif ettiği eserlerin toplu bir listesi için bk. Saylan, "Muhammed b. Mahmud et-Trabzonî el-Medenî'nin Hayatı ve Eserleri", 431-433.

5 Şenol Saylan, "Muhammed b. Mahmud et-Trabzonî el-Medenî'nin Fıkıhla İlgili Eserleri", ed. Süleyman Gür - Ahmet Cevdet Karaca, *Trabzonlu Müellifler ve Eserleri: Osmanlı Dönemi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023), 465; a.mlf., "Muhammed b. Mahmud et-Trabzonî el-Medenî'nin Hayatı ve Eserleri", 430.

6 İstincâ, tuvalet ihtiyacı giderildikten sonra dışkı ve idrar kalıntısını su vb. şeylerle temizlenmektir. Bk. Salim Ögüt, "İstibrâ ve İstincâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/320.

Hanefîlerin tahâret anlayışı arasındaki mukayese yapma imkânı doğacaktır. Sonuç olarak, temizlik konusunda 18. asır Hanefî bakışı ve ulemanın fikhî meseleleri ele alırken temel kaynaklarla irtibatının nasıl ve ne kadar olduğu izah edilecektir.

1. Risâlelerin Tanıtımı

1.1. Risâle Fî Tahkîkî'l-İstinjâ

Eser, Süleymaniye Kütüphanesi'nde⁷ kayıtlı bir mecmuanın içerisinde yer alan dört risâlenin üçü Trabzonî'ye aittir. 74b-76b varakları arasında 5 sayfa olarak yer alan risâlede Trabzonî, suyla tahâret almanın (istinjâ) keyfiyeti ile ilgili bazı iddialara cevap vermektedir. Telif tarihi bilinmeyen risâlenin, istinsah tarihi 1221/1806'dır. Başka bir nüshası tespit edilemeyen eserin müstensihî, Trabzonî'nin aynı zamanda öğrencisi de olan İsmâil Talat b. Ali'dir.⁸

1.2. Tathîru'l-Eşyâ

Süleymaniye Kütüphanesi Fatih 754 numarada⁹ kayıtlı olan mecmuanın içindeki üçüncü risâledir. 76b-78b varakları arasında 5 sayfalık bir risâledir. *Tathîru'l-eşyâ* ismi, içeriğinden hareketle daha sonra verilmiş bir isimdir. Telif tarihi bilinmeyen risâlenin istinsah tarihi 1221/1806'dır. Eser, Trabzonî'nin talebesi İsmail Talat b. Ali tarafından istinsah edilmiştir. Bunun dışında başka bir nüsha tespit edilememiştir.¹⁰

2. Risâlelerin Telif Sebepleri

İslam ilim geleneğinde gerek geniş hacimli kitapların gerekse daha küçük hacimde yazılan risâlelerin telif sebebi genel olarak, ya ilgili konuya dair bir boşluk olduğunun düşünülmesi ya da toplumda var olduğu kabul edilen yanlış bir anlayışın ortadan kaldırılma isteğidir. Çalışmanın konusu olan risâlelerin yazımında da bu iki hassasiyetin gözetildiği görülmektedir.

2.1. Risâle Fî Tahkîkî'l-İstinjâ'nın Telif Sebebi ve İçeriği

Besmele, hamdele ve salveyle risâlesine başlayan Trabzonî, bu küçük eserin, istincânın keyfiyetinin anlaşılması için yeterli olacağını belirtmiştir. Risâlenin girişinde, bazı kitaplarda yer alan istincâda sadece suyun kullanımıyla alakalı iddiaları, alıntılarla kitâbına almıştır.

Mukaddimede, bazı kimselerin sadece suyla istincânın keyfiyeti ile ilgili dillendirdikleri birtakım iddiaları zikreden müellif, "Bazı kitaplarda gördüm."¹¹ diyerek isim vermeden kitabına almış ve daha sonra cevaplamıştır. Trabzonî, isim vermese de eleştirdiği kişinin

7 Bk. Muhammed b. Mahmud el-Medenî et-Trabzonî, *Risâle fî tahkîkî'l-istinjâ* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Fatih, 754/2), 74b-76b.

8 Saylan, "Muhammed b. Mahmud et-Trabzonî el-Medenî'nin Fıkıhla İlgili Eserleri", 469.

9 Bk. Muhammed b. Mahmud el-Medenî et-Trabzonî, *Tathîru'l-eşyâ* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Fatih, 754/3), 76b-78b.

10 Trabzonî, *Tathîru'l-eşyâ*, 78b; Saylan, "Muhammed b. Mahmud et-Trabzonî el-Medenî'nin Fıkıhla İlgili Eserleri", 470.

11 Trabzonî, *Risâle fî tahkîkî'l-istinjâ*, 74b.

Muhammed b. Hamza Aydınî¹² (ö.1118/1706'dan sonra) ve onun 1150/1737-1738 tarihinde istinsah edilen *Risâle fî'l-istincâ*¹³ adlı eserinin olduğu anlaşılmaktadır.¹⁴ Trabzonî'nin risâlesine aldığı, sadece suyla istincânın câiz olmadığına dair Aydınî'nin iddiası şu şekildedir:¹⁵

“İnsanların âdet edindikleri üzere suyu ellerine döküp ondan sonra makatlarına götürmek zor olsa da insanlar bunu tercih ediyor. Ne var ki bu şekildeki bir tahâretle maksat hâsıl olmuyor. Hatta bazı şerhlerde geçtiği üzere, bu şekilde bir nehrin suyunun tamamı kullanılsa bile tahâret gerçekleşmez.”¹⁶

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere, Muhammed b. Hamza Aydınî, istincâda taş kullanmayı şart koşmaktadır. Bu bir taşla oluyorsa sünnet hâsıl olmuştur.¹⁷ Mendup olan üç taşla istincânın yapılmasıdır. Taşla istincâdan sonra su ile pislik mahallinin yıkanması hakkında; mendup ve sünnet olmak üzere iki görüşün bulunduğuna işaret eder. Bu ifadelerden hareketle, Muhammed b. Hamza Aydınî'nin suyla istincâyâ değil, taşla istincâ yapmadan suyun kullanılmasına karşı olduğu anlaşılmaktadır. Aydınî, suyla istincânın sünnet olduğunu söylemektedir.¹⁸ Ancak Serahsî (ö. 571/1176), taşla temizlik yapıldıktan sonra su ile istincâ yapmanın, Hz. Peygamber'in sürekli yaptığı bir sünnet (revâtib) olmadığını; Hasan-ı Basrî'den (ö. 110/728) de bu uygulamanın sahabeden sonra ortaya çıktığını aktarmıştır. Serahsî ayrıca taşla istincâdan sonra suyla istincâ yapmanın revâtib sünnet olmamasının mezhep görüşü olduğunu; ancak fazilet olarak yapılabileceğini söylemiştir.¹⁹

Aydınî'ye göre istincâda önemli olan sayı değildir. Aydınî, necâsetin giderilmesine vurgu yaparak üç taş ile yetinmenin yeterli olduğunu söylemektedir.²⁰ Bazı insanların suyu sol avucuna döküp avret mahallini onunla temizlemeyi âdet edindiklerini hatırlatan Muhammed b. Hamza Aydınî, bunun zor bir uygulama olmasına rağmen, dinen yasaklanmadığı

- 12 Muhammed b. Hamza Aydınî'nin ilk hocası, babasıdır. Osmanlı medreselerinde iyi bir eğitim almıştır. Müftülük, müderrislik ve kadılık görevlerinde bulunan; uzun bir süre ifa etmesi sebebiyle, Aydın müftüsü olarak meşhur olan Osmanlı âlimi ve müftüsüdür. Bk. Recep Cici, “Muhammed b. Hamza Aydınî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/302.
- 13 Muhammed b. Hamza Aydınî'nin *Risâle fî'l-istincâ* adlı eserinin yazma nüshası birçok kütüphanede bulunmaktadır. Birkaçı için bk. Âlim Muhammed b. Hamza Aydınî, *Risâle fî'l-istincâ* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Sütluçe Dergâhı, 111/8), 74b-77b; (Konya: Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü Kütüphanesi, Bölge Yazma Eserler, BY1860/4), 103b-107b; (Bursa: Bursa İnebey Kütüphanesi, Genel, 4852/6), 88-91. Ayrıca bk. Cici, “Muhammed b. Hamza Aydınî”, EK-2/302-304.
- 14 Muhammed b. Hamza Aydınî'nin *Risâle fî'l-istincâ* adlı eseri hakkında detaylı bilgi için bk. Recep Cici, *Bir Osmanlı Fakihî Âlim Muhammed b. Hamza'nın Fıkıh Risâleleri* (Bursa: Emin Yayınları, t.y.), 50-52. Ayrıca bu eserle birlikte müellifin bazı risâleleri yüksek lisans çalışması olarak tahkik edilmiştir. Bk. Mohammed Nejat Mohammed, Âlim Muhammed b. Hamza Güzelhisarî el-Aydınî'nin Fıkha Dair Bazı Risâlelerinin Tahkiki (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 51-73.
- 15 Trabzonî, *Risâle fî tahkiki'l-istincâ*, 74b.
- 16 Söz konusu ifade, Muhammed b. Hamza Aydınî'nin *Risâle fî'l-istincâ* adlı risâlesinden alınmıştır. Bk. Muhammed b. Hamza Aydınî, *Risâle fî'l-istincâ* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Sütluçe Dergâhı, 111/8), 76b; Mohammed Nejat Mohammed, Âlim Muhammed b. Hamza Güzelhisarî el-Aydınî'nin Fıkha Dair Bazı Risâlelerinin Tahkiki, 50-51.
- 17 Nitekim Âlî el-Kârî de Hanefîlerde üç taş kullanmanın şart olmadığını söylemiştir. Bk. Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Âlî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Fethu bâbî'l-înâye bi-şerhi'n-Nukâye*, thk. Ali Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 1/147.
- 18 Aydınî, *Risâle fî'l-istincâ*, 75a.
- 19 Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rîfe, 1398/1978), 1/9, 60.
- 20 Aydınî, *Risâle fî'l-istincâ*, 75a-75b.

söylemektedir.²¹

Trabzonî yine başka kitaplardan da benzer iddiaları şu şekilde aktarır:

“İnsanların istincâ yapma niyetiyle nehrin ortasına oturup suyu ellerine alıp makatlarına götürerek istincâ yapmaları bâtıldır. Çünkü su, necis olan ele ilk defa değdiğinde necis olur. Su, necis olan ele her değdiğinde necis olur ve bu necis el, bedene değdirildiğinde vücut daha fazla necâsete²² bulaşır. Bu aynen kanı, idrarla yıkamaya benzer. Dolayısıyla her kim bu taharetle namaz kılsa hem namazı hem de imamlık yapıyorsa imamlığı bâtıldır.”²³

Trabzonî, ilk alıntıda ifade ettiğimiz iddiayı cevaplandırırken, bu tür bir temizliğin meşakkatli olsa da insanların adet edindikleri bir yöntem olduğunu kabul etmektedir. Ancak istincâda her seferinde eli yıkamak suretiyle su temiz olur. Trabzonî bu görüşünü desteklemek için şöyle bir örnek de vermektedir:

“Bu, şöyle söyleyenin durumuna benzer: Ağzından kan akan, ağzına su verse ya da suyu bir elinden diğer eline verse ve bu suyla üç kez mazmaza yapsa, bu kimsenin ağzı nasıl temiz olacak? İkinci olarak da Müslümanların avâmı ve havâssı arasında bilinen yaygın uygulama ve Müslümanların hak/doğru gördüğü şey, doğru değil midir? Ayrıca dindarın bu konuda hiçbir sözü/hükmü yok mudur?”²⁴

Trabzonî görüşünü bu misalle delillendirdikten sonra, bu şekilde tahâretin gerçekleşmesine dair mezhebin (Hanefîlik) üç imamının ittifakının olduğunu; bu hususun fûrû-i fıkıh kitaplarında da teyit edildiğini söyleyerek *Tatarhâniyye*²⁵ ve *el-Câmi'*²⁶ alıntı yapmıştır. Trabzonî, her iki eserde de necis olan bir uzvun bir kaptan üç kez yıkanmasıyla, üç imama göre temiz olacağını nakleder. Trabzonî, destek sadedinde *Fetâvâ Kâdîhân*'da bir kimsenin elinde necâset olup onu ıslak bir bezle üç kez silerse Ebû Ca'fer'den²⁷ nakille, suyun dam-

21 Aydınî, *Risâle fî'l-istincâ*, 75b-76a; Cici, *Bir Osmanlı Fakihi Âlim Muhammed b. Hamza'nın Fıkıh Risâleleri*, 50-52.

22 Necâset (pislik), tahâret kelimesinin zıddıdır. Necis ise “pis” anlamına gelmektedir. Abdest bozulduktan sonraki temizlenme işine fıkıhta istibrâ ve istincâ denmektedir. Bk. Salim Ögüt, “Tahâret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/382.

23 Trabzonî, *Risâle fî tahkiki'l-istincâ*, 74b.

24 Trabzonî, *Risâle fî tahkiki'l-istincâ*, 75a.

25 Hindistanlı Hanefî fakihlerden Âlim b. Alâ'nın (ö. 786/1384) Hanefî fıkıhına dair eseridir. Bk. Ferhat Koca, “el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/446-447. Söz konusu bilginin geçtiği yer için bk. Ferîdüddîn Âlim b. Alâ el-Enderpetî ed-Dihlevî el-Hindî, *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye* (Haydarabad: Dâiretü'l-meârifî'l-Osmâniyye, 1404/1984), 1/306.

26 *el-Câmi'* ismiyle birçok eser olmasına rağmen, mezhepte otorite olup *zâhirü'r-rivâyeden* (Hanefî mezhebinin ana kaynaklarını oluşturan altı eserden biri) ve mezhep görüşlerini yansıtmaya bakımından İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) *el-Câmiu'l-kebîr* ile *el-Câmiu's-sağîr* eserlerinden biri olmasıdır. Ayrıntılı bilgili için bk. Yunus Vehbi Yavuz, “el-Câmiu'l-Kebîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/109-110; a.mlf., “el-Câmius-Sağîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/112.

27 Trabzonî'nin zikrettiği Ebû Ca'fer'in, *el-Muhtasar*'ın müellifi, meşhur Hanefî fakihî ve hadisçi Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî et-Tahâvî (ö. 321/933) olduğunu düşünmekteyiz. Zira kendisi, Hanefî mezhebinin teşekkül döneminde fıkıhın çeşitli alanlarıyla ilgili olarak yazdığı eserlerle mezhebin hem oluşumuna hem de yayılmasına öncülük etmiştir. İmameyn'in önde gelen öğrencilerinin öğrencisi olması, Tahâvî'ye imamların görüşlerini, mezhebin inceliklerini ve bu görüşlere ilişkin rivayet farklılıklarını sağlam kaynaklardan öğrenme imkânı vermiştir. Bu da onu mezhep içinde öncülerden birisi yapmıştır. Hanefî imamlarının fikirlerine dair ilk özet eser olan *el-Muhtasar*'ı, İmam Muhammed'in *el-Câmiu's-sağîr* ve *el-Câmiu'l-kebîr* adlı eserlerine yazdığı şerhler ve diğer eserleri, Hanefî

laması durumunda temizliğin gerçekleşmiş olacağını belirtir. Nitekim bu durum, hacamat yerinin silinmesi gibidir. Trabzonî, “bir kimsenin, hacamat yerlerini ıslak ve temiz bir bezle meshetmesi durumunda yıkamanın yeterli” olacağı şeklindeki benzer bir fetvayı da *el-Mültekât*²⁸ adlı eserden nakletmiştir. Trabzonî ayrıca konuyla ilgili mezhep içi ihtilaflara da değinmiştir. Bu bağlamda Hanefî fakihî Hamevî'nin *Hâşiyetü'l-eşbâh*'ta,²⁹ *el-Kunye*'deki³⁰ görüşünün, yukarıdaki fetvanın zıddına olduğunu nakleder. *el-Kunye*'deki görüş şu şekildedir: “Hacamat yapan, hacamat yerini bir kez sildiğinde kan temizlenmişse, hacamat olan kimse bu şekilde birçok namaz kılmış olsa da namazlarını iade etmesi gerekmez.” Hâlbuki yukarıda temizliğin, ancak üç kez silmek ve yıkamak suretiyle sağlandığı aktarılmıştı. Trabzonî yine, Hamevî'den nakil yapmaya devam eder. Hamevî, kendi dönemindeki Mekke Müftüsü Pîrîzâde İbrâhim'in, *Umdetü'l-fetâvâ*'da,³¹ *el-Mültekât*'takine benzer bir görüşü naklettikten sonra yukarıdaki (tek sefer meshetmenin yeterli olduğu ve yıkamanın gerekli olmadığına dair) görüşün İmam Muhammed'e ait olduğunu belirtmiştir. Hâkim eş-Şehîd³² de hacamat yerini temiz bezle üç defa meshetmenin yeterli olduğu görüşünü İmam Muhammed'den aktarmıştır.³³ İmam Ebû Hanîfe ve İmam Ebû Yûsuf'a göre yıkamanın şart ve ihtiyata daha uygun olduğunu aktarmıştır. Nitekim *el-Müntekâ*'da³⁴ da Ebû Yûsuf'tan, hacamat yerlerini yıkamayıp sadece meshetmenin yeterli olmayacağı nakledilmiştir.³⁵ Trabzonî bu alıntıları yaptıktan sonra, söylediklerinin akla ve mantığa uygun olduğunu ve aynı görüşü ifade eden alıntılarla meseleyi daha fazla uzatmak istemediğini söylemektedir.³⁶

Trabzonî, risâlenin sonuna doğru sünnete uygun istincânın yapılış şeklini ortaya koy-

fıkıh literatürüne önemli katkılar sağlamıştır. Bu sebeple kendisi hem görüşleri referans olan hem de *el-Muhtasar* adlı eseriyle mezhep literatürünün oluşmasına ve gelişmesine katkı sağlayan önemli bir âlimdir. Karşılaştırmalı olarak bk. Davut İltaş, “Tahâvî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/385-387; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkah Alimleri*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 36-37.

- 28 *el-Mültekât fî'l-fetâvâ*, Ebû'l-Kâsım Nâsirüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Muhammed b. Alî el-Hüseynî el-Medenî es-Semerkandî'nin (ö. 556/1161) *el-Câmiu'l-kebîr fî'l-fetâvâ (Câmiu'l-fetâvâ)* eserinden seçme fetvalarla oluşturduğu bir kitabdır. Bu eser Hanefî fukahası arasında meşhur olmuş, İbn Nüceym *el-Bahrü'r-râik*'ta ve İbn Âbidîn *Reddül-muhtâr*'da, bu esere sıkça atıf yapmıştır. Bk. Ahmet Özel, “Muhammed b. Yûsuf Semerkandî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/479-480.
- 29 Eserin tam adı, Çamzî 'uyûni'l-besâir 'alâ mehâsini'l-Eşbâh ve'n-nezâir'dir. İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-nezâir* adlı eserine Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hasenî (el-Hüseynî) el-Mısırî el-Hamevî'nin (ö. 1098/1687) yaptığı en meşhur şerhtir. Bk. Mustafa Sinanoğlu, “Ahmed b. Muhammed Hamevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/456-457.
- 30 Ebû'r-Recâ Necmeddin Muhtâr b. Mahmûd Zâhidî'nin (658/1260), *Kunyetü'l-fetâvâ* adlı eseri.
- 31 Bu eser, Mekke Müftüsü Hanefî Pîrîzâde İbrâhim'in *Umdetü zevi'l-(elbâb ve'l)besâir li-halli mübhemât (mühimmât)l-Eşbâh ve'n-nezâir (Hâşiyetü'l-Eşbâh ve'n-nezâir ya da el-Fetâvâ* adlı eserlerinden biri olmalıdır. Bk. Tahsin Özcan, “Pîrîzâde İbrâhim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/286-288.
- 32 Hâkim eş-Şehîd'in fıkha dair mezhep imamlarının ve talebelerinin görüşlerini ihtiva eden *el-Müntekâ* adlı bir kitabı olsa da *el-Kâfî* adlı eseri kadar yaygınlaşmamış ve zamanla kaybolmuştur. Bu sebeple burada aktarılan görüşün *el-Kâfî*'de geçtiğini düşünmekteyiz. Bk. Beşir Gözübenli, “Hâkim eş-Şehîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/195-196.
- 33 Trabzonî, *Risâle fî tahkiki'l-istincâ*, 75b.
- 34 *ed-Dürri'l-müntekâ*, Haskefî'nin, İbrâhim b. Muhammed el-Halebî'nin (ö. 956/1549) *Mülteka'l-ebhur* adlı eserine yaptığı şerhtir. Bk. Ahmet Özel, “Haskefî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/387-388. Haskefî ile ilgili ayrıntılı bilgi ileride gelecektir.
- 35 Trabzonî, *Risâle fî tahkiki'l-istincâ*, 75a-75b.
- 36 Trabzonî, *Risâle fî tahkiki'l-istincâ*, 76a.

mak için, bu meseleyle ilgili Remlî'ye³⁷ sorulan sorunun cevabını aktarır. Remlî, Hanefî kitaplarında buna dair malumat bulamadığını³⁸ fakat Şâfiî kitaplarında sağ elin, özürsüz olarak istincâda hiçbir şekilde kullanılmaması gerektiğini, suyun aksine kullanılacak taşın da sol elle alınmasının gerekli olduğunu nakletmiştir. Remlî ayrıca, suyun sağ elle alınıp sol elle dökülmesinin, istincânın da sol elle yapılmasının gerekliliğini eklemiştir. İstincânın bu şekilde yapılmasına (gerekliliğine) Hanefîler açısından bir engel olmadığını da aktarmıştır.³⁹

Trabzonî, bu açıklamalardan sonra Hanefîler açısından meselenin açıklığa kavuştuğunu, zaten delilleriyle ortaya konan bu görüşün zihnen de ulaşılan şey olduğunu; bütün bunlardan sonra bu görüşe sahip olanların, artık vazgeçmelerini umduğunu söyler, ancak bununla da yetinmez. Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî'nin şerhinin mukaddimesinde⁴⁰ meseleyi açıklığa kavuşturacak bir görüş olduğunu söyler. Bir kimse suyu sağ eliyle döker, su kabını sağ eliyle alıp sol eline döker. Özü yoksa istincâyı sol elle yapar. Sol eliyle istincâ yapmaya bir engel varsa, bu durumda sağ eliyle istincâ yapar ve bu da mekruh olmaz. Nitekim *el-Bahru'r-râik*'in hâşiyesinde⁴¹ de böyle geçmekte, el-Kuhistânî (ö. 962/1555) de aynı şeyi zikretmektedir.⁴²

Trabzonî, konuyu özetleme ve tamamlama sadedinde Hz. Meymûne'den şu hadisi nakleder:

“Resûlullah (sav) cünüplükten yıkandığında bir elbiseyle onu perdeledim. Resûlullah ilk olarak ellerine su döküp yıkadı. Sonra sağ eliyle suyu kaptan alıp sol tarafına döktü ve avret mahallini yıkadı. Sonra elini yere sürdü ve onları tekrar yıkadı...”⁴³

37 *el-Fetâvâ'l-Hayriyye* müellifi, Remlî. Remlî'nin verdiği fetvalar oğlu Muhyiddin tarafından derlenmiş, onun vefatıyla müellifin talebesi İbrâhim b. Süleyman el-Cînî tarafından tamamlanmıştır. Bk. Ali Pekcan, “Hayreddin b. Ahmed Remlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/563-564.

38 Klasik Hanefî kaynaklarından Serahsî'nin, *el-Mebsût* adlı eserinin temizlik bahsinde ve istincânın anlatıldığı yerlerde nasıl yapıldığından bahsedilmemektedir. bk. Serahsî, *Mebsût*, 1/6, 9, 60. Meşhur Hanefî kaynaklarından olan Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr* adlı eserinde ise, istincânın yapılış şeklinden bahsetmemekle birlikte, istincânın beş durumda yapıldığını; bunların ikisinin vacip, birinin sünnet, bir diğeri müstehap, sonuncusunun ise bidat olduğunu nakletmiştir. Ayrıca sağ elle istincâ yapılamayacağını, kemik, tezek ve gıda maddesinin istincâda kullanılmayacağını; zira bu maddeleri kullanmanın yasaklandığını ifade etmiştir. Ayrıca kibleye dönerek istincâ yapmanın da mekruh olduğunu eklemiştir. Bk. Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996), 1/36-37. Benzer açıklamalar için ayrıca bk. Alî el-Kârî, *Fethu bâbî'l-inâye bi-şerhi'n-Nukâye*, 1/146-154. Ancak, sonraki paragrafta da geçtiği üzere, Hanefî kaynaklarında da konuya dair açıklamalar yer almaktadır.

39 Trabzonî, *Risâle fî tahkiki'l-istincâ*, 76a-76b.

40 Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî'nin Hanefî mezhebine göre ibadet konularını anlatan eserine *ibnû'z-Ziyâ el-Mekki* tarafından *ez-Ziyâü'l-ma'nevî alâ Mukaddimeti'l-Gaznevî* adıyla yapılan şerhtir. Bk. Safet Köse, “İbnû'z-Ziyâ el-Mekki”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/248.

41 Kaynaklarda *el-Bahru'r-râik*'in hâşiyesi olarak Ebü'l-Berekât en-Neseffî'nin (ö. 710/1310) fıkha dair *Kenzü'd-dekâik* adlı eserine Zeynüddin İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) *el-Bahri'r-râik* adıyla yazdığı şerhin hâşiyesi olarak İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836), *Minhatü'l-hâlik ale'l-Bahri'r-râik* geçmektedir. Ancak yaşadıkları dönemlere bakıldığında Trabzonî'nin (ö. 1200/1786), İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836) eserinden istifade etmesi mümkün görünmemektedir. Karşılaştırma için bk. Çalışmamızın girişi bölümü ve Ahmet Özel, “Muhammed Emîn İbn Âbidîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/292-293.

42 Trabzonî, *Risâle fî tahkiki'l-istincâ*, 76b.

43 Ebü Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Buhârî, *el-Câmiü's-sahîh* (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâ-

2.2. Tathîru'l-Eşyâ'nın Telif Sebebi ve İçeriği

Trabzonî, öncekinin devamı niteliğinde olan bu risâleye, mukaddime olmaksızın Alâeddin Haskefî'nin⁴⁴ (ö.1088/1677) *Hazâinü'l-esrâr ve bedâ'ü'l-efkâr*⁴⁵ adlı eserinden uzunca bir alıntıyla⁴⁶ başlayıp, necis olan maddelerin (encâs) hangi yollarla temizleneceğine temas eder. Trabzonî, risâlenin hemen başında otuzu aşkın temizleme yöntemini Haskefî'den aktarıp bu temizleme yöntemlerini tek tek ele alıp, temizleme yöntemlerinin sırasıyla hepsine değil de gerekli gördüklerine açıklama getirmektedir. Bu yönüyle risâleyi, bir nevi şerh gibi görmek mümkündür. Nitekim bazısını kısaca, bir kısmını da detaylıca izah etmiştir. Görüşünü delillendirmek ve mezhepteki bakış açısının bu şekilde olduğunu ifade etmek için Hanefî fîrû kaynaklarına atıf yaparak değerlendirmelerde bulunmuştur. Trabzonî risâlesinin sonunda ise Haskefî'nin zikrettiği otuz üç yönteme sekiz tane daha ilave edip,⁴⁷ bunları kırk bire tamamlamıştır.⁴⁸

Trabzonî, Haskefî'den alıntıyla temizleme yollarını saymaya başlar. O'na göre taharet (temizlik) ancak şu şekillerden biriyle olur:

“Su ile yıkamakla⁴⁹ veya suyu (sert) zemin üzerine dökmek, suyun bir taraftan girip öbür taraftan çıkmasıyla; necâset bulaşmış bir şeyin bir tarafını yıkadıktan sonra necis olan yerin unutulmasıyla, sert yüzeyin yıkanmasıyla; deri örtünün (yüzeyin), hacamat yerinin ve kan alınan yerin üç kez yakılıp silinmesiyle (mesh); (üzerinde necâset olan) yerin kuruması (ve necâsetin kaybolmasıyla); meste bulaşan necâseti ovalamak (suretiyle); kuruyan meniyi temizlemek için elbiseyi ovalamak, taş vb. şeylerle istincâ yapmayla; tuz ve odunla ovalamakla, katı bir yağa necâset düşüp de yağla aynı seviyeye gelmeden (ve necâset yağın içine nüfuz etmeden) aceleyle kazıyıp almakla; hayvanı boğazlamak, kazmak, yakmak, yarıdan azına⁵⁰ necâset bulaşan pamuğu havalandırmakla, eşit şekilde bölmekle,

miyye, 1432/2011), “Gusûl”, 1, 5, 7; Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim b. el-Haccâc, *Sahîh-i Müslim* (Beyrut: Dâru Subh, 1431/2010), “Hayz”, 15.

44 Şam'da ve civarında müderrislik, müftülük ve kadılık görevlerini ifa eden Haskefî, yaşadığı dönemin en önemli Hanefî ulemasından biri olarak kabul edilir. Nitekim *ed-Dürrü'l-muhtâr*, Hanefî mezhebindeki sahih görüşlere dayanması ve fikhî meseleleri özet olarak ele alması sebebiyle, haklı bir şöhrete sahip olmuş ve üzerine birçok hâşiyeye yazılmıştır. Bunların içinde en önemlisi İbn Âbidîn'in *Reddû'l-muhtâr*'ıdır. Bk. Özel, “Haskefî”, 16/387-388.

45 *Hazâinü'l-esrâr ve bedâ'ü'l-efkâr* Haskefî'nin, *Tenvîrû'l-eb-sâr'a* yazmak istediği ve *ed-Dürrü'l-muhtâr* adlı eserinden daha hacimli olarak tasarladığı şerhin vitir ve nâfile namazlara kadar yazılan kısmıdır. Eser, müellifin vefatı sebebiyle tamamlanamamıştır. Bk. Özel, “Haskefî”, 16/388.

46 Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Haskefî *ed-Dimaşkî, Hazâinü'l-esrâr ve bedâ'ü'l-efkâr*, 59-60. Yazma olan bu eser muhtemelen, müellifin tamamlamadan vefat etmesi sebebiyle çok bilinmediği ve yaygınlaşmadığı için kütüphanelerde bulamadık, internet taramasıyla tespit edebildik. Bk. Mektebeti'l-ukah, (Alukah.Net), “مخطوطة خزائن الأسرار وديان الأفكار في شرح تنوير الأبصار” (Erişim 14 Nisan 2025). <https://www.alukah.net/library/0/85674/مخطوطة-خزائن-الأسرار-و-ديان-الأفكار-في-شرح-تنوير-الأبصار>.

47 Trabzonî'nin ilâve ettiği sekiz temizleme yöntemi, çalışmamızın ilerleyen sayfalarında ayrı bir başlık olarak ele alınacaktır.

48 Trabzonî, *Tathîru'l-esyâ*, 76b-77a; Saylan, “Muhammed b. Mahmud et-Trabzonî el-Medenî'nin Fıkıhla İlgili Eserleri”, 470.

49 Su ile yıkayarak temizlik yapmak, en bilinen ve kabul gören kadim bir yöntemdir. Sadece Hanefî kaynaklarında değil, diğer mezheplerde de temizlikte kullanılacak madde olarak ilk vurgulanan şeydir. Örnek olarak bk. Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmûu şerhi'l-mühezzeb*, thk. Muhammed Necîb el-Mutî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1938/2017), 2/12-14.

50 Pamuğun yarısı veya daha fazlası necis olursa, havalandırmayla pamuğun necisliği ortadan kalkmaz. Bk. Trabzonî, *Tathîru'l-esyâ*, 77b.

necis olan nesnenin bir kısmını yıkamakla; satmakla, hibe etmekle, bir kısmını yemekle; necâset bulaşan toprağı alt üst yapmakla; kuyuyu boşaltmak, kuyudan vacip olan miktar kadar su boşaltmak ya da suyun akmasıyla; mezhebimize göre şarabın sirkeye dönüşmesiyle; Ebû Yûsuf'a göre, necis olan eti kaynatmak suretiyle; Şâfiîlere göre (sadece süt emen) küçük çocuğun idrarının bulaştığı yere su serpmekle olur. Bu temizleme yolları otuz küsurdur. Bazıları müsamahalıdır (tartışmaya açıktır). Nitekim Haskefi'nin *Hazâinü'l-esrâr*'ında da böyle geçmektedir."⁵¹

Trabzonî, Haskefi'nin *Hazâinü'l-esrâr ve bedâi'u'l-efkâr* adlı eserinde ifade ettiği otuz üç temizleme yöntemini aktardıktan sonra bu temizleme yöntemleriyle ilgili açıklamalarda bulunur. Temizleme yöntemlerinin bir kısmına hiç değinmezken, bir kısmıyla ilgili detaylı açıklamalar yapar. Bazı temizlik yöntemleriyle ilgili olarak ise sadece genel açıklamalar yapmakla yetinir. "Yıkama" yönteminin bir kapta yıkama, akarsu, gölet ya da su dökme şeklindeki bütün yıkama türlerini kapsadığını; son üç yöntemde -muhtar olan görüşe göre- sıkma ve kurutmaya gerek olmadığını ifade eder. "Suyu (sert) zemin üzerine dökmek" yönteminde necâsetin giderildiğine dair kanaat oluşuncaya kadar -ki bunun süresi, vesveseyi ortadan kaldırmak için bir gündür.- su akıtmaya devam eder. "Suyu (sert) zemin üzerine döküp suyun bir taraftan girip öbür taraftan çıkmasının" sahih olan görüş olduğunu söyleyip, banyoları (hamam) havuzlarını buna örnek verir. Havuzdaki miktarın üç katının çıkmasıyla ya da havuza giren suyun çıkmamasıyla temizlenmiş sayılabileceği söylenmişse de Müslümanlara kolaylık sağlamak için ilk görüşün daha doğru olduğunu söyleyerek tercihte bulunmuştur. Trabzonî ayrıca Kuhistânî'nin⁵² *el-Cevâhir*'inden de aynı görüşü aktarmıştır. "Bir kimse, necâset bulaşan şeyin bir kısmını yıkadıktan sonra necis olan yeri unuttuğunda araştırarak sonuca ulaşır. İhtiyâten necâsetin bulaştığı şeyin tamamını yıkaması gerekir, diyen de olmuştur. *Zahîriyye*'de⁵³ ve başka kitaplarda böyle geçmiştir."⁵⁴

Trabzonî, "deri örtünün (yüzeyin) meshedilmesi" yönteminde el-Kuhistânî'nin *el-Kunye*'de Kâdî Abdülcebbar'ı isim vererek ve "keçi" diyerek eleştirdiğini şöyle aktarır:⁵⁵

"Deri yüzey necis olup yıkamak ona zarar verdiğinde, ıslak bir bezle üç kez silindiğinde temiz olur. Hiçbir fakih buna karşı çıkmamıştır. Bunu bir düşün. Suyun damladığı ıslak bezle silmek, fıkıh kitaplarında bir uzvu meshetme gibi açıklanmıştır. Hacamat yapılan ve kan alınan yerin üç kez yakılıp meshedilmesi gibidir. Bunu bir düşün."⁵⁶

2.3. Trabzonî'nin İlâve Ettiği Sekiz Temizleme Yöntemi

Trabzonî, Haskefi'nin *Hazâinü'l-esrâr ve bedâi'u'l-efkâr* adlı eserinden alıntı yaptığı otuz üç temizleme yöntemine dair açıklamalarda bulunduktan sonra şu ilavede bulunur: "İnşallah bu yöntemleri artıracığım... Öyle zannediyorum ki, (konu) tamamlanmadı. Allah en

51 Trabzonî, *Tathîru'l-eshyâ*, 76b-77a.

52 Hanefî fakihî ve Buhara Müftüsü, Şemsüddîn Muhammed b. Hüsâmiddîn el-Horasânî el-Kuhistânî (ö. 962/1555). Bk. Ahmet Yaman, "Kuhistânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/348.

53 Hanefî fakihî ve *el-Fetâvâ'z-Zahîriyye* müellifi Zâhîrüddîn Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ömer el-Buhârî (ö. 619/1222). Bk. M. Esat Kılıçer, "Zâhîrüddîn el-Buhârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/376.

54 Trabzonî, *Tathîru'l-eshyâ*, 77a.

55 Trabzonî, *Tathîru'l-eshyâ*, 77a-77b.

56 Trabzonî, *Tathîru'l-eshyâ*, 77b.

doğrusunu bilir.”⁵⁷ Bu ifade aslında risâlenin telif sebebini de ortaya koymaktadır. Trabzonî, fıkıh kitaplarında sayılan temizleme yollarının eksik ya da yetersiz olduğunu yahut mevcut haliyle derli toplu olmadığını düşünmüş olacak ki, buna dair bir risâle yazıp bunları artırma yoluna gitmiştir. Trabzonî, ilave ettiği bu sekiz yöntemin bir kısmını ismen zikredip geçerken, bazısına dair detaylar vermiştir. İlave ettiği bu yöntemlere, tıpkı genel yöntemlerde olduğu gibi, yıkamayla başlayan Trabzonî, eklediği ilk yöntem olan otuz dördüncü yöntemde *-ed-Dürrü'l-muhtâr*'da olduğu- su miktarı kadar süt, bal ve pekmezle üç tez yıkamayı nakletmiştir. Otuz beşinci yöntemde, içinde şarabın sirkeye dönüştüğü bir kap yıkama kokusu çıkmadığında, suyla yıkanmasa bile temiz olur. Hamevî'nin *Hâşiyetü'l-eşbâh*'ında da böyle geçmektedir.⁵⁸

Trabzonî, ilave ettiği temizleme yöntemlerinin neredeyse tamamında görüşünü temellendirmek ve sağlam Hanefî kaynaklarına dayandığını göstermek için aynı görüşün yer aldığı kitapları zikretmiştir. Nitekim Zahîrüddîn Ahmed b. İsmâil et-Timurtâşî'nin⁵⁹ *el-Câmi'u's-sağîr*'i ile Hamevî'nin *Hâşiyetü'l-eşbâh*'ını, otuz altıncı yöntemde delil olarak getirmiştir. Trabzonî bu yöntemde yerinden ayrılan (ve suda hareket eden) taş parçasının temiz olduğunu; temiz olmadığına ve suda dağılmasıyla (parçalanması ya da üç kez hareket etmesiyle) temiz olacağına dair görüş de bulunduğunu nakleder. Otuz yedinci yöntemde ise, suyla toprağın karışıp birisinin necis olması durumunda suya itibar edileceğini; su necisse, toprağın da necis olacağını; su necis değilse, toprağın necis olmayacağını aktarır. Toprağın durumuna ya da çok olanın durumuna göre (İbnü'l-Hümâm da bu görüşü aktarmıştır.) hüküm verilir, görüşleri olsa da sahih olanın, ikisinin de necis olmasıdır. *Fetâvâ Kâdîhân*'da ve İbrâhîm Halebî'nin (956/1549) *el-Münyâ*⁶⁰ şerhinde de bu şekilde açıklanmıştır. Nitekim bu görüş, İmam Muhammed'in görüşüne daha yakındır. Temiz olduğu görüşü ise Ebû Yûsuf'un görüşüne daha yakındır.⁶¹

Trabzonî, necâset bulaşan bıçak gibi şeylere su vermeyi otuz sekizinci yöntem olarak, kişinin ağzına ya da bir azasına necis bir şey bulaştığında onu sıyırmasıyla temiz olmasını da otuz dokuzuncu yöntem olarak ifade etmiştir. Kırkıncı yöntem olarak, (sadece) süt emen çocuğun, annesinin göğsüne kusup emmeye devam etmesi durumunda da anneye necâsetin bulaşmadığı kabul edilir. Kırk birinci ve son yöntem olarak ise tebeîye yoluyla kova, makara ve kuyunun kenarları ve temizlik yapanın elinin; kuyunun temiz olmasına bağlı olarak onların da temiz kabul edilmesidir. Aynı şekilde, ibriğin (kovanın) ipi, ipi tutanın elinin temiz olmasıyla, temiz kabul edilir. Trabzonî, temizlikle alakalı derlediği ve eklediği yöntemlerle risâlesini tamamlamıştır.⁶²

57 Trabzonî, *Tathîru'l-esyâ*, 78a-78b.

58 Trabzonî, *Tathîru'l-esyâ*, 78b.

59 Zahîrüddîn Ahmed b. İsmâil et-Timurtâşî, *el-Câmi'u's-sağîr*'ini şerh etmiştir. Bk. Yavuz, “el-Câmius-Sağîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/112.

60 Halebî'nin, Sedîdüddîn Kâşgarî'nin (ö. 705/1305) *Münyetü'l-musallî* adlı eserine, *Çunyetü'l-mütemellî fî şerhi Münyetü'l-musallî* adıyla yazdığı şerhtir. Bk. Şükrü Selim Has, “İbrâhîm b. Muhammed Halebî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/231-232.

61 Trabzonî, *Tathîru'l-esyâ*, 78b.

62 Trabzonî, *Tathîru'l-esyâ*, 78b.

3. Trabzonî'nin Temizlikle İlgili Bakış Açısının Klasik Hanefî Geleneğindeki Tahâret Anlayışıyla Mukayesesi

Trabzonî'nin, *Tathîru'l-eşyâ* risâlesindeki temizleme yöntemlerini, başta Haskefî'nin *Hazâinu'l-esrâr ve bedâ'î'u'l-efkâr* adlı eseri olmak üzere Hanefî kaynaklarından aldığını söylemiştik. Trabzonî'nin bu risâlede, sekiz ilâve yaparak kırk bire çıkardığı bu yöntemleri tek bir kitapta bulmak mümkün değildir. Kaldı ki Trabzonî'nin bu risâleyi, söz konusu temizlik yöntemlerini bir arada ve toplu olarak ortaya koymak için yazdığı kanaatindeyiz. İlk Hanefî muhtasarı sayılan Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin (ö. 321/933) *el-Muhtasar*'ında temizleme yöntemleri ve istincâ hakkında detaylı bilgiler olmamakla birlikte, -Trabzonî'nin de vurguladığı temizlikte suyun kullanımının detaylıca ele alındığı görülmektedir.⁶³

Temel Hanefî kaynaklarından olan Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *el-Muhtasar (el-Kitâb)* adlı eserinde -Trabzonî'nin de temizlik yöntemlerinde bahsettiği- suyla yıkamak, kuruyan meninin olduğu elbiseyi ovalamak, sert yüzeydeki necâsetin silinmesi, topraktaki necâsetin kuruyup kaybolması gibi yöntemlerden bahsedildiği görülmektedir.⁶⁴ Kudûrî, istincâ meselesiyle ilgili olarak da taş kullanmanın yeterli olduğunu; sünnet olan istincânın sayıya bağlanmadığını; kemik, tezek, gıda maddesi gibi şeylerle istincâ yapılamayacağını ve sağ elin kullanılamayacağını aktarmıştır. Kudûrî'deki bu ifadeler, Trabzonî'nin istincâ ile ilgili risâlesindeki görüşlerle aynıdır. Dolayısıyla her iki konuda da Trabzonî'nin, mezhebin görüşlerinin dışına çıkmadığını; konuyla ilgili görüşleri derleyip bir araya topladığını; tereddütleri ortadan kaldırmak ve yanlış anlaşılmaları gidermek için gayret gösterdiğini; risâleleri de bu amaçla yazdığını söylemek mümkündür.

Hanefî mezhebinin dört temel eserinden (mütûn-ı erbaa) biri olan *el-Muhtâr* ve onun şerhi olan *el-İhtiyâr*'da, Trabzonî'nin de temas ettiği yıkama, ovalama, sürtme, meshetme gibi temizleme yollarından bahsedilmiştir.⁶⁵ Osmanlı Devleti'nde medreselerde çokça okutulan ve mahkemelerde kadıların başucu kitaplarından olan İbrâhîm Halebî'nin *Mülteka'l-ebhur* adlı eserine bakıldığında Trabzonî'nin aktardığı temizlik yollarından bir kısmının yer aldığı görülmektedir. Nitekim Trabzonî, temizleme yollarının bir kısmını bu eserden nakletmiştir.⁶⁶ Bu örnekler Trabzonî'nin, eserinde Hanefîliğin temel görüşlerini yansıttığını göstermektedir. Kaldı ki, Trabzonî'nin, özellikle *Risâle fî tahkîki'l-istincâ* adlı risâlesi için alıntı yaptığı, Şeybânî'nin *el-Câmî'i*, *el-Bahru'r-râik*'in hâşiyesi, Hamevî'nin *Hâşiyetü'l-eşbâh*'ı, Haskefî'nin *Hazâinu'l-esrâr ve bedâ'î'u'l-efkâr*'ı, Fetâvâ Kâdîhân, Tatarhâniyye gibi eserler Trabzonî'nin, Hanefî mezhebi açısından görüşlerini dayandırdığı kaynakların sağlamlığını göstermektedir.

Trabzonî'nin risâlelerinde atıf yapmadığı ancak, Hanefîlerin temel eserlerinden olan Serahsî'nin *el-Mebsût* adlı eserinde de taşla istincâdan sonra su kullanmanın, revâtib bir sünnet olmamasının mezhebin görüşü olduğu vurgulanmıştı. Trabzonî'nin *Risâle fî tahkî-*

63 Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, *Muhtasaru't-Tahâvî* (Kahire: Mektebetü Dâri'l-Kitâbi'l-Arabî, 1370), 15-17.

64 Abdülganî b. Tâlib b. Hammâd ed-Dimaşkî el-Hanefî el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb* (Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *el-Muhtasar (el-Kitâb)* ile birlikte), (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1993/1413), 1/49-53.

65 Mevsilî, *İhtiyâr*, 1/32-33.

66 İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur* (İstanbul, Yasin Yayınevi, ts.), 48.

ki'l-istincâ'yı yazma sebebi de suyla istincânın şart olmadığını ve Hanefî mezhebinin görüşünün de bu yönde olduğunu ortaya koymaktı.⁶⁷ Yine temel bir Hanefî eseri olan Mergînânî, *el-Hidâye*'sinde de necâseti giderme yollarından su ile yıkama, ovma, kuruyan meninin ovalanması, topraktaki necâsetin kuruyarak kaybolması, ayna ve kılıç gibi sert yüzeyleri silerek temizleme gibi yöntemlere vurgu yapıldığı görülmektedir. İstincâ meselesiyle ilgili olarak ise, -diğer temel Hanefî kaynaklarında da geçtiği üzere- sağ elle,⁶⁸ kemik, tezek ve gıda maddeleriyle istincâ yapılamayacağı ifade edilmiştir.⁶⁹

Trabzonî, risâlelerinde serdettiği görüşlerini güçlendirmek ve kabul edilebilirliğini artırmak amacıyla, seçici yöntemi kullanarak mümkün mertebe fazla kaynaktan alıntı yapmıştır. Ayrıca konuyla ilgili başvurduğu eserleri ve ilgili görüşleri de mukayese edip, zaman zaman tercihlerde de bulunmuştur. Trabzonî, muhatap olduğu soru ve sorunlarla ilgilenmiş; mezhep bir taassubuna düşmeden, Hanefî mezhebi çerçevesinde cevaplar üretmek için risâleler kaleme almıştır.⁷⁰

Bütün bu açıklamalardan hareketle, Trabzonî'nin risâlelerinde Hanefîlerin temel görüşlerini yansıttığı, bunların dışına çıkmadığı, fakat bu görüşlerin anlaşılması için ek izahlar getirdiği ve gerektiğinde mezhep dışı görüşleri de aktardığı görülmektedir.⁷¹ *Tathîru'l-esyâ* risâlesinde de görüldüğü üzere, necis maddelerin temizlenme yollarını klasik Hanefî fıkıh eserlerinden aktarmış ve bunlara gerekli gördüğü yeni yöntemler ilave etmiştir.

Trabzonî, risâlelerinde zaman zaman Hanefîlerin üç imamının görüşlerindeki ihtilâflara değinmiştir. Örnek vermek gerekirse Trabzonî, necis olan bir uzvun üç tane kapta (leğen) yıkanmasıyla Ebû Hanîfe İmam Muhammed'e göre temiz, Ebû Yûsuf'a göre göre ise su dökmedikçe temiz olmayacağını ifade etmiştir.⁷² Benzer bir örnek de hacamat yerlerindeki kanı temizlenmesiyle ilgilidir. Ebû Yûsuf, yıkanmadıkça hacamat yerlerindeki kanın silinmeyle temizlenmeyeceğini söylerken; İmam Muhammed'den ise, bezle üç kez silmenin yeterli olacağını aktarmıştır.⁷³ Trabzonî'nin ayrıca, temizlikle ilgili görüşleri aktarırken, kabul edilen görüşlere ('ale'l-muhtâr) de vurgu yaptığı görülmektedir.⁷⁴

Trabzonî'nin aktardığı görüşler içerisinde tercihlerde bulunduğu da görülmektedir.

67 Serahsî, *Mebûât*, 1/9, 60.

68 İstincânın sağ elle yapılmaması gerektiğini, Hanefî kaynaklarından aktararak yukarıda belirtmiştik. Şâfiî kaynaklarında da benzer bir vurgu vardır. Örnek olarak bk. Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas eş-Şâfiî, *el-Üm* (Kahire: Dârü's-Şa'b, 1968), 1/18.

69 Ebû'l-Hasan Burhâneddîn Ali b. Ebî Bekr el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 1/36-38, 39-40. Benzer ifadeler bir başka meşhur Hanefî eseri olan Kâsânî'nin, *Bedâiü's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'* adlı eserinde de geçmektedir. Bk. Alâeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî el-Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, thk. Ali Muhammed Muavvaz & Adil Ahmed Abdülmevcut (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 1/437-453.

70 Saylan, "Muhammed b. Mahmud et-Trabzonî el-Medenî'nin Hayatı ve Eserleri", 430.

71 Trabzonî, zaman zaman meselenin daha iyi anlaşılması amacıyla, dolaylı atıf şeklinde de olsa Şâfiîlerin görüşünü aktarmıştır. Nitekim istincânın yapıldığı Şâfiîlerden aktaran Remlî'den alıntı yapmıştır. İlgili ifade için bk. Trabzonî, *Risâle fî tahkiki'l-istincâ*, 76a. Benzer örnekler için ayrıca bk. Trabzonî, *Tathîru'l-esyâ*, 77a, 78a.

72 Trabzonî, *Risâle fî tahkiki'l-istincâ*, 75a.

73 Trabzonî, *Risâle fî tahkiki'l-istincâ*, 75b.

74 Trabzonî, *Tathîru'l-esyâ*, 77a. Trabzonî'nin mezhep içi ihtilâflardan bahsettiği ve "Fetvaya dayanak olan görüş budur." (ve bihî yüftâ) diyerek tercihinin ortaya koyduğu başka bir örnek için bk. Trabzonî, *Tathîru'l-esyâ*, 78a.

Nitekim suyun bir taraftan dökülüp diğer taraftan çıkmasıyla hamamın havuzunun temizlendiği görüşünün en doğru görüş olduğunu aktarmıştır. Her ne kadar, havuzdaki suyun üç katının çıkması ya da suyun havuza girip çıkmamasıyla temiz olacağı görüşü mevcut ise de Müslümanların işlerini kolaylaştırmak için birinci görüşün daha sahih olduğunu ifade etmiştir.⁷⁵ Trabzonî ayrıca, “Ben derim ki...” (ekûlü) diyerek birkaç yerde tercihlerini de ortaya koymuştur. Bir örnek vermek gerekirse, istincâda suyun dışında kullanılan şeylerin temizleyici olarak değil de necâseti azaltan unsurlar olarak görülmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁷⁶

Sonuç ve Değerlendirme

Muhammed et-Trabzonî'nin, *Risâle fî tahkîki'l-istincâ* ve *Tathîru'l-eşyâ* adlı risâlelerinden hareketle onun taharet anlayışının klasik Hanefî geleneğiyle irtibatı ele alınmıştır.

Trabzonî'nin, *Risâle fî Tahkîki'l-İstincâ* adlı risâlesini yazma sebebi, o dönemde suyla istincâ hakkındaki tartışmalardır. Trabzonî yazdığı eserle bu tartışmalara katılmış, isim vermek sizin *Risâle fî'l-istincâ* adlı risâlenin müellifi, Muhammed b. Hamza Aydınî'ye cevap vermiştir. Bu cevabı, istincâda sadece suyla yetinmenin câiz olmadığına dair iddiaya meşhur Hanefî kaynaklarından nakiller yaparak vermiştir. Trabzonî, istincâda taş kullanmak yeterli olduğunu; taşın sayısı ile ilgili bağlayıcı bir durum olmadığını; kemiğin, tezeğin, gıda maddelerinin ve sağ elin istincâda kullanılamayacağını kaynaklara atıfla aktarmıştır.

Tathîru'l-eşyâ risâlesinde ise, necis maddelerin temizlenme yollarını klasik fıkıh eserlerinden aktarıp bu yöntemlere yenilerini eklemiştir. Trabzonî'nin temizlik yöntemleriyle ilgili olarak yaptığı bu eklemeler, klasik Hanefî kaynaklarından derlenerek yapılmıştır. Trabzonî'nin bu ilavesi, Hanefî sistematığının dışına çıktığı şeklinde değil de ona bir katkı ya da onun daha iyi ve daha doğru anlaşılması için ilave bir olarak anlaşılmalıdır.

Trabzonî risâlelerinde bazen sadece eseri, bazen eser ile birlikte müellifi, bazen de sadece müellifi ya da bir âlimi zikretmek suretiyle konu ile ilgili görüşünü delillendirmek için özellikle Hanefî kaynaklara sıkça atıf yapmıştır. Trabzonî'nin, özellikle *Risâle fî tahkîki'l-istincâ* adlı risâlesi için alıntı yaptığı, İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin *el-Câmi'i*, Tahâvî'nin *el-Muhtasar*'ı, *el-Bahrü'r-râik* **hâşiyesi**, Serahsî'nin, *el-Mebsût*'u, Mevsilî'nin *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*'ı, Alî el-Kârî'nin *Fethu bâbi'l-inâye bi-şerhi'n-Nukâye*'si, Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ı (*el-Kitâb*), Hamevî'nin *Hâşiyetü'l-eşbâh*'ı, Haskefî'nin *Hazâinü'l-esrâr ve be-dâi'u'l-efkâr*'ı ile *ed-Dürü'l-müntekâ*'sı, Fetâvâ Kâdîhân, *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye*, *el-Fetâvâ'l-Velvâliciyye*, Hamevî'nin *Hâşiyetü'l-eşbâh*'ı gibi eserler, Trabzonî'nin görüşlerini dayandırmak için atıf yaptığı Hanefî kaynaklardır. Trabzonî'nin atıf yaptığı Hanefî kaynaklarla ilgili şunu söylemek mümkündür: Trabzonî, zaman açısından kendine daha yakın kaynakları kullanmış, meşhur Hanefî eserlerine vurgu yapmakla birlikte, bunların yanında ikincil diyebileceğimiz kaynaklara da sıkça başvurmuştur.

Trabzonî, bu kitaplardan yaptığı alıntılarla hem mezhebin üç imamının görüşlerini hem de sonraki fakihlerin görüşlerini ve bunlara bağlı olarak mezhebin bakış açısını ortaya koy-

75 Trabzonî, *Tathîru'l-eşyâ*, 77a. Trabzonî, risâlelerinde tercihlerini ifade etmek üzere, “en doğru olan” (esah, sahih) ifadelerini kullanmıştır. Örnekler için bk. Trabzonî, *Tathîru'l-eşyâ*, 77b, 78a, 78b.

76 Trabzonî, *Tathîru'l-eşyâ*, 77b.

maya çalışmıştır. Bazen görüşlerin anlaşılması için izahatta bulunmuş, ihtiyaç duyduğunda mezhep dışı görüşlere de atıf yapmıştır. Aktardığı görüşler içerisinden muhtar olan görüşü ifade etmiş, bazen tercihte de bulunmuştur. Zaman zaman mezhep içi ihtilaflara da değinmiştir. Bir iki yerde de Şâfiî mezhebinden alıntı yapıp o mezhebin görüşlerini aktarmıştır. Bu durum onun mezhep taassubuyla hareket etmediğini göstermektedir. Ancak şunun da açıkça ifade edilmesi gerekir ki, Trabzonî'de mezhep taassubu yoksa da bir Hanefî gibi meselelere yaklaştığı çok açıktır.

Trabzonî ayrıca istincâ meselesini anlatırken, insanların genel uygulamasının muteber olup, dikkate alınması gerektiğini ifade ederek hem teysir (kolaylık) ilkesini vurgulamış hem de Müslümanlar arasında yaygın olan bir uygulamanın doğru olduğunu ifade etmek suretiyle örfün muteber olduğuna dikkat çekmiştir.

Trabzonî, Hanefî kaynaklarından risâlelerine görüşleri taşıırken, her bilgiyi aktarma gereği duymamış; seçici yöntemle gerekli gördüklerini aktarmış, bir iki esere yoğunlaşmak yerine, birçok Hanefî eserini kaynak olarak kullanma yoluna gitmiştir. Trabzonî'nin yazdığı risâlelerden toplumdaki soru ve sorunlarla ilgilendiği, halkın zihnindeki soru işaretlerini ve tereddütleri gidermek için yoğun çaba harcadığını söylemek mümkündür.

Kaynakça | References

Alukah.Net, Mektebetü'l-ukah. “مخطوطة خزائن الأسرار وبدائع الأفكار في شرح تنوير الأبصار”. Erişim 14 Nisan 2025. <https://www.alukah.net/library/0/85674/>.

Aydınî, Âlim Muhammed b. Hamza Güzelhisarî el. *Risâle fî'l-istincâ*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Sütluçe Dergâhı, 111/8. 74b-77b.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim. *el-Câmiü's-sahîh*. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1432/2011.

Cici, Recep. “Muhammed b. Hamza Aydınî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2/302. Ankara: TDV Yayınları, 2019.

Cici, Recep. *Bir Osmanlı Fakihî Âlim Muhammed b. Hamza'nın Fıkıh Risâleleri*. Bursa: Emin Yayınları, t.y.

Enderpetî, Ferîdüddîn Âlim b. Alâ ed-Dihlevî el-Hindî. *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*. Haydarabad: Dâiretü'l-meârifî'l-Osmâniyye, 1404/1984.

Erünsal, İsmail E. “Hâfız-ı Kütüb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/94. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Gözübenli, Beşir. “Hâkim eş-Şehîd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/195-196. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Halebî, İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm. *Mülteka'l-ebhur*. İstanbul, Yasin Yayınevi, ts.

Has, Şükrü Selim. “İbrâhîm b. Muhammed Halebî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/231-232. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

İltaş, Davut. “Tahâvî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/385-387. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Fethu bâbî'l-'inâye bi-şerhi'n-Nukâye*, thk. Ali Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.

Kâsânî, Alâeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî. *Bedâiü's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. thk. Ali Muhammed Muavvaz & Adil Ahmed Abdülmevcut. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.

Kılıçer, M. Esat. “Zahîrüddîn el-Buhârî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/376. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Koca, Ferhat. “el-Fetâva't-Tatarhâniyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/446-447. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Köse, Saffet. “İbnü'z-Ziyâ el-Mekkî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/248. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Mergînânî, Ebû'l-Hasan Burhâneddin Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.

Mevsîlî, Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'lîlî'l-Muh-târ*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996.

Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâd ed-Dımaşkî el-Hanefî. *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb* (Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *el-Muhtasar (el-Kitâb)* ile birlikte). Beyrut: el-Mektebetü'l- İlmîyye, 1993/1413.

Mohammed, Mohammed Nejat. Âlim Muhammed b. Hamza Güzelhisarî el-Aydî'nî'nin Fıkha Dair Bazı *Risâlelerinin Tahkiki*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Müslim b. el-Haccâc, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî. *Sahîh-i Müslim*. Beyrut: Mü-essesetü Kütübî's-Sekâfiyye, 431/2010.

Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmûu şerhi'l-mühezzeb*. thk. Muhammed Necib el-Mutî. Cidde: Mektebetü'l-İrşad, 1980.

Öğüt, Salim. "İstibrâ ve İstincâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/320. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Öğüt, Salim. "Tahâret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/382. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Özcan, Tahsin. "Pîrîzâde İbrâhim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/286-288. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Özel, Ahmet. "Haskefî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/387-388. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Özel, Ahmet. "Muhammed Emîn İbn Âbidîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/292-293. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Özel, Ahmet. "Muhammed b. Yûsuf Semerkandî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedi-si*. 36/479-480. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Alimleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.

Pekcan, Ali. "Hayreddin b. Ahmed Remlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/563-564. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Saylan, Şenol. "Muhammed b. Mahmud et-Trabzonî el-Medenî'nin Hayatı ve Eserleri". ed. Süleyman Gür - Ahmet Cevdet Karaca, *Trabzonlu Müellifler ve Eserleri: Osmanlı Dönemi*. İstanbul: Ensar Neşriyat Tic. A.Ş., 2023.

Saylan, Şenol. "Muhammed b. Mahmud et-Trabzonî el-Medenî'nin Fıkıhla İlgili Eserle-ri". ed. Süleyman Gür - Ahmet Cevdet Karaca, *Trabzonlu Müellifler ve Eserleri: Osmanlı Dönemi*. İstanbul: Ensar Neşriyat Tic. A.Ş., 2023.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâ-rü'l-Ma'rife, 1398/1978.

Sinanoğlu, Mustafa. "Ahmed b. Muhammed Hamevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklo-pedisi*. 15/456-457. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas. *el-Üm*. Kahire: Dârü's-Şa'b, 1968.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî. *Muhtasaru't-Tahâvî*. Kahire: Mektebetü Dâri'l-Kitâbi'l-Arabî, 1370.

Trabzonî, Muhammed b. Mahmud el-Medenî. *Risâle fî tahkîki'l-istincâ*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Fatih, 754/2. 74b-76b.

Trabzonî, Muhammed b. Mahmud el-Medenî. *Tathîru'l-eşyâ*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Fatih, 754/3. 76b-78b.

Yaman, Ahmet. "Kuhistânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/348. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Yavuz, Yunus Vehbi. "el-Câmiu'l-Kebîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/109-110. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Yavuz, Yunus Vehbi. "el-Câmiu's-Sağîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/112. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Muhammed et-Trabzonî el-Medenî ve 'Ruseyyiletun fî beyânî mâ verede fî's-sultân mine'lehâdis' İsimli Eseri

Muhammad al-Trabzonî al-Madanî and His Work Titled 'Rusayyila fî bayân mâ warada fî al-sultân min al-ahâdith'

Muhammet Emin Eren - Eyüp Öztürk

Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının Din Kavramına Yönelik Metaforik Algıları

Preschool Teacher Candidates' Metaphorical Perceptions Towards the Concept of Religion

Salih Akyıldız

Meçhul Bir Müellifin Eserlerinin Tespiti, Tanıtımı ve Aidiyeti

Identification, Introduction and Belonging of the Works of an Unknown Author

Ahmet Sayar

Ölüm Eğitimi Perspektifinden 'Gassal' Dizisi: Ölümün ve Yas Sürecinin Popüler Kültürde Temsili

'Gassal' Series from the Perspective of Death Education: Representation of Death and the Mourning Process in Popular Culture

Rabia Yıldırım

Haneî-Şâfiî Etkileşiminin Odağında Bir Fakih Olarak İbn Hacer el-Askalânî

Ibn Hâdja r al-Askalânî as a Faqîh at the Center of Hanaî Shâfiî Interaction

Fatih Turay

İmam Mâlik'in Muvatta' Dışı Hadisleri Bağlamında Yalnızca Şeybânî Nüshasında Rivayet Edilen Hadisler

Hadiths Narrated Only in the Shaybânî Version in the Context of Imam Mâlik's Hadiths Out of Muwatta'

Tuğberk Uğurlu

Batılı Oryantalistlerin ve Misyonerlerin Tantracılığa Bakışı

The View of European Orientalists and Missionaries on Tantrism

Beyza Aybike Deveci

Ahmed el-Kâtib ve İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesine Eleştirileri

Ahmad al-Katib and His Criticisms of the Theory of Imamiyya's Imamate

Cihan Güler - Abdullah Ömer Yavuz

Hadis Şerhlerinde Üslûb-ı Hakîme Dair Bazı Tespit ve Tenkitlerin Değerlendirmesi

Evaluation of Some Determinations and Criticisms on the Üslûb al- Hakîm in Hadith Commentaries

Mesut Çakır

Ayetlerin Tefsirinde Anakronik Yorumların Tespiti

The Detection of Anachronistic Interpretations in the Exegesis of Quranic Verses

Hasan Yıldırım

Tâbiîn Dönemi Müelliflerinin Nesih Tespitlerine Dâir Bir Karşılaştırma: Katâde b. Diâme ve İbn Şihâb ez-Zühri Örneği

A Comparison of Naskh Determinations by Tabî'un Era Authors: The Cases of Qatadah ibn Di'ama and Ibn Shihab al-Zuhri

Muhammet İkbâl Çalış - Emrah Balık

Hadis Derlemelerinde Tematik Seçim ve Rivayet Sıhhati: İbn Hacer el-Heytemî'nin Erba'üne Hadîsen fî'l-Adl İsimli Kırk Hadis Eseri Üzerinde

Thematic Selection and Narration Authenticity in Hadith Compilations: In the Specific Case of Ibn Hâdja r al-Haytamî's Forty Hadith Work Named Arba'una Hadith an fî l-'adl

Mahmut Bingöl

Te'lif Mi, Cem' Mi, İntihâb Mı? Muhammed et-Trabzonî el-Medenî'ye Nispet Edilen Cem'u'l-fusûl ve'l-fevâid Adlı Eserin Türü ve Aidiyeti Üzerine Bir

Değerlendirme

Ta'lif, Jam', or Intikhâb? An Analysis of the Nature of the Work Jam'u'l-fusûl wa-l-fawâid Attributed to Muhammad al-Trabzonî al-Madanî

Kadir Gömbeyaz

Öfke Kontrolü ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Nicel Bir Araştırma

A Quantitative Study on the Relationship Between Anger Management and Religiosity

Necmi Karşlı

Lâleli Cami Vakfiyesi Bağlamında Osmanlı Dönemi Selâtin Câmilerinde Hizmetler ve Görevliler

The Services and Officials in Ottoman Selâtin Mosques in the Context of the Lâleli Mosque Foundation

Pehlul Düzenli

Muhammed et-Trabzonî el-Medenî'nin (ö. 1200/1786) Risâle fî tahkiki'l-istincâ ve Tathîru'leşyâ Adlı Risâleleri Bağlamında Temizlik Anlayışının Klasik Haneî Tahâret Anlayışıyla Mukayesesi

Comparison of the Understanding of Cleanliness with the Classical Hanaî Understanding of Purity in the Context of the Treatises of Muhammad al-Trabzonî al-Madanî (d. 1200/1786)

Named Risâla fî Tahqîq al-Istinjâ and Tathîr al-Ashyâ

Ahmet Başaran Manav