





KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ  
İLÂHİYAT  
FAKÜLTESİ  
DERGİSİ  
CİLT:5 SAYI:8 2018/1

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

مجلة كلية الإلهيات

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki sayı olarak yayınlanan hakemli, bilimsel ve süreli bir yayındır. Yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayınlanan yazıların yayın hakkı dergimize ait olup izinsiz olarak kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.

**KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ**  
**İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

ISSN: 2148-7634

**SAHİBİ**

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına  
Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN (Dekan)

**EDİTÖRLER KURULU**

Doç. Dr. Halil ALDEMİR (Başkan)  
Dr. Öğr. Üyesi Muharrem ŞAHİNER  
Arş. Gör. Abdullah ALTUNCU  
Arş. Gör. Yusuf AĞKUŞ

**YAYIN KURULU**

Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN  
Prof. Dr. Osman TÜNER  
Doç. Dr. Halil ALDEMİR  
Doç. Dr. Emrullah FATİŞ  
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin BAYSA  
Dr. Öğr. Üyesi Metin CEYLAN  
Dr. Öğr. Üyesi Hasan PEKER  
Dr. Öğr. Üyesi Ömer CİDE

**DİL EDİTÖRLERİ**

Öğr/Gör. Yakup GÖÇEMEN (Arapça)  
Arş. Gör. Merve İZİN (İngilizce)  
Arş. Gör. Osman ÜLKER (İngilizce)

**SEKRETARYA**

Arş. Gör. Ramazan ÇOBAN  
Arş. Gör. Abdalbaki DURMAZ  
Arş. Gör. Semih BEKÇİ  
Arş. Gör. Murat YILMAZ

**YAYIN TÜRÜ**

Yaygın Süreli

**GRAFİK TASARIM**

TAVOOS

**UYGULAMA**

TAVOOS

**BASKI YERİ**

Hermes Ofset

**BASKI TARİHİ**

Haziran 2018

**YAZIŞMA ADRESİ**

Kilis 7 Aralık Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi KİLİS  
e-posta: ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr  
Tel: 0 348 814 26 66  
Faks: 0 348 814 58 65



## DANIŞMA KURULU

PROF. DR. M. DOĞAN KARACOSKUN	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ABDULLAH KAHRAMAN	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ABDURRAHMAN ATEŞ	(İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. AHMET YÜCEL	(İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ALİ ÇELİK	(ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNV.)
PROF. DR. ALİ RAFET ÖZKAN	(KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BAHATTİN YAMAN	(SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BİLAL KEMİKLİ	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. CAĞFER KARADAŞ	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. DAVUT YAYLALI	(ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. EKREM DEMİRLİ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. H. MEHMET GÜNAY	(SAKARYA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. HALİL İBRAHİM KAÇAR	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. HAMDİ GÜNDOĞAR	(ADIYAMAN ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. İBRAHİM ÇAPAK	(BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. KADİR ÖZKÖSE	(CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. LÜTFULLAH CEBECİ	(ERCİYES ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. M. HAYRİ KIRBAŞOĞLU	(ANKARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MAHFUZ SÖYLEMEZ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MEHMET ÖZSENEL	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MEHMET AKKUŞ	(ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNV.)
PROF. DR. MUHSİN DEMİRCİ	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MUSTAFA AĞIRMAN	(ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. NECDET TOSUN	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ORHAN ÇEKER	(NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. OSMAN TÜNER	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ÖMER ÇELİK	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SADIK KILIÇ	(ORDU ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SAMİ KILIÇ	(FIRAT ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SERVET BAYINDIR	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ŞEHMUS DEMİR	(GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ŞİNASİ GÜNDÜZ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. TALAT SAKALLI	(SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. AHMET İNANIR	(GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. EMRULLAH FATİŞ	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. HALİL ALDEMİR	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. HARUN ÖGMÜŞ	(NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. İŞHAK EMİN AKTEPE	(ERZİNCAN BINALI YILDIRIM ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. İSMAİL DEMİREZEN	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. MAHMUT ÇINAR	(GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. NECMETTİN KIZILKAYA	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. OSMAN GÜMAN	(SAKARYA ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. SONER DUMAN	(SAKARYA ÜNİVERSİTESİ)

## SAYI HAKEMLERİ

Prof. Dr. İbrahim KUTLUAY	İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet ÖZKARCI	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Prof.Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU	Bayburt Üniversitesi
Prof. Dr. Osman TÜRER	Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Doç.Dr. Ahmet ÖZ	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Doç. Dr. Bayramali NAZIROĞLU	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Doç.Dr. Eldar HASANOĞLU	İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi
Doç. Dr. Hasan ŞENER	Fırat Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Ali YILDIRIM	Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Doç. Dr. Taha NAS	Mardin Artuklu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim EFE	Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Halil AKÇAY	Mardin Artuklu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Halil HACİMÜFTÜOĞLU	Gaziantep Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hamza AKTAŞ	Gümüşhane Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fahri HOŞAB	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi M. Raşit AKPINAR	Selçuk Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet KARAKUŞ	Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Metin CEYLAN	İnönü Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mohammed CHEIKH ALNAJAR	Gaziantep Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Murat GÖKALP	Fırat Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Muzaffer YILMAZ	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Okan BAĞCI	Gaziantep Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Sultanbeg ALİEV	Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Najmeddin ALİSSA	Yalova Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Bahri GÜNDOĞDU	Ordu Üniversitesi

## İçindekiler

	EDİTÖRDEN	9-10
Hasan PEKER	TANRI VE DİN TASAVVURU BAĞLAMıyla DEİZM VE YAYILIMI ÜZERİNE On Deizm and It's Spread in the Context of Conception of God and Religion	13-42
Sittena Muhammed Ali HAMED	الأَسَالِيبُ البَلَاغِيَّةُ فِي سُورَةِ الْمَلِكِ Mülk Sûresi'ndeki Belâgat Üslupları	43-66
Hüseyin ALGUR	HAFIZLIK EĞİTİMİ ALAN BİREYLERİN GÖZÜYLE TÜRKİYE'DE HAFIZLIK EĞİTİMİ (NİTEL BİR ARAŞTIRMA) Hifz Education In Türkiye Eyes of Individuals Receive Hifz Education (A Qualitative Research)	67-105
Recep UÇAR Ahmet YAMAN	II. ABDÜLHAMİD DÖNEMİ AHLÂK RİSALELERİNDEN TERBİYE-İ İSLÂMİYYE ÜZERİNE BİR İNCELEME A Study on "Terbiye-i İslâmiyye" From II. Abdülhamit Period Moral Tractates	107-137
İsmail HALİTOĞLU	YATIRIM ARAÇLARININ FIKHİ NİTELİĞİ The Characteristics of Investment Tools According to Islamic Jurisprudence	139-163
Necmeddin ŞEKER Büşra KARAKURT	DİNÎ İBADETLERLE PSİKOTERAPİ Psychotherapy With Religious Worship	165-187

Recep Şükrü GÜNGÖR	SÜLEYMAN SENİH EFENDİ'NİN HAYATI, ESERLERİ, EDEBİ ŞAHSİYETİ, KAYIP EL YAZMASI DEFTERİ VE MÜŞTEREK GAZELLERİ The Biography, Poems, Literary Personality, Lost Manuscript Notebook and Collective Ghazals of Süleyman Senih Efendi	189-199
Beste ÇOK	ANADOLU SELÇUKLU DÖNEMİ (1071-1308) ÇİNİLİ MİHRAP BORDÜRLERİNDE TEZYİNAT Tiled Mihrabs Decorations in the Period of Anatolian Seljuks on the Edge of Borders	201-228
Abdulaziz Muhammed ELHALAF	المقارنة بين كتابي البخاري الضعفاء والضعفاء الصغير Buhârî'nin Ed-Du'afâ ve Ed-Du'afâu's-Sağîr Adlı Eserlerinin Karşılaştırılması	229-246
Mohammed KADALAH  ÇEVİREN: Şeyma SAVAŞ DEVECİ	ARAP BAHARI ÖNCESİ DÖNEMDE ARAP EDEBİYATININ ROLÜ The Impact of Arabic Literature on the Pre-Arab Spring Time Period	247-260
Christopher MELCHERT  ÇEVİREN: Tuğba ALTUNCU	KÛFE'DE HANEFİLİĞİN ORTAYA ÇIKIŞI VE MEDİNE HADİSÇİLİĞİ How Hanafism Came to Originate in Kûfe and Traditionalism in Madina	261-294



# EDITÖRDEN

---

Değerli okurlar;  
Dergimizin 8. sayısında sizlerle buluşmak bizi ziyadesiyle mutlu etmekte ve bir sonraki sayıyı çıkarma konusunda heyecanımızı artırmaktadır...

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergimizin ulusal ve uluslararası bilim çevrelerinde saygın bir yere sahip olması için başlattığımız çalışmalar ve süreçler devam etmektedir.

Dergimizin 8. sayısı, yazarlar, hakemler, danışma kurulu, yayın kurulu, editörler ve sekreteryanın özverili katkıları ile yayınlanmıştır. Bu sayımızda dergimize iletilen ve hakemler tarafından olumlu değerlendirilen 9 telif ve 2 tercüme olmak üzere toplam 11 makale yer almaktadır.

Dergimiz an itibariyle İsam Veritabanı, ASOS Sosyal Bilimler İndeksi, Index Copernicus, ResearchBib, ESJI (Eurasian Scientific Journal Index), Science Library Index, Directory of Research Journals Indexing, Sobiad, CiteFaktor, Journal Factor ve Rootindexing adlı indeks ve veri tabanlarında taranmaktadır. Ayrıca Ulakbim gibi başka indekslerde dergimizin başvurusu yapılmış olup kabul süreci devam etmektedir.

Türkçe makalelerin yanı sıra Arapça makalelerin de Dergimizde yayınlanması ulusal ve uluslararası bilim çevrelerinin dergimize olan ilgisini ve teveccühünü göstermektedir. Bu ilgi ve teveccühü daha ileri seviyeye taşıyarak bilim dünyasına katkı sunacak makaleler ile bir sonraki sayıda siz değerli okurlar ile buluşmak ümidiyle...

**Editörler Kurulu**



KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

## MAKALELER

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

---

2018/1 | CİLT: 5 | SAYI: 8



# TANRI VE DİN TASAVVURU BAĞLAMıyla DEİZM VE YAYILIMI ÜZERİNE

On Deizm and It's Spread in the Context of Conception of God and Religion

**HASAN PEKER**

DR. ÖĞRETİM ÜYESİ, ADIYAMAN ÜNİVERSİTESİ, İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ, FELSEFE VE DİN  
BİLİMLERİ BÖLÜMÜ.

hasanpeker02@hotmail.com

## Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article types  
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received  
21 Mayıs / May 2018

Kabul Tarihi / Accepted  
8 Haziran / June 2018

Yayın Tarihi / Published  
Haziran / June 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season  
Haziran / June

Atıf/Cite as  
Peker, Hasan "Tanrı ve Din Tasavvuru Bağlamıyla Deizm ve Yayılımı Üzerine- On  
Deizm And It's Spread In The Context Of Conception Of God And Religion" Kilis 7  
Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5, sy.8 (Haziran/ June 2018)

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi- Kilis 7  
Aralık University Journal of The Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All  
rights reserved.

For Permissions  
ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr

## TANRI VE DİN TASAVVURU BAĞLAMıyla DEİZM VE YAYILIMI ÜZERİNE Özet

Son dönemlerde toplumumuzda, özellikle mütedeyyin ailelere mensup gençlerin Tanrı tasavvuru ve din algısı noktasında farklı söylem ve tutum sahibi oldukları ve bunun tezahürünün çoğunlukla felsefi terminolojide “deizm” olarak ifade edilen bir eksende yaygınlık kazandığı gündeme taşındı. Bu, üzerinde durulması ve irdelenmesi gereken bir iddiadır. Böyle bir iddianın dayanağı ve gerçeklik payı nedir? ‘Yaygınlık’ kesp eden şey söze konu edilen vakıa mı? Yoksa vakıanın söze konu edilmesi midir? Ayrıca vakıaya dair söylemlerin öne çıkardıkları deizm kavramı ile hep aynı şey mi ifade edilmektedir? Yani deizmin yayılım gösterdiği noktasında neredeyse söz birliği edenler, bu kavramın çerçevesi ve içerikleri noktasında da söz birliği içerisinde midirler? Bir kimseyi, özelde bir genci, dahası Müslüman bir genci bu yola sevk edebilecek etken(ler) ne(ler)dir? Felsefi sorgulamanın bu etkenler arasında yeri ve ağırlığı nedir? Problem olan nedir? Probleme dair tespitler nelerdir ve değerlendirilmeleri ne yöndedir? Çalışmamızda, bu vb. soruları -hem kavramsal bazda hem de yazınlar üzerinden sorgulamalar yaparak ele alacak ve değerlendirmelerde bulunacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Tanrı, Din, Tasavvur, Deizm, Yayılım

## ON DEISM AND IT'S SPREAD IN THE CONTEXT OF CONCEPTION OF GOD AND RELIGION

### Abstract

Recently, it has been brought up to the agenda that in our society, especially young people from religious families have different discourses and attitudes regarding conception of God and perception of religion and that the manifestation of this is mostly spreading on an axis called “deism” in philosophical terminology. This is an important assertion that should be elaborated and studied. What is the basis and truth of such a claim? And what is the reality share? Is the “spreading” thing the fact that is mentioned? Or is it just the mentioning of the fact? Besides, is it always meant the same thing by the concept of deism that the discourses on the fact foreground? That is to say, do those who agree in claiming that deism is spreading also agree on the framework and content of this concept? What are the factor(s) that might lead a person, particularly a young person or even a young Muslim to this path? What is the role and the significance of the philosophical questioning among these factors? What is the problem? What are the determinations about the problem and what are the related evaluations? This paper aims to explore these questions and the like -both on a conceptual basis and by examining what is written on the topic- and make comments on the subject.

**Keywords:** God, Religion, Conception, Deism, Spread

### Giriş

Deizm, hem felsefe hem de din bağlamında değerlendirilmeye açık, “yarı-dinî, yarı-felsefi bir hareketi”<sup>1</sup> ifade eden bir kavramdır. Zira bir “felsefe”<sup>2</sup> olduğu kadar, bir “inanç,”<sup>3</sup> kimi kutsalları

<sup>1</sup> Mehmet, Aydın, *Din Felsefesi*, 2. B., Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir, 1990, s. 142.

<sup>2</sup> bkz. İsmail Fenni Ertuğrul, *Lûgatçe-i Felsefe [Felsefe Terimleri Sözlüğü]*, Recep Alpyağıl (Yayına Hazırlayan), Çizgi Kitabevi Yay., Konya, 2015, s. 115; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, 5.B., Akçağ Yay., Ankara, 1990, s. 49.

<sup>3</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 8.B., Paradigma Yay., İstanbul, 2013, s. 407.

olan,<sup>4</sup> içinde ‘iman’ın da yer aldığı<sup>5</sup> kendine özgü bir tür “dini inanç”tır da. Ancak hâkim anlayışla doğal din ya da akıl dinidir bu.<sup>6</sup> Bu sebeple, “felsefi din”<sup>7</sup> tabirinin onu en uygun şekilde nitelediği söylenebilir. ‘Modern dönemin dini’ olarak ifade edilmesi de bu mahiyeti; “aklı bilgiyi vahyi bilginin yerine ikame ederek felsefi “dini” görüşü dinîleştirilmesi”<sup>8</sup> sebebiyledir.

Deizmi, tarihçesi, cazibesi/yayılmı ve İslâm düşüncesindeki yansımaları ve de toplumumuzdaki mütedeyyin ailelere mensup gençler üzerindeki etkisi ve bu etkinin yaygınlığına dair görüş/iddia ile ilgili tespit ve değerlendirmelere geçmeden önce, kavramsal içeriğiyle ele almak gerekecektir. Ancak ondan da önce, münasebetinin bulunduğu “din” ve “felsefe” kavramlarına dair gerekli gördüğümüz notları düşmek yerinde olacaktır. Bunu, “inancın olduğu kadar düşüncenin de objesi”<sup>9</sup> olması hasebiyle “Tanrı” fikri veya inancı üzerinden yapacak ve böylece, “Tanrı” ve “Din” tasavvuru bağlamıyla deizmi irdelemeye kapı aralamış olacağız. Zira bir Tanrı tasavvuruna sahip olmak, insanın hem Tanrı hem de din ile ilişkisini belirlediği gibi, bu tasavvurun oluşturduğu bakış açısı, sair alanlara yönelik düşünce ve tutumlarını da şekillendirebilmektedir.<sup>10</sup> İşte deistik söylem, bu bakış açısını dile getiren tipik bir örnektir. Nev-i şahsına münhasır bir söylemdir bu. Kişinin, anlayışını yöneten ve yaşayışına yön veren bir tür din dilidir.<sup>11</sup>

## 1. Din, Felsefe ve Kutsal

Din nedir? Takdir edilir ki lügat ve ansiklopedilere başvurulduğunda, onların ifadeleri ve açıklamaları arasında bir kelimenin tüm anlamlarını çıkarmak her zaman için kolay değildir. İlgili eserlerde, dine dair kullanılan ifadelerden onun kelime anlamını bulmayı mümkün kılan<sup>12</sup> veriler olsa da bütün içerikleriyle üzerinde uzlaşılacak, genel geçer bir tanımından söz

<sup>4</sup> Yaşar Nuri Öztürk, *Tanrı, Akıl ve Ahlaktan Başka Kutsal Tanınmayan Dini İnanç Deizm*, 6.B., Yeni Boyut Yay., İstanbul, 2016, s. 10.

<sup>5</sup> Öztürk, Y. N., *Deizm*, s. 28.

<sup>6</sup> Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, s. 49; Mahsum AYTEPE, “Deizm-Bilim İlişkisi ve İslam Düşüncesi”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, Yıl 3, Cilt 3, Sayı 1, Bahar 2017, s. 134; Mehmet Evkuran, “Eş’ari Kelam Sisteminin Teolojik Temelleri Üzerine -Deizm Bağlamında Bir Tartışma-”, *Uluslararası İmam Eş’ari ve Eş’arilik Sempozyumu Bildirileri* Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (21-23 Eylül 2014). Editör: Cemaleddin Erdemci ve Fadıl Aygan, Beyan Yay., Cilt:2, s. 43.

<sup>7</sup> bkz. Ertuğrul, *Lügatçe-i Felsefe*, s. 115.

<sup>8</sup> Cafer Genç, “Eğitim Felsefesi Açısından Deizm İmkânının Tartışılması”, *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, Editör: Vecihi Sönmez vd., Ensar Neşriyat, Van, 2017, s. 85.

<sup>9</sup> Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, İfav Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2012, s. 96.

<sup>10</sup> Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Tanrıyı Tasavvur Etmek*, 1.B., Çamlıca Yay., İstanbul, 2001, s. 41.

<sup>11</sup> Turan Koç, *Din Dili*, İz Yay., İstanbul, 1998, s. 17.

<sup>12</sup> Abdullah Draz, *Din ve Allah İnancı*, Çev. Akif Nuri, Çığır Yay., İstanbul, 1978, ss. 39-40.

etmek oldukça güçtür.<sup>13</sup> Bu, sadece din kavramı için değil, felsefe<sup>14</sup> ve konu edildiğimiz deizm<sup>15</sup> kavramları için de geçerli bir durumdur.

Genel bir yaklaşımla ele alındığında, dinin 'kutsal' terimini çağrıştırdığı ve onunla birlikte anıldığı görülür.<sup>16</sup> "Kutsala ilişkin bir arayış[1],"<sup>17</sup> ona yönelik duygu ve düşüncelerle tavır ve davranışları ifade etmekte olduğu söylenebilir. Kutsal ise, daha çok olağanüstülüğe, bambaşkalığa, bu evrenin dışından gelen bir güce,<sup>18</sup> aşkın bir güce karşılık gelir. Kutsal/üstün güç, metafizik bağlamdaki ilahî bir varlık ya da varlıklar olabileceği gibi, yaşanan evrene ait herhangi bir obje, şahıs ya da evrensel ve etkili bir ilke de olabilir. Din zaviyesinden baktığımızda, inanç ve ibadet sistemlerinde yer verilen üstün güç, genellikle metafizik bağlamdaki ilahî bir varlık ya da varlıklar, daha açık bir ifadeyle 'Tanrı' ya da tanrılar olarak karşımıza çıkar.<sup>19</sup> Mono-teist, bir başka ifadeyle "tektanrıci dinler, insanların yaşamlarında yer verdikleri ya da verebilecekleri diğer üstün güçleri[n varlıklarını ya da onları üstün güç görmeyi] reddederek bir tek üstün gücün, yani bir Tanrı'nın varlığının kabul edilmesini ön plana çıkarmıştır."<sup>20</sup>

Dinler tarihinde, istisnai de olsa aşkın varlık olarak Tanrı düşüncesine yer vermeyen inanç sistemlerinden söz edildiği vakidir.<sup>21</sup> Ancak Budizm örneğinde görüldüğü üzere, üzerinde uzlaşılan bir kabul değildir bu.<sup>22</sup> Deizmin bu noktada hatırlanmasında yarar vardır. Zira deizm, tam aksine kutsal/aşkın Tanrı düşüncesine yer vermesine rağmen, O'nu "aşkınlığından dolayı evrenden ve insandan bir bakıma elini çekmiş bir deus otiesus"<sup>23</sup>

<sup>13</sup> bkz., Şinasi Gündüz, "Giriş", *Yaşayan Dünya Dinleri*, Komisyon, 1.B., Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 2007, ss. 18-19; Aydın, *Din Felsefesi*, s. 215.

<sup>14</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 641; bkz. Orhan, Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, 21.B., Remzi Kitabevi, İstanbul, ss. 112-114.

<sup>15</sup> bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 141; Şaban Ali Düzgün, "Deizm: Öncü İsimler ve Temel Doktrin", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, Editör: Vecihi Sönmez vd., Ensar Neşriyat, Van, 2017, s. 34; İbrahim Coşkun, "Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, Editör: Vecihi Sönmez vd., Ensar Neşriyat, Van, 2017, ss. 43,44; Meryem Kardaş, "Deizm İncilinde Tanrı ve Din Tasavvuru", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, Editör: Vecihi Sönmez vd., Ensar Neşriyat, Van, 2017, s. 16.

<sup>16</sup> Gündüz, "Giriş", s. 19; Günay Tümer, "DİN", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/din#1-genel-olarak-din> (19.05.2018).

<sup>17</sup> Ali Köse ve Ali Ayten, *Din Psikolojisi*, 2.B., Timaş Yay., İstanbul, 2012, s. 109.

<sup>18</sup> Gündüz, "Giriş", s. 19.

<sup>19</sup> bkz. Gündüz, "Giriş", s. 31.

<sup>20</sup> Gündüz, "Giriş", s. 31.

<sup>21</sup> Gündüz, "Giriş", s. 20; Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi*, 6.B., Sentez Yay., Ankara, 2014, s. 90; Mehmet Aydın, "Tanrı Hakkında Konuşmak -Felsefi Bir Tahlil-", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1983, c: 1, s. 25; Aydın, *Din Felsefesi*, s. 92; C. Tresmontant, "Gelişen Kozmolojide Ateizmin Meseleleri", Çev. Hayrani Altuntaş, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVIII, Ankara, 1987, s. 38

<sup>22</sup> bkz. Gustav Mensching, *Dini Sosyoloji*, Çev. Mehmet Aydın, Tekin Kitabevi, Konya, 1994, s. 176; Kurt, *Din Sosyolojisi*, s. 90; Bekir Topaloğlu, "ALLAH", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/allah#1> (19.05.2018).

<sup>23</sup> Gündüz, "Giriş", s. 32.



olarak görür. Dolayısıyla genel itibarıyla bakıldığında, deizmin 'kutsal' anlayışı, ne peygamber, ne de Tanrı'ya ait bir din içerir.<sup>24</sup> Oysa Tanrı, başta semavî din(ler) olmak üzere, birçok dinde "yaratıcı bir güç olmanın yanında evreni ve insanı yöneten ve yönlendiren bir üstün varlık olarak düşünülür. Bu bağlamda vahiy ve peygamberlik inançlarına yer verilir."<sup>25</sup> Teizmden ve ateizmden farklı olarak deizmi kendisine özgü bir düşünce, bir inanış biçimi kılan nirengi noktalarından biri, hatta en önemlisidir bu. Çünkü "teizmde deizmin inkâr ettiği ve ihtiyaç duymadığını ileri sürdüğü vahiy, kitap, peygamber ve [hasılı] din kabul edilir."<sup>26</sup> Ateizmde ise, deizmin varlığına inandığı Tanrı'nın var olmadığı<sup>27</sup> ileri sürülür. Bu noktada şu hatırlatmada bulunmak kaçınılmazdır. Yukarıda üzerinde uzlaşılan bir deizm tanımından bahsetmenin güç olduğunu vurguladık. Bu, "bazı deistlerin tam olarak hangi inanç üzerinde bulduklarının belirlenmesinin kolay olmayışındandır."<sup>28</sup> Örneğin, mucize,<sup>29</sup> vahiy,<sup>30</sup> peygamber,<sup>31</sup> ahlâk ile din (/vahy)in münasebeti<sup>32</sup> ve ahiret (ölüm sonrası hayat)<sup>33</sup> konusunda farklı düşünen/inanan fakat buna rağmen deist olarak anılan kimseler vardır. Ancak biz, bunlara "çok kere deist gözüyle bakılmadığını"<sup>34</sup> göz önünde bulundurarak en genel/yaygın anlamıyla deizmi öne çıkarmayı yeğliyoruz.

Tanrı-evren, Tanrı-insan ve insanın başta insan olmak üzere diğer varlıklarla ilişkisine dair bakış açısını belirleyici olan "Tanrı" tasavvuru, insanın dine bakış açısını ve din ile ilişkisini de belirleyen temel düşünce ve "kurucu unsur"<sup>35</sup> olarak öne çıkar. İşte yegâne kutsal olarak Tanrı'ya kabul eden, vahiy vb. kutsalları kabul etmediğinden, tabii/doğal din fikrini müdafaa eden<sup>36</sup> deizm, bu tespiti doğrulama imkânı veren bir örnek olarak görülmektedir.<sup>37</sup>

<sup>24</sup> Öztürk, Y. N., *Deizm*, ss. 9-10; Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, s. 49.

<sup>25</sup> Gündüz, "Giriş", s. 32; Mehmedoğlu, *Tanrıyı Tasavvur Etmek*, s. 48

<sup>26</sup> Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, s. 49.

<sup>27</sup> Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, s. 406; Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, ss. 25-26.

<sup>28</sup> Emre Dorman, "Tarihsel ve Teolojik Açından Deizm ve Eleştirisi", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, Editör: Vecihi Sönmez vd., Ensar Neşriyat, Van, 2017, s. 225.

<sup>29</sup> Kardaş, "Deizm İncilinde Tanrı ve Din Tasavvuru", s. 24.

<sup>30</sup> Dorman, "Tarihsel ve Teolojik Açından Deizm ve Eleştirisi", ss. 220, 228.

<sup>31</sup> Öztürk, Y. N., *Deizm*, s. 29.

<sup>32</sup> Kardaş, "Deizm İncilinde Tanrı ve Din Tasavvuru", s. 25.

<sup>33</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, ss. 141-142; Hüsameddin Erdem, "DEİZM", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/deizm> (19.05.2018); Öztürk, Y. N., *Deizm*, s. 29; Dorman, "Tarihsel ve Teolojik Açından Deizm ve Eleştirisi", s. 227.

<sup>34</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 142.

<sup>35</sup> Evkuran, "Eşâri Kelâm Sisteminin Teolojik Temelleri Üzerine -Deizm Bağlamında Bir Tartışma-", s. 43.

<sup>36</sup> bkz. Ertuğrul, *Lûgatçe-i Felsefe*, s. 115; Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, s. 406; Erdem, *DİA*, "Deizm" md.; Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, s. 49.

<sup>37</sup> Ahmet Ceylan, "Deistik Tanrı Tasavvuru ve Hayata Yansımaları", *Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu*, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Sakarya, 2005, s. 187.

Tanrı tasavvuru ve din algısının birbirleriyle münasebetleri cihetleriyle bakıldığında, iman ve inkâr noktasında temelde şu üç farklı tutum içinde olan kimseleri gözlemleyebiliriz: Birincisi, ne Tanrı'yı ne de O'nun dinini tanıyanlar, hiç birine inanmayanlar, ikincisi inanma noktasında Tanrı ile peygamberin dolayısıyla dinin arasını ayıranlar, yani Tanrı'ya inandıkları iddiasında bulunup gönderdiği dini kabul etmeyen, daha yerinde bir ifadeyle din gönderdiğini kabul etmeyenler, üçüncüsü, Tanrı'yı ve peygamberleri vasıtasıyla gönderdiği dini tanıyanlar.<sup>38</sup> Açık ki, yer vermiş olduğumuz tasnifin ilkinde 'ateistler', ikincisine 'deistler' ve üçüncüsüne ise 'teistler' karşılık gelmektedir. Sahip olduğu Tanrı ve din tasavvuru ile ateizm ile teizm arasında konumlanmış görünen deizmi, teizmden ateizme geçiş halinde bir akım<sup>39</sup> olarak imleyen olsa da bu eşiğe yolunu düşürenlerin nereden gelip nereye doğru yol alacakları noktasında her birinin hikâyesinin aynı olmayabileceğini düşünüyoruz. Bu, çok boyutlu araştırmayı gerektiren bir konudur. Ancak biz, sadece teizmden deizme doğru yöneliş hikâyesini, kemiyeti üzerinden konu ediniyoruz, ötesini değil.

Temelde, "Tanrı'ya inanma ihtiyacına karşılık gelen"<sup>40</sup> din, "varlık temelini insanın akıllı bir varlık olmasında bulan bu inanma olayının bir neticesi olarak,"<sup>41</sup> nasıl ki "insanlık tarihinde daima var olmuş,"<sup>42</sup> "insanoğluluyla birlikte varlığını sürdürmüştür."<sup>43</sup> Aynı şekilde merakın tetiklediği bilme/anlama ihtiyacına karşılık gelen ve varlık temelini hakeza insanın akıllı bir varlık olmasında bulan felsefe de insanlık tarihiyle başlayan ve insanoğluluyla süregelen -çok genel olarak ifade edilecek olursa- bir 'düşünme' ameliyesidir. Şu var ki felsefe, hem tanımlayanların bakış açıları hem de kendi tabiatı sebebiyle, dinde olduğu gibi, tanımlanma cihetiyle üzerinde ittifak etmeye imkân vermeyecek bir biçimde güçlük barındırır. Neredeyse "bütün felsefe tanımlarının tartışmalı olması"<sup>44</sup> bunu gösterir. Nitekim felsefe tarihine göz atıldığında, felsefe anlayışlarının, hem düşünürlerle hem de çağlara göre farklılıklar taşıdığı gözlenebilecektir.<sup>45</sup> Örneğin, bir dönem ve kimi filozoflarca "başta ilahi gerçeklik ve onun dünya ile olan ilişkisi olmak üze-

<sup>38</sup> Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1-X, Eser Neşriyat, 1979, c: 3, ss. 1507-1508.

<sup>39</sup> Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, s. 68.

<sup>40</sup> Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, 4.B., Vadi Yay., Ankara, 1999, s. 21.

<sup>41</sup> Necip Taylan, *İlim-Din (İlişkileri-Sahaları-Sınırları)*, Çağrı Yay., İstanbul, 1979, s. 86.

<sup>42</sup> Paul Bloom, "Evrimsel Bir Rastlantı Olarak Dini İnanç", Çev. Osman Zahid Çiftçi, *Beytülhikme Der-gisi*, Adıyaman, Haziran-2015, Sayı: 9, s. 164.

<sup>43</sup> Gündüz, "Giriş", s. 86.

<sup>44</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 641.

<sup>45</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 641.

re, yine gerçekliği betimleyen felsefe,<sup>46</sup> “teolojinin hizmetkârı olma görevini üstlenirken,”<sup>47</sup> bir başka dönem ve kimi filozoflarca “bilimin hizmetçisi,”<sup>48</sup> onun emrinde ve “dinin karşısında” görülmüş ve gösterilmiştir. Konumuzu teşkil eden deizmin, bidayetinde bilimle ilgili bu yönde bir yaklaşımı temsil ettiğini söylemek mümkündür. Şöyle ki, Batı dünyasında, empirik temelli doğa bilimlerinin ve bilimsel keşiflerin katkı verdiği yeni bir bakış açısıyla Hristiyanlık özelinde dinin kurumsal ve doktriner boyutlarının sorgulanmaya başlandığı bir süreç yaşanmıştır. Eleştirel bakış açısıyla din alanına yönelmenin bir sonucu olarak varlık sahasına çıkmış ve sözü edilen sürecin tezahürlerinin bir örneği olarak görebileceğimiz deizmi<sup>49</sup> temsil eden düşünürlerin bu süreçte, bilime olan yaklaşımları, dine olan yaklaşımlarını ciddi oranda etkilemiş hatta biçimlendirmiştir.

Bir taraftan varlık anlayışları ve Tanrı’ya dair görüşleriyle ateistlere karşı duran, öbür yandan din algısı, vahiy ve peygamberliğe bakışlarıyla teistlere ciddi şekilde muhalefet etmiş olan ve daha çok bu yönleriyle öne çıkmış deist düşünürlerin, daha öncede işaret ettiğimiz gibi, kendi aralarında çeşitlilik arz ediyor olmaları, onları temsil eden bir çatı kavram olarak deizmin ne olduğunun iyice belirlenmesini gerekli kılmaktadır. Çünkü “esas mesele kelimeler üzerinde anlaşmaktır.”<sup>50</sup> Ancak bunun için gerekli olan ‘kesin tanımlama,’<sup>51</sup> yukarıda dile getirdiğimiz gibi her zaman için mümkün olmayabilir. Çok ciddi farklı içerikleri barındıran bir kavrama, belirleyici nitelikleri ile bir anlam verilecek olsa bile, kesin ve bütün çeşitlilikleri kuşatıcı bir kavram olarak görme hatasına düşmemek gerekir ve bu mümkündür. Bu sebeple ileride deizmin yayılım gösterdiğine dair görüşün muhtemel sebeplerini irdelemeye çalışırken, ‘tanımlama’ kaynaklı zafiyete de dikkat çekecek ve örneklerle temellendirmeye çalışacağız.

## 2. Kavramsal İçerik Açısından Deizm

Felsefi meselelerde güvenli sonuçlara ulaşmak için kelimeleri mahiyetleri üzerinden de ele almak gerektiği, bunun hem felsefi hem de ilmî bir

<sup>46</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 641.

<sup>47</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 641; Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 4.B., Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988, s. 288.; Mehmet Sait Reçber, “Din Felsefesi”, *Din Felsefesi*, Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber (Editör), Grafiker Yay., Ankara, 2014, s. 14.

<sup>48</sup> Hüsameddin Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri (Felsefeye Giriş)*, 3.B., Konya, 2012, ss. 110-111.

<sup>49</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 406; Erdem, *DİA*, “Deizm” md.; Aytepe, “Deizm-Bilim İlişkisi ve İslam Düşüncesi”, s. 115,

<sup>50</sup> Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, 4.B., Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yay., İstanbul, 1991, s. 43.

<sup>51</sup> Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 43.

usul<sup>52</sup> olduğu görüşünü nazarı itibara alarak “hem felsefi hem de teolojik karakteri”<sup>53</sup> bulunan deizmi, daha iyi anlama ve ileride söyleyeceklerimize şimdiden katkı oluşturma adına biraz daha açma gereği duyuyoruz.

Deizm, terim olarak Latince’de “Tanrı” anlamına gelen deus kelimesinden türetilmiş olup Grekçe’de yine “Tanrı” anlamındaki theos kelimesinin kaynaklık ettiği teizm terimiyle aynı kök anlamına sahiptir.<sup>54</sup> Fakat kök anlamlarının ötesindeki içerikleri, aynı şeyi ifade etmedikleri, birbirlerine muhalif çok ciddi unsurlar taşıdıkları yönünde veriler sunar. Her iki kelime arasındaki en temel fark şudur: Teizmin müntesipleri Tanrı’yı ve O’nun başta vahiy (peygamber ve ilahî din) olmak üzere dinamik inayetini (ilahî inayet) kabul ederken, deistler Tanrı’nın “âlemi yarattığına (aslında yaptığına),”<sup>55</sup> “imar ettiğine”<sup>56</sup> inanır ve âlemin genel düzeni içinde yine genel inayetini bahse konu ederler, Tanrı’nın âleme tesir eden faal/dinamik türden inayetini kabul etmezler.<sup>57</sup>

Genel anlamda ve kısaca ifade etmek gerekirse: “Teizm, Tanrı’ya ve dine bir bütün olarak inananların zihniyetini, deizm ise, Tanrı’ya inanıp da dine inanmayanların,”<sup>58</sup> en çok da vahiy/peygamber vasıtasıyla iletilen dinin kurumsal boyutuna karşı çıkanların<sup>59</sup> zihniyetini ifade etmek için kullanılmaktadır. Dolayısıyla sözü edilen Tanrı, esasında dinin Tanrısı ya da dini olan Tanrı değil, akıl ile idrak edilen bir Tanrı’dır.<sup>60</sup> Ancak, deist felsefeyi temsil edenler arasında Tanrı’ya olan inançlarının yanı sıra peygamberlere, hakeza ahirete dair inançlarının olduğunu daha önce işaret ettiğimiz ılımlı deistlerin varlıklarından ve hatta dindarlıklarından söz edildiği vaki-dir. Aklın sınırları içindeki tabii din anlayışı vurgusu yapılarak hem Hristiyan hem de deist olarak anılan Kant, bunun bir örneği olarak gösterilir.<sup>61</sup> Hristiyanlığa inanmakla birlikte aklın da aynı gerçeklere ulaşabileceği, bir tabii din kurabileceği düşüncesinde olan ve deist olarak anılan başka düşü-nürler de vardır.<sup>62</sup>

Deizm teriminin kullanımına gelince, şu söylenebilir: Başlangıçta, deiz-

<sup>52</sup> Öztürk, Y. N., *Deizm*, s. 107-108.

<sup>53</sup> Öztürk, Y. N., *Deizm*, s. 9.

<sup>54</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 406; Erdem, *DİA*, “Deizm” md.

<sup>55</sup> Erdem, *DİA*, “Deizm” md.

<sup>56</sup> Mehmedoğlu, *Tanrıyı Tasavvur Etmek*, s. 21.

<sup>57</sup> Erdem, *DİA*, “Deizm” md.; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 406; Mehmedoğlu, *Tanrıyı Tasavvur Etmek*, s. 21.

<sup>58</sup> Öztürk, Y. N., *Deizm*, s. 13; Dorman, “Tarihsel ve Teolojik Açından Deizm ve Eleştirisi”, s. 217.

<sup>59</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 406; Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, s. 49.

<sup>60</sup> Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, s. 49.

<sup>61</sup> Öztürk, Y. N., *Deizm*, ss. 14,19; Erdem, *DİA*, “Deizm” md.

<sup>62</sup> bkz. Erdem, *DİA*, “Deizm” md.; Dorman, “Tarihsel ve Teolojik Açından Deizm ve Eleştirisi”, s. 220.

min savunucuları, ateizmden ve özellikle muhalefet edip, amansızca eleştiri yönelttikleri teizmden konumlarının farklılığını ortaya koymak için bu terimi kullanmayı bilinçli olarak kendileri tercih etmişlerdir.<sup>63</sup> Ancak bu terim, ait olduğu Hristiyan dünyasında<sup>64</sup> başlayan felsefi ve teolojik tartışmalarla birlikte geleneksel inançlardan sapan düşünürler için başkalarınınca da kullanılmaya başlanmıştır.”<sup>65</sup>

### 3. Deizmin Yayılımına Dair İkili Bakış

Problematik açıdan değerlendirilmeye alındığında, bir deist için ne deizm ne de onun yayılımı problem teşkil eder. Aslında felsefi zeminden bakıldığında, başlangıçta deizm bir problem olarak değil, problemleri aşma yönünde bir arayışın tezahürü olarak görülür.

Deizmi, nev-i şahsına münhasır kılan temel unsur Tanrı tasavvurudur. Deistik Tanrı tasavvurun kendisini duyurması şu şekillerde tezahür etmiştir: Aristoteles'te olduğu gibi felsefi sistemin gereği,<sup>66</sup> Newton ve başkalarında olduğu gibi bilimsel teorilerdeki boşluk doldurma ihtiyacı<sup>67</sup> ve bir de deizmi neticede bir tür dini eleştiri hareketine dönüştüren teslis akidesi başta olmak üzere Hristiyanlığın akla aykırı görülen unsurlardan arındırılması arzusu.

Biraz açmak gerekirse, “bizim bugün aşına olduğumuz manada bir dini hayat içinde yaşamamış”<sup>68</sup> olmakla beraber, “Tanrı hakkındaki görüşlerinde dini anlayışa en çok yaklaşan ilk”<sup>69</sup> filozoflardan birisi olan Aristoteles'in felsefi sisteminin bir gereği olan “ilk muharrik” fikri, “deistik Tanrı tasavvuruyla bire bir örtüşmemekle birlikte evrenden ayrı olması ve evreni harekete geçiren ilk hareket ettirici olmakla birlikte evrene müdahil olması gibi konularda benzerlik göstermektedir. Dolayısıyla 17. Yüzyıl ortalarında İngiltere’de sistematik olarak ortaya çıkan deizmin temel düşünsel köklerinden birinin Aristoteles felsefesi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.”<sup>70</sup> Hakeza “Galileo’dan sonra Kepler, Harvey, Newton gibi büyük doğa bilginleri sayesinde doğa bilimlerinin gösterdiği büyük gelişme,

<sup>63</sup> Cevzci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 406; Erdem, *DİA*, “Deizm” md.

<sup>64</sup> Recep Ardoğan, “Deizm”, -*Buhrandan Burhana- Günümüz Kalam Problemleri*, 1.B., Komisyon, İstanbul Matbaası, İstanbul, 2017, s. 85.

<sup>65</sup> Erdem, *DİA*, “Deizm” md.

<sup>66</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, ss. 33,171; Haçerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, s. 19.

<sup>67</sup> Şaban Ali Düzgün, “Din-Bilim İlişkisinde Modeller ve Ortak Kavramlar”, *Kelam Araştırmaları*, 4:14 (2006), s. 56.; Aytepe, “Deizm-Bilim İlişkisi ve İslam Düşüncesi”, ss. 116,134

<sup>68</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, ss. 32-33.

<sup>69</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, ss. 32-33.

<sup>70</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 140; Ceylan, “Deistik Tanrı Tasavvuru ve Hayata Yansımaları”, ss. 182-183

genel olarak bilim adamlarını ve filozofları, evreni kendi kendine tıkır tıkır işleyen bir makine, bir saat gibi görmeye ve onda meydana gelen her olayın, daha önce meydana gelen olaylar tarafından tamamen mekanik ve tatmin edici bir biçimde açıklanabilir olduğu görüşüne götürmüştür. Ayrıca böyle bir doğa tasarımı, “Tanrı” kavramını dışarı atmayı da gerektirmemiştir.<sup>71</sup> Bu açıdan bakıldığında, teistik bir toplumun mütedeyyin bireyleri açısından, Tanrı’nın varlığına alan açan ve Tanrı’nın akıl yoluyla bilinebileceğini ileri süren, aynı zamanda ateizm ve agnostisizme şiddetle karşı çıkan<sup>72</sup> bir görüş olma yönüyle deizmin sempati uyandırması olasıdır.

Batı menşeli olan ve başlangıcı itibariyle hem Hristiyan teolojisindeki akla aykırı hurafelere, hem de bilim adamları ve çalışmalarına karşı manevi baskı kurmakla yetinmeyip, kurumsal yapılarından güç devşirerek şiddet uygulayan din adamlarına karşı başlatılmış bir hareket olması,<sup>73</sup> “Batı insanının deizme bir tür kurtarıcı gibi sarılmasını”<sup>74</sup> sağlamıştır.

Günümüzde teolojik tartışmaların belli bir “teolojiyi esas almadan akla ve hür düşünceye dayalı dolayısıyla dinî-hiyerarşik imtiyazlara sahip otoritelerden bağımsız tarzda yürütülüyor olması da deizmin mirasıdır.”<sup>75</sup> Ancak Tanrı’nın akıl ve vicdan yardımıyla bulunabileceğini savunarak kurumsal dine geçit vermeyen,<sup>76</sup> ‘doğal’ ve ‘aklı’ olanın haricindeki dinî anlayışlarla mücadele eden, hassaten eleştiri oklarını vahiy ve peygamber gibi dini mevzulara yönelten bir “dini eleştiri hareketi”<sup>77</sup> olarak deizmin, özellikle ilahi din müntesiplerince bir problem olarak görüldüğünden, onun yayılımının da memnuniyetle karşılanmayacağı aşikârdır.

#### 4. Deizmin Yayılımı ve Yayılım İddiası Üzerine

İlgiye mazhar olması yönüyle deizmin öyküsünü şöyle özetleyebiliriz: Tohumu İlkçağdan (Aristoteles) devşirilen,<sup>78</sup> 1645’te İngiltere’de (Lord Herbert) filiz veren<sup>79</sup> ve sistematik olarak gelişim kaydederek Fransa başta olmak üzere Batı dünyasında etki alanı oluşturan, en parlak dönemine 17. ve 18. yüzyıllarda ulaşan,<sup>80</sup> 19. yüzyıla gelindiğinde etkisi hissedilir dü-

<sup>71</sup> Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 230.

<sup>72</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 406.

<sup>73</sup> Coşkun, “Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları”, ss. 45-63; Öztürk, Y.N., *Deizm*, s.14.

<sup>74</sup> Öztürk, Y.N., *Deizm*, ss. 18,22.

<sup>75</sup> Erdem, *DİA*, “Deizm” md.

<sup>76</sup> Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 230.

<sup>77</sup> Öztürk, Y.N., *Deizm*, s. 14; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 406.

<sup>78</sup> bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, ss. 113,132,138,14; Ceylan, “Deistik Tanrı Tasavvuru ve Hayata Yansımaları”, ss. 182-183

<sup>79</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 407; Öztürk, Y.N., *Deizm*, s. 15.

<sup>80</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 141; Aytepe (Akt.), “Deizm-Bilim İlişkisi ve İslam Düşüncesi”, s. 114,

zeyde azalan<sup>81</sup> deizmin, “bugün başat bir felsefi ve dini hareket olmaktan çıkmış”<sup>82</sup> olduğu, ancak 18. yüzyıldan günümüze uzanan süreçte baskın bir şekilde olmasa da sosyal, felsefi, dini ve bilimsel pek çok alanda etkisi[ni sürdürdüğü]<sup>83</sup> söylenebilir. Fakat “günümüzde deizmin geçmişteki saf ve cüretli şekliyle varlığını sürdürdüğü söylenemez.”<sup>84</sup>

İslâm coğrafyası özelinde şu söylenebilir: “Tamamen Ortaçağ’ın fikir ve inanç ikliminden Yeni Çağ’a girerken Hristiyanlığın yaşadığı teolojik buhranın ve Batı medeniyetine has tarihi şartların bir ürünü”<sup>85</sup> olduğundan, “daha ziyade Hristiyan Batı dünyası çerçevesi içinde ele alınması gereken<sup>86</sup> bir konu olan deizmin, “vatanı olan İngiltere’de bile müstakil bir düşünce okulu olamamışken,<sup>87</sup> “bir ekol ve akım olarak İslam Orta Çağ’ındaki muadilinden söz edebilmek zordur.”<sup>88</sup> Bu konuda M. Aydın, “İslâm âleminde “deizm” diye adlandırabileceğimiz bir cereyan yoktur. Olsa olsa deizmin bazı görüşlerini andıran fikirlere sahip Müslüman düşünürlerden bahsedilebilir”<sup>89</sup> der. Tartışmaya zemin teşkil eden bu konuda,<sup>90</sup> M. Aydın ile aynı fikirde olmadığını gördüğümüz Y. N. Öztürk ise, “İslam dünyasında deizm yoktur” hükmünün kelimedenden yola çıkılarak verildiğini, deizmi salt kelime olarak değil, mahiyetçe irdelemek gerektiğini söyler.<sup>91</sup> Özgür düşünceli olmak, aydınlanma mücadelesi vermek,<sup>92</sup> sahte ve riyakâr dindarlıktan uzak durmak,<sup>93</sup> dinci tasalluta, zulme mukavemet etmek<sup>94</sup> vb. nitelikleri mükerrer ifadelerle vurgulayıp deizmi öne çıkaran Y. N. Öztürk, aynı şekilde deistlerin “Tanrı’ya olan imanları” konusunu zikrettikten sonra, hemen her seferinde vahyî “dine inanmayanlar”<sup>95</sup> vurgusundan daha ziyade “dinsel verilere göre yaşamayan”<sup>96</sup> vurgusunu öne çıkarır. Halbuki dinsel verilere göre yaşayıp yaşamamayı anlamlı kılacak olan, ona inanmak

<sup>81</sup> Dorman, “Tarihsel ve Teolojik Açıdan Deizm ve Eleştirisi”, s. 217.

<sup>82</sup> Aytepe, “Deizm-Bilim İlişkisi ve İslam Düşüncesi”, s. 113.

<sup>83</sup> Aytepe, “Deizm-Bilim İlişkisi ve İslam Düşüncesi”, s. 119.

<sup>84</sup> Erdem, *DİA*, “Deizm” md.

<sup>85</sup> Erdem, *DİA*, “Deizm” md.; Kardaş, “Deizm İncilinde Tanrı ve Din Tasavvuru”, s. 26.

<sup>86</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 144; Erdem, *DİA*, “Deizm” md.; Düzgün, “Deizm: Öncü İsimler ve Temel Doktrin”, s. 13.

<sup>87</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 407; Dorman, “Tarihsel ve Teolojik Açıdan Deizm ve Eleştirisi”, ss. 225,228.

<sup>88</sup> Erdem, *DİA*, “Deizm” md.

<sup>89</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 144;

<sup>90</sup> Vecihi Sönmez, “Nübüvveti Yapılan İtirazlar Bağlamında İbnü’r-Ravendi ve Nübüvveti İnkâr Düşüncesi,” *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, Editör: Vecihi Sönmez vd., Ensar Neşriyat, Van, 2017, s. 281.

<sup>91</sup> bkz. Öztürk, Y. N., *Deizm*, ss. 107-108.

<sup>92</sup> Öztürk, Y. N., *Deizm*, s. 15.

<sup>93</sup> Öztürk, Y. N., *Deizm*, ss. 29, 31-32, 53.

<sup>94</sup> Öztürk, Y. N., *Deizm*, s. 31.

<sup>95</sup> Öztürk, Y. N., *Deizm*, s. 13.

<sup>96</sup> Öztürk, Y. N., *Deizm*, s. 53.

ya da inanmamaktır; inandığı halde yaşamayan birisi ile inanmadığından ötürü yaşamayan birisi, dini terminolojide farklı değerlendirilir. Bu sebeple özellikle vahiy dinine mensup ve dinin gereklerini yerine getirmesi gerektiğine inanan birisini, dini istismarlara ve zorbalıklara karşı durmak gibi bazı meziyetlerinden hareketle deist olarak görmek su götürür. Bu, meseleinin düğüm noktası niteliğindedir. Ayrıca, dine ve ahirete yönelik inançlarını zikrettiği,<sup>97</sup> buna rağmen deist olduklarını söylediği kimi tarihi şahsiyetlere<sup>98</sup> göndermede bulunan Y. N. Öztürk'ün, "kendine özgü bir deizm"<sup>99</sup> diye açıklama yapma gereğini duyması dikkat çekicidir. Bu deizmin "kendine özgü" bir inanış/düşünüş olduğunu söylemekten farklıdır. Deizme, Tanrı'yı, akli ve akıl kaynaklı ahlakı kabul eden, bunların dışında bir başka kutsal kabul etmeyen felsefi/dini görüş<sup>100</sup> anlamı yüklendikten sonra, peygambere inanan ve bir dine mensup bulunan, dahası dindar olan bir deisten söz etmek, "kendine özgü" ifadesiyle aşılamayacak bir çelişkidir. Aydın ise, ahiret, ölüm sonrası mükâfat ve ceza gibi inanç esaslarına sahip, dolayısıyla dini anlayışa yakın duranlara deist gözüyle bakılmadığı,<sup>101</sup> zaten "bu noktaya gelmiş bir deizmin teizmden pek farklı olmayacağını"<sup>102</sup> söylemektedir ki bizce de makul olan budur. Kelimeleri mahiyetçe de irdelemek gerektiğini, 'ilmî ve felsefi yöntem' vurgusu üzerinden dile getiren<sup>103</sup> ve bu konuda Aydın'a eleştiride bulunan Y. N. Öztürk'ün kendisi, burada ayrıca yöntem hatasına düşmektedir. Zira onun yaklaşımı, "iki şey arasındaki belirli birtakım benzerliklerden yola çıkarak, bu şeylerin başka bakımlardan da benzer olduğu sonucunu çıkarsamak suretiyle argüman oluşturmaya imkân veren ve çoğu zaman yanlış sonuçlara götürebilen bir akıl yürütme biçimi"<sup>104</sup> olan analogik yöntemden başkası değildir. Örneğin 'dinci dayatmaları dışlamak' deizmin esasıdır<sup>105</sup> diye bir tespitte bulunmak başka, her dinci dayatmalara karşı duranı deist olarak görmek<sup>106</sup> başkadır.

Bir örnek daha vermek gerekirse, Tanrı'nın varlığını tanımakla kalmayıp, vahyî dine ve inanç esaslarına iman eden birisinin -bu yönünü atlayarak- sırf tabiattaki olaylar arasında nedensel bir ilişki arama çabasını önem-

<sup>97</sup> bkz. Öztürk, Y. N., *Deizm*, s. 15; Dorman, "Tarihsel ve Teolojik Açıdan Deizm ve Eleştirisi", ss. 225,227.

<sup>98</sup> bkz. Öztürk, Y. N., *Deizm*, s. 119.

<sup>99</sup> bkz. Öztürk, Y. N., *Deizm*, s. 119.

<sup>100</sup> Öztürk, Y. N., *Deizm*, s. 10.

<sup>101</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 142.

<sup>102</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 142.

<sup>103</sup> bkz. Öztürk, Y. N., *Deizm*, ss. 107-108.

<sup>104</sup> bkz. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, ss. 92-93.

<sup>105</sup> Öztürk, Y. N., *Deizm*, s. 16.

<sup>106</sup> bkz. Öztürk, Y. N., *Deizm*, ss. 118, 119, 323-324.



siyor ve benimsiyor diye deist olduğuna hükmedilmesi bir analogidir. Zira salt “nedenselliğin benimsenmesi deizmi doğurmaz.”<sup>107</sup>

İslâm düşünce tarihindeki, kimi düşünürlerin deist olarak görülebilecekleri hatta görülmeleri gerektiği yönündeki görüş<sup>108</sup> -ki tartışmalıdır- esas alınsa bile, söze konu olabilecek bir iki istisna,<sup>109</sup> geçmişten bugüne Müslüman toplumlarda deizmin yaygın olmadığını söylemeye mâni teşkil etmeyecektir. Burada şu soruyu sormanın tam yeridir: Başlangıcından bugüne, İslâm’ın bütün bir tarihini ve bütün Müslüman toplumları göz önünde bulundurduğumuzda bile, kendisinden bahsettirecek bir ağırlığı olmamış deizmin, günümüzde ve sadece toplumumuzda feveran ettirecek düzeyde bir yaygınlığından nasıl söz edilebilmektedir?

Kimi, solgun ve ölgün bir dini yorum<sup>110</sup> olarak görüp, pek çok zafiyetle malul bulunduğu dikkat çektiği deizmi, günümüzde dinî ve felsefi bakımdan savunan düşünürlerin neredeyse pek olmadığını<sup>111</sup> söyleyerek, belki *istisna* teşkil edecek bir kemiyete alan bırakırken, kimisi de tam aksine istisna, hatta “istisnanın istisnası”<sup>112</sup> diye “deizme mecbur bırakan bilgisizlikten arınmış”<sup>113</sup> ve “dini gerçek yapısına uygun olarak,”<sup>114</sup> “hakkıyla yaşayabilecek”<sup>115</sup> bilge insanlara göndermede bulunarak, onların dışında ve asıl çoğunluğu oluşturan kitlelerin, ateizme teslim olmayarak Tanrı’ya olan inançlarını koruyabilmek ve aynı zamanda sahte dindarlıktan uzak kalabilmek için bir sığınağa ihtiyaçlarının olduğunu söyler.<sup>116</sup> Sözünü ettiği sığınak ise kendisinin “en çok başvurulan bir çıkış,”<sup>117</sup> “en ideal kurtuluş”<sup>118</sup> yolu olarak nitelendirdiği, yeniden ön plana,<sup>119</sup> “sahneye”<sup>120</sup> çıkacağı öngörüsünde bulunduğu deizmden başkası değildir. Bu noktada deizme getirdiği yaklaşım ise şudur: Tanrı’ya olan samimi imanı muhafaza etmek kaydıyla ibadeti vazgeçilmez görmemek,<sup>121</sup> diğer bir ifadeyle dinsel ritüelleri (ibadetleri) “mesele yapmamak.”<sup>122</sup>

<sup>107</sup> Evkuran, “Eşârî Kelam Sisteminin Teolojik Temelleri Üzerine -Deizm Bağlamında Bir Tartışma-”, s. 46.

<sup>108</sup> bkz. Öztürk, Y. N., *Deizm*, s. 107 vd.

<sup>109</sup> Sönmez, “Nübüvveti Yapılan İtirazlar Bağlamında İbnü’r-Ravendi ve Nübüvveti İnkâr Düşüncesi”, s. 281.

<sup>110</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 144.

<sup>111</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 144.

<sup>112</sup> Öztürk, Y. N., *Deizm*, s. 54.

<sup>113</sup> Öztürk, Y. N., *Deizm*, s. 108.

<sup>114</sup> Öztürk, Y. N., *Deizm*, s. 54.

<sup>115</sup> Öztürk, Y. N., *Deizm*, ss. 54, 108.

<sup>116</sup> Öztürk, Y. N., *Deizm*, ss. 30,32.

<sup>117</sup> Öztürk, Y. N., *Deizm*, s. 29.

<sup>118</sup> Öztürk, Y. N., *Deizm*, ss. 30,32.

<sup>119</sup> Öztürk, Y. N., *Deizm*, s. 29.

<sup>120</sup> Öztürk, Y. N., *Deizm*, s. 31.

<sup>121</sup> Öztürk, Y. N., *Deizm*, s. 53.

<sup>122</sup> Öztürk, Y. N., *Deizm*, s. 37.

Nedir mesele? Yukarıda altını çizdiğimiz ibadetin ‘iman’ ile ilişkili boyutunu hatırlatarak soruyoruz: Dinin mesele yaptığını, dine bağlı olan birisinin mesele yapmaması önerilebilir mi? Mütedeyyin oldukları söylenen ailelerin pek çoğunun, çocuklarının ibadet yönündeki lakaytlıklarına yeterli bir hassasiyet gösteriyor olmasalar bile, iş itikat noktasına gelince, ciddi endişe duymaları ve bunu ‘mesele yapmaları’ anlamsız değildir ve bu meselenin bir yönüdür.

Meselenin diğer bir yönü, toplumumuzda, özelde gençlerde, daha da özele indirgeyecek olursak, dindar ailelere mensup gençler arasında deizmin yayılma seyri gösterdiği yönündeki görüştür. Böyle bir yazıyı kaleme alma gerekçemizi oluşturan da meselenin asıl bu yönüdür.

“Son dönemlerde” vurgusuyla deizmin öne çıkmaya başladığı,<sup>123</sup> özellikle dindar ailelerin çocuklarının deist oldukları<sup>124</sup> yönünde haberleri, ilgili yazıları ihtiyatla karşılama gereğini duyuyor ve meselenin farklı boyutları olabileceğini düşünüyoruz. Şöyle ki: Daha önce işaret etmiş olduğumuz gibi, deizmin öyle tek bir tanımından, ya da tek tip deistik duruştan söz edilemeyeceğini, dolayısıyla “deizmin farklı şekilleri olduğunu”<sup>125</sup> ya da “deist olarak nitelendirilenlerin hepsini bir çerçeve içinde toplamanın mümkün olmadığını, aralarında ciddi farklılıklar taşıdıklarını”<sup>126</sup> göz önünde bulundurmayı gerektiren değerlendirmeler var. İster kendileri deist olduklarını söylesin, ister deist oldukları başkalarınca söylensin, sözü edilen gençlerin bir kısmının deizmin tam olarak neye karşılık geldiğini bile bilmedikleri<sup>127</sup> yönündeki saptamalar, yayılıyor denilen deizmin gerçekte ne olduğunu, bir yayılımın bulunup bulunmadığını ve yayılan bir şey var ise bunun deizm olup olmadığını sorgulama ihtiyacı duyurmaktadır. Doğrusu biz, mütedeyyin aileye mensup olanları başta olmak üzere, toplumumuzdaki gençler arasında deizmin ciddi boyutta yayıldığı yönündeki görüşleri paylaşmadığımızı açıkça ifade ediyoruz.

Konuyla ilgili “elinizde sağlıklı veriler sunan bilimsel bir çalışma var mıdır?” sorusuna muhatap olduğumuzu varsayarak, aynı soru, karşı iddiayı öne sürenlere yöneltildiğinde alınabilecek cevaptan başkaca bir cevabımızın olmadığını söyleme gereği duyuyoruz.

<sup>123</sup> Vezir Harman, “Kelâm İlminin Deizm Eleştirisi Bağlamında Akıl ve Âlem Tasavvuru”, *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2017, Cilt: 3, Sayı: 1, s. 13.

<sup>124</sup> Saruhan, Emeti, “Anne Ben Ateist Oldum”, *Gerçek Hayat*, <http://www.gercek hayat.com.tr/dosya/anne-ben-deist-oldum>. (Erişim: 21.05.2018).

<sup>125</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 141; Ardoğan, “Deizm”, s. 85.

<sup>126</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 141.

<sup>127</sup> Saruhan, <http://www.gercek hayat.com.tr/dosya/anne-ben-deist-oldum>. (Erişim: 21.05.2018).

“Çoğu kişi, deizm nedir ne değildir ne oranda kendi içinde tutarlıdır ya da tarihte deist oldukları kabul edilen kişilerin geleneksel dinlere yönelttikleri itirazlar İslam açısından da geçerli midir, değil midir ciddi anlamda araştırmış değildir”<sup>128</sup> diyen bir müellif, “ülkemizde çoğunluk Müslüman olduğunu iddia etse de Allah’a ve dine inanan ancak Allah’ı ve dini hayatında belirleyici kılmayan ve sayıları azımsanmayacak kadar çok olan bir kesim var”<sup>129</sup> tespitini yaparak “yapılan anketlerin bu gerçeği çok net bir biçimde ortaya koymakta”<sup>130</sup> olduğunu söylemesi problem teşkil etmemektedir. Ancak aynı müellifin, orada durmayıp spesifik olarak araştırmanın konusunu teşkil etmeyen deizm üzerinden yürüyerek “pasif deistler olarak isimlendirilebilecek bu kişilerin sayılarının her geçen gün artmakta”<sup>131</sup> olduğu yönünde bir değerlendirmede bulunması problemlidir. Dindarlıkta ki zayıflama belirtileri, birilerini deist saymak için yeterli bir ölçüt olmadığı gibi, “pasif” deist diye tanımlamak da sorunsuz değildir.

Bir başka müellif, ülkemiz insanının din ve dinî değerlere bakışını konu edinen bir araştırmaya göndermede bulunarak ateizmi benimseyen %4’lük ve deizmi benimseyen %6’lık bir orana dikkat çeker<sup>132</sup> ve şu yorumu yapar: “Bu durum özellikle gençler arasında din karşıtı akımların dikkate değer bir artış kaydettiğini gösteriyor. Zaten etrafa bir göz attığımızda, bilhassa genç kuşakların İslâmî-ahlâkî değerler sistemine karşı ilgisiz, hatta mesafeli bir dünya görüşüne meylettikleri gerçeğiyle karşılaşyoruz.”<sup>133</sup>

Bu alıntıda da gözden kaçırılmaması gereken hususlar vardır. Şöyle ki: Sosyal bilimler alanında yapılan araştırmaların, fen bilimleri alanında yapılan bir araştırmadaki gibi tartışmasız verileri sunamayabileceğini hatırd tutmak kaydıyla %10(4+6)’luk oranın küçük bir rakam olmadığına evvela dikkat çekelim istiyoruz. Müellif, “özellikle gençler arasında din karşıtı akımların dikkate değer bir artış kaydettiğini gösteriyor” ifadesinde yer alan “*artış kaydediyor*” hükmünü, toplumumuzun %99’ unun Müslüman olduğu yönündeki kabul üzerinden<sup>134</sup> elindeki araştırma verilerini göz önünde tutarak yapmaktadır. Bizce burada tartışmaya açık, problemleri bir mukayese ve değerlendirme söz konusudur.

İkinci bir husus ise müellifin, “*Zaten etrafa bir göz attığımızda*” ifade-

<sup>128</sup> Dorman, “Tarihsel ve Teolojik Açından Deizm ve Eleştirisi”, s. 235.

<sup>129</sup> Dorman, “Tarihsel ve Teolojik Açından Deizm ve Eleştirisi”, s. 234.

<sup>130</sup> Dorman, “Tarihsel ve Teolojik Açından Deizm ve Eleştirisi”, s. 234.

<sup>131</sup> Dorman, “Tarihsel ve Teolojik Açından Deizm ve Eleştirisi”, s. 234.

<sup>132</sup> bkz. Coşkun, “Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları”, s. 64.

<sup>133</sup> Coşkun, “Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları”, s. 64.

<sup>134</sup> Coşkun, “Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları”, s. 64.

siyle, referans verdiği bilimsel bir araştırmadan spontane bir gözleme yönelmiş olması ve “bilhassa genç kuşakların İslâmî-ahlâkî değerler sistemine karşı ilgisiz, hatta mesafeli bir dünya görüşüne meylettikleri” yönündeki değerlendirmesini, bilimsel nitelikçe yeterliliği tartışılır bir yöntemeye dayandırmış olmasıdır.

Bu durumda verdiğimiz örnekler göstermektedir ki, tarafların meseleyi kişisel gözlem ve deneyimlerine göre ele alıyor olmak yönünde, nispeten gözden kaçan ortak bir yaklaşım söz konusudur ve görüşlerine kaynaklık eden de temelde budur. Ortada iddiaya referans teşkil edebilecek spesifik bir bilimsel çalışmadan söz edilemediğine göre, okuduklarımız ve gözlemlediklerimizden hareketle pek âlâ farklı çıkarımlarda bulunabilir ve meselemin başka yönleri olabileceğine dair düşüncelerimizi sıralayabiliriz:

a. Dini yönü bulunmakla beraber “felsefi bir meslek” olduğunu göz önünde bulundurarak baktığımızda, deizmin yayıldığını söyleyenler, aslında bir felsefenin yayıldığını söylemiş olmakta değil midirler? Eğer öyleyse, toplumda ve tabii gençler nezdinde bir tür felsefenin yaygınlık kazandığı fikri inandırıcı olur mu? Etki gücü fazla olsa bile felsefe, ne zaman az sayıdaki kimselerin uğraşısı olmaktan çıkmış ve yaygınlık kazanmıştır? Gençlerin deizmi çok da felsefi olarak incelemiş olmadıkları<sup>135</sup> tespiti nazarı itibara alınarak bakıldığında, bu minvalde bir yayılımın olup olmadığı da görünür olacaktır. “Deist olarak kabul edilen yazarların [bile] büyük çoğunluğunun filozof olmadığı”<sup>136</sup> göz önünde bulundurulduğunda, gençler üzerinden bu türden bir iddia gerçekçi olmayacaktır.

Bu noktada, şu kadarını söyleyebiliriz ki düşünce ve inançlar, bazen “olgun bir düşünmenin ürünü olabileceği gibi”<sup>137</sup> bazen serinkanlı bir düşünmenin kaynaklık ettiği bir tercih meselesi olmadan,<sup>138</sup> yaşanan şartların sonucu olarak “bir reaksiyon;”<sup>139</sup> bir karşı bakış açısı ya da yönelim (attitude)<sup>140</sup> olarak da varlık bulabilir. “Her zaman bilinçli olarak düşünülmüş bir felsefe”<sup>141</sup> ya da inanç söz konusu olmayabilir. Deizmin doğuş sürecindeki reaksiyoner mahiyetinden nitelikçe farklı olan günümüzdeki reaksiyoner deistik tutum, daha çok bu minvaldedir.

<sup>135</sup> Saruhan, <http://www.gercek hayat.com.tr/dosya/anne-ben-deist-oldum>. (Erişim: 21.05.2018).

<sup>136</sup> Dorman, “Tarihsel ve Teolojik Açından Deizm ve Eleştirisi”, s. 217.

<sup>137</sup> G.W. Allport, *Olmaktan Oluşa*, I.B., Çev. Bilal Sambur, Katkı Yay., Ankara, 2006, s. 124.

<sup>138</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 177.

<sup>139</sup> Allport, *Olmaktan Oluşa*, s. 124.

<sup>140</sup> Rudolf Pintner, “Büyüme”, bkz. *Eğitim Psikolojisi*, Rudolf Pintner vd., Çev. Sabri Akdeniz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1987, s. 50.

<sup>141</sup> Pintner, “Büyüme”, s. 50.

b. Meseleye “dindar ailelerin çocukları” ekseninde bakılarak reaksiyon gösterilmesi rasyonel bir tutumdur. Tehlike arz ettiğini düşündüğünüz bir şeye karşı tepkinizin şiddeti, onun size olan yakınlığı mesabesinde olabilir. Bu sebeple sözü edilen hadisenin ya da hadiseye dair paylaşımların infial uyandırması anlaşılır bir durumdur. ‘Yaygınlık’ algısı, böyle bir hassasiyetin depreştirdiği telaşın bir tezahürü olarak da değerlendirilebilir. Bu noktada şu hatırlatmayı yapmak durumundayız: Vahî din(ler) evrensel olduğu için dinin müntesipleri o nispette bir meseleye evrensel bakabilmelidirler (bkz. Kur’ân-ı Kerim, 5/32). Dinî inançları bunu gerektirir. Bu sebeple müteleyen bir aileye mensup gençlerin değil, herhangi bir gencin, hatta sadece bir gencin de değil, herhangi bir insanın inanç/iman noktasında ikircikli durumlar yaşaması ya da inançsızlıktan yana eğilim göstermesi yahut deistik tutumu benimseyecek olması her mümini tedirgin eder. Aksi ise onu ziyadesiyle mesrur eder.<sup>142</sup>

c. “Son dönemlerde” vurgusuyla deizmin öne çıkmaya başlamış olduğunu, ateizmin başarısızlığıyla bağlantılı olarak dile getiren görüş ile<sup>143</sup> ateizme kıyasla “İslam’dan boşalacak yeri doldurma konusunda en güçlü ve en tehditkâr aday”<sup>144</sup> olarak yine deizme dikkat çeken görüş bir arada düşünülüğünde şu söylenebilir: “Sosyal hayatta dilediğini yapmak isteyen,”<sup>145</sup> fakat “inancıyla tutarsız olmayı [da] göze alam[ayan]”<sup>146</sup> bir kimse, “yaşamak istediği hayat için inancını değiştirmeye karar vermekte.”<sup>147</sup> Ancak dinden büsbütün kopma anlamına gelecek Tanrı inancının terkinini de göze alamayınca,<sup>148</sup> Tanrı’nın varlığını zorunlu olarak inkâr etmeyi gerektirmeyen<sup>149</sup> deizme yönelebilmekte ve bu ona, ilkesel olarak Tanrı’yla bağını koparmamış olduğundan kendince teorik bir meşruiyet zemini sağlamaktadır.<sup>150</sup> Böyle bir yaklaşım, deizmin neden daha başat görüldüğünü de açıklayacaktır. Zira ateizm ile mukayese edildiğinde, inançlı bir insanın illa ki ilgisine mazhar olcaksa deizmin daha ılımlı görünmesi ve deizmin bu sebeple daha başat konumda olması anlaşılır bir şeydir. Ancak te-

<sup>142</sup> bkz. Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu’s-Sahîh*, thk. M. Zühayr b. Nâsır en-Nâsır, Dâru tavkî’n-ncât, 1422, Fedâilu’l-Ashâb 9, Meğazi 38, Cihad 102,143, Menâkib 9; Müslim, Ebu’l-Hasen Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu’s-Sahîh*, thk. M. Fuâd Abdulkakî, Daru İhyâ’it-turâsî’l-arabî, Beyrût, ty., Fedâilu’s-Sahâbe 34.

<sup>143</sup> Harman, “Kelâm İlminin Deizm Eleştirisi Bağlamında Akıl ve Âlem Tasavvuru”, s. 13.

<sup>144</sup> Mustafa Öztürk, “Deizmin Ayak Sesleri”, Karar, 15.04.2017.

<sup>145</sup> Aytepe, “Deizm-Bilim İlişkisi ve İslam Düşüncesi”, s. 134.

<sup>146</sup> Saruhan, <http://www.gercek hayat.com.tr/dosya/anne-ben-deist-oldum>. (Erişim: 21.05.2018).

<sup>147</sup> Saruhan, <http://www.gercek hayat.com.tr/dosya/anne-ben-deist-oldum>. (Erişim: 21.05.2018).

<sup>148</sup> Harman, “Kelâm İlminin Deizm Eleştirisi Bağlamında Akıl ve Âlem Tasavvuru”, s. 13.

<sup>149</sup> Aytepe, “Deizm-Bilim İlişkisi ve İslam Düşüncesi”, s. 134.

<sup>150</sup> Aytepe, “Deizm-Bilim İlişkisi ve İslam Düşüncesi”, s. 134.

izm ile mukayesesi durumunda, aynı şeyin geçerli olduğu söylenemez. Dolayısıyla deizmin yayılma gösterdiği yönündeki tespitler, muhtemeldir ki ateizme kıyasladır.

d. Kurumsal ya da bireysel olarak uzun yıllar gençlere yönelik faaliyetlerde bulunan, onlarla çoğunlukla yüz yüze iletişim içinde bulunan kimse-lerin gözlemleri<sup>151</sup> olarak daha çok gündem oluşturan bu meseleye şöyle de bakılabilir: Gençlere yönelik çalışmalara kendisini adanmış ve yoğun bir şekilde onlarla temas içinde olan birisinin, diğerlerine göre istatistiksel olarak farklı bir gözlemlerde bulunması anlaşılır bir durumdur. Ancak yıllarca öğretmenlik yapmış oldukları halde, böyle bir vakia ile hiç karşılaşmadıklarını ya da istisnai, en azından sınırlı sayıda örneklerle karşılaştıklarını söyleyecek olanlar daha bir sayısal çoğunluk oluşturacaklardır. Bugün için de böyledir. Bütün gençlere değil, ilgili öğretmenlere yönelik bir çalışma bile bunu teyit etmek için yeterli olacaktır. O halde şunu söyleyebiliriz: Hiç kimse, genelde bir Müslümanın, özeldir Müslüman bir gencin deizme yönelik eğilimine kendisi hiç şahit olmadı diye, böyle bir vakanın ‘hiç olmadığına dair hüküm vermeye ve hiç kimse, bu minvaldeki vakalarla kendisi daha sık karşılaşılıyor diye, onun “yaygın olduğu” yönünde sonuç çıkarmaya hak sahibi değildir.

e. ‘Yaygınlık’ kesp eden şey söze konu edilen vakia mı? Yoksa vakianın söze konu edilmesi midir? Deizmin yayıldığı yönündeki her söz, her zaman için doğruluğu ve dayanağı yönünden, sözün kaygısını taşıyan birisinden sâdır olmamış da olabilir. Sözün(ün) doğruluğunu problem etmeden konuşan tipler vardır ve bunların böyle bir izlenimin oluşumuna katkıları muhtemeldir. Ayrıca sözü edilen iddia, yazılı ve görsel iletişim araçlarının haber intikalindeki hızı, kapsama alanı ve etkisinin bir yankısı olarak da değerlendirilebilir. Sıradan bir haber için bile geçerli bir durumdur bu. “*Bir şeyin şüyuu vukuundan beterdır*” sözü ekseninden meseleye bakıldığında, “insanların kanaatlerinin oluşturulması olayında, gerçeklerden daha fazla etkili olabilecek”<sup>152</sup> bir paylaşım olarak da değerlendirilebilir. Özellikle günümüzde, yeni etkilere zemin oluşturabilen enformasyon vasıtalarını ve sundukları imkânları göz önünde bulundurarak söylüyoruz: *Bir Müslümanın deist olması, deist olduğu haberinin yayılması kadar kolay değildir ve böyle bir haberin yayılması, habere konu olan şeyin vukuundan daha*

<sup>151</sup> Saruhan, <http://www.gercekhayat.com.tr/dosya/anne-ben-deist-oldum>. (Erişim: 21.05.2018).

<sup>152</sup> Herbert Schiller (Akt.), *Zihin Yönlendirenler*, 1.B., Çev. Cevdet Cerit, Pınar Yay., İstanbul, 1993, s. 129.

*az önemli değildir.* Zira psiko-sosyal etkileri muhtemeldir. Son derece aktif faaliyet yürüten web siteleri ve diğer sosyal medya kanallarının habere kaynaklık ya da katkı veriyor olabileceği yönündeki görüş, farklı hesapları olan, dahili ya da harici bazı mahfillerin<sup>153</sup> var olabileceği fikriyle bir arada değerlendirildiğinde, aslında “yayılım” kanaatini oluşturan unsurun ‘medya’ olabileceği yönündeki bir yaklaşımı mümkün kılar.

f. Deizmin yayılma gösterdiği yönündeki açıklamalar, kavram kargaşası kaynaklı da olabilir. Deizme farklı anlamlar yüklenebildiğini ve bu durumun “kendine özgü deizm” gibi savunmacı bir dille açıklanmaya çalışıldığını daha önce zikretmiş ve esasında, analogik bakış açısının bu duruma yol açtığına dikkat çekmiştik. Bilinmelidir ki herhangi bir kimsede deistik tutumu andıran bir duruşun görülmesi, onun deist olduğunu söylemek için yeterli olmayacaktır. Zira deist olarak görülmesini engelleyici daha ciddi ve köklü tutumlarının olup olmadığı bilgisi asla göz ardı edilemez. Tekrara düşmemek için şu kadarını söyleyelim: İki şey arasındaki karşılaştırma, sadece ‘benzerlikler’ açısından değil, ‘benzemezler’ üzerinden de yapılmalıdır. Konumuz açısından asıl önemli olan da budur. Bu yapılabildiği takdirde, aslında teist olan birisine deist denilmesinin önü alınmış ve deizmin yayıldığı yönünde zehaba kapılmanın bir kapısı da kapanmış olur. Ayrıca “ılımlı deist”<sup>154</sup> ya da “pasif deist”<sup>155</sup> benzeri tanımlamaların “bazı deistlerin tam olarak hangi inanç üzerinde bulduklarının belirlenmesinin kolay olmayışına”<sup>156</sup> yorulması bizce tartışılması gereken bir konudur. Böyle bir güçlük, -şayet varsa- kılı kırk yaran bir hassasiyetle meselelere yönelmeyi gerektirir, keyfi tanımlamalarla deizmin hanesine eleman devşir(t)en istatistiki abartıyı değil.

Gerçekten pek çok konuda olduğu gibi bu konuda da kavram kargaşasına dikkat etmenin gereğini bize hatırlatacak, birbiriyle tezat oluşturacak boyutta farklılık taşıyan şu değerlendirmeleri paylaşmak yararlı olacaktır: Bir yandan deizm, “akıl dini ve ahlaki esasları belirleyerek kendisini Tanrı makamına yükseltmiş”<sup>157</sup> olarak görülmüş ve “Allah’ı yaratıcı olarak kabul ettiği halde putları ilah edinen [İslâm’ın doğuşu evresindeki] Mekke’li müşriklerin anlayışı bu açıdan deizm anlayışına benzetilmiş,”<sup>158</sup> müşrik-

<sup>153</sup> Coşkun, “Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları”, s. 64.

<sup>154</sup> Öztürk, Y. N., *Deizm*, ss. 14,19; Erdem, *DİA*, “Deizm” md.

<sup>155</sup> Dorman, “Tarihsel ve Teolojik Açından Deizm ve Eleştirisi”, s. 234.

<sup>156</sup> Dorman, “Tarihsel ve Teolojik Açından Deizm ve Eleştirisi”, s. 235.

<sup>157</sup> Hamdi Gündoğar, “Deizm; Akıl Tanrılaştırılması Ya da Sorumsuz Özgürlük”, *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, Van, 2017, s. 32; Kardeş, “Deizm İncilinde Tanrı ve Din Tasavvuru”, s. 26.

<sup>158</sup> Harman, “Kelâm İlminin Deizm Eleştirisi Bağlamında Akıl ve Âlem Tasavvuru”, s. 17.

lerin Tanrı ve din tasavvurları, esasında deizm ile ortak payda oluşturacak şekilde değerlendirilmiştir.<sup>159</sup> Öte yandan deizm, ilginçtir ki “şirk riskinden kurtulmak”<sup>160</sup> için bir yol olarak görülüp gösterilebilmiştir. Bizce, şirkten sakınmak için deizmi bir yol olarak gösteren anlayışın yenilir yutulur bir yanı yoktur ve bunu görmek için şu iki soruyu sormak kâfi gelecektir: Hangi deist, şirkte düşmemek için deizmi seçmiştir? Ayrıca zaten vahyi reddettiğinden vahyin bildirdiğini değil, akıl ile idrak edilen bir Tanrı’yı kabul eden<sup>161</sup> ve bu yüzden deist diye anılan birisi, vahiy dininin terminolojisine ait “şirk”i ne diye dert edinsin ki?

Y. N. Öztürk, bir üçüncü seçenek yokmuş gibi, şirkle malûl ve mülevves hale gelmiş bir din hayatının yaşanmasına mukabil, ibadetleri dışlayan bir anlayışı, yani deizmi tercih edilebilir görür.<sup>162</sup> Yine bir üçüncü seçenek yokmuşçasına deizmi, “şirk riskinden kurtulmak için günahı göğüslemeyi göze alanların yolu”<sup>163</sup> olarak takdim eder. Onun deizme dair şu umumi tanımına da yer vererek toplu bir değerlendirme ayrıca yapabiliriz. Y. N. Öztürk’e göre “deizm, Allah’a imanı samimiyetle korumak ve dini temsil ettiğini söyleyen sahtekâr, riyakâr düzenbazların yaşadıkları riyakârlıklara bulaşmamak için *günlük hayatı dinsel verilere göre yaşamaktan uzak kalmaktır.*”<sup>164</sup> Hemen belirtelim ki deizmin popüler anlamı, “herhangi bir dini inancın reddedilmesidir.”<sup>165</sup> Hayatı dinsel verilere göre yaşamamak, deizmde dinî olanın reddine matuftur ve sözü edilen de vahiy dinidir.

Y. N. Öztürk’ün bu yer verdiği ifadeleri, kavram kargaşası üzerinden deizme güzelleme yapmanın en açık örnekleridir. En genel ve yaygın anlamıyla deizmde, aklın bildirdiği Tanrı’yı kabul vardır, din(vahy)in bildirdiği değil. Deist, yaygın/genel anlamıyla dinin Tanrısına ve Tanrının dinine inanan birisi değildir. Burada, üzerinde detaylıca durmayı gerektirmeyecek yalınlıkta birkaç hususun altını çizmek yeterli olacaktır:

*Birincisi:* İlahî din(ler)in bildirdiği ve insanı yükümlü kıldığı ibadetler konusunda lakayıt olmak ayrı şeydir, ona inanıp inanmamak ayrı. Vahyî dinin kendisine ve bildirdiklerine -buna ibadetler de dahildir- iman eden ama gereğini yapmakta gevşeklik gösteren veya terk eden kimse dini terminoloji açısından bakıldığında olsa olsa “emre itaatsizlik eden, günahkâr

<sup>159</sup> Coşkun, “Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları”, ss. 41,44,63,68.

<sup>160</sup> Öztürk, Y. N., *Deizm*, s. 16.

<sup>161</sup> Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, s. 49.

<sup>162</sup> Öztürk, Y. N., *Deizm*, s. 110.

<sup>163</sup> Öztürk, Y. N., *Deizm*, s. 16.

<sup>164</sup> Öztürk, Y. N., *Deizm*, s. 53.

<sup>165</sup> Dorman, “Tarihsel ve Teolojik Açıdan Deizm ve Eleştirisi”, s. 217.



mü'min"<sup>166</sup> anlamıyla 'fasık' olarak nitelendirilebilir, deist olarak değil. Fasık kelimesinin, "peygamberin getirdiği dinin bir kısmını veya tamamını inkâr eden (Kur'ân-ı Kerim, 2/99)"<sup>167</sup> anlamı göz önünde bulundurulduğunda, bu durumda ibadetleri yapmamakla kalmayıp aynı zamanda ret/inkâr eden anlamıyla 'fasık' kelimesi ile deist kelimesi arasında bir yakınlık görülebilir. Fakat bu anlamıyla da sözünü ettiğimiz Müslüman bireylerin çoğunluğu kastedilemez.

*İkincisi:* Dini ibadetleri yapmamaya ve günahı göze almaya mazeret gösterilen 'çarpıtılmış din', göz önünde tutulması gereken tek seçenek midir? 'Hak din' ve 'tevhit' zemini, Y. N. Öztürk'ün yineleyeceğimiz görüşünce sadece "istisnanın istisnası"<sup>168</sup> olarak görebileceğimiz kimselerin üzerinde durmaya muvaffak olabilecekleri düzeyde kaygan bir zemin midir? Vahyi din, sadece istisnanın istisnası için midir?

*Üçüncüsü:* Dini çarpıtan, kişisel çıkarlarına alet eden din simsarlarına karşı durmak için kişi, illa ki deist mi olmalıdır? Deist olunmadan da din istismarcılarıyla mücadele edilemez mi?

## 5. Deizm, Deistik Tutum ve Eleştirel Bakış

Bilinen odur ki deizm, başlangıçta Batı dünyasında, eleştirel ilkelerin din alanına uygulanmasının bir sonucu olarak Hristiyanlık özelinde, dinin "akla aykırı ve hurafi olduğu düşünülen unsurlardan arındırılması istikametindeki bir dinî eleştiri hareketi olarak"<sup>169</sup> ortaya çıkmış ve Hristiyanlığı reddetme çabasında olmak yerine onu akıl ile uyumlu kılmaya dönük köklü bir reform talebi olarak kendini göstermiştir.<sup>170</sup> Zaten deist akımı besleyen en temel sorun, sadece deistleri rahatsız etmekle sınırlı olmayan,<sup>171</sup> din adına ortaya konulan ve aklın onaylayamayacağı tutarsız inanç ve eylemlerin yol açtığı gerilimdir.<sup>172</sup> Ancak zamanla "akla teslim olan deizm, aklın vahye ve nebevî rehberliğe olan ihtiyacını reddetmiştir."<sup>173</sup> Böylece, va-

<sup>166</sup> bkz. Rağıp el-İsfahani, *el- Müfredât fî Garibi'l- Kur'ân*, Mektebetu't-Tevfikiyye, Mısır, 2003, s. 382; Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yay., İstanbul, 2010, s. 88; *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Komisyon, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 2006, s. 172.

<sup>167</sup> Topaloğlu, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 88; *Dini Terimler Sözlüğü*, Komisyon, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., Ankara, 2009, s. 86.

<sup>168</sup> Öztürk, Y. N., *Deizm*, s. 54.

<sup>169</sup> bkz. Erdem, *DİA*, "Deizm" md; Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, s. 406.

<sup>170</sup> Kardaş, "Deizm İncilinde Tanrı ve Din Tasavvuru", ss.16, 26; Genç, "Eğitim Felsefesi Açısından Deizm İmkânının Tartışılması", s. 85.

<sup>171</sup> Lev Nikolayevich Tolstoy, *Hz. Muhammed -Ünlü Rus Yazarın İslam Peygamberi İli İlgili Kayıp Risalesi-*, Çev. Arif Arslan, Karakutu Yay., İstanbul, 2005, ss. 82-83.

<sup>172</sup> Harman, "Kelâm İlminin Deizm Eleştirisi Bağlamında Akıl ve Âlem Tasavvuru", s. 36.

<sup>173</sup> Harman, "Kelâm İlminin Deizm Eleştirisi Bağlamında Akıl ve Âlem Tasavvuru", s. 24; Cafer Genç, "Eğitim Felsefesi Açısından Deizm İmkânının Tartışılması", s. 85.

hiy teolojisi ve ona muhalif olarak doğal teoloji olmak üzere iki farklı, hat-ta karşıt teolojik model<sup>174</sup> görünümünde akıl ile vahiy üzerinden bir gerilim nüksetmiş ve bu gerilim bugüne kadar süregelmiştir.

Pascal, doğru yargıda bulunmanın koşullarından biri olarak aşırılıklardan uzak durmayı işaret eder ve öz itibarıyla aşırılıkların kaynağı olarak iki tutuma dikkat çeker: Bunlardan biri akli dışlamak, öbürü de yalnızca akli ön plana çıkarmaktır.<sup>175</sup> Yukarıda özetlediğimiz durum tam da buna karşılık gelmektedir. Gerilimin iki tarafından biri, akli gerektiren<sup>176</sup> dolayısıyla akıl sahiplerini muhatap alan<sup>177</sup> din adına, dincilik adına akli dışlarken, diğeri akli adeta kutsallaştırarak<sup>178</sup> vahyi, dolayısıyla ilahî dini dışlamaktadır. Oysaki kişinin, insanlığın ufkunu aydınlatan bu iki imkândan birinden vazgeçmesi, iki gözünün birisinden vazgeçmesi mesabesinde dir.<sup>179</sup>

Özellikle çıkışı itibarıyla akli esas alan bir dinî eleştiri hareketi olduğunu sıklıkla söylediğimiz deizm, başlangıcına göre sönümlenmiş olsa da bu niteliğiyle varlığını sürdürebilmiştir. Deizme eğilim gösteren her kişinin eğiliminin nedeninin, bu eleştirel tutumun cazibesi ya da kişinin ona olan sempatisi olmadığını, popüler kültürün haz merkezli yaşam tarzına öykünme<sup>180</sup> ya da pek çok nedenlerden kaynaklı reaksiyoner tutumların da bu eğilimde pay sahibi olduğu söylenebilir. “Gençler, okuyarak, deizmi bilerek ve isteyerek tercih ettim noktasına gitmiyor. Bunlar savruluyorlar savruldukları yerin adını biz teşhis ediyoruz. İşin kötüsü de bu”<sup>181</sup> diyen M. Öztürk, devamla “tercihli bir gidiş olsa belki orayı da atlar geriye döner”<sup>182</sup> diyerek hiç olmazsa nihayetinde ümitvar olmayı esinleyen açık bir kapı olarak düşünsel tercihe işaret eder. Çoğunluğu teşkil etmeseler de düşünsel tercihin somut belirtisi olarak beliren eleştirel söylem kültürünün dinsel alandaki bir tezahürü olarak deizme yönelenlerin de var olduğu ya da var olabileceğini göz önünde bulundurarak söylüyoruz: Deizme bu yönüyle meyledenler, “eleştirel söylem kültürünün, her zaman kendi kendinin eleştirisini ve ken-

<sup>174</sup> Evkuran, “Eş’arî Kelam Sisteminin Teolojik Temelleri Üzerine -Deizm Bağlamında Bir Tartışma-”, s. 43.

<sup>175</sup> Aşşar Timuçin, (Akt.), *Düşünce Tarihi*, BDS Yay., İstanbul, 1992, s. 356.

<sup>176</sup> Harman, “Kelâm İlminin Deizm Eleştirisi Bağlamında Akıl ve Âlem Tasavvuru”, s. 38.

<sup>177</sup> Michael Peterson vd., *Akıl ve İnanc -Din Felsefesine Giriş-*, 3.B., Çev. Rahmi Acar, Küre Yay., İstanbul, 2012, s. 446.

<sup>178</sup> bkz. Öztürk, Y. N., *Deizm*, 10; Gündoğar, “Deizm; Aklin Tanrılaştırılması Ya da Sorumsuz Özgürlük”, s. 32.

<sup>179</sup> Harman, “Kelâm İlminin Deizm Eleştirisi Bağlamında Akıl ve Âlem Tasavvuru”, s. 34.

<sup>180</sup> bkz. [http://mev66.meb.k12.tr/icerikler/genclik-ve-inanc-calistayi-sonuc-bildirisi\\_4974506.html](http://mev66.meb.k12.tr/icerikler/genclik-ve-inanc-calistayi-sonuc-bildirisi_4974506.html) (21.05.2018).

<sup>181</sup> Saruhan (Akt.), <http://www.gercek hayat.com.tr/dosya/anne-ben-deist-oldum>. (Erişim: 21.05.2018).

<sup>182</sup> Saruhan (Akt.), <http://www.gercek hayat.com.tr/dosya/anne-ben-deist-oldum>. (Erişim: 21.05.2018).

di kendinin eleştirisinin eleştirisini yapmayı gerektirdiğini<sup>183</sup> göz önünde bulundurmamak durumundadırlar. Bu, felsefede bir tür “refleksif” düşünme, soruşturma faaliyeti<sup>184</sup> olarak ifade edilir. Burada, çift katmanlı bir eleştiri vurgusu yapılmaktadır. Deizme fikri bağlamda eğilim gösterenler, onun bu önemli niteliğini kendi duruşlarına da uyarlamak durumundadırlar. Bunu başarabilecek olanlar, açıktır ki düşünür de sorgularsam “inanırım, böylece de artık eğlenemem”<sup>185</sup> türünden basit kaygıları aşamamış, ömrü elverdiği sürece yaşamak ve elinin ulaştığı her şeye sahip olmak biçiminde beliren bir hayat tutkusunun cenderesindeki<sup>186</sup> değil, daha ulvi olanın arayışında olan kimseler olacaktır.

M. Öztürk’ün, “hayatın hızının, bilginin ve iletişimin hızlı ve kolay olmasının dogmatik inanma imkânını”<sup>187</sup> elimizden almakta olduğu yönündeki tespiti, önemli bir tespittir. Özellikle günümüzde, ne çocuklar ne de gençler, izole edilmiş, korunaklı bir dünyada yaşamaktadırlar. Bu gerçek ıskalanıyor olacak ki “gençliğin imanını sorularla çaldılar”<sup>188</sup> diye serzenişte bulunan bir yazar, “bir anlatabilsek”<sup>189</sup> diye hayıflanabilmekte, “bilgisayar ve cep telefonlarıyla çocuklarımızı bizden çaldılar”<sup>190</sup> diye feveran eden ebeveyn, “ne yaptysak engel olamadık”<sup>191</sup> diye çaresizliklerini dile getirebilmektedir. ‘Anlatılamayan nedir?’, ‘Yapılanlar nelerdir?’ Bu soruların cevapları, herhalde ‘anlatılabilenler’<sup>192</sup> ile ‘yapılamayanlar’<sup>193</sup> ışığında bulunabilecektir.

Bireylerin din ile ilişkilerinin izini, “belirli özelliklerinin ön plana çıktığı gelişim aşamalarını”<sup>194</sup> eksen olarak en belirgin sayılabilecek tespitler üzerinden sürmek mümkündür. Bu açıdan bakıldığında şu görülecektir: Çocuk yaşta olan biri, “kendisine anlatılanlara ve duyduklarına itiraz etmeden ve kuşkulandıktan inanır. O kendine din ile ilgili ne verilirse hepsini dü-

<sup>183</sup> Alwin W. Gerdner, *Entelektüelin Geleceği*, 1.B., Çev. Ahmet Özden ve Nuray Tunalı, Eti Yay., İstanbul, 1993, s. 95.

<sup>184</sup> Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 17.

<sup>185</sup> bkz. Emine Şenlikoğlu, *Gençliğin İmanını Sorularla Çaldılar*, Festival Yay., 2016, s. 22.

<sup>186</sup> Tolstoy, Hz. Muhammed, ss. 82-83.

<sup>187</sup> Saruhan (Akt.), <http://www.gercekhayat.com.tr/dosya/anne-ben-deist-oldum>. (Erişim: 21.05.2018).

<sup>188</sup> bkz. Şenlikoğlu, *Gençliğin İmanını Sorularla Çaldılar*, ss. 40, 47, 62, 134, 139.

<sup>189</sup> Şenlikoğlu, *Gençliğin İmanını Sorularla Çaldılar*, s. 134.

<sup>190</sup> Saruhan, <http://www.gercekhayat.com.tr/dosya/anne-ben-deist-oldum>. (Erişim: 21.05.2018).

<sup>191</sup> Saruhan, <http://www.gercekhayat.com.tr/dosya/anne-ben-deist-oldum>. (Erişim: 21.05.2018).

<sup>192</sup> Saruhan, <http://www.gercekhayat.com.tr/dosya/anne-ben-deist-oldum>. (Erişim: 21.05.2018); bkz. [http://mev66.meb.k12.tr/icerikler/genclik-ve-inanc-calistayi-sonuc-bildirisi\\_4974506.html](http://mev66.meb.k12.tr/icerikler/genclik-ve-inanc-calistayi-sonuc-bildirisi_4974506.html). (Erişim: 21.05.2018).

<sup>193</sup> Saruhan, <http://www.gercekhayat.com.tr/dosya/anne-ben-deist-oldum>. (Erişim: 21.05.2018); bkz. [http://mev66.meb.k12.tr/icerikler/genclik-ve-inanc-calistayi-sonuc-bildirisi\\_4974506.html](http://mev66.meb.k12.tr/icerikler/genclik-ve-inanc-calistayi-sonuc-bildirisi_4974506.html). (Erişim: 21.05.2018);

<sup>194</sup> bkz. Hasan Bacanlı, *Eğitim Psikolojisi*, 20.B., Pegem Akademi, Ankara, 2004, ss. 43, 56-62.

şünmeden kabul eder.”<sup>195</sup> Kolayca inanma ve çabuk bağlanma, çocuksu bir safiyet hali olarak çocuk olmayanlarda da gözlenebilse de daha çok “çocuga özgü psişik (ruhsal) bir haldir.”<sup>196</sup> Geleneksel bir yönelimle din ile safiyane ve teslimiyetçi münasebet ilk olarak bu evrede kendini gösterir. Yaşlılara gelince, çok muhtemeldir ki bütün toplumlarda, muhafazakâr olmalarıyla ilgili bir durum olarak “teşkilatlanmış din içerisinde hâkim rol yaşlı şahıslar tarafından oynanmaktadır.”<sup>197</sup> Asıl konumuzu teşkil eden gençlere gelince, şunu söylemek isteriz: Sorgulayıcılık ve rasyonalite arayışı daha çok gençlik evresinde kendisini göstermektedir.<sup>198</sup> Bu evrede, başta Tanrı olmak üzere bir takım konuların zihnini meşgul ettiği bir birey için artık “din bir mesele olur.”<sup>199</sup> Açıktır ki “kesin sonuçlu dinî tecrübeler ve yaratıcı atılımlar genel olarak gençliğe ait”<sup>200</sup> olarak varlık gösterir.

Dikkat edilirse, deizmin yayılım gösterdiği görüşü, “gençler” üzerinden tartışma konusu edilmektedir ve bu son derece tabiidir. Daha çok “taklit” ile yol alan çocuklar ve daha çok “muhafazakâr” duruş sergileyen yaşlılar, özellikle dinî inanç sahasında, köklü dönüşümlerin örneklerini sıklıkla ve yaygın bir şekilde değil, nadiren ve istisnai olarak sergilerler. Sözlerimizi, bu nadir örneklerden birisi olarak görülebilecek, gençliğinde onca sorgulayıcılığın rağmen dine sırtını dönmemiş<sup>201</sup> ve ileri yaşlarında İslam’a yönelmiş<sup>202</sup> düşünür ve eylem adamı Garaudy’nin sözleriyle bağlayabiliriz.

Garaudy, “her sorun, ortaya çıktığı düzlemde ve kararlarıyla olacakları etkileyecek olan herkesin katılımıyla çözülür”<sup>203</sup> diye bir ilkeye işaret eder ve bu ilkenin kabulünü dahi katılım gerektiren bir konu<sup>204</sup> olarak sunar. O halde genç kuşakların baş aktörü olduğu bu problem, çözümünü cihetiyle başta ebeveynler olmak üzere sadece yetişkinlerin değil, asıl gençlerin aktif rol alarak katılımlarını gerektirir. Her ne kadar Pascal, “iyi bir yargılama için insanın belli bir olgunluğa erişmiş olması gerekir. Gençler

<sup>195</sup> Kerim Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi (7-12 Yaş)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 1987, s. 120.

<sup>196</sup> Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*, s.120.

<sup>197</sup> Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, Çev. Ünver Günay, Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri, 1990, s. 252.

<sup>198</sup> İkbâl, Muhammed, *İslam Felsefesine Bir Katkı*, Çev. Cevdet Nazlı, İnsan Yay., İstanbul, 1995, ss. 56-57; Paul C.W. Dawies, “Kozmoloji Çağırıyor”, *Meraklı Zihinler*, 2.B., John Brockman (Editör), Çev. Ülker İnce, Tübitak, Ankara, 2007, s. 56.

<sup>199</sup> Pintner, “Büyüme”, s. 50.

<sup>200</sup> Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 252.

<sup>201</sup> Roger Garaudy, *Hâtralar*, Çev. İbrahim Demirci-İshak Yetiş, 1.B., Hece Yay., Ankara, 2004, ss. 38,303,304.

<sup>202</sup> Garaudy, *Hâtralar*, s. 316.

<sup>203</sup> Garaudy, *Hâtralar*, s. 291.

<sup>204</sup> Garaudy, *Hâtralar*, s. 291.

iyi yargılayamazlar”<sup>205</sup> der ise de özellikle günümüz gençlerinin kendilerine güvenmeyi hak ettirecek potansiyelleri bulunduğunu biliyor ve diyoruz ki: “gençlere yol aldıracak olan, inanca yönelik tutum alma konusunda, ilgili verileri adaletli ve dürüstçe değerlendirebilme ve kendi kendini denetleyebilme yeteneklerini örseleyecek değersiz nedenlerin etkisine izin vermeme iradesi”<sup>206</sup> olacaktır.

### Sonuç

Son zamanlarda, özellikle mütedeyyin ailelere mensup gençlerin deizm eğilim gösterdikleri yönünde yazılı ve görsel medyada çıkan haberler ile mükerreren muhatap olmak, bizde bir şaşkınlığa yol açmadı değil. Kâh eğitime gönül vermiş, bu uğurda ömürlerini vakfetmiş olanların gözlemlerine kâh ebeveynlerin ifadelerine dayandırılan bu haberlerin, gazetelerde köşe yazılarına konu olması, aynı zamanda bazı akademisyenlerin yazılarına yahut beyanatlarına da konu olunca, iş daha da dikkat çekici hale geldi.

Bizde şaşkınlığa yol açan şey, birilerinin hatta ailesi dindar olan gençlerden birilerinin inançsızlığa ya da deizm gibi farklı bir inanç biçimine eğilim göstermiş oldukları haberi değildir. Hadisenin “yayılma seyri gösterdiği” yönündeki katılamayacağımız görüştür. Günümüze nispetle dile getiriyor olsa da “yayılım” vurgusu bize problemlili gelmiştir.

Konu ile ilgili okumalarımız sonrasında, görüşümüzü yeniden gözden geçirmenin değil, aksine gözlemediğimiz verilerden mühlhem farklı bakış açılarıyla fikrimize açıklık getirmenin gerekli olduğunu gördük.

Hülasa etmek gerekirse: Deizm, temelde bir felsefi söylemdir ve felsefi bir söylemin yayıldığı söyleme lüksümüz yoktur. Üstelik her deist olanın hikâyesi, düşüncenin kaynaklık ve eşlik ettiği bir hikâye değilken, bir takım hikâyeleri bu ‘ad’ altında dile getirmek tartışmaya açıktır.

Deizmin yayıldığı yönündeki haberler, Müslüman mütedeyyin ebeveynler ve onların çocukları üzerinden dile getirilmektedir. Mütedeyyin bir babanın, hele bir annenin kendi çocuklarıyla ilgili ve üstelik dini (akidevi) bir konudaki hassasiyetleri doğaldır ki böyle bir haberi büyütür.

Teizme değil, ateizme kıyasla deizmin yayılım gösterdiği yönündeki bir izlenim bu iddiayı besliyor olabilir. Popüler hayatın cazibesine karşı direnç gösteremeyen ve diledikleri gibi yaşamayı arzuladıklarından dinin

<sup>205</sup> Timuçin (Akt.), *Düşünce Tarihi*, s. 356.

<sup>206</sup> William Kingdon Clifford, “İnanç Ahlakı”, Çev. Ferit Uslu, *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar*, 1-11, (Der. Recep Alpyağıl), 2.B., İz Yay., İstanbul, 2012, c: 1, s. 159.

ritüelleriyle(ibadetleriyle) aralarına mesafe koyan, ancak büsbütün dinden kopmayı göze alamayan inançlı gençlerin, ateizm yerine deizme eğilim göstermeleri, istatistiki anlamda deizmi öne çıkaracağından yayılım intibasını uyandırması muhtemeldir ve bu intiba örtük/zimnî bir mukayesenin neticesidir.

Deist olduklarını gözlemledikleri gençlerle sıklıkla karşılaşan bazı kimselerin bireysel şahitlikleri üzerinden dillendirdikleri kanaatleri, bu türden bir söylentiye katkı sunuyor olabilir. Bu durumda şunu söyleyebiliriz: Nasıl ki deist olan birisiyle hiç muhatap olmamış diye, bir kimsenin böyle bir vakıayı bütünüyle ret etmesi doğru değilse, deizmi benimsemiş olanlarla sıklıkla karşılaşılıyor diye bir başkasının, onun yaygınlaştığı yönündeki iddiası da doğru, en azından tartışmasız değildir.

Yayılan deizm midir? Yoksa deizmin yayıldığı yönündeki haberler midir? Sözü(ün) doğruluğundan yana bir hassasiyeti taşımayan, en azından her zaman için bu hassasiyeti gözetmeyenlerin deizmin yaygınlık kazandığı yönünde bir haberin yayılımına katkıları düşünülebilir.ve tabii bu söylentiye alevlendiren internet gibi enformatik mekanizmaları; günümüzdeki gücünü, yayılma hızı ve etki alanını unutmamak gerekir. Haberin arka planında, farklı hesapları olan kimi mahfillerin olabileceği görüşü de göz ardı edilemez.

Deizmin yayıldığı yönündeki haber, kavram kargaşasının bir neticesi olarak da görülebilir. Hristiyan dünyasında, din adamlarının kurumsal düzeyde ve din adına sergiledikleri istismara bir çeşit muhalefet olarak doğan deizm, dini sömürüye her karşı çıkanı kapsayacak ölçüde bir şemsiye kavram değildir. Vahyi ve vahiy dinini kabul eden birisi, din istismarına karşı illaki deizm adına bayrak açmak zorunda değildir. Dinin inanç esaslarını bütünüyle kabul eden, ancak ibadetler konusunda zayıflık gösteren kimseleri “pasif” ya da “ılımlı” kaydı koyarak deizm çatısı altında tanımlamak, bizce başlı başına bir problemdir.

Daha farklı yaklaşımlarla başkaca tespitler yapmak da mümkündür. Şu kadarını söylemek gerekir ki ilahî dinin yön verdiği bir perspektiften bakıldığında şu değerlendirme kaçınılmaz olur: *Söz konusu haberin ehemmiyeti illaki habere konu olan meselenin yaygın boyutta olmasında değildir. Bütün insanlığa kurtuluşu vadeden bir din, tek bir insanın hikâyesini de önemser.*

Konu ile ilgili yazı yazan, söz söyleyenlerin meselenin nedenlerine dair yaptıkları tespitler ve çözüme dair önerileri, gençlerin itikat noktasında yaşadıkları savrulmaları, “doğru bilgi”, “doğru çıkarım (istidlal)” ve “doğ-

ru tepki” eksikliği olarak sıralanabilecek faktörler ile açıklama imkânı vermektedir. Bizce aynı faktörler, deizmin yayılma seyri gösterdiği kabulüne yönelik tutumları anlama ve açıklama imkânını da barındırır. Çalışmamız, meselenin bu yönüne dönük bir sorgulama olarak değerlendirilebilir.

#### Kaynakça

- Allport**, G.W., *Olmaktan Oluşa*, 1.B., Çev. Bilal Sambur, Katkı Yay., Ankara, 2006.
- Ardoğan**, Recep, “Deizm”, -*Buhrandan Burhana- Günümüz Kelam Problemleri*, 1.B., Komisyon, İstanbul Matbaası, İstanbul, 2017, ss. 80-85.
- Arslan**, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, 4.B., Vadi Yay., Ankara, 1999.
- Aydın**, Mehmet, *Din Felsefesi*, 2. B., Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir, 1990.
- \_\_\_\_\_, “Tanrı Hakkında Konuşmak -Felsefi Bir Tahlil-“, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1983, c: 1, ss. 25-44.
- Aytepe**, Mahsum, “Deizm-Bilim İlişkisi ve İslam Düşüncesi”, bkz. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, Yıl 3, Cilt 3, Sayı 1, Bahar 2017, ss. 113-136.
- Bacanlı**, Hasan, *Eğitim Psikolojisi*, 20.B., Pegem Akademi, Ankara, 2004.
- Bloom**, Paul, “Evrimsel Bir Rastlantı Olarak Dini İnanç”, Çev. Osman Zahid Çiftçi, *Beytülhikme Dergisi*, Adıyaman, Haziran-2015, Sayı: 9, s. 163-176.
- Bolay**, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, 5.B., Akçağ Yay., Ankara, 1990.
- Buhârî**, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu’s-sahîh*, thk. M. Zühreir b. Nâsir en-Nâsir, Dâru tavkî’n-necât, 1422, Fedâilü’l-Ashâb 9, Meğazi 38, Cihad 102, 143, Menâkib 9.
- Cevizci**, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, 8.B., Paradigma Yay., İstanbul, 2013.
- Ceylan**, Ahmet, “Deistik Tanrı Tasavvuru ve Hayata Yansımaları”, *Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu*, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Sakarya, 2005, ss. 181-203.
- Clifford**, William Kingdon “İnanç Ahlakı”, Çev. Ferit Uslu, *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar*, I-II, (Der. Recep Alpyağlı), 2.B., İz Yay., İstanbul, 2012, c: 1, s. 159.
- Coşkun**, İbrahim, “Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları”, *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, Editör: Vecihi Sönmez vd., Ensar Neşriyat, Van, 2017, ss. 41-70.
- Dawies**, Paul C.W., “Kozmoloji Çağırıyor”, *Meraklı Zihinler*, 2.B., John Brockman (Editör), Çev. Ülker İnce, Tübitak, Ankara, 2007.
- Dini Kavramlar Sözlüğü*, Komisyon, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 2006.
- Dini Terimler Sözlüğü*, Komisyon, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., Ankara, 2009.

- Dorman**, Emre, “Tarihsel ve Teolojik Açından Deizm ve Eleştirisi”, *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, Editör: Vecihi Sönmez vd., Ensar Neşriyat, Van, 2017, ss. 217-242.
- Draz**, Abdullah, *Din ve Allah İnancı*, Çev. Akif Nuri, Çığır Yay., İstanbul, 1978.
- Düzgün**, Şaban Ali, “Deizm: Öncü İsimler ve Temel Doktrin”, *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, Editör: Vecihi Sönmez vd., Ensar Neşriyat, Van, 2017, ss. 3-13.
- \_\_\_\_\_, “Din-Bilim İlişkisinde Modeller ve Ortak Kavramlar”, *Kelam Araştırmaları*, 4:14 (2006), ss. 51-62.
- Erdem**, Hüsameddin, *Bazı Felsefe Meseleleri (Felsefeye Giriş)*, 3.B., Konya, 2012.
- \_\_\_\_\_, “DEİZM”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/deizm> (19.05.2018)
- Ertuğrul**, İsmail Fenni, *Lûgatçe-i Felsefe [Felsefe Terimleri Sözlüğü]*, Recep Alpyağılı (Yayına Hazırlayan), Çizgi Kitabevi Yay., Konya, 2015.
- Evkuran**, Mehmet, “Eş’arî Kelam Sisteminin Teolojik Temelleri Üzerine -Deizm Bağlamında Bir Tartışma-”, *Uluslararası İmam Eş’arî ve Eş’arilik Sempozyumu Bildirileri* Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (21-23 Eylül 2014), Editör: Cemaleddin Erdemci ve Fadıl Aygan, Beyan Yay., Cilt:2, ss. 35-48.
- Garaudy**, Roger, *Hâtıralar*, Çev. İbrahim Demirci-İshak Yetiş, 1.B., Hece Yay., Ankara, 2004.
- Genç**, Cafer, “Eğitim Felsefesi Açısından Deizm İmkânının Tartışılması”, *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, Editör: Vecihi Sönmez vd., Ensar Neşriyat, Van, 2017, ss. 71-92.
- Gordner**, Alwin W., *Entelektüelin Geleceği*, 1.B., Çev. Ahmet Özden ve Nuray Tunalı, Eti Yay., İstanbul, 1993.
- Gündoğar**, Hamdi, “Deizm; Aklın Tanrılaştırılması Ya da Sorumsuz Özgürlük”, *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, Van, 2017, ss. 29-40.
- Gündüz**, Şinasi, “Giriş”, *Yaşayan Dünya Dinleri*, Komisyon, 1.B., Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 2007.
- Hançerlioğlu**, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, 21. B., Remzi Kitabevi, İstanbul, 2013.
- Harman**, Vezir, “Kelâm İlminin Deizm Eleştirisi Bağlamında Akıl ve Âlem Tasavvuru”, *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2017, Cilt: 3, Sayı: 1, ss. 13-51.
- İkbal**, Muhammed, *İslam Felsefesine Bir Katkı*, Çev. Cevdet Nazlı, İnsan Yay., İstanbul, 1995.
- el-İsfahanî**, er- Ragıb, *el- Müfredât fî Garîbi’l- Kur’ân*, Mektebetu’t-Tevfikîyye, Mısır, 2003.



- Kardaş**, Meryem, “Deizm İncilinde Tanrı ve Din Tasavvuru”, *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, Editör: Vecihi Sönmez vd., Ensar Neşriyat, Van, 2017, ss. 15-27.
- Koç**, Turan, *Din Dili*, İz Yay., İstanbul, 1998.
- Köse**, Ali ve Ali Ayten, *Din Psikolojisi*, 2.B., Timaş Yay., İstanbul, 2012.
- Kurt**, Abdurrahman, *Din Sosyolojisi*, 6.B., Sentez Yay., Ankara, 2014.
- Mehmedoğlu**, Ali Ulvi, *Tanrıyı Tasavvur Etmek*, 1.B., Çamlıca Yay., İstanbul, 2001.
- Mengüşoğlu**, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, 4.B., Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988.
- Mensching**, Gustav, *Dinî Sosyoloji*, Çev. Mehmet Aydın, Tekin Kitabevi, Konya, 1994.
- Müslim**, Ebu’l-Hasen Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu’s-Sahîh*, thk. M. Fuâd Abdulbakî, Daru İhyâi’t-turâsi’l-arabî, Beyrût, ty., Fedâilu’s-Sahâbe 34.
- Özcan**, Hanifi, *Epistemolojik Açıdan İman*, İfav Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2012.
- Öztürk**, Mustafa, “Deizmin Ayak Sesleri”, *Karar*, 15.04.2017.
- Öztürk**, Yaşar Nuri, *Tanrı, Akıl ve Ahlâktan Başka Kutsal Tanımayan Dini İnanç Deizm*, 6.B., Yeni Boyut Yay., İstanbul, 2016.
- Peterson**, Michael vd., *Akıl ve İnanç -Din Felsefesine Giriş-*, 3.B., Çev. Rahmi Acar, Küre Yay., İstanbul, 2012.
- Pintner**, Rudolf, “Büyüme”, *Eğitim Psikolojisi*, Rudolf Pintner ve diğerleri, Çev. Sabri Akdeniz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1987, ss. 46-54.
- Reçber**, Mehmet Sait, “Din Felsefesi”, *Din Felsefesi*, Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber (Editör), Grafiker Yay., Ankara, 2014.
- Saruhan**, Emeti, “Anne Ben Ateist Oldum”, *Gerçek Hayat*, bkz. <http://www.gercek-hayat.com.tr/dosya/anne-ben-deist-oldum>. (Erişim: 21.05.2018).
- Schiller**, Herbert, *Zihin Yönlendirenler*, 1.B., Çev. Cevdet Cerit, Pınar Yay., İstanbul, 1993.
- Sönmez**, Vecihi, “Nübüvete Yapılan İtirazlar Bağlamında İbnü’r-Ravendî ve Nübüvveti İnkâr Düşüncesi”, *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, Editör: Vecihi Sönmez vd., Ensar Neşriyat, Van, 2017, ss. 271-295.
- Şenlikoğlu**, Emine, *Gençliğin İmanını Sorularla Çaldılar*, Festival Yay., 2016.
- Taylan**, Necip, *İlim-Din (İlişkileri-Sahaları-Sınırları)*, Çağrı Yay., İstanbul, 1979.
- Timuçin**, Afşar, *Düşünce Tarihi*, BDS Yay., İstanbul, 1992.
- Tolstoy**, Lev Nikolayevich, *Hz. Muhammed -Ünlü Rus Yazarın İslam Peygamberi İli İlgili Kayıp Risalesi-*, Çev. Arif Arslan, Karakutu Yay., İstanbul, 2005.

- Topaloğlu**, Bekir, “ALLAH”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/allah#1> (19.05.2018).
- Topaloğlu**, Bekir ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yay., İstanbul, 2010.
- Tresmontant**, C., “Gelişen Kozmolojide Ateizmin Meseleleri”, Çev. Hayrani Altın-  
taş, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVIII, Ankara, 1987.
- Tümer**, Günay, “DİN”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/din#1-genel-olarak-din> (19.05.2018).
- Wach**, Joachim, *Din Sosyolojisi*, Çev. Ünver Günay, Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri, 1990.
- Weber**, Alfred, *Felsefe Tarihi*, 4.B., Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yay., İstanbul, 1991.
- Yavuz**, Kerim, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi (7-12 Yaş)*, Diyanet İş-  
leri Başkanlığı Yay., Ankara, 1987.
- Yazır**, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur`ân Dili*, I-X, Eser Neşriyat, 1979.

## الأساليب البلاغية في سورة الملك Mülk Sûresi'ndeki Belâğat Üslupları

**SİTTENA MUHAMMED ALİ HAMED**

DR. ÖĞRETİM ÜYESİ, SUDAN İLİMLER VE TEKNOLOJİ ÜNİVERSİTESİ, DİLLER FAKÜLTESİ,  
ARAP DİLİ BÖLÜMÜ.  
azmihnafy@yahoo.com

### Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article types  
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received  
26 Nisan / April 2018

Kabul Tarihi / Accepted  
10 Haziran / June 2018

Yayın Tarihi / Published  
Haziran / June 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season  
Haziran / June

Atıf/Cite as

Hamed, Sittena Muhammed Ali, "Mülk Sûresindeki Belağat Üslupları- الأساليب البلاغية في سورة الملك " Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5, sy.8 (Haziran/ June 2018)

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi- Kilis 7 Aralık University Journal of The Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions  
ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr

## الأساليب البلاغية في سورة الملك

المستخلص:

تناولت هذه الورقة والتي "عنوانها" الأساليب البلاغية في سورة الملك "كثيراً من الأساليب والأسرار التي اشتملت عليها السورة والتي منها: أساليب المعاني والبيان، وأساليب النظم كالتقديم والتأخير، والإيجاز والإطناب، وأساليب البيدع وكان من أهم أهداف الورقة: إبراز الفنون والأسرار البلاغية التي اشتملت عليها السورة، واطهار ما في السورة من تصوير معجز جميل مؤثر في القلوب والفاظ وكلمات ذات جرس موسيقي أخذ وتوصل الباحث في الدراسة إلى نتائج أهمها.

الأساليب الخيرية جاءت حسب حال المخاطبين لتؤكد الدليل المقنع على البعث والجزاء، كما جاءت الأساليب الإنشائية لا سيما الاستفهام وهو الأكثر وروداً في السورة، لإيقاظ الشعور والتأمل في واقع الحياة والموت والبعث، والدعوة إلى الإيمان بقدرة الله وتوحيده، كما جاءت بلاغة التصوير للإنجذاب والتأثير وإيقاظ الشعور، وإبراز مافي التصوير والتشخيص والتجسيم من معان، لينفعل المخاطب فيحذر غضب الله ويمتثل الأوامر ويجتنب النواهي. الكلمات المفتاحية: المتلقي، التجسيم، التذليل، التحذير

### WORDING OF DECLAMATIONS IN SURAH AL MULK

#### Abstract

This paper entitled "The Rhetorical Devices in Surat Al Mulk" has examined the wonders, semantic and rhetorical styles and the rhetorical construction such as anastrophe, concision, verbosity and all the figures of speech included in this Surah. One of the aims of this paper is to highlight the arts of rhetoric, wonders and the challenging and impressive imagery in addition to the rhyming words. The researcher has adopted descriptive analytical approach and concluded that the statement came according to the situation of the addressee to underpin the stark proof of resurrection and judgment. Non- statement style especially the interrogative style which is widely used in this verse has tended to revoke the sense and contemplation at life, death and resurrection. This style is also used to call for believing in the oneness of Allah and His power over all things. Imagery is also employed to appeal to senses using personification and anthropomorphism so the addressee will be aware of the anger of Allah, follow His commands and avoid His prohibitions.

**Keywords:** Receiver, Personification, Verbosity, Warning

#### مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، وأصلي وأسلم على سيدنا محمد الذي أنزل عليه الكتاب آيات بينات هداية للناس؛ وعلى آله وصحبه وبعد: فإن القرآن الكريم نمط من القول غير مسبوق، بما له من سحر التأثير وروعة البيان، وكمال الإعجاز، وبما تفرّد به من بيان ونظم كان سرّاً لإعجازه، لقد تحدثت

في هذا البحث عن الأساليب البلاغية في سورة الملك التي تمثل فضلها في أنها معجزة والإعجاز سر سماوي لكل القرآن، نحاول البحث في هذه البلاغة الرفيعة للوصول إلي سر الإعجاز حيث كان تناول لأساليب الإنشاء والخبر في السورة وكذا الإيجاز والإطناب، والتقديم والتأخير، وأساليب البديع، والتصوير البلاغي، ومفردات القرآن المعجزة التي زينت الأساليب واضفت عليها روعة وأقامت الدليل على الإعجاز، فهي محاولة متواضعة لاستكمال جهود الباحثين السابقين في إظهار الأسرار البلاغية التي كانت سبباً في الإعجاز لإقناع المخاطبين بما اشتملت عليه السورة .

### أهمية البحث:

تأتي أهمية البحث من أنه يبحث في بعض الأساليب البلاغية في سورة من سور القرآن الكريم وهي سورة الملك.

### أسباب اختيار الموضوع :

1. إظهار بعض الأسرار البلاغية التي جاءت في سورة الملك.
2. ربط اللغة العربية بكتاب الله، وذلك بالإسهام في رفد المكتبة العربية بما يستفيد منه الباحثون.

### مشكلة البحث :

ما الأساليب البلاغية التي اشتملت عليها سورة الملك ؟ وما المعاني التي أفادتها تلك الأساليب ؟

### أهداف البحث :

1. إبراز الفنون والأساليب البلاغية في سورة الملك وما يستفاد منها .
2. توضيح ما تضمنته السورة من أسرار بلاغية، تؤثر على القلوب وتفتح النفوس.

3. إظهار مافي السورة من وجوه معجزة وجميلة بالتصوير وغيره لامثال الأوامر واجتناب النواهي .

**منهج البحث :** اعتمد الباحث على المنهج الوصفي التحليلي في دراسة الآيات والوصول للأسرار البلاغية التي اشتملت عليها.

### فضل السورة :

السورة مكية والقرآن المكي يعالج العقيدة في الله، وفي الوحي واليوم الآخر، والبعث. . . الخ هذه السورة تعالج إنشاء الوجود، وعلاقته بخالق الوجود الذي انفرد بالآلهية، وتحذير الناس من كيد الشيطان، فالسورة تثير التأمل في واقع الحياة التي يمر عليها الناس غافلين، فالموت والحياة أمران مألوفان ذكرهما ينبه إلي التأمل فيما وراء الموت والحياة من قدر الله " فالسورة تشد القلوب والأنظار إلى السماء والأرض والتدبر في كل خلق الله ومعجزاته"<sup>1</sup> افتتحت السورة بما يدل على عظمة الله وتنزيهه، هذا المطلع (تبارك) يتلائم مع ما جاء في السورة ومنسجماً مع الدعوة إلى توحيد الله الذي بيده كل الأمر، فهو أحق بالإيمان به، تمثلت في مطلع السورة القوة لانه جاء بصيغة (المصدر) الذي يدل على الثبات ليحفز الناس إلي سماع مابعده، فالمدلول الحسي للكلمة واضح من أصواتها، وهنا تمثلت براعة الاستهلال .

التي تخبر عن عظمة الله، وتعلم الناس كيف يثنون عليه، وتمثلت في السورة عظمت القرآن " وقيل إن الرسول صلي الله عليه وسلم - كان يقرؤها كل ليلة عند أخذ مضجعه"<sup>2</sup>.

### الأساليب الإنشائية في السورة :

الأساليب مفردتها أسلوب وهو عند الجرجاني نظم المعاني وترتيبها ترتيباً

<sup>1</sup> سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق - ط-1423، 1، 2003، ج6، ص3629

<sup>2</sup> محمد عبدالخالق عطية، المحرر الوجيز، تحقيق السيد عبدالعال، ط1412، 1-1991 قطر، ج5، ص

يعتمد على إمكانات النحو، أو هو طريقة اختيار الألفاظ وتأليفها لتعبر عن المعاني قصد الإيضاح والتأثير.

أما الإنشاء في اللغة : فهو الإيجاد والإختراع، وفي اصطلاح البلاغيين هو "الذي لا يحتمل التصديق والتكذيب"<sup>3</sup> وقد قسموه إلى قسمين : طلبي وغير طلبي " والطلبى يستدعي مطلوباً غير حاصل وقت الطلب"<sup>4</sup> ويشتمل على أساليب: الأمر، النهي، النداء والاستفهام والتمني، أما غير الطلبى من أساليبه: التعجب والمدح والذم، وبعث، واشترتت، والرجاء، والقسم بالفعل، إلى غير ذلك .

معلوم أن أسلوب القرآن الكريم يتميز بخصائص فريدة جعلته معجزه معجزاً لأرباب الكلام وهم العرب، وقد تحدث العلماء عن سر الإعجاز في سورة الملك، وسيبدأ الباحث حديثه بأسلوب الاستفهام الذي لوحظ كثرته في السورة .

### نماذج من الاستفهام في السورة :

الاستفهام في اصطلاح البلاغيين " طلب العلم بشئ لم يكن معلوماً من قبل"<sup>5</sup> . ومن أمثله في السورة:

#### فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِنْ فُطُورٍ (الملك :3)

(هل) للاستفهام بمعنى (ما) وهو استفهام للتأكد والإثبات أي هل ترى شيئاً أو تصدعاً أو خللاً، فهو استفهام والإثبات يثير الاهتمام فبالسماوات والأرض أبداً متجددة وبديعة وجميلة " فالقرآن الكريم وجه النفس إلي جمال السماء وجمال الكون لإدراك جمال الخالق"<sup>6</sup> كذا أفاد الاستفهام الاستبعاد أي ماترى في خلق الرحمن خلل، ويفيد التعجب لأنّ هل أفادت النفي والسياق

<sup>3</sup> حسن البنداري، البلاغة العربية (علم المعاني) مكتبة الأنجلو المصرية، 1410-1990م، ص50

<sup>4</sup> الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، المطبعة العصرية، صيدا - بيروت، 2008-1429هـ، ص135

<sup>5</sup> حسن البنداري، البلاغة العربية (علم المعاني) ص65.

<sup>6</sup> سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 6، ص 3631

يدل على التعجب من خلق السماوات والأرض، وقد عاب عبد العظيم المطعني من جعل الاستفهام للتقرير حيث قال: "وسها الإمام الطاهر (ابن عاشور) فحمل الاستفهام على التقرير وهذا لا يصح فالاستفهام أفاد النفي والتعجب من كمال خلق الله<sup>7</sup> والصحيح أن ابن عاشور ذكر "إن الاستفهام في هل تقرير أي للتأكيد، الاستفهام فيه حث للتبصر والتأمل"<sup>8</sup> وما دام أنه أكد على الحث والتبصر والتأمل نقول: إن الكل مجتهد إلى للوصول إلى أن الله هو الخالق المهيمن لنخصه بالعبادة والقدرة. تَكَادُ تَمَيِّزُ مِنَ الْغَيْظِ كَلِمًا أَلْقَى فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ (الملك: 8) همزة الاستفهام وليها النفي فالاستفهام تقريرى وذلك لأنَّ همزة الاستفهام إذا وليها النفي كان الإثبات"<sup>9</sup>.

قال الشاعر: أَلَسْتُمْ خَيْرَ مَنْ رَكِبَ الْمَطَايَا وَأَنْدَى الْعَالَمِينَ بَطُونِ رَاحٍ  
"إذ المعنى أنتم خير لجرير من ركب المطايا لأن نفي النفي إثبات فالهمز للتقرير"<sup>10</sup> والبيت في المدح، وهو لجرير بن عطية وكذلك أفاد الاستفهام في الآية الندم والتحسر والتئيب، فالسؤال من خزنة النار الذين شاركوها في الغيظ ممن دخل النار لذلك سيد قطب - رحمه الله - جعله للتزليل والتأنيب.  
"فالسؤال للتزليل والتأنيب لأولئك المكروبين . . . جاء الجواب في ذلة وانكسار واعتراف بالغفلة بعد التبجح بالإنكار واتهام الرسل بالضلال"<sup>11</sup>.  
والسياق العام يؤكد على كل تلك المعاني التي تدل على الذلة والانكسار والتأنيب والتوبيخ. والدليل على ذلك قولهمقالوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ يؤكد ذلك قوله تعالى: وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ (الملك: 10) ويلاحظ التصوير الذي أكده الحوار بين الخزنة والكفرة أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (الملك: 14)

<sup>7</sup> عبد العظيم إبراهيم المطعني، التفسير البلاغي للاستفهام، مكتبة وهبة، ط 1 1420 هـ - 1991 م، ج 2، ص 27

<sup>8</sup> محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، دار سحنون، تونس، ج 14، ص 19.

<sup>9</sup> أحمد مصطفى المراغي، علوم البلاغة، مكتبة وهبة، ط: أولي 1420 هـ - 1999 م، ص 90.

<sup>10</sup> المرجع السابق نفسه، نفس الصفحة

<sup>11</sup> سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 6، ص 3635.



الاستفهام تقريري، والمعنى أن الله تعالى يعلم الدقيق الصغير، الخفي المستور، وأفاد الاستفهام كذلك الوعيد والتهديد لمن يخالف أمر الله، وأفاد الإنكار عليهم كأنه قيل ألا يعلم الخالق سركم وجهركم؟ أي توبيخ لهم .

أَمَنْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ (الملك 16)  
الاستفهام أفاد التقرير والوعيد والتهديد بخسف الأرض فالأرض الثابتة تترنح وتمور، وتثير الأعصاب، بتدمير ما فيها وشدة حركتها السريعة، فالاستفهام إنكار وتوبيخ وتحذير، وتمور فعل مضارع أفاد الاستمرار أي أن ذلك سيحدث فجأة ويستمر مدة من الزمن .

أَمْ أَمَنْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا ۗ فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرِ (الملك 17) في الآية استفهامان، الاستفهام الأول أَمْ أَمَنْتُمْ مرتبط بما سبق وهو يفيد التهديد والتخويف والإنكار عليهم، تلك الحركة السريعة للأرض تساقط الحجارة والحصى والمباني فوق رؤوسهم. أما الاستفهام الثاني: في قوله كَيْفَ نَذِيرِ المراد به التعجب والتهويل مما وقع عليهم من عذاب انتقاما منهم .

وَلَقَدْ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ (الملك 18) كيف استفهام يدل على التهديد والإنكار عليهم لاعتقادهم الفاسد والتعجب منه، فهو استفهام لتذكيرهم بما وقع لمن قبلهم ليعتبر وليتعضوا أولم يروا إلى الطير فوقهم صفات وَيَقْبِضْنَ ۗ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَنُ ۗ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ (الملك 19) أولم الاستفهام جاء لينبههم ويوقظهم إلى التدبر والتأمل في مخلوقات الله والتي منها الطير. وفي الاستفهام معنى التعجب من عدم التفكير في مخلوقات الله، والتي منها الطير الذي يصف جناحيه ويفردها ثم يقبضها وفي الحاليين يسبح الله في يسر وسهولة . ففيه حث على التدبر والتفكير أمَّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ جُنْدٌ لَكُمْ يَنْصُرُكُمْ مِّنْ دُونِ الرَّحْمَنِ ۗ إِنَّ الْكَافِرُونَ إِلَّا فِي غُرُورٍ (الملك 20) الاستفهام أفاد التوبيخ والتنبيه لقدرة الله، أي توبيخهم لأنهم لم يعلموا أفكارهم، وتنبيه لهم إلى أن الأمر كله معقود بإرادة الله ومن ذلك النصر، ثم إن الاستفهام كذلك أفاد التعجب من عدم شكر الله على نعمه.

أَمَّنْ هَذَا الَّذِي يَرْزُقُكُمْ إِنْ أَمْسَكَ رِزْقَهُ بَلْ لَجُّوا فِي عُتُوٍّ وَنُفُورٍ (الملك 21)

الاستفهام أفاد الإنكار عليهم لأنهم لا يتفكرون فيما هو متصل بحياتهم، ومن ذلك رزقهم إذا أمسك الله الرزق، وهو سؤال تقريبي ليعترفوا بكل النعم، وفي ذلك إخبار عن عنادهم.

أَفَمَنْ يَمْشِي مُكَبِّاً عَلَىٰ وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (الملك 22)

الاستفهام أفاد العظة والاعتبار، لأنه لإفادة حالتين فالإنسان يمشي على رجليه فإن مشى على وجهه دل ذلك على التعثر وعدم الهداية، فالاستفهام جاء ليوضح حالتهم وهي حالة اليأس والعسر والمشقة التي تتابهم، والاستفهام كذلك بعد ذكر معادله (أم) يوضح الحالة التأنيبية ويقررها، وهي حالة من يمشي على صراط مستقيم. فهو كذلك إخبار عن عنادهم وعدم امتثالهم فالاستفهام وضح ذلك في: رسم حالتهم وضلالهم مقارنة بحال المهتدين السائرين على الطريق المستقيم، فالإيمان معه اليسر والكفر معه التعثر.

وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (الملك 25)

متى أداة استفهام خرجت عن معناها لتفيد الاستبطاء، والاستبطاء يدل على الضيق الذي يتتابهم لأن معرفة الوعد لاتهمم كثيراً فهم يعرفون مصيرهم البائس، فهو سؤال يدل على الضيق واليأس، فالوعد لم يكن قد حصل وهو البعث.

قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَهْلَكَنِيَ اللَّهُ وَمَن مَّعِيَ أَوْ رَحِمَنَا فَمَن يُجِيرُ الْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ (الملك 28)

السؤالان في: قُلْ أَرَأَيْتُمْ و فَمَن يُجِيرُ يدلان على التخويف ويوضحان عنادهم وصددهم. وهو استفهام يدل علي أنهم يتوقعون ويتربصون العذاب.

قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَن يَأْتِيكُم بِمَاءٍ مَّعِينٍ (الملك 30)

سؤال في نهاية السورة ينبههم مرة أخرى، إلى أن الله الذي له القدرة فهو الرازق، وهو الساقى فالاستفهام أفاد التوبيخ لهم على عدم إيمانهم، بأنه تعالى هو الرازق وهو الذي بيده الملك، وفي الاستفهام إيماء إلى ترقبهم الجوع

والقحط والجفاف، لكنهم رغم ذلك يندفعون إلى الإنكار. خاتمة السورة لها علاقة بمقدمتها أي مطلعها الذي يدعو إلى الإيمان بقدرة الله والدعوة إلى توحيده، ونلاحظ توالي أسلوب الاستفهام الذي خرج عن معناه وعدل به إلى الاستفهام البلاغي لتنبية المخاطبين وتقديم الدليل لهم على الإيمان بالله لأنه الذي بيده الملك وهو الرزاق الهادي، والإيمان بالبعث والعمل له لأنه واقع لا يقبل الجدل، إضافة إلى ذلك التنبية إلى وجوب الإيمان بوجوه الإيمان الأخرى.

### أسلوب الأمر في السورة :

الأمر من أساليب الإنشاء وهو : طلب حصول الفعل على جهة الاستعلاء<sup>12</sup> مثل قوله تعالى: **وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِينَا وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّعْرِضُونَ** (هود 37) فالأمر هو طلب الفعل ممن هو دونك، أي أن يكون الطالب أعلى من المطلوب منه، لكنه يخرج عن هذا المعنى الأصلي لأغراض بلاغية يطلبها المخاطب، وصيغ الأمر في القرآن الكريم موضع عناية الفقهاء ولبيان ما يراد بها من أمور الدين من ناحية: الوجوب والندب والإباحة، وعلماء البلاغة اجتهدوا للوصول لمعان مطابقة للسياق ومقتضى الحال. وقد جاء أسلوب الأمر في سورة الملك في بعض الآيات ليفيد معاني من ذلك: قوله تعالى الذي **خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طَبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ (الملك 3)** وقوله: **ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ (الملك 4)** جاء الأمر للتأكيد والتحضيض ومنه قوله: **وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (الملك 13)** في **وَأَسْرُوا** و **اجْهَرُوا** الأمر للتسوية أي أن الأمر سيان لأنه مكشوف لله، وقد يفيد التهديد على رأي بعضهم. وقوله: **هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ التُّشُورُ (الملك 15)** الأمر أفاد الإباحة و **كُلُوا** من **رِزْقِهِ** الأمر جاء لينبه العقل

<sup>12</sup> أحمد مصطفى المراغي، علوم البلاغة، ص 75

الى تلك النعم اللاحقه مثل السمع والبصر وهما معجزتان وبالنعم السابقة. وقد يكون الأمر جاء ليدع لهم الفرصة للتراجع عن عنادهم والإيمان به .

قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ (الملك 23) قوله: قُلْ هُوَ الَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (الملك 24) الأمر (قل) الأمر في الآيتين أفاد إبراز صلة الرسول - صلى الله عليه وسلم - برب العزة، كذلك جاء للحضّ والتذكير بالنعم، وأنّ الناس سيرجعون إليه جلّ وعلا ويحاسبهم على أعمالهم قال تعالى: قُلْ هُوَ الرَّحْمَنُ آمَنَّا بِهِ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (الملك 29)

قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَهْلَكْنِي اللَّهُ وَمَنْ مَعِيَ أَوْ رَحِمَنَا فَمَنْ يُجِيرُ الْكَافِرِينَ مَنْ عَذَابُ أَلِيمٍ (الملك: 28 ) قال تعالى: قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَّعِينٍ (الملك: 30) في هذه الآيات الأمر يدل على أن وظيفة الرسول- صلى الله عليه وسلم - الإنذار ليتدبروا أحوالهم ويتراجعوا عن عنادهم ويراجعوا مواقفهم ويتأسوا برسول الهدى - صلى الله عليه وسلم .

### نماذج من أسلوب الخبر في السورة:

"الخبر ما احتمال الصدق والكذب لذاته"<sup>13</sup> فالأخبار الصادقة المقطوع بصدقها، أخبار الله تعالى ورسله، أما الأخبار الواجبة التصديق فهي أخبار النبيين في دعوى النبوة، وهناك البدهيات المقطوع بصدقها أو كذبها، والخبر يلقي لغرضين: إما لإفادة المخاطب الحكم الذي تضمنه الكلام مثل: كان عمر بن الخطاب عادلاً، وهذا يسمى فائدة الخبر، أو لإفادة المخاطب أن المتكلم عالم بالحكم ويسمى لازم الفائدة مثل قولنا لمن أخفي نجاحه: أنت نجحت، وقد لا يقصد الغرضين فيكون إلقاؤه لأغراض أخرى كقوله تعالى: تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (الملك 1) الغرض التأكيد على قدرة الله والتأمل فيها . وقد جاءت أخبار كثيرة في سورة الملك، منها ما جاء مؤكداً وما جاء دون تأكيد، حسب حالة المخاطب ومثال ما جاء

<sup>13</sup> أحمد مصطفى المرادي، علوم البلاغة، ص 43

مؤكدًا قوله تعالى: تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (الملك 1: الخبر جاء بالجملة الإسمية التي تدل على الثبات والتأكيد، والتأكيد هنا أنه تعالى كامل القدرة، ومما زاد من التأكيد مع قدرته تعالى تقديم (على كل شئ) (على) قَدِيرٌ) وهنا دعوة للتأمل في قدرة الله تعالى في أنه جل شأنه قادر على خلق الموت والحياة وتعظيمه وإبطال دعوى المشركين .

قال تعالى: الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ (الملك 2) جاء اسم الموصول (الذي) مسندًا إليه معرفة للتأكيد على أنه تعالى لا يعجزه شئ والآية دليل على تمكنه المطلق .

قال تعالى: الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طَبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ (الملك 3) الخبر يدل على تمكنه من خلق السماوات السبع والأرض كل ذلك دليل على قدرته . وفي كل ذلك تنبيه للمخاطب، ودعوة للايمان قال تعالى: ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ: (الملك 4) جاء الخبر مؤكدا بمؤكدين لمن ينكر قدرة الله الذي خلق السماوات والأرض والكواكب الجميلة المضئية، لادراك جمال الخالق، كما أن لها وظيفة أخرى وهي رجم الشياطين، ورجوما صيغة مبالغة لتأكيد كثرة رجمها لكل شيطان استرق السمع .

### نماذج من التصوير في السورة :

التصوير هو الأداة المفضلة في أسلوب القرآن الكريم كما يقول سيد قطب فهو يعبر بالصورة المحسنة المتخيلة عن المعنى الذهني والحالة النفسية، وعن الحوادث المحسوس والمشهد المنظور، وعن النموذج والإنساني، والطبيعة البشرية<sup>14</sup> فالتصوير في نظره يعني تشخيص المعاني، وتقريبها وتوضيحها وجعلها كالمنظور المحسوس لتأثيره في النفس، وتمتعها بجمالها أو تقبحها وتجعل النفور منها أمرًا لازماً مهما أو الإقبال عليها، والترغيب فيها والترهيب منها، أمرًا مهما. والتصوير الأدبي يتمثل في علم البيان وقد جعله الرمخسري وجهًا معجزاً من وجوه إعجاز

<sup>14</sup> سيد قطب، التصوير الغني في القرآن، دار الشروق، ط 1 1412 1992-م، ص 36.

القرآن الكريم، حيث ذكر أن علمي المعاني والبيان يحرض عليهما كل مستقل يعلم من علوم القرآن حيث يقول: لا يمكن أن يغوص على حقائقه ودقائقه " إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن وهما علم المعاني وعلم البيان " لكننا نقول: إن التصوير لا يقتصر على علم البيان فقط، فهناك التصوير باللفظ وبالتأليف وبالحوار، وبغير ذلك للجذب والتأثير ومن هنا ندرك أن علم أن المعرفة وحدها لا تكفي بل لا بد من الفكرة، يتم ذلك بالصورة التي تخلع الجمال والإشراق على الفكرة . وبما أن كتاب الله معجز فهو بالتصوير يقدم الأسلوب الرائع المؤثر خاصة أن الصورة مرتبطة بالإحساس والشعور والعواطف . لذا فإن جميع أشكال التصوير في كتاب الله من تشبيه ومجاز واستعارة وكناية وتصوير بالألفاظ والحوار وغير ذلك ومن نماذج التصوير في سورة الملك قوله تعالى: تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (الملك :1) تعبير كنائي يدل على قوة الفعل أي فعله تعالى: " بيده الملك " استعارة حيث شبهت اليد، قال ابن عاشور: " اليد تمثيل " أي شبهت الهيئة المعقولة المركبة من التصرف المطلق في الممكنات الموجودة والمعدومة بالامداد والتغيير الإعلام والإيجاد، بهيئة إمساك اليد بالشئ المملوك تشبيه معقول بمحسوس في المركبات<sup>15</sup> قال تعالى: الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ : ( الملك :2)

"لبلوكم" البلوى مستعارة للعلم أو لإظهار أمر خفي فجعل إظهار الشئ الخفي شبيهاً بالاختيار والغرض التحضيض والحث على حسن العمل .

وفي يد مجاز مرسل علاقته السببيه، لأن اليد سبب في القدرة والقوة إن أنتم قال تعالى: قُلْ هُوَ الرَّحْمَنُ أَمَّنَّا بِهِ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا فَسْتَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ: (الملك : 29) أراد بالضلال ما كانوا عليه في الدنيا، فهو مجاز علاقته اعتبار ما كان.

قال تعالى: الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طَبَاقًا مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ (الملك: 3) ( ) مِنْ تَفَاوُتٍ لِلْمَبَالِغَةِ

<sup>15</sup> محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع تونس ج14، ص10.

مستعار للتخالف وانعدام التناسق، فهو تشبيه معقول بمحسوس والمقصود التعريض بأهل الشرك " . قال تعالى: وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ (الملك: 5) سميت النجوم مصابيح في حسن المنظر - وهو تشبيه بليغ فهي مصابيح لا تشبهها مصابيح، وقد جعلها بعضهم استعارة تصريحية أصلية .

قال تعالى إِذَا أُلْقُوا فِيهَا سَمِعُوا لَهَا شَهيقًا وَهِيَ تَفُورُ (الملك: 7)

الشهيق من لوازم الأحياء، فلجهنم صوت كصوت الأحياء، وهو صوت مزعج غير مريح وهو أنكر الأصوات، الأسلوب التصويري جاء للردع والتخويف ليرجعوا عن كفرهم. قال تعالى تَكَادُ تَمَيِّزُ مِنَ الْغَيْظِ كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ (الملك: 8)

هذه الآية أيضا تتحدث عما أعد للكافرين من عذاب السعير، الغيظ هو شدة الغضب وفيه استعارة تمثيلية أي تكاد تفرق أجزاءها فيتميز بعضها بعضا عن بعض أي يزايل بعضها بعضا لشدة اضطرابها. فقد شخصت النار والتشخيص هو " خلع الحياة على المواد الجامدة والظواهر الطبيعية "16 فقد شبهت جهنم بالمغتظة عليهم لشدة غليانها بهم، وحذف المشبه به ورمز إليه بشئ من لوازمه لأن المغتظة تتميز وتقصف. . . ويكاد ينفصل بعضها عن بعض لشدة اضطرابها " والتميز هو الإفراط في الغضب اسند فعل من يعقل "لي مالا يعقل. . . "17 فهي استعارة مكنية. ومن جعلها تمثيلية فهو محق لأن المشبه صورة وهو صورة جهنم المغتظة الهائجة التي تكاد ينفصل بعضها عن بعض، بصورة المغتاظ الهائج الذي تكاد تفصل اعضاءه من شدة الغيظ. تُجَوِّحُ فيه استعارة تصريحية لأن الخزنة هم الملائكة أي ملائكة العذاب شبهوا بالخرزنة ليدل أسلوب القرآن على حراستهم الشديدة وترقبهم وحرصهم، فهو تصوير بالاستعارة يقوم على التشخيص، ليتأثر المخاطب ويقتنع.

16 سيد قطب، التصوير الغني في القرآن، ص73.

17 محي الدين الدرويش، إعراب القرآن وبيانه، الإمامة، دار ابن كثير، ج4، ص151 .

قال تعالى وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوْ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (الملك: 13) في الأسلوب كناية عن أن الله لا يخفي عليه شيء وأن علمه محيط بما يختلج في صدور الناس .

قال تعالى هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ (الملك: 15) المناكب جمع منكب وهو مجتمع رأس الكتف والعضد، والمنكب هو الموضع المرتفع وهو الطريق وفيه استعارة تصريحية، حيث شبهت الطرق بالمناكب.

قال تعالى أَفَمَنْ يَمْشِي مُكَبًّا عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (الملك: 22) يقول ابن عاشور "يمشي مكبا على وجهه، استعارة لأنه تشبيه لحال المشرك في تقسيم أمرة بين الإلهة طلبا للذي ينفعه . بحال السائر قاصداً أرضاً معينة ليست لها طريق جادة، فهو ينبع الملتوية فيبقى حائرا مكبا على وجهه تشبيها بحال المكب على وجهه في شدة اقترابه، من يمشي سويا تشبيه بحال من آمن بربه ووثق به فهو يمشي في اتجاه سوي وفي الأسلوب التصويري تذكير بنعم الله تعالى. وفي هذا تجسد لينجلي المعنى فالمؤمن صحيح البصر يمشي في طريق واضحة، والكافر أعمى لا يهتدي إلى الطريق، بل متعثر وينكب على وجهه، فهذا تجسيد لحالة المؤمن والكافر. والتجسيد هو من التجسيم: "وهو تجسيم المعنويات لاعلى وجه التشبيه" او وصف المعنوي، وهو تعبير بالصورة المحسنة المتخيلة عن الأغراض والموضوعات .

قال تعالى قُلْ هُوَ الَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (الملك 24) كنى عن الموت بالحرش .

### نماذج من أساليب البديع في السورة:

البديع في اللغة: "المحدث العجيب"<sup>18</sup> وفي الاصطلاح : هو "علم يعرف به وجوه تحسين الكلام، بعد رعاية تطبيقه على مقتضى الحال

<sup>18</sup> جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، مادة بدع .



ووضوح الدلالة<sup>19</sup> والوجوه ضربان ضرب يرجع إلي اللفظ وضرب يرجع إلي المعنى، تسمى المحسنات، أي المحسنات اللفظية، والمحسنات المعنوية، والمعنوية التحسين راجع فيها إلي المعنى، واللفظية التحسين فيها راجع إلي اللفظ. جاء من المحسنات المعنوية في سورة الملك قوله تعالى: الذي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ (الملك 2) الحياة عكس الموت فهما من المتقابلات فيما يسمى بطباق الإيجاب، فمن قدرته تعالى أنه خلق الموت والحياة؛ والموت كما قال العلماء "يشمل الموت السابق للحياة واللاحق، والحياة تشمل الحياة الأولى والحياة الآخرة"<sup>20</sup> فالإماتة الفناء، والإحياء إيجاد المعدوم فهما متضادان بهما تستبين قدرة الله تعالى.

ليلوكم فيه ادماج، والادماج هو: "أن يضمن كلام سيق لمعنى معني آخر"<sup>21</sup>. خلق لكم الموت والحياة ليلوكم. فالبلوى هي العلم أي إظهار الشيء الخفي ومعناها كذلك يختبركم. ومنها قوله تعالى: وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوْ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (الملك 13)

جاء التضاد بين (وَأَسْرُوا) (اجْهَرُوا) في هذه الآية بنمط غريب غير مسبوق، متناسقا منسجماً مع السياق، فالسر ضد الجهر وكلاهما سواء عند رب العزة؛ لأنه يعلم ما في الصدور قال تعالى أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (الملك: 14) اللطيف الخبير من مراعاة النظير وهو: "أن يختم الكلام بما يناسب أوله في المعنى"<sup>22</sup> (اللطيف) تناسب الخفي (السر) و(الخبير) تناسب الواضح (الجهر) وذلك لأن الخبير من له علم بالخفيات وما دام أنه له علم بالخفيات فهو بالواضحات أعلم وفيه إدماج وفيها تقسيم حسن.

<sup>19</sup> الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، المكتبة العصرية، صيدا بيروت 1421هـ-2008م، ص433.

<sup>20</sup> سيد قطب، في ظلال القرآن ج6، ص3631

<sup>21</sup> الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص337.

<sup>22</sup> الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة ص333

فيه ادماج لأنه ذكرهم بالموت، وحثهم على ترك الكفر. قال تعالى قُلْ هُوَ الَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (الملك 24)  
 قال تعالى إِنَّ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ (الملك 12) فيها رد العجز على الصدر بالاشتقاق.

### بعض النماذج لأساليب بلاغية أخرى : التقديم والتأخير :

ذكر البلاغيون أنه يشتمل على أسرار دقيقة، وقد قال فيه الجرجاني : " هو باب كثير الفوائد جم المحاسن واسع التصرف"<sup>23</sup> ويأتي على وجهين : تقديم يقال أنه على نية التأخير، وذلك في كل شئ أقرته في حكمه، كخبر المبتدأ إذا قدم على المبتدأ، وتقديم لا على نية التأخير وهو أن ينقل الشئ من حكم إلي حكم ويجعل له باباً غير بابه، جاء منه في السورة قوله تعالى: الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ (الملك:2)  
 قدم الموت على الحياة، والغرض الدعوة إلى إحسان العمل، والدليل على ذلك قوله: أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا أي أسرع في طاعته. قال تعالى تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (الملك:1) (بيده) جار ومجرور تقدم على المسند اليه الملك والغرض القصر أي الملك بيده لا بيد غيره جل وعلا قال تعالى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ قدم شبه الجملة المسند على المسند إليه (قدير) لإفادة الاختصاص والاهتمام والتعظيم، وليس لإبطال دعوى المشركين ونسبتهم للإلهية لأصنامهم.

قال تعالى إِنَّ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ (الملك 12) قدم المسند إليه للاهتمام والاختصاص .  
 قال تعالوا أَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوْ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (الملك 13)

<sup>23</sup> عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ط3، -1413

قدم السر على الجهر مبالغة في التأكيد على أنه أحاط بالسر فهو بالجهر أولى. قال تعالهُو الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ (الملك 15) قدم لكم على مفعول الجعل مع أن حقه التأخير للاهتمام بالمقدم والتشويق لما آخر وأن المؤخر من منافع المخاطبين تترقبه نفوسهم فيتمكن فيها فضل تمكن. كذا قدم (إليه) على (النشور) للاهتمام، وللرعاية على الفاصلة. قال تعالقلُ هُوَ الرَّحْمَنُ أَمَنَّا بِهِ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (الملك 29) قدم معمول (تَوَكَّلْنَا) لإفادة الإختصاص ولم يقدم معمول (أَمَنَّا) لأنه للإخبار عن إيمانهم بالله فلا إختصاص فيه .

### نماذج من أسلوب الإطناب في السورة :

الإطناب هو : من أطنب في كلامه إذا بالغ فيه وطوله، واصلاحًا: "زيادة اللفظ على المعنى لفائدة"<sup>24</sup> والمقصود بالفائدة عدم وجود الحشو والتطويل. فالإطناب من أساليب البلاغة إذا توفرت فيه الإفادة، وله وسائل عدة من بينها: التوشيح، والتكرار، والتعريض، وذكر العام بعد الخاص والتتميم والتذييل، وغيره .  
ومما جاء في سورة الملك منه قوله تعالى ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ (الملك :4) كرتين كناية عن مطلق التكرار، وليس اثنين فقط، وأصل استعمال التثنية في معنى التكرير، أنهم اختصروا بالتثنية تعداد ذكر الاسم تعدادًا يشير إلى التكثير، إذن المعنى لإيراد حقيقته ولكن المراد المبالغة والتكثير وهذا كقولهم ( لبيك، وسعديك، وحنانيك، وهذا ذيك) فالتثنية تفيد التكثير. وقبل ذلك ورد قوله تعالى: الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ (الملك2) وهو الْعَزِيزُ الْغَفُورُ تذييل بالجملة الخبرية، والمعنى كامل القدرة له جلّ وعلا والتذييل هو: " أن يؤتي بعد تمام الكلام بكلام مستقل، في معنى الأول تحقيقا لدلالة المنطوق الأول أو مفهومه"<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> أحمد المصطفى المراغي، علوم البلاغة، ص191.

<sup>25</sup> بدر الدين عبدالله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، علق عليه مصطفى عبدالقادر، دار الفكر بيروت 2009،

فالعزیز هو القوي الغالب الذي لا يعجزه شيء، والغفور هو الذي يكرم أوليائه ويصفح عنهم. (فارجع البصر) (ثم ارجع البصر) كرر الأمر بالنظر لانتفاء رؤية التفاوت، وليكون نفي التفاوت معلوماً لإرشاد المشركين، فالتكرار أمر بغیض إذا لم يكن لفائدة، لكنه جاء في القرآن لمعان. قال تعالى الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طَبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ (الملك: 3) قوله: تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ تذييل قرر قوله تعالى الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ لَأَنَّ بِنْفِي التَّفَاوُتِ تَحَقُّقَ مَعْنَى التَّطَابُقِ والتماثل، والمعنى ما ترى في خلق السماوات تفاوتاً .

قال تعالى وَلِلَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ عَذَابٌ جَهَنَّمَ وَيَسُورُ الْمَصِيرُ (الملك: 6) فيه تميم والتميم هو : "أن يؤتى في كلام لا يوهم خلاف المقصود بفضله . . .<sup>26</sup> فهو تميم لكي لا يتوهم أن العذاب أعد للشياطين خاصة، والمعنى أن العذاب أعد لجميع الذين كفروا من الإنس ومن الشياطين".

كذلك قوله تعالى : وَإِلَيْهِ التُّشُورُ (الملك: 15) تميم لإدامة التذكير بنعم الله التي سخرها .

قال تعالى هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا (الملك: 15) تذييل في قوله مناكبها .  
وعليه فقد وجدنا أن الإطناب مثل عدولاً وأدى وظائف دلالية فيما ذكرنا من قبل .

### الحذف :

الحذف هو احد الأساليب اللغوية، ويكون بليغا ويأتي لمعان بلاغية ولا يكون بليغا إلا إذا أمن اللبس، فهو نوع من أنواع الإيجاز وفي الإيجاز تتمثل البلاغة، لأنه بفيد إفادات لا يفيدها الذكر في كثير من الأحيان . ومما جاء

منه في السورة قوله تعالى: **أَأَمِنْتُمْ مَّن فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ** (الملك 16) المحذوف خالق السماء للاختصار .  
وفي قوله تعالى **رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ** (الملك:5) التقدير جعلنا منها، من محذوفه للمبالغة .

قوله تعالى **وَلَقَدْ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ** التقدير نكيري حذف ياء المتكلم للتخفيف والرعاية على الفاصلة وكذا نذير والتقدير نذيري في قوله تعالى **كَيْفَ نَذِيرٍ**

### نماذج من أسرار التعريف والتنكير في السورة :

التعريف يكون بالعلمية والضمير و "ال" واسم الموصول، واسم الإشارة والإضافة و(ال) تكون للعهد أو الجنس أو لأغراض أخرى تلمح من السياق وفي ذلك يقول المراغي " كل من النكرة والمعرفة يدل على معين، وإلا امتنع الفهم"<sup>27</sup> ومما جاء في السورة قوله تعالى: **بِيَدِهِ الْمُلْكُ (الْمُلْكُ)** (جاء معرفة للجنس شمل جميع الأفراد أي لاستغراق الجنس، أي الملك بيده وحده لا بيد غيره كذا في قوله تعالى: **وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ (مصاييح)** جاءت نكره للتعظيم .  
وفي قوله تعالى: **هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ تَعْرِيفَ** بالذي أفاد التعظيم، إذ أصل الكلام في أمر يعلمه المخاطب وقد ينكر جاء بالتعريف لينبهه، أما التعريف بالإضمار والذي يتصل به الالتفات الذي يحدث نوعاً من الإيقاظ للنفس وتحريكاً لها، والالتفات هو " مخالفة ظاهر الحال"<sup>28</sup> وهو العدول من لفظ الغيبة إلى الخطاب أو العدول من التكلم إلى الغيبة وغيره أو من الظاهر إلى المضمرة وعكسه. جاء من ذلك في السورة قوله تعالى: **الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طَبَاقًا مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ (الملك:3)** ذكر الرحمن فقام الظاهر مقام المضمرة تعظيماً للخلق. قال تعالى **إِن أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ**

<sup>27</sup> أحمد مصطفى المراغي، علوم البلاغة، ص112

<sup>28</sup> الزمخشري، الكشاف 67/1

كبير جمع ضمير الخطاب للدلالة على بعدهم عن الحق، قال تعالى قالوا بلى قد جاءنا نذيرٌ نذيرٌ جاء مفرداً للتغليب مخالفة للغرض والإفراد في نذير بدل الجمع لغرض بلاغي. ومنه قال تعالى قُلْ هُوَ الرَّحْمَنُ أَمَنَّا بِهِ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا فِي تَوَكَّلْنَا فِي تَوَكَّلْنَا التفتات من الغيبة إلى التكلم لإيقاظهم وتنبههم .  
قال تعالى وَلَقَدْ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ (الملك :18)  
التفتات إلى الغيبة، والذين من قبلهم هم كفار مكة، ويقصد الأمم السابقة، والالتفتات أفاد الإعراض عنهم وتسلية الرسول صلي الله عليه وسلم.

### من أسرار البلاغية في الصيغ في السورة :

توظف الصيغ توظيفاً بلاغياً لأداء المعاني المطلوبة لا سيما في القرآن الكريم . ففي سورة الملك لعب اختيار صيغة دون أخرى ودوراً بارزاً في الوصول إلى المعنى من ذلك .

قوله تعالى: تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ (الملك :1) صيغة تبارك على وزن تفاعل مصدر أي اسم تم اختياره دون صيغة الفعل، وغيره للمبالغة في البركة وإستمرارها ودلائلها على غاية التلاؤم. وفي قوله تعالى: هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ (الملك :15).  
في ذلولاً صيغة مبالغة جاءت في هذا الموضع للمبالغة ولم يختر اسم الفاعل ولا اسم المفعول، لأن السياق يقتضي ذلك، أي الدلالة على المبالغة. ومنه قوله تعالى أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ جاءت نذير على وزن فعيل دون فاعل أي أثر القرآن الكريم الصفه المشبهة هذه على غيرها إظهاراً للتحسر على تفریطهم . كما جاءت للتغليب مبالغة في التكذيب لتحويل ما ارتكبهه لأن المقام مقام تكذيب لهم .

ومن ذلك قوله تعالى أُولَئِكَ يَرَوْنَ إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَفَاتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَنُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ (الملك :19) أوثر المضارع في ( يَقْبِضْنَ ) (لأستحضار تلك الحالة العجيبة وهي حالة عكس بسط الجناحين وجيء في وصف الطير ب (صَفَاتٍ) بصيغه الاسم لأن الصف هو أكثر

أحوالها فناسب الاسم الدال على الثبات والقبض بالمضارع للدلالة على التجدد وزيارة التحرك (يَقْبِضَنَّ) يقتضيه السياق، وصفات يقتضيه السياق لأن الأصل في الطير أن رصفت الأجنحة لذا عبر بالاسم وهذا عدول اقتضاه السياق. وفي الآية تصوير وفي ذلك يقول سيد قطب رحمه الله: "إنه مشهد واحد ذو منظرين، منظر الطير باسقاط أجنحتها صافات أرجلها، ومنظرها كذلك قابضات وهي صورة حية متحركة يراها الناس كل لحظة، فيمرون بها غافلين"<sup>29</sup> والمقصود من هذا التصوير التنبيه ولفت النظر إلى قدرة الله تعالى، كما أن هذا المنظر العجيب الذي رسمه القرآن الكريم يؤكد أن التصوير لم يكن بعلم البيان وحده. كما دل المعنى على أن الكل في جميع الحالات يسبح لله. قال تعالى فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً سَيِّئَتْ وُجُوهُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَقِيلَ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَدْعُونَ (الملك: 27)

فعل (رأوه) مستعمل في المستقبل وجيء به بصيغة الماضي لشبهه بالماضي في تحقيق الوقوع لأنه صادر عن لا إخلاف في اختياره. والتعبير بالصيغ المختلفة رغم اشتراكها في جدر واحد مميزة من ميزات اللغة العربية، وبالتصرف في الهيئة يتوصل للمعنى المطلوب وهذا التوظيف بالصيغة خير مثال له القرآن الكريم الذي أعجز العرب.

### نماذج من أسرار اللفظة المفردة في السورة :

اللفظ المفرد : الذي هو جزء التركيب له حسن وقبح وبما أن القرآن الكريم معجز بألفاظه حيث لا تجد فيها غرابة ولا وحشية ولا ابتدال، كل ذلك تحدث عنه علماء الإعجاز والبلاغة ومما جاء من ذلك في السورة " قال تعالى فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ (فطور): شقوق إشارة بالكلمة إلي مدلوها الحسي فطور جمع كثرة على وزن فعول .

وقوله يَنْقَلِبُ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ (الملك 4) حسير صيغة مبالغة ومعناها كليل فاللفظة بأصواتها عبرت عن المعنى خير تعبير .

<sup>29</sup> سيد قطب، التصوير الفني في القرآن الكريم، ص 69

قوله إِذَا أُلْقُوا فِيهَا سَمِعُوا لَهَا شَهيقًا وَهِيَ تَفورُ (الملك 7) الشهيق هو صوت الحمير، وهو صوت منكر فظيع وهو صوت غليان النار، أصوات الكلمة متقاربة المخارج مما دل على معناها.

قوله تَكَادُ تَمَيِّزُ مِنَ الْغَيْظِ (الملك: 8) تميز تتفرق من الغيظ أي: ينفصل بعضها عن بعض، فيتميز كل جزء وأصلها تمييز.

قال تعالى: فَسُحِقًا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ (الملك: 11) إشارة بالكلمة فسحقا إلي مدلولها اللفظي، ويبدو أنه أسلوب جازم على سحقهم أي سحق الكفار فهو للدعاء عليهم، ولنغمات الكلمة أصدؤها وأثرها.

قال تعالى عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ قال الصدور على فعول جمع كثرة للمبالغة. أين المبالغة في هذا الجمع؟.

قال تعالى الأَرْضَ ذُلُولًا فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا (الملك: 15) (ذُلُولًا) على وزن فعول في مبالغة، (مَنَاكِبِهَا) كلمة حسنة فيها إستعارة حسنة قال فيها الزمخشري: "مثل لفرط التذليل ومجاوزته الغاية؛ لأن المنكبين وملتقاهما من الغارب أرق شئ من البعير، وأنبأه عن أن يطأه الراكب بقدمه ويعتمد عليه، فإذا جعلها في الذل بحيث يمشي في مناكبها لم يترك"<sup>30</sup>.

قال تعالقل هُوَ الَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي الأَرْضِ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (الملك: 24) ذكرنا وإليه تحشرون قدم الجار والمجرور على تحشرون لغرض الأهمية أما من حيث المفردتين ذَرَأَكُمْ وَتُحْشَرُونَ فيهما تصوير لكثرتهم ثم انتشارهم ثم جمعهم بعد النشر فالجمع والنشرمقابلتان والمقابلة محسن معنوي فالمقابلة ادت حركتين متقابلتين من الناحية التصويرية.

وهكذا تنوعت وتباينت الأساليب في السورة، من استفهام وطلب جازم وتقديم وتأخير وذكر وحذف، وتقديم وتأخير، وتصوير وتجسيم، كل ذلك آتى بصورة رائعة، ليقدم الحجاج والإقناع، للتنبيه لقضية الوجدانية التي لا تقبل الجدل، ثم مخاطبة النفس . بالالفاظ التي لها اصدائها للعة والاعتبار وامتنال أوامر الله واجتناب نواهيه.

<sup>30</sup> الزمخشري، الكشاف، ج1، ص68



## الخاتمة :

بعد أن حاولت جاهدة دراسة بعض الأساليب البلاغية في سورة الملك توصلت لنتائج منها :

1. بينت الدراسة تعدد دلالات الأساليب الخبرية، حسب المخاطبين وهم مختلفون، ولم يظهر هذا خلال البحث وهو المطلوب.
2. لاحظت الدراسة أن أسلوب الاستفهام، هو الأكثر وروداً لأنه الأكثر أثراً، وأن الأساليب الأخرى تتفاعل معه لإثبات ما يريد النص القرآني وحسب السياق، كذا أسلوب الأمر أعطى دلالات واسعة.
3. أثبتت الدراسة أن الأساليب المنحرفة (الفواصل، والتصوير، والمحسنات) جميعها أسهمت في أداء المعنى الذي تربعت على قمته قضية الوجدانية والخلق والموت والبعث، وقدرة الله تعالى، ثم الدعوة إلي اليقظة، والعظة والاعتبار، ثم الإيمان بالله واتباع أوامره واجتناب نواهيه.
4. تضافرت الأساليب والفنون البلاغية الموجودة في آيات السورة، لتحقيق الأغراض المطلوبة التي تؤثر في المخاطب وإقناعه .

## التوصيات :

توجيه الطلاب والباحثين إلى دراسة الأسرار البلاغية في سور أخرى .

## المصادر والمراجع :

### القرآن الكريم

1. أحمد مصطفى المراغي : علوم البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط 4 2007م 1428-هـ .
2. بدرالدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، علق عليه مصطفى عبدالقادر، دار الفكر بيروت 2009م
3. حسن البنداري البلاغة العربية ( علم المعاني) مكتبة الأنجلو المصرية، 1410هـ-1990م،

4. الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، المطبعة العصرية صيداً - بيروت 2008م 1429هـ .
5. محي الدين درويس، إعراب القرآن وبيانه، اليمامة دار ابن كثير.
6. سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، ط1، 1423هـ 2003-مك، مج6.
7. عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ط2، 1413هـ 1992-م
8. عبدالعظيم إبراهيم المطعني، التعبير البلاغي في الإستفهام، مكتبة وهبة، ط1، 1420هـ 1999-م.
9. محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، دار سحنون، تونس.
10. جمال الدين محمد بن مكرم، دار صادر، لبنان بيروت، 1956.
11. محمد عبدالخالق عطية، المحرر الوجيز، تحقيق السيد عبدالعال، ط1، 1412هـ 1991-م، قطر.
12. محمد بن عمر الزمخشري، الكشاف، دار المعرفة، بيروت د ت.
13. محمد صالح مخيمر الأساليب البلاغية في القرآن الكريم، دار الكتب لثقافية الأردن .

# HAFIZLIK EĞİTİMİ ALAN BİREYLERİN GÖZÜYLE TÜRKİYE'DE HAFIZLIK EĞİTİMİ (NİTEL BİR ARAŞTIRMA)

Hifz Education in Türkiye Eyes of Individuals Receive Hifz Education  
(A Qualitative Research)

HÜSEYİN ALGUR

ARŞ. GÖR. DR., GİRESUN ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ.  
huseyin.algur@giresun.edu.tr

## Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article types  
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received  
16 Mayıs / May 2018

Kabul Tarihi / Accepted  
23 Mayıs / May 2018

Yayın Tarihi / Published  
Haziran / June 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season  
Haziran / June

Atıf/Cite as

Algur, Hüseyin "Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Gözüyle Türkiye'de Hafızlık Eğitimi (Nitel Bir Araştırma)-Hifz Education In Türkiye Eyes Of Individuals Receive Hifz Education (A Qualitative Research)" Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5, sy.8 (Haziran/ June 2018)

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi-Kilis 7 Aralık University Journal of The Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions  
ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr

## HAFIZLIK EĞİTİMİ ALAN BİREYLERİN GÖZÜYLE TÜRKİYE'DE HAFIZLIK EĞİTİMİ (NİTEL BİR ARAŞTIRMA)

### Özet

Hafızlık eğitimi, İslam eğitim tarihinin ilk dönemlerinden günümüze kadar devam eden bir eğitimidir. İlk dönemlerde Kur'an'ın korunması amacıyla başlayan bu eğitim, günümüzde de farklı amaçlarla birlikte devam etmektedir. Nitel yöntem kapsamında hazırlanan bu araştırma ile hafızlık eğitimi alan bireylerden hafızlık eğitiminin öncesi, sonrası ve hali hazırda devam eden süreciyle ilgili derinlemesine bilgi alınmıştır. Araştırma kapsamında farklı illerden 43 bireyle görüşme yapılmıştır. Görüşmede elde edilen veriler betimsel analiz yöntemiyle elde edilmiştir. Nitel verilerle hafızlık eğitimi öncesinde bu eğitime nasıl bir anlam yüklediği; hangi amaçlarla ve nasıl karar verildiği; hali hazırda devam eden süreçle ilgili hedef, yöntem, kurs ortamı ve psikososyal durumlar; hafızlık eğitimi sonrasında eğitim, meslek ve hafızlığın korunması kapsamında neler yapılacağına dair veriler elde edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Hafız, Hafızlık, Hafızlık Eğitimi, Din Eğitimi, Kur'an

## HIFZ EDUCATION IN TURKEY IN THE EYES OF INDIVIDUALS WHO RECEIVE HIFZ EDUCATION (A QUALITATIVE RESEARCH)

### Abstract

Hifz education is an education continuing from the early periods of Islamic education history until the day. This education, which started in the early periods in order to protect the Qur'an, continues today with different reasons. In-detailed information has been obtained from the individuals who receive hifz education under the qualitative method regarding the pre- and post-training and the ongoing process. Within the scope of the research, 43 individuals from different cities were interviewed. The data obtained in the interview were analyzed descriptively. Within the qualitative method at the beginning of the hifz education, this training has been given a meaning of what it means, why and how it was decided; goals, methods, course environment and psycho-social situations related to the ongoing process; after the hifz education, the data on what to do within the scope of education, occupation and care were obtained.

**Keywords:** Hafız, Hifz, Hifz Education, Religious Education, Quran

### Giriş

**K**ur'an-ı Kerim'in baştan sona ezberlenmesi suretiyle hifzedilmesine hafızlık, bu eylemi gerçekleştirenlere de hafız denir.<sup>1</sup> Hafızlık, Hz. Muhammed (sav)'e vahyin gelişiyle birlikte var olan bir olgudur. Kur'an-ı Kerim, her dönemde başta Allah'ın rızasını kazanmak ve Hz. Peygamber (sav)'in tavsiyelerini yerine getirmek gibi dîni amaçlarla ezberlenmiştir. İlk dönemlerde Kur'an, daha çok manasına hâkim olunması ve hükmüyle amel edilmesi için ezberlenirken sonraki dönemlerde bir geleneğin sürdürülmesi gibi farklı amaçlar da gündeme gelmiştir.<sup>2</sup>

Tarihsel süreçte Dâru'l-Erkam'da başlayarak suffa, küttap, mektep, dâru'l-

<sup>1</sup> Nebi Bozkurt, "Hafız", *DİA*, 1997, C. 15, ss. 74-78.

<sup>2</sup> Suat Cebeci, Bilal Ünsal, "Hafızlık Eğitimi ve Sorunları", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2006, C.4, S. 11, ss. 27-52.

kurrâ ve dâru'l-huffazlarda verilen Kur'an ve hafızlık eğitimi<sup>3</sup>, günümüzde resmî olarak Diyanet İşleri Başkanlığı<sup>4</sup> (DİB)'na bağlı Kur'an kurslarında, resmî olmayan Kur'an kurslarında ve şahsî gayretlerle devam ettirilmektedir. DİB verilerine göre 2014-2015 eğitim-öğretim yılı itibarıyla Hafızlık Eğitim Programı uygulayan 1076 resmî Kur'an kursunda 18.235'i kız, 16.138'i erkek olmak üzere 34.373 öğrenci hafızlık eğitimi alırken, hafızlık temel eğitim programı uygulayan 609 Kur'an kursunda da 13.329'u erkek, 9.336'sı kız öğrenci olmak üzere toplam 22.665 öğrenci eğitim almaktadır<sup>5</sup>.

Eğitim sistemindeki gelişmelere bağlı olarak genelde din eğitimi, özelde Kur'an ve hafızlık eğitimi uygulamaları her dönem farklılık göstermiştir. Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde sadece özel izinle yapılan Kur'an ve hafızlık eğitimi, çok partili hayata geçildikten sonra yaygınlaşarak devam etmiştir. Sekiz yıllık zorunlu ve kesintisiz eğitimle birlikte hafızlık eğitimi veren Kur'an kursu ve bu eğitimi alan öğrencilerin sayılarında ciddi düşüşler yaşansa da zamanla eğitim sisteminde yapılan düzenlemelerle hafızlık eğitime olan temayül tekrar artmıştır.<sup>6</sup>

Günümüzde Kur'an kursları ve hafızlık eğitimi üzerine yapılan farklı çalışmalarda Kur'an kurslarının fiziksel olarak bir standardizasyon sorununun olduğu vurgulanmış, etkili bir eğitim için fiziksel mekânların iyileştirilmesi, eğitim programlarının ve kullanılan yöntemlerin geliştirilmesi, hafızlık eğitiminin temel paradigması, öğrencilerin gelişim özelliklerinin dikkate alınması, hafızlığın daha fonksiyonel olarak kullanılması bağlamında değerlendirmeler yapılmıştır.<sup>7</sup> Bu değerlendirmelere bütüncül olarak bakıldığında, hafızlık eğitimi alan bireylerin motivasyon ve psiko-sosyal durumlarının gerektiği ölçüde dikkate alınmadığı, "Kur'an'ın korunması" amaçlı ortaya çıkan hıfz geleneğinin günümüzde hedefinin tam olarak belirlenemediği ve oldukça zorlu bir süreç sonunda tamamlanan eğitimin bi-

<sup>3</sup> İrfan Başkurt, *Din Eğitimi Açısından Kur'an Öğretimi ve Yaz Kur'an Kursları*, Dem Yay. , 3. Baskı, İstanbul 2013, ss. 63-71.

<sup>4</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, araştırmada "DİB" olarak ifade edilecektir.

<sup>5</sup> Algur, agt. , s. 33.

<sup>6</sup> Mustafa Ocal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, Dergâh Yay. , İstanbul 2015, s. 472-484.

<sup>7</sup> Ahmet Koç, "Kur'an Kurslarında Eğitim ve Verimlilik", *Etkili Din Öğretimi*, TİDEF, 3. Baskı, İstanbul 2010, s. 501; Suat Cebeci, "Kur'an Öğretim Geleneği Olarak Hafızlık Eğitimi", *Diyanet İlmî Dergi*, 2010, C. 46, S. 4, ss. 7-22; Mustafa Atilla Akdemir, "Kur'an Ezberinde Kalite İhtiyacı ve Donanımlı Hafızlık", *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi*, 2010, S. 13, ss. 21-40; Abdullah Emin Çimen, "Hafızlık Müessesesi, Ülkemizdeki Hafızlık Çalışmaları İle İlgili Bazı Değerlendirmeler ve Hafızlığın Sağlamlaştırılmasında Bir Metot Denemesi", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 2007, S. 18, ss. 92-93; Yavuz Fırat, "Kur'an Eğitimi ve Hafızlık Eğitimi Üzerine Bazı Düşünceler", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2007, S. 23, ss. 560-566; M. Faruk Bayraktar, "Hafızlık Eğitiminin Geleneksel Yöntemleri ve Kur'an Kursları", *X. Kur'an Sempozyumu Kur'an ve Eğitim*, Fecr Yay. , Ankara 2008, ss. 124-126.

rey, toplum ve akademik birikime katkı sağlayıcı yönde kullanılamamış olduğu görülmektedir.

Tarihsel süreçten günümüze kadar yaşanan tecrübelerin ışığında bu araştırmanın temel problemi; “hafızlık eğitimi alan bireylerin söz konusu eğitime nasıl bir anlam yüklediklerini, hangi amaçlarla ve nasıl karar verdiklerini, bu eğitim sürecinde bir hedeflerinin olup olmadığını, eğitimde nasıl bir yöntem takip edildiğini, eğitim alınan kurs ortamının ve psiko-sosyal durumlarının nasıl olduğunu, hafızlık eğitimini tamamladıktan sonra nasıl bir eğitim almak istediklerini, hangi tür meslekleri tercih edeceklerini ve hafızlığın korunması için neler yapılması gerektiğini ortaya koymak” olarak belirlenmiştir.

Belirlenen bu temel problem çerçevesinde araştırmada aşağıda ifade edilen alt problemlere cevap aranmaya çalışılacaktır.

Hafızlık eğitimi öncesiyle ilgili olarak;

- 1) Hafızlık eğitimine karar verme sürecinde hangi etkenler belirleyicidir?
- 2) Hafızlık eğitimi hangi amaçlarla yapılır?
- 3) Hafızlık eğitimi alan bireyler, bu eğitime nasıl bir anlam yükler?

Hafızlık eğitimi süreci ile ilgili olarak;

4) Hafızlık eğitimi alan bireylerin aldıkları eğitimle ilgili geleceğe yönelik gerçekleştirilmeyi istedikleri hedefleri var mıdır?

5) Hafızlık eğitimi alan bireylere hangi yöntemler kullanılarak eğitim verilmektedir?

6) Toplumsal hayattan belli bir süre ayrılan öğrencilerin sosyal yaşantıları; arkadaş, öğretici ve aileleriyle ilişkileri nasıldır?

7) Hafızlık eğitimi yapılan kurslarda öğrencilerin psiko-sosyal durumları göz önünde bulundurularak gerekli fiziksel ortam, araç-gereç ve yaşam alanı oluşturulmakta mıdır?

Hafızlık eğitimi sonrası ile ilgili olarak;

8) Hafızlık eğitimi sonrasında ne tür bir eğitim alınması düşünülmektedir?

9) Hafızlık eğitimi sonrasında hangi tür meslekler düşünülmektedir?

10) Hafızlık eğitimi sonrasında ezberlenen ayetlerin unutulmaması için neler yapılması planlanmaktadır?

## 1. Yöntem

Bu araştırmada, sosyal alanda belirli bir problem veyâ olguya birey veyâ grupların yüklediği anlamları keşfetme ve anlamaya yönelik bir yaklaşım

olan “nitel yaklaşım” benimsenmiştir.<sup>8</sup> Benimsenen bu yaklaşım kapsamında hafızlık eğitimi alan bireylerin “motivasyon” ve “psiko-sosyal” durumlarını derinlemesine araştırmak üzere “durum çalışması” deseni kullanılmıştır. Hafızlık eğitimi ile ilgili durumları derinlemesine araştırmaya ve söz konusu durumlarla ilgili çeşitli etkenleri bütüncül olarak değerlendirmeye imkân sağlayacağı düşüncesi<sup>9</sup> bu desenin tercih edilmesinde etkili olmuştur.

Hafızlık eğitimi alan bireylerin motivasyon ve psiko-sosyal durumları hakkında derinlemesine bilgi elde etmek amacıyla bu eğitimi alan bireylerle yapılan görüşmelerde “yarı yapılandırılmış görüşme” veri toplama tekniği kullanılmıştır. Yarı yapılandırılmış görüşme, önceden belirlenmiş veya görüşme sırasında ortaya çıkan konulara göre yeni soruların da sorulabildiği bir görüşme yöntemidir. Bu yöntemde araştırmacı önceden bir plan yapmak ve katılımcılara soracağı soruları belirlemekle birlikte görüşme anında oluşan duruma göre farklı sorular da sorabilir.<sup>10</sup> Görüşme formu hazırlanmadan önce hafızlık eğitimi alan ve bu eğitimi veren bireylerle görüşülmüş, ilgili alan yazını taranmış ve konuyla ilgili uzmanlardan görüş alınmıştır. Sonrasında görüşme formunda yer alan sorular hazırlanmıştır.

Hazırlanan soru formu, farklı disiplinlerden uzmanlara gönderilerek görüşleri alınmıştır. Bu sayede formun kapsam geçerliliği artırılmaya çalışılmıştır. Ayrıca araştırmada elde edilen verilerin literatürle tutarlı olması, bulguların kendi içinde tutarlı olması ve önceden oluşturulan kavramsal çerçeveye uygun olması gibi tespitler, görüşme formunun geçerliliği konusunda olumlu kanaat oluşturmaktadır. Araştırmada yarı yapılandırılmış görüşme formunun kullanılması, araştırma süreci, katılımcılar, resmî Kur’an kurslarında verilen hafızlık eğitiminin sistemli bir yapıya sahip olması gibi hususlar da araştırmanın güvenilirliği konusunda olumlu kanaat oluşturmaktadır.<sup>11</sup>

Araştırmanın çalışma grubunun 15 ilde 34 Kur’an kursunda hafızlık eğitimi alan 43 birey oluşturmaktadır. Katılımcıların 22’si erkek, 21’i kadın

<sup>8</sup> John W. Creswell, *Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, Çev. Ed. Selçuk Beşir Demir, Eğiten Kitap, Ankara 2014, s. 4; Burke Johnson, Larry Christensen, *Eğitim Araştırmaları (Nicel, Nitel ve Karma Yaklaşımlar)*, Çev. Ed. Selçuk Beşir Demir, Eğiten Kitap, Ankara 2014, 48.

<sup>9</sup> Ali Yıldırım, Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Seçkin Yay. , 8. Baskı, Ankara 2011, s. 77.

<sup>10</sup> Ahmet Güler, Mustafa Bülent Halıcıoğlu, Serkan Taşgım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Seçkin Yay. , Ankara 2013, s. 113; Bu görüşme yöntemi “görüşme formu yaklaşımı” olarak da isimlendirilmiştir; bkz. Yıldırım ve Şimşek, age. , s. 122.

<sup>11</sup> Nitel araştırmalarda güvenilirlik ve geçerlik konusu ile ilgili bkz. Yıldırım ve Şimşek, age. , ss. 255-275.

olup yaşları 12 ilâ 28 ve yaş ortalamaları 18,5'tir. Araştırmadaki katılımcılar rastgele seçilmiştir. Görüşmede gönüllük ve gizlilik esaslarına dikkat edilmiştir. Görüşmede elde edilen veriler görüşme formu üzerine not ve -katılımcının izni olması durumunda- ayrıca ses kaydı alınarak kaydedilmiştir.

Verilerin analizinde, elde edilen verilerin önceden belirlenen temalara göre özetlenip yorumlanmasına dayanan "betimsel analiz" kullanılmıştır. Yapılan görüşmelerde bireyin hafızlık eğitimine başlama süreci, hafızlık eğitim sürecinde karşılaşılan durumlar ve sosyal ilişkiler ile hafızlık eğitimi sonrasında yönelik hedefler üzerine odaklanılmıştır. Analizde esas alınan temalar bu doğrultuda belirlenmiştir. Betimsel analizde görüşülen bireylerin görüşlerini çarpıcı bir biçimde yansıtmak amacıyla doğrudan alıntılara çok sık yer verilir.<sup>12</sup> Bu kapsamda yer yer katılımcıların görüşlerine yer verilmiştir.<sup>13</sup>

## 2. Bulgu ve Yorumlar

### 2.1. Hafızlık Eğitimi Öncesi Süreç

Hafızlık eğitimi alan bireylere hafızlık eğitimine başlamadan önceki süreçle ilgili 1. Hafızlık eğitimine başlama hikâyenizi anlatabilir misiniz? 2. Hafızlık eğitimine karar vermenizde neler etkili oldu? 3. Hangi amaçlarla hafızlık eğitimi almaya karar verdiniz? 4. Hafızlık eğitimi almak sizce ne ifade ediyor? Hafızlık eğitimi size göre nedir? soruları sorulmuştur.

#### 2.1.1. Karar Vermede Etkili Olan Unsurlar

Görüşme yapılan bireylere hafızlık eğitimine karar verirken kendilerini hangi unsurların etkilediği sorulmuştur. Bu kapsamda alınan cevaplara baktığında katılımcılar kendilerini anneleri (n=3), babaları (n=12), anne ve babaları (n=11), bir akrabaları (n=12), hocaları (n=17) ve arkadaşları (n=4) gibi farklı bireylerin etkilediğini ifade etmiştir. Hafızlık eğitiminde kendisinin istekli olduğunu ifade eden katılımcılar çoğunluktadır (n=22). Bununla birlikte katılımcılardan Kur'an kursuna gidilmesi (n=11), gidilen Kur'an kursunda hafızlık için hazırlık eğitimi alınması (n=9), hafızlık eğitiminin meslek edinmeye katkı sağlayacağı düşüncesi (n=2) gibi etkenlerin de etkili olduğunu söyleyenler vardır. Yapılan farklı araştırmalarda bireyin hafızlık eğitimine, başta aile olmak üzere, arkadaş ve öğretmenlerinden etkilenecek ve büyük oranda kendi isteğiyle başladığından bahsedilmektedir.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Yıldırım ve Şimşek, age. , s. 224.

<sup>13</sup> Araştırmada katılımcı görüşlerine yer verilirken "katılımcı", "K" ile ifade edilmiştir.

<sup>14</sup> M. Faruk Bayraktar, *Eğitim Kurumu Olarak Kur'an Kursları Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul 1992, s. 29; Ahmet Koç, "Kur'an Kurslarının Mevcut Sorunları ve Bunlara Yönelik Çözüm Önerileri", *IV. Din*



Hafızlık eğitimine üniversite sınavını kazanamadığı için karar verdiğini söyleyen katılımcılarla birlikte (n=3), bu eğitimi sadece Kur'an ve hafızlığı sevdiği için aldığını ifade eden katılımcılar da (n=6) vardır. Hafızlık eğitiminde içinde yaşanan ortamın önemini ortaya koyması açısından çevresinde hafız bireyler olduğu (n=18) ve onlara özenmek suretiyle (n=8), hafızlık törenlerinden etkilendiği için (n=2) hafızlık eğitimi almaya karar verdiğini söyleyen katılımcıların olması dikkat çekicidir. Bütün bunlarla birlikte Kur'an'ı anlama isteği (n=1), eğitimine katkı sağlayacağı düşüncesi (n=4) ve dinî motivasyon kaynaklarından (n=4) etkilendiğini söyleyen bireyler azınlıktadır.

Hz. Peygamber (sav) amellerin niyetlere göre olduğunu belirtmiştir.<sup>15</sup> Hafızlık eğitimi de her ne kadar zorlu ve yorucu bir süreç olsa da bireyin bu eğitime hangi niyetle başladığı dikkate alınmalıdır. Farklı gerekçelerle kendi iç dünyasında hafızlık eğitimini anlamlandıran birey, söz konusu eğitim esnasında karşılaşacağı zorluklarla çok daha güçlü bir şekilde mücadele eder. Güdüleyen etkenlerin temelinde iyilik varsa bireyi hafızlık eğitimine karşı sevgisi hızlı bir şekilde oluşur ve yavaşça çözülür. Güdüleyen etkenlerin temelinde farklı zevkler varsa bu sevgi çabuk oluşur ve çabuk geçer. Temelinde menfaat olan sevgi yavaş oluşur; fakat çabuk geçer<sup>16</sup>. Bu sebeple hafızlık eğitimi alan veyâ almayı düşünen bireylerin içsel motivasyonlarının güçlendirilmesi onların temelinde iyilik olan bir sevgiyle bu eğitime yönelmelerini sağlamakla mümkün olacaktır. Genel olarak ilmi elde etmek, özelde hafızlık eğitimini tamamlamak söz konusu eğitim sürecinde öğrenenin isteğinin üst düzeyde olmasıyla mümkündür<sup>17</sup>.

### 2.1.2. Hafızlık Eğitiminde Amaç

Hafızlık eğitiminin niteliğini etkileyen en temel faktörlerden birisi de, söz konusu eğitimin hangi amaç için alındığının farkında olunmasıdır. Hz.

---

*Sûrası, Tebliği ve Müzakereleri*, Ankara 2009, s. 720; Cemil Oruç, "Hafızlık Eğitimi: Elazığ-Harput Hamdi Başaran Kur'an Kursu Örneği", *Diyanet İlmî Dergi*, 2009, C. 45, S. 3., s. 50; Ramazan Buyrukçu, *Kur'an Kurslarında Din Eğitimi*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2001, s. 93; Ünsal tarafından yapılan nicel bir araştırmada hafızlık eğitimi alan bireylerin %77,9'unun kendi isteğiyle, %15,9'unun ailesinin isteğiyle, %2,4'ünün mesleğe katkısı olacağı düşüncesiyle ve %1,2'sinin de hocasının etkisiyle hafızlık eğitimi almaya başladığı ifade edilmiştir. Bkz. Bilal Ünsal, *Günümüz Kur'an Kurslarında Hafızlık Eğitimi ve Problemleri (İstanbul Örneği)*, (Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2006, s. 37; Benzer sonuçlar yaz Kur'an kurslarının katılımda da görülmektedir. Bkz. Başkurt, age., s. 165.

<sup>15</sup> Buhâri, Bedu'l-Vahy, 1.

<sup>16</sup> İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'küb el-Hâzin, *Tehzibu'l-Ahlak*, Çev. Abulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç, Büyüyenay Yay., 2. Baskı, İstanbul 2013, s. 156.

<sup>17</sup> İbn Cemâa, Bedruddin Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrahim Sadullah el-Kinânî el-Hamavî, *İslâmî Gelenekte Eğitim Ahlakı*, Çev. Muhammed Şevki Aydın, TDV Yay. Ankara 2012, s. 181.

Peygamber (sav) zamanında Kur’ân-ı Kerîm korunması, anlaşılması ve hayata uygulanması için ezberleniyordu. Kur’ân’ın muhtevasına hâkim olunmasının gerekliliği ön planda tutuluyordu.<sup>18</sup> Günümüzde hafızlık eğitimi, Kur’ân’ın manasına hâkim olmak, onu anlamak ve hayata uygulamaktan ziyade bir geleneği devam ettirmek, faziletli bir davranış veyâ Allah’ın rızasını kazanmak için yapılan bir ibadet olarak görülmektedir<sup>19</sup>. Cebeci, hafızlık eğitiminde ciddi bir bilinç zafiyeti olduğunu, bu durumun ancak hafızlık eğitimi alan bireyin, “Ben niçin bu kadar külfete ve mahrumiyete katlanıp hafızlık eğitimi alıyorum?”, sorusuna akılcı, tutarlı ve ikna edici bir cevap verip bu eğitimin kendisine sağlayacağı kazanımlar konusunda güçlü bir kanaat oluşturmasıyla çözüme kavuşturulabileceğini vurgulamıştır<sup>20</sup>.

Hafızlık eğitimi alan bireylerle yapılan görüşmelerde kendilerine hangi amaçlarla hafızlık eğitimi aldıkları soruldu. Alınan cevaplara göre hafızlık eğitiminin öncelikle ibadet amacıyla yapıldığını söyleyebiliriz. Zira Allah rızasını kazanmak amacıyla hafızlık eğitimi aldığını söyleyen bireyler çoğunluktadır (n=15) . Bununla birlikte ifade edilen Kur’an ve hafızlık sevgisi (n=5), Kur’an’ı anlama ve yaşama (n=4), ilim elde etme düşüncesi (n=2), ihtiyaç olduğunu düşünme (n=2) ve insanlara faydalı olma isteği (n=1) gibi amaçlar daha çok içsel motivasyonu anımsatmaktadır. Hafızlık eğitimini bir meslek edinme (n=5), anne-babasının isteğini yerine getirme (n=3), gösteriş (n=2) ve toplumsal kabul (n=3) gibi dışsal motivasyonu anımsatan amaçlarla yaptığını söyleyen katılımcılar da vardır.

Hafızlık eğitimi alan bireylerden daha derinlemesine bilgi almak amacıyla onlara, “Bir insan neden hafız olmak ister?”, şeklinde farklı bir sonda sorusu yöneltilmiştir. Görüşme yapılan K1, hafızlık eğitimi alan bir birey olarak Türkiye’de neden hafızlık eğitimi alındığına dair değerlendirmelerde bulunarak ağırlıklı olarak yukarıda ifade edilen amaçlara işaret etmiştir. Bireyin yaşı ve eğitim düzeyi yükseldikçe daha üst düzey amaçlarla hafızlık eğitimi aldığını ifade etmiştir.

Hafızlık eğitiminin maddî amaçlardan ziyade manevî amaçlarla alınması gerektiğini ifade eden K28, bu görüşlerini, “Günümüz şartlarında kolay bir şekilde imam olmak için olur yani. Şartlar buna götürüyor yani. Baba-

<sup>18</sup> Cebeci, agm. , ss. 7-10.

<sup>19</sup> Agm. , s. 9.

<sup>20</sup> Cebeci, agm. , ss. 17-18; Koç’un yaptığı araştırmada, Kur’an kursu öğreticilerinin %63’ü en büyük başarısızlık sebebi olarak amaç ve ideal yoksunluğunu, %71,7’si de kursun bir gelecek vizyonunun olmamasını göstermiştir. Bkz. Ahmet Koç, *Kur’an Kurslarında Eğitim ve Verimlilik Üzerine Bir Araştırma*, Avrasya Yay. , Ankara 2005, s. 185.

larda böyle bakış var. Çocuğum imam olsun hafız olsun, genelde maddiyat için bakılıyor yani...”, ifadeleriyle ortaya koymaktadır.

Hafızlık eğitiminin neden alındığına dair ortaya koyulan tespitlerden biri de hem dünya hem de ahiretin gözetildiği düşüncesidir (n=2). Görüşme yapılan K39, görüşme sorularına ek olarak hafızlık eğitiminin, “Hiçbir şey olamazsa hafızlık yapsın.”, bakış açısıyla değerlendirilmemesi gerektiğini aşağıda yer alan ifadeleriyle ortaya koymuştur:

Şöyle bir fikrim var; siz de zaten biliyorsunuz. Toplumda şöyle bir algı var hocam. Mesela bir insanın 3 evladı var diyelim. Biri üniversiteyi kazansın. İşte diyelim öğretmen ve doktor olsun, diğeri de mühendislik... Sonuncu çocuk bir şey olamadı, liseyi de okuyamadı veya liseden sonra bir yere gitmesin, ne yapalım ailenin düşüncesi şu: “Aman, bu da gitsin Kur’an kursuna!” Ben toplumumuzdan böyle bir algının kalkmasını istiyorum. Neden başarısız öğrenciler Kur’an kursuna geliyor da çalışanları biz dünyevi olarak en üste en iyi makamlara getirmeye çalışıyoruz?

### 2.1.3. Hafızlık Eğitime Yüklenen Anlam

Hafızlık eğitimi ile ilgili hazırlanan çalışmalarda hafızlık eğitiminin, Kur’an’a olan yakınlık ve hâkimiyetin artması, usulüne uygun bir şekilde okunması, ezberlenmesi, anlaşılması ve nihayetinde hayata uygulanması için alınması gerektiği vurgulanmaktadır. Bu yönüyle hafızlık eğitimi almaya karar vermek bireyin hayatına yeni bir yön çizmesi, Kur’an’a göre bir hayat yaşamaya karar vermesidir.<sup>21</sup> Hafızlık eğitime başlarken veyâ süreç devam ederken kendine bir hedef belirlemeyen, hangi amaçlarla hafızlık eğitimi aldığı farkında olmayan ve en nihayetinde hafızlık eğitime nitelikli bir anlam yüklemeyen bireyler, aldıkları eğitimi anlamsız bir uğraş olarak görmektedir<sup>22</sup>.

Görüşme yapılan bireylere, “Hafızlık yapmak sizce ne ifade ediyor?” ve “Size göre hafızlık nedir?”, soruları sorularak hafızlık eğitime yükledikleri anlama dair veri elde edilmek istenmiştir. Bu sorulara verilen cevaplar bir arada değerlendirildiğinde, hafızlık eğitimi aşağıda yer alan başlıklar altında nitelendirilmiştir:

1. Allah’ın rızasını kazanmak amacıyla Kur’an’la hemhâl olmaktır. 2. Sadece lafzın ezberlenmesi değil, aynı zamanda hükmüyle amel etmektir. 3.

<sup>21</sup> Yaşar Kurt, “Kur’an’ın Korunmasında Hafızlık Müessesesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, C. 11, S. 22, s. 235; Bahattin Dartma, “Günümüzdeki Hafızlık İle Asr-ı Saadetdeki Hafızlığın Karşılaştırılması”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, S. 29, ss. 182-186.

<sup>22</sup> Çimen, agm. , s. 135.

Allah'a ve dine olan sevgi ve bağlılığın bir ifadesidir. 4. İnsana huzur ve mutluluk veren bir süreçtir. 5. Yapılması çok zor, sabır ve azim gerektiren bir süreçtir. 6. İnsanın yaşam biçimini değiştiren, sosyal hayatta farklı bir kimlik veren bir durumdur. 7. Anlatılmaz yaşanır.

Hafızlık eğitimine yüklenen anlamı tespit etmek üzere sorulan soruya verilen yanıtlar kapsamında dikkat çeken temalardan biri, söz konusu eğitimin dinî referanslarla desteklenmesidir. Bu kapsamda hafızlık eğitimi, Allah'ın rızasını kazanmak amacıyla Kur'an ile yakınlık oluşturmak ve onunla hemhâl olmak olarak tanımlanmıştır. K14, bu soruya, "Allah rızasını kazanmak istiyorum. Yürüyen Kur'an... Ne bileyim çok güzel. Kâinatın kitabını ezberlemek çok büyük mutluluk veriyor insana. Hayatın bir kısmını Kur'an'a adamak...", şeklinde cevap vermiştir. Görüşmeye katılan bireylerin büyük bir kısmı (n=11) benzer şekilde hafızlık eğitimini, hayatını Kur'an'a adamak, yürüyen bir Kur'an olmak ve bu yolla Allah'ın rızasını elde etmeyi amaçlamak olarak tanımlamıştır.

Yapılan görüşmelerde hafızlık eğitiminde lafzın ezberlenmesiyle birlikte manaya da hâkim olunması gerektiği ve hafızlığın ancak bu şekilde bir anlam ifade edebileceği ortaya konulmuştur. Bu kapsamda K33, "Hafızlık yaptım Kur'an'ı ezberledim demekle olmuyor. Rabbim yaşamayı da nasip ederse en güzeli yapmış olurum. En başta zaten Allah'ın kelamını ezberlemiş olurum.", sözleriyle ortaya koymaktadır. Hafızlık eğitiminde Kur'an'ın hükmüyle amel etmeye işaret eden K22, hafızlık eğitimini peygamber hayatını, Allah'ın emir ve nehyini anlamayı içeren rabbanî bir mücadele olarak tanımlamıştır. Katılımcı Kur'an'ı bir yorgana benzetererek, insanı kötülöklere karşı koruyarak ahlâkî açıdan dört dörtlük bir konuma getirdiğini ifade etmiştir.

Hafızlık eğitimini, "Âşık ile maşuk arası bir yol..." olarak nitelendiren K5, hafızlık eğitimini Allah'a olan sevgi ve bağlılığın bir ifadesi olarak tanımlamaktadır. Hafızlık eğitiminin Kur'an ile arkadaş olunması, Allah ile sohbet edilmesi, sevdiği Allah için bir şeyler yapabilmesi ve Kur'an'ın kul ile Allah arasındaki tek somut unsur olarak görülmesi söz konusu eğitime yüklenen anlam çerçevesinde görüş beyan eden diğer altı katılımcının ifadelerini kapsamaktadır.

Hafızlık eğitimine yüklenen anlam kapsamında beş katılımcı hafızlık eğitiminin oldukça zor ve sabır isteyen bir süreç olduğunu ifade etmiştir. K24, söz konusu zorluğun üstesinden bir amaç ve sosyal bir çevre edinerek gelinebileceğini, "Hafızlık yapmak meşakkatli bir iş ama amacı doğrultu-

sunda baktığınızı ve bunu yapmam gerekiyor dediğinizde kolay oluyor. Fakat bu şuur her zaman gelmiyor. Etrafınızda özellikle örnek alabileceğiniz birileri yoksa bu çok zor olabiliyor bazen dayanma gücü...”, sözleriyle ifade etmektedir.

Görüşme yapılan katılımcılardan bir kısmı hafızlık eğitiminin bireye toplum içerisinde farklı bir kimlik kazandırdığını ifade etmektedir (n=11). Hafızlık eğitimi, manevî açıdan kendini geliştiren, giyimi, konuşması, hal ve hareketleriyle farklı bir insan olmasını sağlayan bir süreç olarak tanımlanmaktadır. Bu kapsamda K10, hafızlık eğitimi ile ilgili, “Manevîyatı bol, ağız duası çok geçen bir insan; giyim, kuşam ve konuşma tarzıyla farklı bir insan; her yönüyle farklı bir insan...”, ifadelerini kullanmıştır. Aynı tema altında K12, Allah’ın kelimasını ezberlemenin bireyi diğer insanlardan farklı kıldığını, “Diğer insanlara göre ayrıcalıklı; çünkü sonuçta Allah’ın kelimasını ezberliyorsun. Diğer insanlardan daha farklı oluyorsun. Dininde ibadetinde daha farklı oluyor her şey.”, ifadeleriyle ortaya koymaktadır.

#### 2.1.4. Hafızlık Eğitime Hazır Olma

Hafızlık eğitimi için belli bir hazırlık aşamasından geçmenin gerekliliği gerek literatürde, gerekse DİB Hafızlık Eğitim Programı’nda ifade edilmektedir. Hafızlık eğitime başlamadan önce öğrencilerin yüzüne okuma, tecvid bilgisi, ezber yapma kabiliyeti, ezber yapma süresi, ses özelliği gibi konularda yeterli bir duruma gelmesi gerekir.<sup>23</sup> Bayraktar, hafızlık eğitimi alacak bireyde, “sürat” (çabuk ezberleme), “sadaqat” (doğru ezberleme), “metanet” (uzun süre çalışabilme ve ezberi koruyabilme), “tedai” (kolay hatırlayabilme) gibi özelliklerin olması gerektiğini belirtmiştir<sup>24</sup>. Hafızlık Eğitim Programı’nda hazırlık aşaması için dört aylık bir süre öngörülmüştür<sup>25</sup>.

Görüşme yapılan katılımcılara, “Hafızlık eğitimi nasıl olmalıdır?”, sorusu yöneltilmiştir. Bu soruya cevap olarak katılımcıların bir kısmı hafızlık eğitimine hazır olma kapsamında bazı önerilerde bulunmuştur. Katılımcıların ifade ettiği önerilerde, hafızlık eğitimine hazır bulunuşluk, dinî yaşantı ve ahlâkî olgunluk ile ilgili değerlendirmeler yapılmıştır.

<sup>23</sup> Akdemir, agm. , ss. 27-28; Fırat, agm. , s. 561. Bayraktar, hafızlık eğitimine başlasa bile, ezber yapmada zorlanan bireylere söz konusu eğitimin bırakılması gerektiğini ifade etmektedir. Bkz. Bayraktar, age. , s. 53.

<sup>24</sup> Bayraktar, age. , ss. 84-85.

<sup>25</sup> DİB, *Hafızlık Eğitim Programı* , s. 11; Fırat, hazırlık döneminde ilki günde beş sayfa okuyarak başlanan ve günde on sayfa okuyarak bitirilen kırk beş günlük hatim ve ikinci olarak her sayfa günde yirmi kez okunması suretiyle ikinci bir hatim yaptırılarak bireyin hafızlık eğitimine hazır hale gelebileceğini ifade etmiştir. Ayrıca, hazırlık aşamasında geleneksel usulde olduğu gibi her cüzün son sayfasının değil de kısa sureler veya aşrıların ezberletilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Bkz. Fırat, agm. , s. 561.

Hafızlık eğitimi almak isteyen bireyin öncelikle söz konusu eğitime hazır olması gerektiğini K6, “Özellikle yüzüne okuması kuvvetli olmalı. Çünkü yüzüne iyi olmalı ki okuyamadıktan sonra ezber yapamıyorsun. Hazırlıkta iken epeyi ezber yapmalı ki bu daha kolay olsun.”, sözleriyle ifade ederken görüşme yapılan K9, hafızlık eğitiminde hazırlık süreci, din eğitimi, dinî yaşantı, içsel motivasyon ve sevgi odaklı bir eğitime dair değerlendirmeler yapmıştır.

Hafızlık eğitimi alan bireyin söz konusu eğitim sürecinde ahlâkî açıdan da dikkatli olması gerektiğini K32, “Bence hafızlık eğitimi sırasında tek Kur’ân’ın ezberlenmesi değil de, insanın tüm yaşantısında lazım olacak ahlak eğitimi de verilmelidir. Nasıl konuşması, nasıl oturup kalkması... Her türlü durumda karşılaştığında nasıl bir tepki vermesi gerektiğini burada öğrenmesi gerekir.”, sözleriyle ortaya koymuştur.

## 2.2. Hafızlık Eğitim Süreci

Yapılan görüşmelerde hafızlık eğitim süreci ile ilgili şu sorular sorulmuştur: 1. Hafızlık eğitimi yaparken gerçekleştirmek istediğiniz bir hedefiniz var mı? 2. Hafızlık yaptığınız kursta bir gününüz nasıl geçiyor? Hafızlık eğitimi kapsamında kısaca anlatabilir misiniz? 3. Hafızlık eğitimi sürecinde genel ruh halinizden bahsedebilir misiniz? 4. Arkadaşlarınızla iletişiminizden bahsedebilir misiniz? 5. Ailenizle olan iletişiminizden bahsedebilir misiniz? 6. Kurs hocanızla iletişiminizi nasıl tanımlarsınız? 7. Hafızlık eğitimi aldığınız kurs ortamı hakkında kısaca bilgi verebilir misiniz? Hafızlık eğitim süreci kapsamında araştırmada elde edilen veriler “hedef”, “yöntem”, “psiko-sosyal durum”, ve “kurs ortamı” temaları çerçevesinde değerlendirilmiştir.

### 2.2.1. Hafızlık Eğitiminde Hedef

Hafızlık eğitiminde hedefler ile ilgili sorulara katılımcılar genellikle kısa vadeli cevaplar vermiştir. Verilen cevaplar kapsamında hafızlık eğitimini tamamlama, bir meslek edinme, Kur’an’ı öğretmek, Allah rızasını kazanmak ve Arapça öğrenmek gibi hedefler ön plana çıkmıştır.

Hafızlık eğitimi alan bireylerin büyük bir çoğunluğu, hedeflerinin hafızlık eğitimini tamamlamak olduğunu belirtmiştir (n=20). Bu yönde görüş bildiren K13, “Hedefim, hafızlığımı kısa sürede bitirmek... Uzadığı zaman bitmiyor daha, zaten ben biraz ara verdim şimdi zorlanıyorum.”, ifadeleriyle hedefini ortaya koyarken K30, kendisine kısa vadeli hedefler koya-

rak ilerlediğini, “Hafızlığa başlarken bir ay sonra şu tura geleceğim. İki ay sonra şu tura geleceğim. Şurada bitireceğim, şurada sınava gireceğim; daha çok zaman hedefledim.” sözleriyle ortaya koymuştur.

Görüşme yapılan bireylerin hedefleri ile ilgili dikkat çeken diğer bir unsur, meslek edinme kapsamında ifade edilen hedeflerdir. Meslek edinme ile ilgili cevap veren katılımcılar, hafızlık eğitimi sonrasında hafızlıklarını kullanabilecekleri bir alanda veyâ farklı bir alanda meslek sahibi olmayı hedeflediklerini ifade etmişlerdir (n=13). İfade edilen meslekler arasında ağırlıklı olarak hafızlığın kullanılabilmesi imam hatiplik, Kur’an kursu hocalığı, müftülük, üniversite öğretim görevliliği gibi meslekler olmakla birlikte savcılık, doktorluk ve psikologluk gibi farklı meslekler de gündeme gelmiştir.

Hedefinin bir meslek edinme olduğunu söyleyen katılımcılardan K20, “cami imam hatibi” olmak istediğini; K21, büyük camilerde “müezzin” olmak istediğini; K5, “hafızlık hocası” olmak istediğini; K38 ise “müftü” olmak istediğini ifade etmiştir. K12, “Ekmekçiysen unun olacak. İmamsan hafız olmalısın. Hafızlık olmalı.” sözleriyle; K13 de, “İmam olacaksak hafızlık şart”, sözleriyle hafızlık eğitiminin mesleki yetkinlik için gerekli olduğunu ifade etmiştir.

Hedefinin sadece Allah rızasını kazanmak olduğunu K19 gibi, “Hedefim, Allah’ın rızasını kazanmak, Kur’an’ı namazda okumak...”, sözleriyle ifade edenler (n=5) olduğu gibi K22’nin de, “Hedefim, Allah’ın rızasını kazanmaktır. ... bulunduğum köyde Kur’an kursu müessesesi inşa ettirmek, vaizlik, sohbet yapmak, gruplar oluşturma, Müslümanlara irşad konusu...”, sözleriyle ortaya koyduğu gibi insanlara faydalı olmayı hedefleyen katılımcılar da (n=3) vardır. K15’in, “Hafızlığımı bitirdikten sonra insanlara güzel bir Kur’an dersi vermek. Talimlere okuyuş usullerine, kıraate göre ders vermek. Öğrenciler yetiştirmek, insanlara faydalı olmak istiyorum.” sözlerinde de görüldüğü gibi katılımcıların bir kısmı da hedeflerinin insanlara dini, Kur’an’ı anlatmak ve öğretmek olduğunu (n=6) ifade etmiştir.

Hafızlık eğitimi alan bireyler üzerinde yapılan farklı araştırmalara baktığımızda bu eğitimi almanın temel hedefi olarak “hafız olmak” gösterilmektedir. Hâlbuki hafızlık eğitiminde öncelikle bir hedefin belirlenmesi gerektiği ifade edilmektedir.<sup>26</sup> Bu bağlamda hafızlık eğitiminde temel prob-

<sup>26</sup> Oruç, agm. , s. 50; Ahmet Koç, *Kur’an Kurslarında Eğitim ve Verimlilik Üzerine Bir Araştırma*, Avrasya Yay. , Ankara 2005, s. 63.

lem, söz konusu eğitimi almaya karar veren bireylerin az zeki olmaları değil, bir hedeflerinin olmayışıdır<sup>27</sup>.

### 2.2.2. Hafızlık Eğitiminde Yöntem

Hafızlık eğitiminin gereği olarak Kur'an-ı Kerim ezberlenirken takip edilen yol, söz konusu eğitimin niteliğini belirleyen etkenlerden birisidir. Literatürde hafızlık eğitimi için ilk aşamanın Kur'an-ı Kerim'i yüzünden belli bir seviyede okuyabilmek olduğu, bu aşama tamamlandıktan sonra ezberin tedricî bir yaklaşımla azdan çoğa, kolaydan zora verilmesi gerektiği, ezber öncesinde yüzüne okunması, varsa hataların düzeltilmesi gerektiği ifade edilmektedir. Ayrıca ezberlenecek ayetlerde tecvid kurallarına riayet edilmesi için gerekli izahların yapılmasına, ezberin sesli yapılması suretiyle dilin alışmasına ve hataların görülmesine vurgu yapılmıştır.<sup>28</sup> Hafızlık eğitimi alan bireyin zihninin dağılmaması ve kendini bu eğitime verebilmesi için ezber faaliyeti üzerine yoğunlaşması, dikkatli bir şekilde çalışması, ezberleyeceği yeri devamlı tekrar etmesi ve temiz hava almak, çalışmaya ara vermek suretiyle kendini motive etmesi gerektiği belirtilmektedir<sup>29</sup>. Ayrıca hafızlık eğitiminin yatılı bir Kur'an kursunda yapılması da önerilmektedir<sup>30</sup>.

Görüşme yapılan katılımcıların tamamı kurslarında klasik veyâ geleneksel yöntem olarak bilinen ve her cüzün sonundan bir sayfa ezberleyerek 30 cüz bitince ikinci sayfaya geçmek şeklinde tanımlanan yöntemin kullanıldığını ifade etmiştir. K29, kurslarında farklı bir uygulamanın olduğunu, "Yeni yöntemle Kur'an ikiye bölünüp önce ilk on beş cüz, sonra son on beş cüzle yapılıyor. Bu yöntemle sayfa başları daha sağlam oluyor. Dönüş süresi kısa oluyor. Ancak bu yöntemde ara haslama olmalı.", sözleriyle dile getirmiştir. Bu yöntemle benzer uygulamaları yapan hocalarının olduğunu K42 de dile getirmiştir.<sup>31</sup>

<sup>27</sup> Hatice Şahin, "Hafızlık Eğitimi, Hafızlığın Günümüzdeki Uygulama Modelleri", *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu - I*, Ankara 2012, s. 76.

<sup>28</sup> İbn Cemâa age. , ss. 175-177; Nihat Temel, "Kur'an Talimi ve Hafızlık Eğitimi", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 2007, S. 18, s. 43; Cebeci, agm. , s. 19.

<sup>29</sup> Temel, agm. , ss. 44-45.

<sup>30</sup> Çaylı'nın araştırmasında, hafızlık eğitimi veren öğretmenlerin %90,5'inin söz konusu eğitimin yatılı olarak alınması gerektiği yönündeki görüşleri yer almaktadır. Ahmet Fatih Çaylı, *Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Hafızlık Öğretimi ve Problemleri (Göller Bölgesi Örneği)*, (Yüksek Lisans Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2005, s. 69;

<sup>31</sup> DİB tarafından hazırlanan hafızlık eğitimi programında, iki yöntem hakkında bilgi verilmiştir. Bunlardan ilki kurslar arasında uygulama birliği sağlanması amacıyla hafızlık eğitimi ile ilgili temel esasların yer aldığı "geleneksel yöntem", ikincisi ise Aynur tarafından geliştirilen ve ezber ve tekrarın yeni araştırmalar kapsamında zihnin çalışma sisteminin dikkate alınarak yapılması gerekliliğine dayanan "tekrarlara dayalı yöntem" önerisidir. Bkz. DİB, Hafızlık Eğitim Programı, Ankara 2010, s. 9. Hafızlık



20, kendisinin geleneksel yöntemle göre hafızlık yaptığını; ama “Arap usulü” olarak bilinen “cüz cüz” ezber yapılmasını da benimsediğini ifade etmiştir. K15 ise “cüz cüz” ezber yapıldığında bir cüzün bitirilip ikincisine geçildiğinde sıkıntı olabileceğini dile getirerek, geleneksel yöntemin devamlı eski sayfaları okumak suretiyle pişirdiğine vurgu yaparak daha etkili olduğunu savunmuştur.

Görüşülen katılımcıların tamamına yakını geleneksel yöntemden memnun kaldığını ve bu yöntemi beğendiğini ifade etmiştir. Katılımcılardan üçü “Osmanlı” vurgusu yaparak bu yöntemi savunmuştur. K41 bu vurguyu, “Ecdadın yöntemi olması hasebiyle güzeldir, bu bir Osmanlı yöntemidir.”, sözüyle yapmıştır. Bazı katılımcılar ise hocalarından böyle gördüğü, başka bir yöntem denemediklerini ifade etmiştir. K24 istikrar vurgusu yaparak, “Bence başarılı olmak için en uygun yöntem hafızlıkta. Eğer istikrarlı gidiyorsa unutma pek mümkün olmuyor rahat hatırlanıyor.”, sözleriyle geleneksel yöntemi savunmuştur. K25, benzer bir tespiti, “...alt sayfalar daha güzel oluyor.”, sözleriyle dile getirmiştir.

Görüşmeye katılan K1’e, “Yeni geliştirilen yöntemlerden haberdar mısınız?”, sonda sorusu sorulmuştur. Katılımcı, bu soruya verdiği cevapta geleneksel yöntem dışında gündeme gelen farklı yöntemlerin gerçekçi olmadığını ve hafızlık eğitiminde olması gereken paradigmanın dışında bir paradigma ile hazırlandığını aşağıda yer alan ifadeleriyle açıklamaktadır:

Öyle farklı sistemler var da... hatta bilmiyorum, ben 60 günde hafızlık falan da... ben o sistemleri çok gerçekçi bulmuyorum yani. ...Yani bence gerçekten onların hiçbir şeyi yok... Yeterli olduğunu da düşünmüyorum. Şöyle, hafızlıktan ne anladığınıza bağlı bu... Yani her sayfayı bir kere ezberleyip kendimize okumak hafızlıksa 60 gün bile fazla. Düzenli çalışan bir kişi hafızlığı 45 güne, belki 1 aya yakın zamanda bile bitirebilir. Mesela kişi günde 10 çığ sayfayı, belki daha fazlasını ezberler ve bunları ertesi gün tekrar etmeyerek 1 ay içinde, 60 gün içinde hafız oldum derse o kişi hafız olmuş denemez bence...

Bu görüşlerin aksine görüş bildiren K39 hafızlık eğitiminde farklı yöntemlerin değerlendirilmesi gerektiğini ve DİB tarafından da önerilen “tekrarlara dayalı yöntemin” uygulanmasındaki zorlukların öğrenci fazlalığı ve hoca azlığından kaynaklandığını aşağıda yer alan ifadeleriyle ortaya koymuştur:

---

Eğitiminde yöntem ile ilgili ayrıca bkz. Hatice Şahin Aynur, *Kur'an Hıfzı Geleneği ve Günümüzdeki Uygulama Biçimleri*, DİB Yay. , Ankara 2015, ss. 65-180; Akdemir, agm. , ss. 30-31; Fırat, agm. , ss. 561-563; Koç, age. , s. 167.

...Aslında hafızlığı insan yapınca anlıyor da, şöyle bir şey söyleyeyim. Aslında hafızlık süreci iki yıl falan sürer... Belki siz de biliyorsunuzdur; ben öyle düşünmüyorum. Yani aslında hafızlık bu kadar uzatılacak bir yapı değil. Yani bu yöntemler değiştirilebilir. Siz de duymuşsunuzdur mesela 3 ayda hafızlığını bitirenler var. Bunların gerçekten hafızlıkları da kuvvetli oluyor. Yani onların ben yöntemlerini dinledim. Yani başlarında bir hoca oluyormuş yani 20 yaşında zaten bunu yapanlar. Ben onların yöntemini daha uygun buluyorum...

Hafızlık eğitimi alan bireylere günün dersini veremediklerinde nasıl bir muamele ile karşılaştıkları sorulduğunda görüşme yapılan katılımcılardan bir tanesi dışında diğerleri eğitimleri boyunca ders veremedikleri durumların olduğunu ifade etmişlerdir. K1 ders verememenin öğrencinin günlük psikolojik durumuyla ilgili olduğunu ve bu konuda ısrarlı olmanın hafızlığın sıhhati açısından sakınca oluşturduğunu ifade etmiştir.

Katılımcıların bir kısmı ders veremediklerinde hocalarından anlayışlı bir karşılık gördüğünü (n=14) ve hocalarının kendilerine nasihat etmek suretiyle (n=6) destek olduğunu, bir kısmı hocalarının kendilerine önce neden ihmalkârlık ettiğini sorarak sebebini araştırdığını (n=8), bir kısmı da hocasının üzülüğünü (n=2) belirtirken azımsanmayacak bir kısmı da bu durumda hocasının kızdığını (n=13), zaman zaman farklı cezalar verdiğini (n=3) ifade etmiştir. Hocalarının kendilerini çok iyi tanıdığını ve çalıştıkları halde derslerini veremediğini bildiklerini söyleyen katılımcılar da vardır (n=2).

Ders veremediğinde hocasının çok kızdığını söyleyen K20 bu durumda hocasının tepkisini, "Alacaklı biri gibi bakıyor", sözleriyle ifade etmektedir. Hafızlık eğitimi aldığı kursta ders veremediğinde hocasının çok kızdığını, çok şiddetli olmamakla birlikte kendisine fiziksel ceza da verdiğini, "Kızıyordu; vuruyordu da, fazla değil. Çok şiddetli değil.", sözleriyle ifade eden K7, ders veremediğinde hocasından böyle bir karşılık görmeyen kendisini nasıl etkilediği sorulduğunda, "Bazı yerlerde haklıydı, çalışmıyordum.", şeklinde cevap vermiştir. Benzer bir değerlendirmeyi K21, "Hoca disiplinli olmalıdır. Yoksa süreç gevşer.", sözleriyle yapmıştır. K38 de, "Hoca fazla kızıyor. Kızması moralimi bozuyor.", sözleriyle konunun farklı bir yönüne işaret etmektedir.

Bu ifadeler doğrultusunda hafızlık eğitimi alan bireyler ve söz konusu eğitimi veren hocalar arasında özel bir iletişimin olduğunu söyleyebiliriz. Hocasına güven duyan ve yaptığı her şeyi kendi iyiliği için yaptığını düşü-

nen bir öğrenci fiziksel cezayı bile makul görürken, hocasıyla yeterli düzeyde bir iletişim kuramamış öğrenci hocasının sesini yükseltmesini bile problem edinebilmektedir. Dolayısıyla hafızlık eğitimi veren hocaların bu durumun farkında olması ve öğrencilerinin psiko-sosyal durumlarını göz önünde bulundurarak hareket etmesi, söz konusu eğitimin başarıya ulaşması açısından oldukça önemlidir.

### 2.2.3. Hafızlık Eğitimi ve Psiko-Sosyal Durum

Hafızlık eğitimi alan bireylerin psiko-sosyal durumları hakkında veri elde etmek amacıyla katılımcılara şu sorular sorulmuştur:

1. Hafızlık eğitimi sürecinde genel ruh halinizden bahsedebilir misiniz? 2. Arkadaşlarınızla iletişiminizden bahsedebilir misiniz? 3. Ailenizle olan iletişiminizden bahsedebilir misiniz? 4. Kurs hocanızla iletişiminizi nasıl tanımlarsınız? 5. Hafızlık eğitimine başlamanızın hayatınıza yansımaları nasıl oldu?

#### 2.2.3.1. Hafızlık Eğitimi Alan Bireyin Genel Ruh Hali

Görüşme yapılan katılımcıların büyük bir çoğunluğu sürecin zor ve stresli olduğunu dile getirmiştir (n=22). Stresin günün dersini verme, kurs ve sosyal çevreden beklentilere karşılık verme ile ilgili olduğu ifade edilmiştir. K19 hafızlık eğitimi alan bireylerin ayrı bir psikolojiye sahip olduğunu, “Hafızlık psikolojisi çok farklıdır. Bu durumun göz önünde bulundurulması gerekir...”, ifadesiyle ortaya koymuştur.

K1 hafızlık eğitimine başlama sürecinde talip olunan eğitimin zor olmasının kendisinde belli bir gerginliğe sebep olduğunu ve bunu, kendisine olan güveni ve söz konusu eğitimi alma konusunda istekliliğiyle aştığını ifade etmiştir. Hafızlık eğitimi sürecinde ders yetiştirmeye çalışmaktan sıkılacak bir zaman bulamadığını söyleyen K14, “Zeki çocukların sıkılmak için vakitleri oluyor”, ifadesiyle bireysel kabiliyete vurgu yapmıştır. Hafızlık eğitimi alınan süreçte psikolojik durumunu “dengesizlik” kelimesi ile tanımlayan K18, duygusal olarak yaşadığı değişkenliğe aşağıda yer alan ifadeleriyle temas etmiştir:

Çok değişik; bir bakmışsın ağlıyorum, bir bakmışsın gülüyorum. Kendimi tanıyamıyorum. Ağlıyorum ama ben de anlamıyorum neden... Hafızlık sürecinde genel ruh halini “dengesizlik” kelimesi ile ifade etmek istiyorum. Tahterevallı gibi kendini ifade etme, anlatma vb. durumlar. Allah'ın ayetlerini ezberlemek büyük imtihan...

Katılımcılara sorulan bu genel sorudan sonra sırasıyla; “kendilerini mutlu eden durumlar”, “kaygı ve strese sokan durumlar” ve “kendilerine

olan güvenleri” hakkında sonda soruları sorulmuştur. Katılımcıların tamamına yakını kendilerini mutlu eden unsuru “günün dersini vermek” olarak ifade etmişlerdir (n=33). Bu unsuru izne çıkmak suretiyle aile ile geçirilen zaman takip etmektedir (n=9). Katılımcılardan dördü “arkadaşlarıyla birlikte vakit geçirmenin” kendilerini mutlu ettiğini ifade etmiştir. Yemek saatinde mutlu olduğunu ifade eden K18, bunun gerekçesini, “Yemek yeme saatini acıktığım için değil; farklı bir ortama gideceğim için istiyorum.”, sözüyle ortaya koymaktadır. Katılımcıları mutlu eden etkenlerden bir diğeri de kursta ders dışı etkinlik yapılmasıdır (n=3).

Görüşme yapılan katılımcılar, kendilerini mutlu eden unsurla ilgili verdikleri cevaplara benzer bir şekilde, kendilerini kaygılandıran unsurun da “günün dersini verme” ile ilgili olduğunu ifade etmişlerdir (n=31). Bu yönde verilen cevaplara K30’un, “Ders yetiştirememeyi düşündüğüm anda, mesela dersim bitmeyecek yarına veremeyeceğim, gibi bir telaşa girdiğim zaman stres, kaygı duyuyorum. Bir etütte normalden az ders yapmışsam, günlük 5 sayfa yaptığım halde o gün 2 sayfa yapmam beni kaygı ve strese sokar.”, şeklindeki sözleri örnek olarak verilebilir.<sup>32</sup>

Hafızlık eğitimi alan bireyleri kaygılandıran diğer unsurlar; hoca karşısında ders verirken heyecanlanmak (n=4), hocanın ders verirken gösterdiği tepki gibi (n=3) daha çok kurs hocaları ile ilgili durumlardır. Kaygılandığında kendi kendine, “Dersi yapabilecek miyim? Hafız olabilecek miyim? Hocanın tepkisi nasıl olur? Ders veremezsem. Bir gün daha geçti, acaba bir gün daha mı geç hafız olacağım?”, gibi sorular sorduğunu belirten K31’in bu beyanı hafızlık eğitimi alan bireyin psikolojik durumu hakkında bilgi vermektedir. Hafızlık eğitiminde en önemli problemi motivasyonun dağılması olarak ifade eden K1 kursta motivasyonu dağıtan, kaygı verici unsurlardan mümkün olduğunca uzak kalınması gerektiğini ifade etmiştir.

Bu tema altında katılımcılara yöneltilen son soruda kendilerine karşı olan güvenlerini nasıl değerlendirdikleri sorulmuştur. Sorulan soruya katılımcıların bir kısmı kendilerine olan güvenlerinin tam olduğunu ifade ederek cevap vermiştir (n=18). Katılımcılar kendilerine olan güvenlerinin arka planında kararlı olmaları, çalışmaları ve hocalarının desteği olduğunu ifade etmişlerdir.

<sup>32</sup> Koç tarafından yapılan araştırmada öğrencilerin %33,3’ü mutlu ve huzurlu olduklarını, %47,8’i bazı sorunları olmakla birlikte mutlu olduklarını ifade etmiştir. Bkz. Koç, age. , s. 111; Oruç tarafından yapılan araştırmada da benzer sonuçlar ortaya çıkmıştır. Hafızlık eğitimi alan bireylerin %17,50’si çok mutlu ve huzurlu olduğunu, %52,50’si bazı sorunları olmakla birlikte mutlu olduğunu, %13,75’i kendini yalnız hissettiğini, %6,25’i kendisini sıkıntı ve bunalım içinde hissettiğini, %7,5’i kimsenin kendisini anlamadığını ve %2,5’i de geleceğinden ümitsiz olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Oruç, agm. , s. 58.

Hafızlık eğitiminde derslerini veremediklerinde, zorlandıklarında veyâ sürecin başında hafızlık eğitimini tamamlamakla ilgili tereddüte düştüklerini ifade eden katılımcılar, bu durumun üstesinden, öncelikle hocalarının olmak üzere, arkadaş ve ailelerinin desteğiyle gelebildiklerini ifade etmişlerdir (n=15). Bu yönde cevap veren K2'nin ifadeleri aşağıda örnek olarak verilmiştir:

Bazen zorlandığımda yapamayacağım, bitiremeyeceğim korkusu oldu. Bu durumda kötü oluyorum. Hoca anlıyor. Gel beraber yapalım diyor. Bazen belletmenim yardımcı oluyor. Kolay yaptığım derslerimi aklıma getirerek kendimi motive ediyorum. (K2)

Görüşme yapılan katılımcıların ifadeleri doğrultusunda katılımcıların genelde kendilerine güvendikleri, güven konusunda bir problem yaşadıklarında başta hocaları olmak üzere arkadaş ve ailelerinin katkılarıyla bu durumun üstesinden geldikleri anlaşılmaktadır. K24'ün, "Derslerim güzel gittiği sürece kendime olan güvenim oldukça yüksek oluyor. Ama derslerim istediğim şekilde olmadığında hayatta tüm alanlarda kendimi yetersiz hissediyorum. Hiçbir şey başaramayacakmış gibi hissediyorum.", sözleriyle dile getirdiği şekilde, hafızlık eğitimi alan bireylerin kendilerine olan güvenlerinin sağlanması ve bu güvenin sürekliliğinin olması için derslerinde başarılı olmaları gerekmektedir.

### 2.2.3.2. Hafızlık Eğitiminde Arkadaş İletişimi

Eğitimin nitelikli olması için sosyal çevrede yer alan önemli unsurlarından birisi de arkadaş çevresidir. Akranlar ve arkadaş çevresi öğrenciler için oldukça büyük öneme sahiptir. Bireyin arkadaşlarıyla olan ilişkileri okul başarı ve motivasyonu üzerinde etkilidir.<sup>33</sup> Öğrenciler genellikle kendileri ile benzer akademik başarıya sahip olanlarla arkadaşlık ilişkileri kurar.<sup>34</sup> Arkadaşları tarafından dışlanmak her öğrenci için yıkıcı bir etkiye sahiptir. Bu gibi durumlarda öğreticilerin öğrencilere destek vermesi beklenir.<sup>35</sup>

Katılımcıların büyük bir çoğunluğu arkadaşlarıyla olan iletişiminin ideal düzeyde olduğunu ifade etmiştir (n=35).<sup>36</sup> Bazı katılımcılar kurslarda-

<sup>33</sup> Anita Woolfolk Hoy, *Eğitim Psikolojisi*, Çev. Duygu Özen, Kaknüs Yay. , İstanbul 2015, s. 173; Allison M. Ryan, "The Peer Group as a Context for the Development of Young Adolescent Motivation and Achievement", *Child Development*, 2001, C. 72, S. 4, ss. 1135-1150.

<sup>34</sup> Ryan, agm. , s. 1146.

<sup>35</sup> Hoy, age. , s. 242.

<sup>36</sup> Bayraktar tarafından yapılan araştırmada, Kur'an kursunda eğitim alan bireylerin %86,53'ünün kolayca arkadaş edinebildiği, %10,20'sinin arkadaş edinmede güçlük çektiği ifade edilmiştir. Ayrıca katılımcıların %53,87'si arkadaşlarıyla olan iletişiminin çok iyi olduğunu, %33,87'si de oldukça iyi olduğunu ifade etmiştir; Benzer şekilde 1993 yılında Ay tarafından yapılan araştırmada da katılım-

ki öğrenciler arasındaki yaş farkına işaret ederek, herkesin genellikle kendi yaş grubuyla birlikte zaman geçirdiğini ifade etmiştir. K32'nin, "Arkadaşlarımla ilişkilerim güzel. Hepsiyle samimiyim. Hem ders alımda, hem sosyal faaliyetlerde birlikte olduğumuz için zaman mutlu ve huzurlu geçiyor. Sonuçta yemek yerken aynı, yatarken aynı yerde olduğun insanlarla iletişimin daha iyi oluyor.", sözleri arkadaşlarıyla ilişkilerinin iyi olduğunu ifade eden katılımcıların ifadelerine örnek olarak gösterilebilir.

Arkadaşları arasında problem olduğunu söyleyen katılımcılar da olmuştur (n=4). K27 arkadaşlar arasında bazı sıkıntılar olabildiğini, bu gibi durumlarda taraflardan birinin alttan alarak sorunun çözülmesi gerektiğini, "Biraz sıkıntılı olabiliyor. Tartışmalar... Nasıl desem; anlaşmazlıklar oluyor. Fikirlerimiz aynı olmadığı zaman o sinirli oluyor, ben sakin oluyorum. Birinin alttan alması gerektiği için... Bu gibi durumlarda arkadaşlarla tartışmalar yaşıyoruz.", ifadeleriyle ortaya koymuştur.

Araştırma kapsamında katılımcılara yöneltilen sorulardan biri de kurs dışındaki yaşlılarının yaptıklarını yapıp yapamadıkları, dışarıdaki arkadaşlarına özenme durumları ve bu durumun kendilerini nasıl etkilediği ile ilgilidir. Bu kapsamda verilen cevapları temel olarak üç kategori altında ele alabiliriz:

Birincisi; hafızlık eğitimi alıyor olmaktan gayet memnun olan ve dışarıdaki arkadaşlarının yaptıklarına özenmeyen, keşke onlar da burada olsalardı, diyen katılımcılardır (n=23). İkincisi; ilk gruptaki kadar kesin ifadelerle olmasa da, dışarıda olmak istemediğini ifade eden ve buna gerekçe olarak dışarıda çok fazla günahın, kötü davranışların olmasını gösteren, zaman zaman bocalama yaşayan katılımcılardır (n=7). Son grupta ise hafızlık eğitimi aldığı için arkadaşlarının yaptıklarından mahrum olan ve bu durumdan rahatsız olan katılımcılar vardır (n=5).

Hafızlık eğitimi aldığı süreçte dışarıdaki arkadaşlarına özenmeyen katılımcılar, hafızlık eğitiminin bazı şeylerden fedakârlık yapmak gerektiğini, hafızlık yapmanın herkese nasip olmayacağını, hafızlık yapıyor oldukları için dinî hassasiyetlerinin daha yüksek olduğunu ve bu sayede dışarıdaki maneviyatı düşük bir çevreden uzak olma imkânına sahip olduklarını ifade ederek kendilerini motive etmektedirler. Sahip oldukları bu motivasyon düzeyi onların arkadaşlarına özenmeleri yerine, arkadaşlarının kendilerine

---

çılarının %87,5'i kolayca arkadaş edinebildiğini, %7,5'i arkadaş edinmekte güçlük çektiğini, %5'i de arkadaş edinemediğini ifade etmiştir. Bkz. Mehmet Emin Ay, *Problemleri ve Beklentileriyle Türkiye'de Kur'an Kursları*, Düşünce Kitabevi, 2. Baskı, İstanbul 2005, ss. 61-62.

özenmeleri gerektiğini söyletmektedir. Bu durum; alınan hafızlık eğitiminin başarıya ulaşması açısından olumlu olarak nitelenebilir.

Hafızlık eğitimi sürecinde zaman zaman bocalama yaşadığını ifade eden katılımcılar, bu gibi durumları daha çok canları sıkıldığında, derslerinde başarısız olduklarında yaşadıklarını ifade etmişlerdir. Bazı katılımcılar da söz konusu bocalamaları hafızlık eğitiminin başlarında yaşadıklarını belirtmiştir. Söz konusu durumla başa çıkmada genellikle hafızlık eğitimi yapmanın ayrıcalığı, hafızlık eğitimi almak suretiyle günahlardan uzak olma imkânı gibi gerekçeleri kullanmışlardır. Hafızlık eğitimi süresince bu eğitimi almayan arkadaşlarına özendiğini ifade eden katılımcılar sıkıldıklarını, arkadaşlarının daha rahat olduklarını bildikleri için kendileri adına rahatsız olduklarını belirtmişlerdir.

Bu tema altında görüşme yapılan katılımcılara sorulan son soru arkadaşlarla olan iletişimin hafızlık eğitiminin niteliğini etkileyip etkilemediği ile ilgilidir. Yapılan görüşmelerde arkadaşlarla olan iletişimin hafızlık eğitimi etkilediğini ifade eden K1 eğitim aldığı kursta üç grup öğrencinin olduğunu; bunlardan ilkinin çok iyi çalışan öğrenci grubu, ikincisinin normal düzeyde çalışan grup ve sayıları çok az olmakla birlikte üçüncü grubun ise hafızlık eğitimini tamamlayamayacağını düşünenlerden oluştuğunu ifade etmiştir. Bir öğrencinin kendisini içinde gördüğü grubun niteliğine göre motivasyon düzeyinin belirlendiğini ortaya koymuştur.

Arkadaş ilişkilerinin hafızlık eğitimini etkileyeceğini düşünen katılımcılardan bir kısmı bu etkinin olumlu (n=6), bir kısmı olumsuz (n=9), bir kısmı da hem olumlu hem de olumsuz olabileceğine (n=10) işaret etmiştir. İfade edilen üç görüşte de çıkış noktası arkadaşlar arası yaşanan ikili ilişkilerdeki problemliler durumlar veyâ güzel ilişkiler, iyi veyâ kötü örnek olma, zamanı boşa harcamaya sebep olma gibi gerekçeler ön plana çıkmaktadır.

### 2.2.3.3. Hafızlık Eğitiminde Aile İletişimi

Hafızlık eğitimi alan bireyler ailelerinden uzakta yatılı olarak eğitim aldıkları için, ailelerine özlem duyarlar. Zorlu ve meşakkatli bir süreç olduğu kadar sabırlı ve gayretli olmayı da gerektiren hafızlık eğitim sürecinde öğrencilerin ailelerini yanlarında görmeleri, onlardan destek almaları hafızlık eğitimini tamamlayabilmeleri açısından oldukça değerlidir.

Bireyin gelişimini etkileyen en önemli unsurlardan bir tanesi aile bireyleri ile olan iletişiminin niteliğidir. Çocuğun aile içinde önemli bir insan olarak kabul edildiği, karşılıklı ilişkilerde sevgi, saygı ve ilginin olduğu ve

çocuğun gereksinimlerine karşılık bulduğu bir aile ortamı, eğitim faaliyetlerini de olumlu yönde etkileyecektir.<sup>37</sup>

Görüşme yapılan katılımcılardan bu temanın ilk sorusuna cevap verenlerin tamamına yakını (n=34), aileleri ile iletişimlerinin iyi ve güzel olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>38</sup> Katılımcıların bir kısmı ailelerinin kendilerine hafızlık eğitim sürecinde destek olduğunu belirtmiştir (n=13). Ailesinde hafızlık yapmış birisi olarak babasından sürekli destek gördüğünü ifade eden K6 bu yöndeki düşüncelerini, “Özellikle babamla samimiyiz. Babam beni daha çok anlıyor kendisi de hafızlık yaptığı için. Bazıları, annem-babam beni anlamıyor, diyor; ama benim öyle bir şeyim olmadı. Onlar daha çok özgüven verdiler, yaparsın, diye.” sözleriyle ortaya koymuştur. K23 olumsuz etkilenmemesi için aile içerisinde yaşanan problemlerin kendisine anlatılmadığını, “Ders durumu kötü olsa da sıkıntı olmuyor. Nasihat veriyorlar. Ailede olan olumsuz durumları etkilenmemem için bana anlatmazlar.” sözleriyle dile getirmiştir.

Hafızlık eğitim sürecinin stres ve sıkıntılı olduğunu, böyle bir süreçte ailesinin hep yanında olduğunu ifade eden K30 bu yöndeki görüşlerini, “Genelde iyi, de hep stresli olduğum için, mesela onlar hep bana destek olmaya çalışıyorlardı. Hep üzgünüm, onları üzmedim; ama onlara karşı bir tavıram olmadı, da benim hep üzgün olmam falan onları da öyle yani hoşuna gitmiyor.” sözleriyle ortaya koymuştur. K1 ailenin hafızlık eğitimi alan bireyle çok fazla görüşmemesi gerektiğini, “...Genelde de çok fazla vaktim olmadığı için sürekli arayamıyordum. Müsait oldukça ben arıyordum. Onlar aramıyordu rahatsız etmeyelim diye. Bence olması gereken de bu. Çocukların yaş grubunda ailenin hatırlanıp sürekli göz önünde bulunması belki motivasyonu biraz kırabilir.” sözleriyle ortaya koymuştur.

Hafızlık eğitimi alan bireylerin aileleri ile görüşebilmeleri için eğitim aldıkları kurstan izin almaları gerekmektedir. Bu kapsamda katılımcılara aileleri ile görüşmek istediklerinde izin almanın problem olup olmadığı soruldu. Bu kapsamda verilen cevaplar birlikte değerlendirildiğinde katılım-

<sup>37</sup> Doğan, Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, Remzi Kitabevi, 29. Basım, İstanbul 2014, ss. 361-363; Özdemir, Nisâ suresindeki aileyle ilgili ayetleri istikrarlı bir ailenin oluşması kapsamında ele almıştır. İstikrarlı bir aile içinde yetişen bireyin eğitim hayatı da bu durumdan olumlu etkilenecektir. Bkz. Şuayip Özdemir, “Nisâ Süresinde Aileyle İlgili Olarak Yer Alan Ayetlerin İstikrarlı Bir Aile Kurumunun Teşekkülü ve Çocuğun Eğitimi Açısından Tahlili”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi II*, s. 3, 2002, ss. 1-17.

<sup>38</sup> Öztürk tarafından yapılan araştırmada da Kur'an kursu öğrencilerinin yaklaşık %80'i anne-babasıyla iyi anlaşmış olduğunu belirtmiştir. Bkz. Fatma Zehra Öztürk, *Kur'an Kursu Öğrencilerinin Sosyo-Ekonomik, Kültürel Temelleri ve Sorunları (Konya Örneği)*, (Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2017, s. 64.



caların büyük bir çoğunluğu izne gitmenin dersini tam olarak verme şartına bağlı olduğunu ifade etmiştir (n=21). Bazı öğrenciler bu uygulamayı doğru bulurken (n=2), söz konusu uygulamanın olmaması gerektiğini belirten katılımcılar da olmuştur (n=4). Katılımcıların izinlerle ilgili vurgu yaptığı hususlardan biri de iznin hangi gerekçe ile istendiği konusudur. Sağlık, ailevi problem gibi özel durumlarda izin verildiği, keyfi sebeplerle istenen izinlerin verilmediği ifade edilmiştir.

Katılımcılardan gelen cevaplar doğrultusunda bu tema altında üzerinde konuşulması gereken konulardan biri, izinleri öğrenciler için bir yaptırım unsuru olarak kullanılıp kullanılmayacağıdır. Yukarıda da ifade edildiği gibi bu durumu doğru bir uygulama olarak gören katılımcılar olduğu gibi haksızlık olarak ifade eden katılımcılar da olmuştur. Öğrencinin psikososyal durumu da göz önünde bulundurularak bu konunun dikkatlice düşünülmeye karar verilmesi gerekir.

Bu tema altında katılımcılara yöneltilen son soru, aile ile olan iletişimin hafızlık eğitimini etkileme durumu ile ilgilidir. Bu kapsamda sorulara cevap veren katılımcıların tamamına yakını ailenin hafızlık eğitimini etkilediğini ifade etmiştir (n=22). Katılımcılardan iki kişi bu etkinin olmadığını belirtmiştir. Aile ile hafızlık eğitimi arasında bir etkiden bahseden katılımcıların üzerinde durdukları konulardan biri; ailenin, öğrencinin arkasında güveneceği bir dayanak olarak yer tutmasıdır (n=9).<sup>39</sup>

Katılımcıların aile etkisi konusunda işaret ettikleri diğer bir husus; aile içerisinde ortaya çıkan huzursuz ortamın bireyi olumsuz yönde etkilemesidir (n=6). Bu tür bir olumsuz etkinin azaltılması için K1 ve K25 hafızlık eğitimi alan bireyin aileleri ile mümkün olduğunca az görüşmesini önermektedir. K25, “Evde bir sorun olduğu zaman kafaya takılıyor. O yüzden ben fazla evle iletişim olmasını düşünmüyorum hafta içi.” sözleriyle bu iletişimin ders verilen hafta içinde kesilmesi gerektiğini söylerken K1, “Ama çok fazla dediğim gibi, iletişimde kalıp çocuğun dersine manî olması o bakımdan motivasyonunu düşürür çocuğun.” sözleriyle aile ile bireyin çok fazla iletişim içinde olmasının motivasyonun bozulmasına sebep olacağı gerekçesiyle azaltılması gerektiğini vurgulamıştır.

Görüldüğü gibi, ailedeki huzursuz bir durumun öğrencinin motivasyonu, psikolojik yapısı, dikkati ve kararlılığı üzerinde etkilidir. Bu sebeple, aileler, bilerek veyâ bilmeyerek, hafızlık eğitimi alan çocuklarını olum-

<sup>39</sup> Ailenin bireyin eğitiminde etkisi ile ilgili bkz. Hoy, age. , ss. 163-166.

suz yönde etkileyebilir. Bu durum, gerek kurs yönetimi gerekse müftülükler bünyesinde düzenlenecek etkinliklerle velilere anlatılabilir.

#### 2.2.3.4. Hafızlık Eğitiminde Kurs Hocası İle İletişim

Hafızlık eğitim sürecinde hoca ile iletişiminin niteliği öğrenciler üzerinde etkisi oldukça büyüktür. Bu iletişimde öğrencinin üzerine düşen sorumluluklar olduğu gibi hocadan da beklentiler vardır. Hoca öncelikle aldığı ücreti hak edebilmek için sorumluluklarını yerine getirmelidir.<sup>40</sup> Gazzâli, hocanın öğrencisine şefkatli olması, onları kendi çocukları gibi görüp koruyup kollaması ve onlara iyi örnek olması gerektiğini ifade etmektedir. Gazzâli'ye göre iyi bir öğretmen, öğrencinin seviyesini göz önünde bulundurmalı, bildiği ve öğrettikleri ile amel etmelidir.<sup>41</sup> Gazzâli, öğrencilerin de iyi bir ahlak sahibi olmak için çaba sarf etmeleri, kendi işlerine odaklanmaları, kibirlenmeden samimi bir şekilde ilimle meşgul olmaları gerektiğini belirtmektedir. İlimde niyetin Allah rızası olması gerektiği, ilmi değerli kılan nitelikleri bilmesi gerektiği, Gazzâli tarafından ifade edilen diğer konulardandır<sup>42</sup>.

Görüşme yapılan katılımcıların tamamına yakını (n=40) hocaları ile olan iletişimlerini iyi, güzel veyâ samimi ifadeleri ile nitelendirmiştir. Eğitim açısından kilit öneme sahip hoca-öğrenci ilişkisinin bu düzeyde olması hafızlık eğitiminin niteliği açısından dikkate değer bir veri olarak görülebilir. Hocası ile iletişim kuramadığını ifade eden K37, "Fazla iletişim kuramıyorum. Haklı da olsam kabulleniyorum. Hocanın hafızlık eğitiminde çok büyük bir yeri vardır.", sözleriyle bu yöndeki kanaatini ortaya koymuştur. Hafızlık eğitiminde hocanın önemli bir yere sahip olduğunu düşünen K28, "Hafızlık zaten hocayla yapılır. Hocan iyiyse, sen de iyiysen gerişi boş.", K12 ise, "Hocalarımızı bir baba gibi görüyoruz.", ifadesiyle görüşlerini ortaya koymuştur.

Katılımcılardan bazıları ders verdiklerinde hocalarıyla olan iletişimlerinin daha iyi olduğunu (n=1) ve hocalarının kendilerine güvendiğini (n=3), ders vermediklerinde ise hocalarının kendilerine kızdığını ifade etmiştir

<sup>40</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Halef el-Ma'ruf el-Kâbisî el-Fakih el-Kayravani, *İslamda Öğretmen ve Öğrenci Meselelerine Dair Geniş Risale*, Çev. Süleyman Ateş, Hıfzırrahman R. Öymen, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1966, s 52.

<sup>41</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-Gazzâli, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, Çev. Ahmet Serdaroglu, Bedir Yay. ,C. 1, İstanbul 2011, ss. 154-172.

<sup>42</sup> Age. , C. 1, ss. 140-154.

(n=8). Bazı katılımcılar da hocalarının zor zamanlarında kendilerini motive ederek destek olduğunu ifade etmiştir.

Bu tema kapsamında görüşme yapılan katılımcılara ideal bir hocanın nasıl olması gerektiği sorulmuştur. Bu soruya cevap veren 27 katılımcının ifadeleri kapsamında ideal bir hocanın sahip olması gereken özellikler aşağıdaki gibi sıralanabilir<sup>43</sup>:

- Hoca, öğrencilerin gözünde güven kazanmalı ve kendini kabul ettirmelidir.
- Öğrencinin her gün ders vermesini sağlayacak bir düzen ve disiplin oluşturabilmelidir.
- Öğrencileri dinlemeli, sorunlarını çözmek için onları anlamaya çalışmalıdır.
- Öğrencileri rencide edici uygulamalardan uzak olmalı, fiziksel ceza kullanmamalıdır.
- Öğrenciler arasında ayrım yapmamalı, adaletli ve fedakâr olmalıdır.
- Meslekî yeterliliği üst düzey olmalı, kuvvetli bir hafız olmalı, yanlışları tespit edebilmeli, Kur'an kıraatine yönelik bilgisi yeterli düzeyde olmalıdır.
- Öğrencileri için iyi bir örnek olmalıdır.
- Öğrencilerin çekinmeden sorunlarını kendisine anlatabileceği bir yakınlık oluşturabilmeli ve öğrencilerine güvenmelidir.
- Öğrencilerin halinden anlamalı, empati yapmalı, duyarlı olmalı ve ortaya çıkan başarısızlıkların sebeplerini araştırmalıdır.
- Başarısız olan öğrencilerle birebir ilgilenerek onlara rehberlik etmelidir.
- Öğrencileri hafızlık eğitimi ve bu eğitimde karşılaşmaları muhtemel problemler hakkında bilgilendirmelidir.
- Öğrencileriyle iletişiminin odağında sevgi ve saygı olmalıdır.
- Öğrencileriyle dengeli ve mesafeli bir ilişki kurmalı; onları ne çok boş bırakmalı, ne de çok fazla sıkmalıdır.
- Sabırlı, hoşgörülü ve anlayışlı olmalıdır.
- Öğrencilerin kapasitesini göz önünde bulundurmalıdır.
- Öğrencilerini motive edebilmelidir.

<sup>43</sup> Kur'an kursu öğreticisinin hafızlık eğitimi ve Kur'an kıraati ile ilgili özel alan bilgisinin, mesleki pedagojik formasyon bilgisinin ve genel kültür bilgisinin olması gerekir. Bkz. Süleyman Akyürek, "Kur'an Kursu Öğreticisinin Mesleki Yeterlikleri", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2005, S. 18, s. 181; 1993 yılında yapılan bir araştırmaya göre, Kur'an kursu öğreticilerinin %98'i mesleki formasyonlarını yeterli görmektedir. Bkz. Ay, age. , ss. 85-86; 2001 yılında yayımlanan bir araştırmada Kur'an kursu öğreticilerinin %8,6'sı pedagojik formasyonun mesleki başarı için önemli olduğunu ifade etmiştir. Aynı araştırmaya göre öğreticilerin %82,7'si genel olarak Kur'an kursu öğreticilerinin pedagojik formasyonlarının yeterli olduğunu ifade ederken %94,8'i kendilerini bu konuda yeterli görmektedir. Bkz. Buyrukçu, age. , ss. 105-109; Yaz Kur'an kurslarında da kurstan memnuniyetsizlik gerekçelerinden birisi olarak hoca ile ilgili etkenlerin ifade edilmesi, Kurs hocasının Kur'an eğitimindeki yerini göstermektedir. Bkz. Başkurt, age. , s. 172-176.

Hafızlık eğitiminde dikkat edilmesi gerektiği ifade edilen hususlardan bir tanesi de hocaların öğrencilerin özelliklerini göz önünde bulundurması ve bireysel farklılıklarının ayırında olması yönündedir. Bu kapsamda değerlendirmede bulunan K29, “Hafızlık eğitiminde önce kapasiteye bakmak lazım. Kolay yapana çok ham verilebilir. Zor yapana az verip yavaşça yaptırmalı. Bence yavaş yavaş gidilmeli diye düşünüyorum. Hızlı başlanınca haslar zorlaşıyor.”; sözleriyle dikkat çekerken K19 hocanın öğrencinin psikolojik durumunu da göz önünde bulundurması gerektiğini, “...Hafızlık psikolojisi çok farklıdır. Daha hassas olunmalıdır. Şu an kursumuzda da böyle oluyor. Bazen gergin olabiliyorum. Doğru olanı idrak edebiliyoruz; fakat irademize söz geçiremiyoruz.” sözleriyle vurgulamıştır.

Bu tema altında, katılımcılara hoca ile iletişimin hafızlığa olan etkisi sorulmuştur. Cevap veren katılımcıların büyük bir çoğunluğu, “Kurs hocası ile olan iletişim hafızlık eğitimini etkiler”, görüşünü savunmuştur (n=26). Katılımcılardan üçü etkilemediğini, biri kısmen etkili olduğunu, bir diğeri ise biri etkilememesi gerekirken etkilediğini ifade etmiştir.

Hafızlık eğitimini hoca ile olan iletişimin etkilediğini ifade eden katılımcıların ağırlıklı olarak üzerinde durdukları konu, hoca ile öğrenci arasındaki olması muhtemel, problemlerli bir ilişkinin öğrenciyi olumsuz yönde, nitelikli ve iyi bir iletişimin ise olumlu yönde etkileyeceği düşüncesidir. Bu kapsamda katılımcıların vurgu yaptıkları ikinci husus, hocaların hafızlık eğitimi sürecini yöneten kişi olması ve öğrencileri motive ediyor olmasıdır. Katılımcılardan bazıları hocanın süreçteki etkisini dersin tamam olduğu veyâ olmadığına karar veren kişi olmasıyla açıklamaktadır (n=2). Bununla birlikte bazı katılımcılar da hocanın öğrencileri motive ederek hafızlık eğitimini tamamlamalarını sağlayan tek kişi olarak nitelendirmektedir (n=3).

### 2.2.3.5. Hafızlık Eğitimi ve Toplumsal Hayat

Hafızlık eğitimi almaya başlamanın katılımcıların hayatlarında nasıl bir etki oluşturduğuna dair sorulara verilen cevaplar birlikte değerlendirildiğinde; iç huzuru ve hayatın bereketlenmesi (n=3), dinî hassasiyetlerin artması (n=13), toplum ve aileden takdir ve saygı görme (n=15), arkadaşlar arasında farklı bir konuma gelme (n=6), ahlâkî tutum ve davranışların değişmesi (n=3), olgunlaşma (n=4) gibi etkileri olduğu ifade edilmiştir.<sup>44</sup>

Görüldüğü gibi hafızlık eğitimi kendi içerisinde birçok zorluk barındır-

<sup>44</sup> Benzer tespitler için bkz. Koç, *Kur'an Kurslarının...*, s. 721; Ay, age., s. 55; Koç, age., s. 106.

sa da bireyin kendi hayatında bu eğitimi anlamlandırması sonrasında ayrı bir yere sahip olmaktadır. Bununla birlikte, söz konusu eğitimin hayatında farklılaşmaya sebep olmadığını, aksine olumsuz etkiler bıraktığını ifade eden katılımcılar da olmuştur. Bu kapsamda hafızlık eğitiminin hayatında herhangi bir farklılaşma getirmediğini ifade eden iki katılımcı da evlerinden uzak kalmaları ve ailelerine olan özlemlerinden bahsetmiştir.

Hafızlık eğitiminin hayatına etkisini farklı yönleriyle ele alan katılımcılar olmuştur. K19 hafızlık eğitiminin hayatına kattığı güzel şeylerle birlikte sorumluluk da yüklediğini, “(İnsan) Çok değişiyor. Bakış açısı değişiyor. Karakterimi geliştiriyor. Duygusal olarak karşındakini daha iyi anlıyor, alçak gönüllü oluyorsun. Hoşgörülü ve sabırlı oluyorsun. Olumlu açıdan herkes gıpta ediyor; ama bir taraftan da eleştiriliyorsun, bir de hafızsın bunu nasıl yaparsın, vb. sözlerle...”, ifadesiyle ortaya koymaktadır.

K19’un sözünü ettiği sorumluluk duygusunun dengeli bir şekilde ele alınmaması söz konusu eğitime tabi olan bireylerde bir baskı unsuru olarak ortaya çıkabilmektedir. Nitekim hafızlık eğitimi alanlardan çok fazla şey beklendiği yönünde görüş bildiren K24, “İnsanlar hafız denince çok fazla... Sanki melek türünden bir şeymiş gibi davranıyorlar. Aslında hepimiz Allah’ın kullarıyız, günahkârız. Farklı şeyler oluyor, aman sen hafızsın şöyle yaparsın, tarzında.” ifadeleriyle kendileri üzerinde oluşan bu türden bir baskıdan söz etmektedir.

Ünsal, hafızlık eğitimi alan bireylerin %86,5’inin çevreleri tarafından takdir ve tebrik edildiğini, %8,7’sinin pek fark edilmediğini, %1,4’ünün de küçük görüldüğünü ifade etmiştir<sup>45</sup>. Hafızlık eğitimi alan bireyler üzerinde yapılan farklı bir araştırmada katılımcıların %76,25’inin hafızlık eğitimi almanın ibadet hayatlarını kuvvetlendirdiğini, %20’sinin bir değişiklik yapmadığını, %3,75’inin de zayıflattığını belirttiği ortaya koyulmuştur<sup>46</sup>.

#### 2.2.4. Hafızlık Eğitiminde Kurs Ortamı

Hafızlık eğitiminin alındığı ortam olarak özellikle yatılı olarak eğitim veren Kur’an kurslarında öğrencilerin sürekli zaman geçirdikleri sınıflar, çalışma odaları, yemekhane, yatakhane gibi ortamların temiz ve ferah ol-

<sup>45</sup> Ünsal, agt. , s. 41; Ay tarafından yapılan araştırmada katılımcıların %85,2’si sosyal çevresinde Kur’an kursuna gittiği için takdir ve tebrik edildiğini, %9,4’ü pek fark edilmediğini, %2,7’si de küçük görüldüğünü belirtmiştir. Bkz. Ay, age. , s. 58; Koç’un araştırmasında da katılımcıların %66,1’i toplumda genelde sevilip ilgi gördüklerini, %12,8’i sevidiklerini ama amaçsız bir işle uğraştıklarının söylendiğini %20,3’ü hor gören ve eleştiri yapanların olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Koç, age. , s. 104.

<sup>46</sup> Oruç, agm. , s. 57.

ması, ısıtma ve aydınlatmalarının yeterli olması, gürültüden uzak bir yerde bulunması, öğrencilerin sosyal faaliyet yapabilecekleri alanlar olması, bir bahçenin olması oldukça önemlidir. Kur'an kursunun ifade edilen bu özelliklere sahip olması öğrencilerin hafızlık eğitimine odaklanmaları için uygun bir zemin hazırlar.<sup>47</sup> Hafızlık eğitiminde dikkat ve odaklanmanın oldukça önemli olması sebebiyle yöntem ile ilgili yapılan araştırmalarda söz konusu eğitimin verildiği mekânların sade ve sakin olması gerektiği vurgulanmıştır. Bu kapsamda hafızlık eğitimi verilen ortamda resim ve çok yoğun eşya olmaması, ayrıca hafızlık eğitimi alan bireylerin yaş düzeylerinin dikkate alınması gerektiği ifade edilmiştir<sup>48</sup>.

Araştırma kapsamında görüşülen katılımcıların büyük bir kısmı kurslarının güzel olduğunu ifade etmişlerdir (n=30). Azımsanmayacak sayıda katılımcı da hafızlık eğitimi aldıkları kursun fiziksel imkânlarının yetersiz olduğunu, bu yönüyle problem yaşadıklarını ifade ederek memnuniyetsizliklerini dile getirmişlerdir (n=12). Kurs imkânlarını beğenmeyen katılımcılar, yemeklerinin iyi çıkmadığını (n=6), binasının yetersiz kaldığını (n=8), temizlik problemi olduğunu (n=4), öğrenci sayısının çok fazla olduğunu ifade etmişlerdir (n=5).

Katılımcılara hafızlık eğitimi aldıkları kursta ders dışı etkinlik ve sosyal faaliyet yapma durumu ve bu tür etkinlikler için imkânların yeterli olup olmadığı sorulmuştur. Soruya cevap veren katılımcıların büyük bir kısmı, eğitim aldıkları kursta ders dışı etkinlik olduğunu ifade etmiştir (n=17). Katılımcıların ders dışı etkinlik olarak ifade ettikleri unsurlar; piknik (n=7), spor etkinlikleri (n=7) (ağırlıklı olarak futbol, sonrasında voleybol, masa tenisi), konferans (n=3) ve gezilerdir (n=1). K23, "Ders dışı etkinlik yoktur", K36 da, "Spor ve benzeri etkinlik yok; ama olmalıdır...", sözleriyle eğitim aldıkları Kur'an kursunda ders dışı etkinlik olmadığından bahsetmiştir.<sup>49</sup>

Görüşme kapsamında katılımcılara eğitim aldıkları kursa yönelik tutumları hakkında veri elde etmek amacıyla kurslarında gördükleri olumlu ve olumsuz yönler sorulmuştur. Alınan cevaplar doğrultusunda olumlu olarak dikkat çeken durumlar, kursun fiziksel imkânları, kurs hocalarının öğrencilere yönelik tutumları ve ders dışı etkinliklerle ilgilidir.

<sup>47</sup> Temel, agm. , s. 47; Kur'an eğitiminde kurs ortamının önemi ile ilgili bkz. Başkurt, age. , ss. 183-192.

<sup>48</sup> Ömer Özbek, "Dünyada Hafızlık Yöntem Örnekleri", *Bilimname*, 2015/2, S. 29, s. 195.

<sup>49</sup> Kur'an kursu binalarının sahip olması gereken özellikleri ile ilgili Kur'an kursu öğretmenlerinin görüşleri için bkz. Buyrukçu, age. , s. 125; Kur'an kurslarının problemleri ile ilgili ayrıca bkz. Ay, age. , ss. 68-81; Koç, age. , ss. 112-114; Age. , ss. 202-206.

Hafızlık eğitimi alınan kursun fiziksel imkânlarının yeterli olması, öğrencilerin ders dışında stres atabilecekleri geniş bahçe ve mekânlara sahip olması bu kapsamda ön plana çıkmaktadır. K2'nin eğitim aldığı kurstaki bahçeyi beğendiğini, “Bahçemiz çok büyük. Ders çalışmak güzel oluyor. Kafa dağıtmak açısından değişik bir ortam oluyor.” ifadesiyle ortaya koyması bu yönde bir örnek olarak verilebilir.

Görüşme yapılan katılımcıların eğitim aldıkları kurslarla ilgili ön plana çıkardıkları olumlu yönlerden biri de kurs hocalarının öğrencilere yönelik tutumlarının olumlu olmasıdır (n=5). Bu kapsamda K32 eğitim aldığı kurstaki hoca ve idarecilerin kendisi ile olan iletişiminin aldığı eğitimi nasıl etkilediğini, “Hocalarla idare aşırı derecede sevgiyle davranıyorlar. Herhangi bir olumsuz tepkiyle karşılaşmıyoruz, herhangi hakaret edici bir söz bile yok. O yüzden insan mutlu oluyor. Baskı altında kalmadığı için. Burada keyifle hafızlık yapıyoruz, öyle zorla gelip hafızlık yapan da yok kursumuzda.” sözleriyle dile getirmiştir.

Ders dışı etkinliklerin olması hafızlık eğitimi yapılan kurstan memnun olma kapsamında ifade edilen hususlardan biridir (n=5). Ders dışında spor yapma imkânının olması, film izlemeye izin verilmesi, zaman zaman öğrencilerin ödüllendirilmesi bu kapsamda dile getirilen ifadelerdir.

Devam edilen kursta beğenilmeyen, olumsuz durumlar sorulmuş, katılımcıların büyük bir kısmı (n=15) olumsuz bir durumun olmadığını ifade etmiştir. Görüşme yapılan katılımcıların eğitim aldıkları kurstan memnun olmadıkları olumsuz yönlerin başında fizikî imkân yetersizlikleri gelmektedir. Bu kapsamda kurs yemeklerinin yeterince iyi olmaması, ders dışı etkinlik olmaması, hoca sayısının yetersiz olması gibi hususlar ön plana çıkmaktadır. Bu kapsamda katılımcı görüşlerine yukarıda yer verilmiştir. Hocaların sayısının yetersiz olduğunu ifade eden K18 bu durumu, “Hocanın yetersiz olmasıdır. Sıra gelmiyor. Bizim sınıfta çok yüksek gidiyorlar. Hocamız yetişemiyor...”, sözleriyle ifade etmiştir.

Bu tema altında katılımcılara yöneltilen son soru hafızlık eğitimi alınan kursun fiziksel imkânlarının söz konusu eğitimi etkileme durumudur. Görüşme yapılan katılımcıların büyük bir çoğunluğu kursun fiziksel imkânlarının hafızlık eğitiminin niteliğini etkilediğini düşünürken (n=29), katılımcılardan bazıları da böyle bir etkinin söz konusu olmadığı kanaatinde dirler (n=11).<sup>50</sup>

<sup>50</sup> Ortamın eğitim üzerindeki etkisi ile ilgili olarak bkz. Murat Taşdan, Züleyha Ertan Kantos, “Sınıf Yönetimi ve Disiplin”, *Sınıf Yönetimi*, Ed. Zuhul Cahoğlu, Grafiker Yay. , Ankara 2007, s. 21.

Hafızlık eğitiminin kursun fiziksel imkânlarından etkilenmediğini ifade eden katılımcılar ise genellikle hafızlık yapmak isteyen bir kişiyi dış etkenlerin fazla etkilemeyeceğine vurgu yapmışlardır.

### 2.3. Hafızlık Eğitimi Sonrası Süreç

Hafızlık eğitimi, zorlu ve sabır gerektiren uzun gayretler sonunda tamamlanabilen bir eğitimidir. Bu durum daha önceki temalar altında bizzat hafızlık eğitimi alan katılımcılar tarafından da dile getirilmiştir. Böylesine zorlu ve stresli bir süreci tamamlayan bireyler “hafız” olarak mezun olurlar. Ancak hafızlık eğitiminin tamamlanması sonrasında gündeme gelen konulardan biri de hafızlığın korunması ve unutulmamasıdır. İlgili literatüre bakıldığında hafızlığın unutulmaması için kullanılması gerektiği ifade edilmektedir. Bu tema altında hafızlık eğitimi alan bireylere, söz konusu eğitim sonrasında nasıl bir eğitim almayı planladıkları, hafızlık eğitimini tamamladıktan sonra hangi mesleği edinmeyi düşündükleri ve hafızlığı unutmamak için ne gibi önlemler almayı düşündükleri sorulmuştur.

#### 2.3.1. Devam Edilmek İstenen Eğitim

Hafızlık eğitimi ile ilgili verilere baktığımızda, devam edilmek istenen eğitim konusunda katılımcıların bir kısmı halihazırda devam eden eğitimlerini tamamlamak istemekle birlikte, eğitim türü açısından düşünüldüğünde katılımcıların büyük bir çoğunluğu dinî ilimlerde daha derinlemesine bilgi edinmek amacıyla öncelikle Arapça ve ilahiyat eğitimi almak istemektedirler.<sup>51</sup> Katılımcılar kendi içinde buldukları seviyeye göre bir eğitim kademesiyle ilgili planlama yapmışlardır. Ortaokul kademesinde olanlar lise, lise seviyesinde olanlar lisans, lisans seviyesinde olanlar da lisansüstü ile ilgili değerlendirmelerde bulunmuştur.

Öğrenilen bir bilginin hafızada kalması için onun çokça tekrar edilmesi ve kullanılması gerekir. Hafızlık eğitimi sonrasında kazanılan “hafız” vasfının korunması için de en önemli hususlardan biri hafızlığın tekrar edilerek unutulmamasıdır. Hafızlığın tekrar edilmesi bireyin şahsî gayretleri ile mümkün olmakla birlikte; eğitim, meslek gibi uzun vadeli etkileri olan un-

<sup>51</sup> Bayraktar tarafından yapılan çalışmada öğrencilere ilkökulu bitirince devam etmek istedikleri eğitim sorulduğunda katılımcıların %58,60'ı Kur'an kursu, %26,23'ü İHL olmak üzere %84,83'ünün ilahiyat alanında devam etmek istediği belirtilmiştir. Bkz. Bayraktar, age. , s. 27. Aynı soruya Ay'ın araştırmasına katılan öğrencilerin %47,3'ü İHL'ye, %17,7'si açık öğretim İHL'ye ve %9,7'si de din hizmetlerine yöneleceğini ifade ederek cevap vermiştir. Bkz. Ay, age. , s. 53; Koç'un araştırmasında katılımcıların %21,4'ü İHL'ye gitmek istediğini ifade etmiştir. Bkz. Koç, age. , s. 69.



surlarla birleştirildiğinde çok daha kolay ve fonksiyonel olacaktır. Bu kapsamda hafızlık eğitimi sonrasında Kur'an ile ilgili bir eğitim alınması ve sonrasında Kur'an öğretilmesi, Kur'an'dan ilham alınarak yapılan farklı din hizmetleri alanlarındaki mesleklerin tercih edilmesi, hafızlığın korunması açısından oldukça önem arz eden bir durumdur.

Araştırma kapsamında, katılımcılara yöneltilen ilk soru hafızlık eğitimi tamamladıklarında ne tür bir eğitim almayı hedefledikleri ile ilgilidir. Katılımcıların bir kısmı halihazırda devam eden eğitimlerini tamamlamak istemekle birlikte, eğitim türü açısından düşünüldüğünde, katılımcıların büyük bir çoğunluğu dinî ilimlerde daha derinlemesine bilgi edinmek amacıyla öncelikle Arapça ve ilahiyat eğitimi almak istemektedirler. Katılımcılar kendi içinde buldukları seviyeye göre bir eğitim kademesiyle ilgili planlama yapmışlardır. Ortaokul kademesinde olanlar lise, lise seviyesinde olanlar lisans, lisans seviyesinde olanlar da lisansüstü ile ilgili değerlendirmelerde bulunmuştur.<sup>52</sup>

Görüşme yapılan katılımcıların büyük bir çoğunluğu hafızlık eğitimlerini tamamladıktan sonra Arapça eğitimi almak istediklerini ifade etmişlerdir (n=25). Bu veri bize hafızlık eğitimi alan bireylerin içten içe Kur'an'ın ne demek istediğini anlamak istedikleri konusunda fikir vermektedir. Daha önce Hz. Peygamber döneminde Kur'an'ın sahabe tarafından onar ayet olarak ezberlediğini, söz konusu on ayet iyi anlaşılıp hükmüyle amel edildikten sonra diğer on ayete geçildiğini ifade etmiştik<sup>53</sup>. Bu kapsamda hafızlık eğitimi alan bireylerin de Kur'an'ı anlayıp onun hükmüne göre amel etmeyi planladıkları düşünülebilir. Bu, nitelikli bir hafızlık eğitimi kapsamında önemli bir veri olarak düşünülebilir.

Katılımcıların cevapları doğrultusunda ilahiyat eğitimi almak istemeleleri, dikkat çeken ikinci bir husustur. İlahiyat eğitimi almak isteyen (n=21), ön lisans ilahiyat eğitimini tamamlamak isteyen (n=7), medrese eğitimi almak isteyen (n=4) ve kendini İslami ilimlerde ( tefsir, hadis, fıkıh vb.) (n=6) geliştirmek isteyenleri de dâhil ettiğimizde, neredeyse görüşme yapılan katılımcıların tamamı, hafızlık eğitimi sonrasında hafızlıklarını kullanabilecekleri bir eğitim almayı planlamaktadırlar. Bu durum, hafızlık eğitiminin niteliği açısından önemli bir veri olarak değerlendirilebilir.

<sup>52</sup> Bayraktar tarafından yapılan araştırmada öğrencilere ilkokulu bitirince devam etmek istedikleri eğitim sorulduğunda katılımcıların %58,60'ı Kur'an kursu, %26,23'ü İHL olmak üzere %84,83'ünün ilahiyat alanında devam etmek istediği belirtilmiştir. Bkz. Bayraktar, age. , s. 27.

<sup>53</sup> Muhammed Abdülhay el-Kettâni, Hz. Peygamberin Yönetimi, Çev. Ahmet Özel, İz Yay. , 2. Baskı, C.1/2, İstanbul 2003, s. 349.

### 2.3.2. Hedeflenen Meslek

Araştırma kapsamında hafızlık eğitimi alan bireylere aldıkları eğitim sonrasında ne tür bir meslek sahibi olmayı planladıkları sorulmuştur. Katılımcılardan gelen cevaplar birlikte değerlendirildiğinde, büyük bir çoğunluk, hafızlık eğitimlerini tamamladıktan sonra DİB'e bağlı kadrolarda imam hatip, müezzin, Kur'an kursu hocası, vaiz, müftü yardımcısı veya müftü olmak istediklerini ifade etmişlerdir (n=31). Bununla birlikte, katılımcıların bir kısmı da yine benzer şekilde hafızlıklarını aktif bir şekilde kullanabilecekleri İslam Hukuku ve Tefsir Ana Bilim Dalı'nda yüksek lisans yapmak, din kültürü ve ahlak bilgisi veya İHL meslek dersleri öğretmeni olmak, ilahiyat fakültesinde hoca olmak gibi meslekî gâyelerden bahsetmişlerdir (n=6). Ayrıca eğitimleri sonrasında bilim adamı (K4), savcı (K8), psikolog (K30), hemşire veya doktor (K31), kreş hocalığı (K43) gibi farklı bir alanda çalışmak isteyen katılımcılar da vardır. Bir katılımcı ise hayalinin mimarlık olduğunu ancak hafızlık eğitimi almaya başladıktan sonra bundan vazgeçtiğini, "Kendi istediğim meslek mimarlık; ama hafızlık sonrası uygun olmadığı için ilahiyatta öğretim görevlisi veya hafızlık hocası... ikisinin daha uygun olduğunu düşünüyorum.", sözleriyle ortaya koymuştur (K29).

Katılımcıların (K12), "Hafızlığımı muhafaza etme açısından Kur'an kursu hocası olmak istiyorum.", ya (K29), "Kendi istediğim meslek mimarlık; ama hafızlık sonrası uygun olmadığı için ilahiyatta öğretim görevlisi veya hafızlık hocası... ikisinin daha uygun olduğunu düşünüyorum.", ya (K32), "İlahiyat alanında her türlü meslek öyle fazla şey olmadıkça, vaiz olur müftü olur: yani insanlara dinî olarak katkımın dokunacağı insanlara faydamın dokunacağı bir şey olması lazım. Biraz daha büyük düşünürsek Diyanet İşleri Başkanlığı falan düşünüyorum inşallah.", şeklindeki ifadelerinde hafızlığa uygunluk, insanlara faydalı olma gibi endişeleri taşımaları da ayrıca dikkat çeken bir veri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hafızlık eğitimi sonrası düşünülen meslek alanı ile ilgili yapılan nicel bir araştırmaya baktığımızda katılımcıların %63,5'inin ilahiyat alanında çalışmak istediklerini görmekteyiz.<sup>54</sup> Hafızlık eğitimi alan bireylerin ilahiyat alanında bir meslek tercih etmek istemelerine rağmen, uygulamada ancak her yedi hafızdan birisi ilahiyat alanında istihdam edilebilmiştir<sup>55</sup>. Ka-

<sup>54</sup> Algur, agt. , s. 143; Koç tarafından yapılan araştırmaya göre katılımcıların %67,3'ü dinî bir meslek düşünürken %26,7'si dinî bir mesleği belki düşünmeyeceğini, %14,3'ü ise düşünmeyeceğini ifade etmiştir. Bkz. Koç, age. , ss. 72-73; Çimen'in araştırmasında imamların %82,1'i hafız oldukları için imam hatipliği tercih ettiklerini ifade etmiştir. Bkz. Çimen, agm. , s. 152.

<sup>55</sup> Suat Cebeci, Bilal Ünsal, "Hafızlık Eğitimi ve Sorunları", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2006, C.4, S. 11, s.

tılımcılar için, ilahiyat alanında çalışmak istemiyorum, seçeneği sunulmasına rağmen sadece %10,1'inin bu seçeneği tercih ettiğini görmekteyiz. O halde hafızlık eğitiminin nitelikli olması ve unutulmaması için ilahiyat alanında çalışılması yönünde yapılan tavsiyelerden katılımcıların haberdar olduğu ve bu yönde istekli davrandıkları görülmektedir<sup>56</sup>. Aynı çalışmada katılımcıların %9'u sosyal bir alanda çalışmak istediğini, %1,2'si ise çalışmak istemediğini ifade etmiştir. Hafızlık eğitimi sonrasında hangi alanda çalışmak istediğine henüz karar vermediğini ifade eden katılımcılar, örneklerin %13'ünü oluşturmaktadır.<sup>57</sup> Benzer bir sonuç Oruç tarafından yapılan çalışmada ortaya çıkmıştır. Katılımcıların %65'i ilahiyat alanında bir meslek tercih edeceğini ifade ederken %35'i farklı bir alanda meslek tercih edeceğini ifade etmiştir<sup>58</sup>.

### 2.3.3. Hafızlığın Korunması

Hafızlık eğitiminde Kur'an'ın ezberlenmesi ne kadar önemlisi ise, eğitim sonrası elde edilen hafızlığın korunması da o kadar önemlidir. Zira bu durumu zorlu yapan, sürecin ömür boyu olması ve hayatın içinde farklı meşgalelerle uğraşırken Kur'an'a yeterli zamanın her zaman istenen düzeyde ayrılabilmesidir.<sup>59</sup> Unutmaya engellenmenin ilk ve en önemli yolu tekrardır<sup>60</sup>. Tekrar, ezberlenen Kur'an ayetlerinin zihinde kalmasını sağlar<sup>61</sup>. Ezberin başkasından dinlenmesi, unutulan yerlerin tekraren ezberlenmesi, ezberlenen metnin manasına vakıf olarak üzerinde düşünülmesi ve hatim indirilmesi unutmaya karşı alınabilecek önlemler arasında sayılmaktadır<sup>62</sup>. Ezberi unutmamak için tekrar yapmak, tekrar yapmayı istikrarlı bir şekilde sürdürebilmek için de tembellikten uzak olmak gerekir. Zernüci, tembellik ve unutkanlıktan kurtulmak için yemeği azaltmak gerektiğini, misvak kullanmanın ezberleme gücünü artırdığını belirtmiştir. Ayrıca Allah'a karşı işlenen kötülükler, günahların çok olması, düşünce ve üzüntünün çok olması, dünya işleriyle gerektiğinden fazla meşgul olunması da unutmaya sebep olan unsurlar olarak ifade edilmiştir.<sup>63</sup> Araştırmada katılımcılara eğitimlerini tamamladıklarında, hafızlıklarını korumak için ne yapacakları sorul-

36; Akdemir, agm. , s. 26; Çimen, agm. , s. 128.

<sup>56</sup> Cebeci ve Ünsal, agm. , s. 49.

<sup>57</sup> Algur, agt. , s. 143.

<sup>58</sup> Oruç, agm. , s. 51.

<sup>59</sup> Hafızlık eğitimini zor kılan, ezberin korunmasıdır. Bkz. Şahin, *Hafızlık Eğitimi...* , s. 77.

<sup>60</sup> Temel, agm. , s. 54.

<sup>61</sup> Buhârî, Fedâilu'l-Kur'an, 23; Kâbisî, age. , s. 25.

<sup>62</sup> Temel, agm. , ss. 55-59.

<sup>63</sup> Zernüci, age. , ss. 122-124.

muştur. Aşağıda da görüldüğü gibi katılımcılar tarafından literatürde yer alan önerilere benzer öneriler yapılmıştır.

Katılımcıların ifadeleri doğrultusunda hafızlığın korunması için yapılması gerekenleri şu şekilde ifade edebiliriz:

- Hafızlık eğitimini çok sağlam bir şekilde tamamlamak. Bu kapsamda hafızlık eğitiminde ham sayfaların bitmesinden sonra çok fazla “haslama” (pekiştirme) yapmak (n=5),
- Ezbere mukabeleler okumak (n=7) ve hatimle teravih namazı kıldır- mak (n=5),
- Ömür boyu her gün düzenli olarak en az bir cüz tekrarı yapmak (n=36),
- Çalışma ortamını, meslek seçimini hafızlığın aktif bir şekilde kullanı- lacağı şekilde seçmek, oluşturmak; bu kapsamda hafızlık eğitim süreci için- de olmak (belletmen, hoca vb. ) (n=7)
- Ezberleri, kullanma kapsamında, namazlarda okumak (n=2),
- Sağlam olduğunu inanarak namazlarda okumak veyâ ayda bir kere ha- tim etmek. (K27)

### Sonuç ve Öneriler

Araştırma kapsamında yapılan görüşmelerde hafızlık eğitimi alan birey- lerin söz konusu eğitime başlamadan önceki, eğitim sürecindeki ve eğitimi tamamladıktan sonraki döneme dair görüşleri belli temalar çerçevesinde değerlendirilmiştir. Görüşme yapılan bireylerin hafızlık eğitimine başlama hikâyelerine bakıldığında katılımcıların çoğunluğunda aile, arkadaş, hoca, Kur’an kursu gibi dışardan bir unsurun etkisi ön plana çıkmaktadır. Bun- ların yanında yaz döneminde gidilen Kur’an kursundaki ortamdan, Kur’an kursundaki hocasının ilgi, alaka ve yönlendirmesinden etkilendiğini ifade eden ve çevresinde hafızlık yapmış bireylerin olması ve onlara özenmesi se- bebiyle hafızlık eğitimi almaya karar verdiğini belirten katılımcılar da var- dır. Hafızlık eğitimini iyi bir lise veyâ iyi bir üniversite eğitiminin sağlana- maması durumunda alternatif olarak düşünenler, iyi bir liseye yerleşeme- diği veyâ üniversite sınavını kazanamadığı için ailelerinin de teşvikiyle ha- fızlık eğitimi almaya karar verdiklerini ifade etmiştir.

Görüşme yapılan katılımcılar hafızlık eğitimini Allah’ın rızasını kazan- mak, Kur’an’la hemhal olmak, sadece lafzın ezberlenmesi değil, aynı za- manda hükmüyle amel etmek, Allah’a ve dine olan sevgi ve bağlılığın bir ifadesi, insana huzur ve mutluluk veren bir süreç, yapılması çok zor, sabır

ve azim gerektiren bir süreç, insanın yaşam biçimini değiştiren, sosyal hayatta farklı bir kimlik veren anlatılmaz yaşanır bir deneyim olarak tanımlanmışlardır.

Hafızlık eğitimini rızâ-i ilâhîyi elde etmek amacıyla aldığını ifade eden bireylerin çoğunlukta olması, bu eğitimin öncelikle ibadet kaygısıyla yapıldığı yönünde değerlendirilebilir. Bununla birlikte ifade edilen, Kur'an ve hafızlık sevgisi, Kur'an'ı anlama ve yaşama kaygısı, ilim elde etme düşüncesi, ihtiyaç olduğunu düşünme ve insanlara faydalı olma isteği gibi amaçlar daha çok içsel motivasyonu anımsatmaktadır. Hafızlık eğitimini bir meslek edinme, anne-babanın isteğini yerine getirme, gösteriş ve toplumsal kabul gibi dışsal motivasyonu anımsatan amaçlarla yaptığını söyleyen katılımcılara da rastlanmıştır.

Nitel görüşme yapılan bireyler, hafızlık eğitimine zihnen ve ruhen bir hazır bulunmayla başlanması, dinî ve ahlâkî yaşantılara özen gösterilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Hafızlık eğitimi alan bireyler bu eğitim öncesinde kendilerine hafızlık eğitimini tamamlamak, bir meslek edinmek, Kur'an'ı öğretmek, kendisinden razı olunan bir kul olmak ve Arapça öğrenmek gibi hedefler belirlemiştir. Kur'an'ı anlamak ve hayata uygulamak, hafızlığı dinî ilimlerde daha yetkin bir kişi olmak için kullanmak gibi hedefler oldukça geri plandadır. Hafızlık eğitiminde tanımlanan hedefler daha çok günlük, kısa vadeli niteliktedir.

Görüşme yapılan katılımcıların büyük bir çoğunluğu sürecin zor ve stresli olduğunu dile getirmiştir. Stresin günün dersini verme, kurs ve sosyal çevreden beklentilere karşılık verme noktasında olduğu ifade edilmiştir. Hafızlık eğitimi alan bireylerin tamamına yakını arkadaş, aile ve kurs hocalarıyla olan iletişimlerinin iyi olduğunu belirtmiştir. Arkadaş ilişkilerinin bireyi hem olumlu, hem de olumsuz yönde etkileyeceği ortaya konulmuştur. Yeri geldiğinde dersini, yer geldiğinde derdini dinleyecek bir arkadaşın(ın) olması hafızlık eğitimi alan bireylerin istediği bir durumdur. Katılımcılar aile desteğinin gerekliliğine vurgu yapmış, aileyle olan ilişkilerin belli bir düzeyde tutularak ölçülü olması gerektiğini ve bireyin zihninin gereksiz problemlerle yorulmamasının önemini ifade etmiştir.

Yapılan görüşmelerde kurs hocasıyla olan iletişimin hafızlık eğitimini tamamlamada kilit role sahip olduğu ifade edilmiştir. Bu kapsamda ideal bir hocanın sahip olması gereken özelliklerinin başında alanında uzman olması, öğrencilerini sevmesi ve onlara değer vermesinin geldiği belirtilmiştir. Ayrıca, hafızlık eğitimi veren hocanın problemlerin çözümünde ya-

pıcı bir rol üstlenen, çözüm odaklı, empati yapabilen, özverili ve fedakâr olması gibi özelliklerin gerekliliğinden de bahsedilmiştir.

Hafızlık eğitimi alan bireylerin büyük bir çoğunluğu hafız olduktan sonra hafızlığın bir anlam ifade edeceği bir eğitime devam etmeyi, bir meslek edinmeyi istemektedir. Halihazırda açık öğretim veyâ örgün olarak din eğitimi ağırlıklı bir eğitim alan bireyler olduğu gibi, Kur'an kursunun almış olduğu karar kapsamında öncelikle hafızlık eğitimini bitirmeye odaklanan bireyler de vardır. Hafızlık eğitimini iyi bir insan ve iyi bir Müslüman olmak için gerekli bir adım olarak gören bazı katılımcılar ilahiyat alanı dışında farklı alanlara yönelmek istediklerini ifade etmiştir. Hafızlık eğitiminin tamamlandıktan sonra korunmasının çok önemli olduğuna değinilmiştir. Bunu sağlamak için öncelikle hafızlık eğitiminin sağlam bir şekilde bitirilmesi ve pekiştirme döneminin çok verimli olması gerektiğine vurgu yapılmıştır. Hafızlık eğitimi sonrasında düzenli ve planlı bir şekilde tekrar yapılmasının olmazsa olmaz bir gereklilik olduğu belirtilmiştir. Hafızlığın tekrar edilmesi amacıyla Ramazan aylarında hatimle teravih namazı kaldırmak, mukabele okumak gibi farklı etkinliklerin yanısıra hafızlığın kullanılacağı mesleklerin seçilmesinin de oldukça önemli olduğu ifade edilmiştir.

Elde edilen bu sonuçlardan hareketle, gerek hafızlık eğitimi veren kurum ve eğitimcilere, gerekse bu eğitimi alan bireyler ve onların ailelerine aşağıdaki önerilerde bulunulabilir:

Hafızlık eğitimi almaya karar veren bireyler kendilerine uzun vadeli ve gelecek vizyonu olan hedefler belirlemelidir. Birey, hafızlık eğitimini bitirmek isterken, hafızlığını nasıl kullanacağını ve neden hafızlık eğitimi aldığını anlamlandıran hedef tanımlamaları yapabilmelidir. Farkındalık bilinciyle de ilgili olan bu konunun hafızlık eğitimi öncesinde ve devamında netleştirilmesi gerekir. Bu kapsamda, bireyde iç disiplinin oluşması ve bilinçli bir şekilde hafızlık eğitimi alması için, daha hafızlık eğitimi almaya başlamadan önce bireye ailesi, yakın çevresi ve hocaları tarafından neden hafızlık eğitimi alması gerektiğini anlamlandırmasına destek verilmelidir.

Hafızlık eğitimi alan bireylerin en büyük problemlerinden birisi, söz konusu eğitim için ayırdıkları zaman sebebiyle örgün eğitimden geri kalmalarıdır. Bu durum, istihdam sorunu yaşanmasına ve örgün eğitimden bir beklentisi olmayan bireylerin hafızlık eğitimi almaya yönelmelerine sebebiyet vermektedir. Bu kapsamda hafızlık eğitiminde nitelik problemini aşmak için, önceden belirlenen bir vizyon çerçevesinde örgün eğitimle bütünleştirilerek kurgulanan bir hafızlık eğitim sistemi geliştirilebilir. Bu sis-

teme dâhil olan birey, eğitimini tamamladığında eğitim açısından hangi kazanım ve yeterliliklere sahip olacağını önceden bilmelidir.

Hafızlık eğitiminde kullanılacak yöntem belirlenirken, hocanın yönteme hâkimiyeti, kursun imkânları, öğrencinin kabiliyeti, bu eğitim için ayrılan zaman ve hafızlık eğitiminin hangi gerekçelerle yapıldığının dikkate alınması gerekir. İnternetin oldukça yaygın olduğu, eğitimde daha çok öğrenci merkezli yaklaşımların hâkim olduğu günümüz şartlarında hafızlık eğitimi veren Kur'an kursu hocalarının, gelenekten gelen ve şahsî tecrübelerinden kazandıkları meslekî deneyimden ilham alarak, öğrencileri motive etme yönünde yeni arayışlar içerisinde olması gerekir.

Hafızlık eğitimi alan bireylerin psiko-sosyal durumları dikkate alınmalıdır. Söz konusu eğitimin verildiği kurslarda rehberlik faaliyetlerinin aktif bir şekilde yapılması sağlanmalıdır. Bu kapsamda Kur'an kursu öğreticileri, veliler ve öğrencilere bilimsel destek verilmelidir.

Hafızlığın korunması için en önemli tedbirin Kur'an'ın sağlam bir şekilde ezberlenmesi olduğu göz önünde bulundurulmalı, ezber için harcanan zamanın boşa gitmemesi ve hafızlığın korunması için neler yapılabileceği önceden planlanmalıdır.

Kaynakça

- Akdemir**, Mustafa Atilla, "Kur'an Ezberinde Kalite İhtiyacı ve Donanımlı Hafızlık", *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi*, 2010, S. 13, ss. 21-40.
- Akyürek**, Süleyman, "Kur'an Kursu Öğreticisinin Mesleki Yeterlikleri", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2005, S. 18, ss. 175-192.
- Algur**, Hüseyin, *Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumlarının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum 2018.
- Ay**, Mehmet Emin, *Problemleri ve Beklentileriyle Türkiye'de Kur'an Kursları*, Düşünce Kitabevi, 2. Baskı, İstanbul 2005.
- Aynur**, Hatice Şahin, *Kur'an Hıfzı Geleneği ve Günümüzdeki Uygulama Biçimleri*, DİB Yay. , Ankara 2015.
- Başkurt**, İrfan, *Din Eğitimi Açısından Kur'an Öğretimi ve Yaz Kur'an Kursları*, Dem Yay. , 3. Baskı, İstanbul 2013.
- Bayraktar**, M. Faruk "Hafızlık Eğitiminin Geleneksel Yöntemleri ve Kur'an Kursları", *X. Kur'an Sempozyumu Kur'an ve Eğitim*, Fecr Yay. , Ankara 2008, ss. 124-126.
- \_\_\_\_\_, *Eğitim Kurumu Olarak Kur'an Kursları Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul 1992.

- Bozkurt**, Nebi, “Hafız”, *DİA*, 1997, C. 15, ss. 74-78.
- Buyrukçu**, Ramazan, *Kur’an Kurslarında Din Eğitimi*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2001.
- Cebeci**, Suat. Bilal Ünsal, “Hafızlık Eğitimi ve Sorunları”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2006, C.4, S. 11, ss. 27-52.
- Cebeci**, Suat “Kur’an Öğretim Geleneği Olarak Hafızlık Eğitimi”, *Diyanet İlmi Dergi*, 2010, C. 46, S. 4, ss. 7-22.
- Creswell**, John W. , *Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, Çev. Ed. Selçuk Beşir Demir, Eğiten Kitap, Ankara 2014.
- Cüceloğlu**, Doğan, *İnsan ve Davranışı*, Remzi Kitabevi, 29. Basım, İstanbul 2014.
- Çaylı**, Ahmet Fatih, *Kur’an Kursu Öğreticilerine Göre Hafızlık Öğretimi ve Problemleri (Göller Bölgesi Örneği)*, (Yüksek Lisans Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2005.
- Çimen**, Abdullah Emin, “Hafızlık Müessesesi, Ülkemizdeki Hafızlık Çalışmaları İle İlgili Bazı Değerlendirmeler ve Hafızlığın Sağlamlaştırılmasında Bir Metot Denemesi”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 2007, S. 18, ss. 92-93.
- Dartma**, Bahattin, “Günümüzdeki Hafızlık İle Asr-ı Saadetdeki Hafızlığın Karşılaştırılması”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, S. 29, ss. 179-192.
- DİB**, *Hafızlık Eğitim Programı*, Ankara 2010.
- Fırat**, Yavuz, “Kur’an Eğitimi ve Hafızlık Eğitimi Üzerine Bazı Düşünceler”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2007, S. 23, ss. 560-566.
- Gazzâlî**, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî, *İhyâu Ulûmîd- Din*, Çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yay. , İstanbul 2011.
- Hoy**, Anita Woolfolk, *Eğitim Psikolojisi*, Çev. Duygu Özen, Kaknüs Yay. , İstanbul 2015.
- İbn Cemâa**, Bedruddin Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrahim Sadullah el-Kinânî el-Hamavî, *İslâmî Gelenekte Eğitim Ahlakı*, Çev. Muhammet Şevki Aydın, TDV Yay. Ankara 2012.
- İbn Miskeveyh**, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya’kûb el-Hâzin, *Tehzîbu’l-Ahlak*, Çev. Abulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç, Büyüyenay Yay. , 2. Baskı, İstanbul 2013.
- Johnson**, Burke. Larry Christensen, *Eğitim Araştırmaları (Nicel, Nitel ve Karma Yaklaşımlar)*, Çev. Ed. Selçuk Beşir Demir, Eğiten Kitap, Ankara 2014, 48.
- Kâbisî**, Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Halef el-Ma’ruf el-Fakih el-Kayrani, *İslâmî Öğretmen ve Öğrenci Meselelerine Dair Geniş Risale*, Çev. Süleyman Ateş, Hıfzırrahman R. Öymen, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1966.



- Kettânî**, Muhammed Abdülhay Hz. Peygamberin Yönetimi, Çev. Ahmet Özel, İz Yay. , 2. Baskı, C.1/2, İstanbul 2003.
- Koç**, Ahmet, “Kur’an Kurslarında Eğitim ve Verimlilik”, *Etkili Din Öğretimi*, Tİ-DEF, 3. Baskı, İstanbul 2010.
- \_\_\_\_\_, “Kur’an Kurslarının Mevcut Sorunları ve Bunlara Yönelik Çözüm Önerileri”, *IV. Din Şûrası, Tebliği ve Müzakereleri*, Ankara 2009.
- \_\_\_\_\_, *Kur’an Kurslarında Eğitim ve Verimlilik Üzerine Bir Araştırma*, Avrasya Yay. , Ankara 2005.
- Kurt**, Yaşar, “Kur’an’ın Korunmasında Hafızlık Müessesesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, C. 11, S. 22, ss. 229-251.
- Oruç**, Cemil, “Hafızlık Eğitimi: Elazığ-Harpuz Hamdi Başaran Kur’an Kursu Örneği”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2009, C. 45, S. 3. , ss. 41-60.
- Öcal**, Mustafa, *Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Din Eğitimi*, Dergâh Yay. , İstanbul 2015.
- Özdemir**, Şuayip, “ Nisâ Süresinde Aileyle İlgili Olarak Yer Alan Ayetlerin İstikrarlı Bir Aile Kurumunun Teşekkülü ve Çocuğun Eğitimi Açısından Tahlili”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi II*, s. 3, 2002, ss. 1-17.
- Öztürk**, Fatma Zehra, *Kur’an Kursu Öğrencilerinin Sosyo-Ekonomik, Kültürel Temelleri ve Sorunları (Konya Örneği)*, (Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2017.
- Ryan**, Allison M. “The Peer Group as a Context for the Development of Young Adolescent Motivation and Achievement”, *Child Development*, 2001, C. 72, S. 4, ss. 1135-1150.
- Şahin**, Hatice, “Hafızlık Eğitimi, Hafızlığın Günümüzdeki Uygulama Modelleri”, *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu – I*, Ankara 2012, s. 76.
- Temel**, Nihat, “Kur’an Talimi ve Hafızlık Eğitimi”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 2007, S. 18. , ss. 35-60.
- Taşdan**, Murat, Züleyha Ertan Kantos. “Sınıf Yönetimi ve Disiplin”, *Sınıf Yönetimi*, Ed. Zuhâl Cafoğlu, Grafiker Yay. , Ankara 2007.
- Ünsal**, Bilal, *Günümüz Kur’an Kurslarında Hafızlık Eğitimi ve Problemleri (İstanbul Örneği)*, (Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2006.
- Yıldırım**, Ali. Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Seçkin Yay. , 8. Baskı, Ankara 2011, s. 224.
- Zernüci**, Burhaneddin (ö.591/1194), *Ta’lim’ul-Müteallim*, Çev. Yunus Vehbi Yavuz, Sahhaflar Kitap Sarayı Yay. , 13. Baskı, İstanbul 2015.



# II. ABDÜLHAMİD DÖNEMİ AHLÂK RİSALELERİNDEN TERBİYE-İ İSLÂMİYYE ÜZERİNE BİR İNCELEME

A Study on "Terbiye-i Islâmiyye" from II. Abdülhamit Period Moral Tractates

**RECEP UÇAR**

DR. ÖĞR. ÜYESİ İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DİN EĞİTİMİ ANABİLİM DALI  
ÖĞRETİM ÜYESİ  
recep.ucar@inonu.edu.tr

**AHMET YAMAN**

MALATYA AİHL MESLEK DERSLERİ ÖĞRETMENİ  
ahmetyaman0101@hotmail.com

## Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article types  
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received  
14 Kasım / November 2017

Kabul Tarihi / Accepted  
28 Mayıs / May 2018

Yayın Tarihi / Published  
Haziran / June 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season  
Haziran / June

Atıf/Cite as

Uçar, Recep- Yaman, Ahmet "II. Abdülhamid Dönemi Ahlâk Risalelerinden Terbiye-İ İslâmiyye Üzerine Bir İnceleme- A Study on "Terbiye-i İslâmiyye" from II. Abdülhamit Period Moral Tractates" Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5, sy.8 (Haziran/ June 2018)

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi- Kilis 7 Aralık University Journal of The Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions  
ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr

## II. ABDÜLHAMİD DÖNEMİ AHLÂK RİSALELERİNDEN TERBİYE-İ İSLÂMİYYE ÜZERİNE BİR İNCELEME

### Özet<sup>1</sup>

İslâm'da dinin ana bölümlerinden biri olan ahlâk konusunda İslâm'ın doğuşundan günümüze kadar çok sayıda eser yazılmıştır. Bunlardan biri de Sultan II. Abdülhamit döneminde önemli bir devlet adamı, bürokrat ve aydın olarak yaşayan Nazif Sürûrî'nin din ve ahlâk eğitimi niteliğindeki *Terbiye-i İslâmiyye* adlı eseridir. Yazıldığı dönemin eğitim politikasıyla uyumlu olan eser sadece dinî değil aynı zamanda siyasi ahlâk ve vatandaş profili de çizmektedir. Önsöz ve giriş kısmı hariç 14 konu başlığından oluşan eser Allah'a iyi bir kul, halifeye bağlı iyi bir vatandaş, mutlu ve huzurlu bir aile, yaşadığı toplumun değerleriyle uyumlu yaşayan çalışkan ve ahlâklı bireyler yetiştirme amacına uygun bir tarzda yazılmıştır. Osmanlı Türkçesiyle yazılan eserde konular âyet ve hadislerle işlenmekte, yer yer şiirlerle süslenmektedir. Bu çalışma, eğitim tarihimizin, özelden de din eğitimi tarihimizin en önemli dönemlerinden biri olan Sultan II. Abdülhamit dönemi eğitim politikalarına ışık tutan *Terbiye-i İslâmiyye* adlı eseri din eğitimi açısından ele alarak içerik analizleriyle kavramayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Ahlâkı, Ahlâk Eğitimi, Din Eğitimi, Terbiye-i İslâmiyye, II. Abdülhamit Dönemi

## A STUDY ON "TERBIYE-I İSLÂMİYYE" FROM II. ABDÜLHAMIT PERIOD MORAL TRACTATES

### Abstract

Much work has been written on the morality, one of the main sections of religion in İslâm, day by day from the birth of İslâm. One of these is a work called *Terbiye-i İslâmiyye* (religious and moral education) of Nazif Sürûrî, an important statesman, bureaucrat and intellectual living in the reign of Sultan Second Abdülhamit. The work, which is in line with the education policy of the era that it wrote, draws not only religion but also political ethics and citizen profile. The work, which is composed of 14 subjects, except for the preface and introduction, has been written in a way suitable for the purpose of raising a good servant to God, a good citizen connected to the caliphate, a happy and peaceful family, hardworking and moral individuals living in harmony with the values of the society they live in. The work written in Ottoman Turkish is processed with verses and hadiths and decorated with poems in places.

This study aims at conceptualization of content by analyzing the history of our religious education, which is one of the most important of our history, Sultan Second Abdülhamit period, from the perspective of this artistic religious education that sheds light on education policies.

**Keywords:** İslâmic Ethics, Moral Education, Religious Education, Terbiye-i İslâmiyye, the Second Abdülhamit's Period.

### Giriş

İslâm'da dinin ana bölümlerinden biri olan ahlâk, Arapça hulk ve ya huluk kelimesinin çoğuludur. Huy, seciye, tabiat, karakter, mi-zaç, âdet, hâl ve hareket tarzı gibi manalara gelir.<sup>2</sup> Batı dillerinden

<sup>1</sup> Bu makale "Nazif Sürûrî'nin Terbiye-i İslâmiyye Adlı Eserinin Değerlendirilmesi (Transkripsiyonu, Sadeleştirilmesi ve Bazı Açılardan Analizi)" adlı yüksek lisans çalışmasından üretilmiştir.

<sup>2</sup> Fikret Karaman vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yayınları, Ankara 2006, s. 13-14

Almanca'da "moral", Fransızca'da "morale", İngilizce'de "morals" ve Yunanca'da "ethik" olarak kullanılan ahlâk kavramı genellikle "yaşama kuralları" manasına gelmektedir. Terim olarak; nefiste (ruhta) köklü bir şekilde yerleşip kendisinden fiil ve davranışların düşünmeden, zorlanmadan kolaylıkla meydana geldiği yerleşmiş melekeye denir.<sup>3</sup> Bir başka açıdan ahlâk; insanın kendisi de dâhil tüm varlıklara karşı görevlerini yerine getirmesi için sahip olması gereken olumlu özelliklerin tümüne verilen addır.<sup>4</sup> İslâm dininin en önemli vasıflarından birisi, ahlâkî oluşu, insanlara bir ahlâkî yaşayış biçimi sunarak onların ahlâkî açıdan yükselmelerini sağlamaktır.<sup>5</sup>

İslâmiyet'in sunmuş olduğu hayat tarzını anlatmak için "İslâm ahlâkî" ifadesi kullanılır.<sup>6</sup> İslâm ahlâkının kaynağı Kur'an ve sünnettir. Bu iki kaynak, dînî ve dünyevî hayatın genel çerçevesini çizmiş, amelî kurallarını ortaya koymuştur.<sup>7</sup> İslâm'ın hayattaki en büyük hedeflerinden birisi, ahlâkî gayeyi tahakkuk ettirmek,<sup>8</sup> inananların ahlâklı birer mü'min olmalarını sağlamaktır.

İslâm, çağlar üstü ve evrensel boyutta bir ahlâk anlayışına sahiptir ve İslâm ahlâkının en yüksek örneğini Hz. Muhammed (sas) temsil eder.<sup>9</sup> Nitekim Kur'an-ı Kerim'de Allahu Te'âla "Andolsun, Allah'ın Resulünde sizin için, Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı uman, Allah'ı çok zikreden kimseler için güzel bir örnek vardır"<sup>10</sup> buyurarak inananların Hz. Peygamberi örnek almasını isterken, Peygamber Efendimiz (sas) de "Ben güzel ahlâkî tamamlamak için gönderildim",<sup>11</sup> "Müslümanların iman yönünden en olgunu, ahlâkî en üstün olanlarıdır",<sup>12</sup> buyurarak iman etmenin yanında ahlâklı olmanın da gerekli olduğunu bizlere göstermektedir. Akseki de âyet-i kerîmeler ve hadîs-i şerîfler ışığında insanı kemal derecesine ulaştıracak yolun ahlâk olduğunu, ahlâkî kanunların ilahî vahiy ile belirlendiğini, milletimizin ahlâkî ve ictimâî yükselmesinin ancak İslâm ahlâkını kendisine rehber edinmesiyle mümkün olacağını ifade eder.<sup>13</sup>

İnsanın ahlâkî sorumluluğu Allah'a, kendisine, başka insanlara, maddî

<sup>3</sup> Hüsameddin Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, Hü-Er Yayınları, 3. Baskı, Konya 2012, s. 151

<sup>4</sup> Mehmet Z. Aydın, "Ailede Din Eğitimi", *Din Eğitimi*, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, ss. 287-308, s. 139

<sup>5</sup> Hüsameddin Erdem, *Problematik Olarak Din Felsefe Münasebeti*, Hü-Er Yayınları, 4. Baskı, Konya 2010, s. 84

<sup>6</sup> Recep Kılıç, "İslam Ahlakı", *İslam'a Giriş Evrensel Mesajlar*, DİB Yayınları, Ankara 2008, ss. 67-90, s. 68

<sup>7</sup> Karaman, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, s. 14

<sup>8</sup> Hüseyin Peker, *Din ve Ahlak Eğitiminin Psikolojik ve Metodik Esasları*, Eser Matbaası, Samsun 1991, s. 142-143

<sup>9</sup> Şinasi Gündüz, "İslam", *Yaşayan Dünya Dinleri*, DİB Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2007, ss. 35-75, s. 69

<sup>10</sup> Ahzab, 33/21

<sup>11</sup> Muvatta, Hüsnü'l-Hulk, 8; Ahmed b. Hanbel, 2/381

<sup>12</sup> Tirmizî, Ridâ' 11 (1162); Ebu Dâvûd, Sünnet 15 (4682)

<sup>13</sup> Ahmet H. Akseki, *Ahlak İlmi ve İslam Ahlakı*, Nur Yayınları, 2. Baskı, Ankara 1991, s. 6-7

ve manevî çevresine olmak üzere dört grupta değerlendirilebilir.<sup>14</sup> İşte İslâm ahlâkının hedefi, insanın başta yaratıcısı olmak üzere sorumlu olduğu varlıklara karşı görevlerini yerine getirmesi, İslâm'ın çizdiği çerçevede hareket etmesi, hem kendisiyle hem de yaşadığı çevresiyle barışık ve uyumlu hale gelerek dünya ve ahiret mutluluğuna ulaşmasıdır. Bu hedeflere ulaşmanın yolu da doğru ve etkin bir din ve ahlâk eğitiminden geçmektedir.

Ahlâk ve eğitim arasında sıkı bir ilişki vardır. Eğitim, bireyin bilgi, inanç, duygu, tutum, alışkanlık, beceri yani tüm davranışlarında istenilen yönde değişiklik yapma sürecidir. Ahlâk eğitimi ise bireyin ahlâkî davranışlarında değişiklik oluşturma süreci demektir. Eğitimsiz ahlâk düşünülemez. Zira bireyler arasındaki ahlâkî gelişim farkı ancak eğitim yolu ile azaltılabilir. Ahlâk eğitimi, sağlıklı düşünen, hisseden ve davranan bireylerin yetiştirilmesi için gerekli ve vazgeçilmez bir eğitimidir. Sağlıklı bir toplumun oluşması sağlıklı bireylerle mümkündür. O yüzden geleceğini garanti altına almak isteyen toplumlar, ahlâklı bir nesil yetiştirmek için çalışmışlar ve ahlâk eğitimine büyük önem vermişlerdir.<sup>15</sup>

İslâm'da din ve ahlâk eğitimi Kur'an'ın nüzülü ile başlar. Bu bağlamda İslâmî ahlâk ve eğitimin ilk öğretmeni de Peygamber Efendimizdir. Hz. Peygamber İslâm'ı tebliğ etmeye başlamasıyla beraber insanlarla temas kurabileceği hemen her yerde vahyi insanlara ulaştırma gayreti içerisinde olmuş, insanların bilgi, duygu ve hareketlerini vahye, yani İslâm'a uygun hale getirmeye çalışmıştır.<sup>16</sup> İslâmî din ve ahlâk eğitimi, Hz. Peygamberin vefatından sonra da gerek İslâmî devletlerin eğitim politikası olarak gerekse kendisini bu işe adanmış veya bu işi meslek edinmiş kişilerin özel gayretleriyle günümüze kadar devam etmiştir.

Din ve ahlâk eğitimi alanında dönem dönem eserler kaleme alınmıştır. Ancak bu eserler yaşanan dönemin konjonktürel şartlarından etkilenecek özel bir ahlâk yorumu çerçevesinde telif edilmişlerdir. Bu eserlerden biri de çalışmamızın konusunu oluşturan, Nazif Sürûrî tarafından kaleme alınan İslâm ahlâkî niteliğindeki "*Terbiye-i İslâmiyye*" dir.

Hicrî 1281 (m. 1861) yılında Antalya'nın İbradı ilçesinde doğan Nazif Sürûrî<sup>17</sup>, İstanbul'da naklî ve akli ilimlerde aldığı iyi eğitimle, Arapça, Farsça ve Fransızca dillerinde yüksek seviyede okuyup yazabilmesiyle devrinin

<sup>14</sup> Kılıç, İslam Ahlakı, s. 69

<sup>15</sup> Aydın, Ailede Din Eğitimi, s. 151-152

<sup>16</sup> Zeki S. Zengin, "İslam Din Eğitiminin Tarihsel Gelişimi", *Din Eğitimi*, Grafiker Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2012, ss. 17-33, s. 15-18

<sup>17</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivi, (h. 29/Z/1281), DH.SAİDd..., Dosya: 18, Gömlek:235

aydınlarından<sup>18</sup> ve kimi araştırmacılara göre de İslâm ahlâkçılarında biri olarak kabul edilir<sup>19</sup>. Hukuk, edebiyat ve ahlâk alanlarında çok sayıda eser kaleme almıştır. Bu eserlerinden biri de Hicrî 1326 (m. 1908) yılında kaleme aldığı “*Terbiye-i İslâmiyye*” dir. Sultan II. Abdülhamit’in son zamanlarında Maârif Nezareti’nin izniyle basılan eser aynı zamanda yazıldığı dönemin eğitim politikasını da yansıtmakta, sadece dinî değil aynı zamanda siyasî ahlâk ve vatandaş profili de çizmektedir.

### 1. Abdülhamit Dönemi Eğitim Anlayışı ve Terbiye-İ İslâmiyye

Sultan II. Abdülhamit tahta geçer geçmez, gerek yetiştiği dönem, gerekse özel gayretleri ve “dâhiyane” yönetim kabiliyeti sayesinde hem tahtının hem de devletin bekâsı için eğitimin önemini kavramış, eğitimi Tanzimat dönemindeki bürokrasi yerine bizzat kendisi biçimlendirmiş<sup>20</sup>, devletin devamını sağlamak ve dağılmasını önlemek, mutlak bir otorite sahibi olmak, devleti eski gücüne kavuşturabilmek için İslâm ve eğitim unsurlarına çok büyük önem vermiştir.<sup>21</sup>

Tanzimat dönemiyle başlayan eğitim sistemindeki modernleşme çabaları, II. Abdülhamit döneminde yeni bir yön ve hız kazanmış, yaklaşık 33 yılı kapsayan bu dönemin özellikle eğitim kurumlarının ülke sathına yaygınlaştırılarak eğitim imkânlarından herkesin yararlandırılmaya çalışılması ve modern eğitimin kökleşmesi açısından olumlu izler bırakmıştır.<sup>22</sup> Devrin maârifçileri hızlı veya yavaş, tam veya eksik de olsa, ilk ve orta öğretimi modernleştirmek ve yaygınlaştırmak için reform çalışmalarına devam etmişler, 33 yıllık gayretin sonunda önemli başarılar elde etmişlerdir. Nitekim rüşdiyeler 250’den 600’e, idadiler 5’ten 104’e, dârümuallimînler 4’den 32’ye, iptidâiler 200’den 4000-5000’e çıkarılmış, 10.000’e yakın sıbyan okulu usûl-ü cedide dönüştürülmüştür. Bu gelişmeler daha sonra yapılacak olan maârif reformlarının temelini oluşturmuş, modern manada ilk merkezî ve taşra maârif teşkilatı yine bu dönemde kurulmuştur.<sup>23</sup>

<sup>18</sup> BOA, (h. 29/Z/1281), ŞD.SAİD, Dosya: 24, Gömlek:1

<sup>19</sup> Hüsameddin Erdem, “Osmanlı’da Ahlâk ve Bazı Ahlâk Risaleleri”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya, 2000, Sayı 10, ss. 25-64, s. 42

<sup>20</sup> Mustafa Gündüz, “II. Abdülhamit Dönemi Eğitimi ve İdeolojisi Üzerine Araştırmalar”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2008, Cild 6, Sayı 12, ss. 243-286, s. 271

<sup>21</sup> Muhammed A. Yazıbaşı, “Klasik Osmanlı Döneminden Cumhuriyet’e Osmanlı’da Ahlâk Eğitimi ve Öğretimi”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2014, Cilt 3, Sayı 4, ss. 761-780, s. 768

<sup>22</sup> Zeki S. Zengin, *II. Abdülhamit Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2009, s. 29

<sup>23</sup> Bayram Kodaman, *Abdülhamit Devri Eğitim Sistemi*, TTK Basımevi, 2. Baskı, Ankara 1991, s. 164

II. Abdülhamit dönemi eğitim anlayışını gösteren en önemli belgelerden biri Damat Mehmet Paşa'nın 1882 yılında hazırladığı rapordur. Raporda, ülkedeki eğitim imkânlarının herkesin yararlanacağı şekilde düzenlenmesinin hükümetin en önemli görevlerinden olduğu belirtilmekte, her milletin ilerleyebilmesi için eğitim ve öğretimde kendi gelenek ve ahlâkına uygun bir yol takip etmesi gerektiği ileri sürülmekte, ilmi alanda ilerleme ile birlikte dinin temel esaslarının öğretiminde de sağlanması gerektiği ifade edilmektedir.<sup>24</sup>

1900 yılında Sadâret'e sunulan başka bir raporda Fransa'dan örnek verilerek, her devletin kendi devamını sağlayacak nitelikte insanlar yetiştirmeyi bir eğitim amacı olarak belirlediğini, dolayısıyla mekteplerde öğrenim gören Müslüman öğrencilerin dinlerini hakıyla öğrenmelerinin devletin bekasının sağlanmasında mutlaka gerekli olduğu belirtilmektedir.<sup>25</sup>

II. Abdülhamit döneminde, yukarıda tespit edilen ilkeler çerçevesinde hareket edilerek mektep programlarındaki din ve ahlâk dersleri sayısının artırılmasının yanında etkinliğinin de artırılmasına gayret edilmiş, eğitim anlayışı dinî bir nitelik kazanmış, buna paralel olarak siyâsî anlayışta da değişiklik olmuş, Tanzimat'ta hâkim olan "Osmanlıcılık" politikası, yerini "İslâmcılık" merkezli politikaya terk etmeye başlamıştır.<sup>26</sup> O döneme ait belgelerde devletin birliğini, bütünlüğünü ve devamını sağlayacak nitelikte insanların yetiştirilmesi hedeflenmekte, bu niteliklerin başında da dine bağlılık gelmektedir.<sup>27</sup> Eğitimin hedefi sadece bilgi vermek değil aynı zamanda Osmanlı toplumsal kimliğini yeniden üretmek ve biçimlendirmekti. O yüzden eğitimin en önemli hedeflerinden biri devlete ve sultana mutlak itaati sağlamanın yanında<sup>28</sup> çağdaş ilim ve fenne sahip olan, doğru düşünen, sağlam bir inanca ve güzel ahlâka sahip olan insanlar yetiştirmek olarak belirlenmiştir.<sup>29</sup> Kısaca devlete ve halifeye bağlı, çağın gerektirdiği bilgilere sahip, aynı zamanda dinî değerlere bağlı nesillerin yetiştirilmesi eğitimin genel amaçları olarak belirlenmiş<sup>30</sup>, din ve ahlâk öğretiminde bu amacın gerçekleştirilmesinde önemli bir vasıta olacağı düşüncesiyle hareket edilmiş, bu çerçevede en etkili ve yaygın çabalar okullara yöneltilmiş<sup>31</sup>, iptidâi ve rüştiye mekteplerinde ahlâk dersi saatleri arttırılmıştır.<sup>32</sup>

<sup>24</sup> Zengin, II. Abdülhamit Din Eğitim ve Öğretimi, s. 30

<sup>25</sup> Zengin, II. Abdülhamit Din Eğitim ve Öğretimi, s. 31

<sup>26</sup> Zengin, II. Abdülhamit Din Eğitim ve Öğretimi, s. 32

<sup>27</sup> Yazıbaşı, Osmanlı'da Ahlâk Eğitim ve Öğretimi, s. 768

<sup>28</sup> Gündüz, II. Abdülhamit Dönemi Eğitimi ve İdeolojisi Üzerine Araştırmalar, s.271-272

<sup>29</sup> Yazıbaşı, Osmanlı'da Ahlâk Eğitim ve Öğretimi, s. 768

<sup>30</sup> Zengin, II. Abdülhamit Din Eğitim ve Öğretimi, s. 32-33

<sup>31</sup> Gündüz, II. Abdülhamit Dönemi Eğitimi ve İdeolojisi Üzerine Araştırmalar, s.271-272

<sup>32</sup> Ders saatleri için bkz: Zengin, II. Abdülhamit Din Eğitim ve Öğretimi, ss. 61-95; Kodaman, Abdül-



II. Abdülhamit döneminde hedeflenen insan tipini oluşturmada kullanılan eğitim materyallerinden biri de ders kitaplarıdır. Okullarda okutulan ders kitaplarında ideal insan tipi, öncelikle Allah'a, Hz. Peygambere ve ardından padişaha kayıtsız şartsız itaat eden aynı zamanda dindar olan kimse şeklinde formüle edilmiştir.<sup>33</sup> Hedeflenen insan tipini gerçekleştirmede en önemli görev de okullardaki öğretmenlere yüklenmiş, öğretmenlerin öncelikli görevlerinden biri talebelerin inanç ve itikadını düzeltmek olarak öngörülmüştür. Ayrıca okullarda disiplin arttırılmış, okutulacak ders kitaplarının yazımında ve basımında önlemler alınmış, izinsiz ders kitabı basımı yasaklanmıştır.<sup>34</sup>

Ders kitaplarının seçiminde genel olarak eskiden beri iki yol izlenmektedir. İlki, devletin müfredatını belirlediği kitabı yazdırması veya kendi felsefesine en uygun olanı seçmesi, bastırıp dağıtmasıdır. İkincisi ise, kitap yazmaya ilgi duyanların müfredat programlarına uygun olarak yazdıkları kitaplara devletin ruhsat vermesidir. Nitekim bu dönemde de aynı yol izlenerek çıkarılan kanunlarla okullarda okutulacak kitapların umumi programlarda ortaya konmuş esaslar dâhilinde tertip olunması ve maârif idaresince uygun bulunması şartı aranmıştır.<sup>35</sup>

II. Abdülhamit döneminde, eğitim politikalarına paralel olarak çok sayıda ahlâk ile ilgili kitaplar yazılmıştır. Bu kitapların bir kısmı çeviri, bir kısmı telif, bir kısmı derleme, diğer bir kısmı da ders kitabı olarak hazırlanmıştır.<sup>36</sup>

Bu dönemde Maârif Nezaretî'nin izni ile basılmış, din ve ahlâk derslerinde kız ve erkek öğrencilere okutulmak üzere hazırlanmış pek çok eser vardır.<sup>37</sup>

Sonuç olarak II. Abdülhamit döneminde, devlete ve halifeye bağlı, çağın gerektirdiği bilgilere sahip, aynı zamanda dindar nesillerin yetiştirilmesi eğitimin genel amaçları olarak belirlenmiş, bu amaçları gerçekleştirme gayesiyle özellikle okullarda hedeflenen amaçlar doğrultusunda bir eğitim öğretim faaliyeti yürütülmüş, sadece Maârif Nezaretî'nin basılmasına izin verdiği ders kitapları bu hedef çerçevesinde okutulmuş, okullarda müstakil ahlâk dersi müfredata konulmuş, zamanla ders saatleri arttırılmış, gerek okullarda okutulmak üzere gerekse genel olarak ahlâklı bireyler yetiştirmek için ahlâk risaleleri yazdırılarak basılmıştır.

---

hamit Devri Eğitim Sistemi, ss. 87-144

<sup>33</sup> Yazıbaşı, Osmanlı'da Ahlak Eğitim ve Öğretimi, s. 768-770

<sup>34</sup> Gündüz, II. Abdülhamit Dönemi Eğitimi ve İdeolojisi Üzerine Araştırmalar, s. 273

<sup>35</sup> Nuri Doğan, *Ders Kitabı ve Sosyalleşme (1876-1918)*, Bağlam Y., 1. Baskı, İstanbul 1994, s. 21-23

<sup>36</sup> Faruk Öztürk, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Ahlak Kitapları", *Kebikeç*, 1998, S. 6, ss. 31-39, s. 32

<sup>37</sup> Zengin, II. Abdülhamit Din Eğitimi ve Öğretimi, s. 98-100

II. Abdülhamit döneminde Maârif Nezareti'nin izniyle basılan ve içerik olarak II. Abdülhamit dönemi eğitim politikalarıyla birebir örtüştüğü gözlenen ahlâk kitaplarından biri de bu çalışmamızda ele aldığımız “*Terbiye-i İslâmiyye*” dir. Okullarda ders kitabı olarak okutulup okutulmadığını tespit edemediğimiz bu eser incelendiğinde, içerik ve yöntem açısından ders kitabı olmaktan ziyade yetişkinlerin eğitimi için hazırlanmış derleme bir ahlâk kitabı olduğu izlenimi vermektedir.

*Terbiyye-i İslâmiyye*, bir ahlâk kitabı olarak o dönemin eğitim anlayışına uygun olarak ele aldığı konularla Allah'a iyi bir kul, Peygamber Efendimize hayırlı bir ümmet ve halifeye itaat eden, kayıtsız şartsız bağlı olan dindar bireyler yetiştirme amacı taşımaktadır. İslâm ahlâkına uygun olarak ele aldığı konuları âyet-i kerîmeler ve hadîs-i şeriflerle delillendirerek işlemekte, şiiirlerle süsleyerek zenginleştirmektedir.

O dönemin din eğitimi anlayışı çerçevesinde din eğitiminin önemli bir parçası olan ahlâk dersleri verilirken, ahlâkın felsefî boyutu değil daha çok pratik yönü öğretim konusu yapılmıştır.<sup>38</sup> Bu bağlamda incelendiğinde *Terbiye-i İslâmiyye*'nin de;

1. Teorik değil pratik ahlâk çerçevesinde yazıldığı,
2. Nasıl öğreteceğimizden ziyade ne öğreteceğiz anlayışının hâkim olduğu,
3. Metot üzerinden değil doğrudan nelerin kazandırılması gerektiği üzerinden yazıldığı,
4. Bireysel ahlâktan ziyade sosyal ahlâk anlayışının hâkim olduğu, görülmektedir.

## 2. Terbiye-i İslâmiyye'nin İncelenmesi

### 2.1. Şekil Olarak İncelenmesi

Nazif Sürûri tarafından 24 Ocak 1908 yılında yazımı tamamlanmış olan bu eser, 31 Ocak 1908 yılında Maârif Nezareti'nin izniyle İstanbul'da Akdam Matbaası'nda basılmıştır. İç kapağı ile birlikte toplam 87 sayfadan oluşmaktadır. Sayfa numaraları sayfaların sağ üst ve sol üst köşesinde Arapça rakamlarla yer almaktadır. Kitabın boyu 19 cm'dir. Matbu olan esere hem kitap olarak hem de pdf formatında İSAM Kütüphanesi'nde ulaşmak mümkündür.

Elimizdeki matbularda eserin dış kapağında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. İlk sayfa iç kapak olarak düzenlenmiş olup burada eserin ismi,

<sup>38</sup> Zengin, II. Abdülhamit Din Eğitim ve Öğretimi, s. 67

kim tarafından yazıldığı, Maârif Nezareti tarafından basımına izin verilmesi, basım yapılan matbaa, basım yeri ve tarihi gibi bilgiler yer almaktadır. 2. sayfanın boş geçildiği eserin 3. sayfasında önsöz kısmı yer almakta olup eserin niçin ve nasıl yazıldığı ile ilgili çok kısa bir bilgi verilmekte ve bir şiirle süslenmektedir. 4. sayfadan itibaren besmele ile başlayan uzun bir giriş yapıldıktan sonra eserde şu başlıklar altında bilgiler verilmektedir:

1. Mukaddes Yüce Hilâfet Makamına Sadâkat ve İtaat
2. Çocukların Anne Baba ve Öğretmenine Karşı Görevleri
3. Baba ve Annenin Çocuklara ve Akrabaya Karşı Görevleri
4. Komşuluk Hakkı
5. Eşler Arasındaki Edepler ve Haklar
6. İslâm Sevgi ve Kardeşliği
7. Çalışma ve İş
8. Selâm
9. Tokalaşma
10. Ziyaret
11. Bayramları ve Mübarek Günleri Kutlama ve Ziyaretleşme
12. Söz ve Sohbet
13. Yemek
14. Sokaklarda Çarşı ve Pazarda Dikkat Edilmesi Gereken Adaplar

Eserin giriş kısmı ve maddeli olarak sıraladığımız bölümleri nesir olarak Nesih hattıyla yazılmıştır. Fakat aralarda konuyla ilgili olarak yazılmış olan dörtlük veya dize şeklindeki şiirler Rik'a hattıyla yazılmıştır.

## 2.2. Dilin Kullanımı Açısından İncelenmesi

Bir din ve ahlâk eğitim kitabı olarak yazılmış olan eser giriş kısmıyla birlikte pek çok alt başlıktan meydana gelmektedir. Ana metinler Osmanlı Türkçesiyle yazılmıştır. Ancak hem giriş bölümünde hem de alt başlıklarda konuya uygun olarak Mevlanadan, Sadîden veya kaynak belirtilmeden Farsça, Arapça ve Osmanlıca şiirler yer almaktadır.

Ele aldığı konuyla ilgili olarak zikrettiği âyet-i kerîmeleri,<sup>39</sup> hadis-i şerifleri ve alıntı yaptığı bilgileri Arapça değil Osmanlıca olarak ifade etmektedir.

Anlatımı kuvvetlendirmek için yer yer teşbih, istiare, nida, istifham, in-tak ve kinaye gibi edebî sanatlar kullanmıştır.

<sup>39</sup> Sadece "Mukaddes Yüce Hilâfet Makamına Sadâkat ve İtaat" başlığı altında halifeye itaat etmenin farz oluşu ile ilgili olarak "...أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ..." (Nisâ, 4/59) âyet-i kerimesi Arapça olarak yazılmıştır.

Allahu Te'âladan bahsedilirken, Allah ism-i şerifinin yalnız başına değil sıfatlarıyla birlikte kullanıldığı görülmektedir. Örneğin; Allah'ın izniyle demek yerine "Biiznillâhi Melik'il-Mennân", "Hâlık-ı Müteâl ve Rezzâk-ı Zü'l-Celâl", "Cenâb-ı Rabbü'l-Âlemîn" vb. gibi ifadeler kullanılmıştır. Yine aynı şekilde Peygamber Efendimizden, Kur'an-ı Kerim'den, Mevlânâ'dan, Sâdî'den bahsederken de bazı sıfatlarla ve saygı belirten ifadelerle birlikte kullanıldığı müşahade edilmektedir.

Paragrafların genel olarak çok uzun olduğu, pek çok cümlelerin birleştirilerek verildiği görülmektedir. Bu durum, verilmek istenen mesajın özellikle de küçük yaştaki muhataplar tarafından anlaşılmasını zorlaştırdığı, bu eserin, yazının puntosu da göz önünde tutulduğunda en az lise veya daha yüksek seviyedeki okul veya yaş seviyesine hitap ettiği kanaatini uyandırmaktadır.

### 2.3. Kaynakların Kullanımı Açısından İncelenmesi

Eser genel olarak baktığımızda, konuların âyet-i kerîmeler ve hadîs-i şerîfler ışığında ele alındığını, bunun yanında Hz. Ömer'den, Hz. Ali'den, Mevlana'dan, Sâdî'den ve bazı eserlerden alıntı yapıldığını görmekteyiz. Eserde kullanılan kaynakları ve kullanılma biçimini şu şekilde değerlendirebiliriz:

#### 2.3.1. Kur'an-ı Kerîm'in Kullanımı

Eseri incelediğimizde neredeyse her konunun Kur'an-ı Kerîm ile irtibatlandırılarak, âyetlerle delillendirilerek ele alındığı görülmektedir.

Sürûrî'nin, Kur'an-ı Kerîm'i referans gösterirken şu yöntemi izlediği görülmektedir:

- Bazı yerlerde sadece sûre isimlerini verip âyet numaralarını vermemekte, bazen de hem sûre hem de âyet numaralarını vermeden Kur'an-ı Kerîm'den deliller getirmektedir.

- Âyetleri Kur'an'da olduğu gibi doğrudan değil, bazen âyetlerde geçen bazı ifadeleri alarak, bazen de tamamen kendi cümleleriyle yorumlayarak kullanmaktadır.

- Tespit ettiğimiz bir-iki istisna dışında âyet olarak referans gösterdiği ifadelerin Kur'an-ı Kerîm'de var olduğu sonucuna varılmıştır.

#### 2.3.2. Hadîs-i Şerîflerin Kullanımı

Nazif Sürûrî, konuları işlerken Kur'an-ı Kerîm'i referans gösterdiği gibi çok sayıda hadîs-i şerîften de faydalanmıştır. Ancak bu hadîsleri kullanır-

ken buldukları kaynağa işaret etme hususunda âyet-i kerîmelerde olduğu gibi tek bir yol izlemediği görülmektedir. Sürûrî'nin hadîs diye kullandığı rivâyetlerle ilgili olarak izlediği yollar şunlardır:

- Kaynaklarla ilgili istikrarlı bir yol takip edilmemiş, bazı hadîsler hem kaynak hem de ravi belirtilmeden; bazıları sadece kaynak belirtilip ravi belirtilmeden, bazıları da kaynak belirtilmeyip sadece sahabe ravisinin ismi belirtilerek kullanılmıştır.

- Bazı hadîsleri kaynaklarda geçtiği şekilde birebir ifade ettiği görülmekle birlikte genellikle kendi ifadeleriyle ve yorumlayarak kullanmıştır.

- Hadîsleri tek tek kullanmanın yanında bir paragraf içerisinde birden fazla hadîsi sıralayarak kullanmıştır.

- Kullanılan hadîslerin çoğu muteber hadîs kaynaklarında yer alan hadîslerden oluşmaktadır. Ancak kaynağını bulamadığımız ya da Kütüb-ü Sitte içerisinde yer almayan hadîslerin yanında sadece Şia kaynaklarında yer alan hadîsleri de kullanmıştır.

### 2.3.3. Şiirlerin Kullanımı

Yazar eserin nesir kısmını Osmanlıca olarak yazarken her konuya uygun olarak dize veya dörtlük şeklinde Arapça, Osmanlıca ve daha çok Farsça şiirler de kullanmıştır. Bu şiirlerin bazılarının kime ait olduğunu belirten bazılarını ise kime ait olduğunu belirtmeden kullanmıştır.

### 2.3.4. Eserdeki Diğer Kaynakların Kullanımı

Yazar konuları işlerken sık sık "...*dini kitaplarda ele alınmış ve ayrıntılı olarak açıklanmıştır...*, ...*değerli İslâmî kitaplarda yazılmış olduğu üzere...*, ...*ayrıntılı açıklamaları dinimizin mukaddes kitaplarında uzun uzadıya anlatılmış olan bu haklara riâyet...*,... *bununla ilgili pek çok hüküm ve emir söz konusu olup ayrıntılı açıklamaları tefsir ve fıkıh kitaplarında yer almıştır*" ifadeleriyle bahsettiği konuların İslâmî eserlerde yer aldığını belirterek bu kaynaklara başvurmak gerektiğini dile getirmektedir. Fakat bu hususta herhangi bir eser ismi zikretmemektedir.

Abdullah Behcet tarafından Hicrî 1314 yılında yazılmış olan *Behcetü'l-Ahlâk* isimli ahlâk kitabından alıntı yapmıştır, fakat sayfa numarası ya da başka bir bilgi vermemiştir.

Hicrî 8. asırda yaşamış hadîs âlimi El-Hatîbi Tebrizî tarafından yazılmış olan *Mişkâtü'l-Mesâbih* adlı eserden iki defa bahsedip bu eserde yer alan hadîslerin rivâyet edildiğini belirtmektedir.

Hicrî 467 yılında doğan büyük İslâm âlimi Zemahşeri'nin *Nevâbiğu'l-Kelim* adlı eserinden bir dizelik şiiri alıntı yapmıştır.

Hz. Ömer ve Hz. Ali'den bazı vecizeleri kaynak göstermeden kullanmıştır.

## 2.4. İçerik Olarak İncelenmesi

### 2.4.1. Önsöz

Eserin önsözünde bu eseri, Allah'ın lütfu ve padişahın gölgesi altında epey araştırma neticesinde, insanların padişahlık makamına olan bağlılığını pekiştirmek hem de hayırlı işlere yöneltmek gayesi ile yazdığını, tüm gelirlerini hazineye bağışladığını ifade etmekte ve bu ifadesini bir dizelik Farsça şiirle süslemektedir.<sup>40</sup>

### 2.4.2. Giriş

Nazif Sürûri eserine uzunca bir giriş yaparak başlamıştır. Giriş kısmına besmeleyle, Allah'a hamd, Peygamber Efendimize salat ve selam, Peygamber Efendimizin ehl-i beytine ve sahabesine de hürmet ve duayla başlamıştır.<sup>41</sup>

Giriş kısmında özetle insanların maddî ve manevî yönden yaratıldığını, maddî ihtiyaçlarını karşılamak için yemeğe, içmeğe, dinlenmeğe, uyumaya ihtiyacı olduğu gibi manevî ihtiyaçlarının karşılanması için de küçüklükten itibaren dinen ve ahlâken terbiye edilerek yetiştirilmeye ihtiyacı olduğunu ifade eder.<sup>42</sup> Ahlâk esaslarının çoğunun evrensel olduğunu ileri sürer.<sup>43</sup> Allah'ın Te'âlâ'nın bütün peygamberleri gönderme gayesinin, insanların Allah'a kulluk ederek hem dünyada hem de ahirette mutlu olmalarını sağlamak olduğunu belirtir.<sup>44</sup> Kul hakkının önemine vurgu yapar,<sup>45</sup> Müslümanın hem niyetinin iyi olması gerektiğini, hem de amellerinin ve ahlâkî davranışlarının iyi olması gerektiğinden bahseder.<sup>46</sup> İnsan sadece diğer insanlara değil hayvanlara da iyi davranmalıdır,<sup>47</sup> der. Din ile ahlâkî ikiz olarak niteler. Dindar olanların aynı zamanda ahlâklılı olacağını bununla beraber dindar olmayanların ahlâktan da yoksun olacağını, din olmadan ahlâkın da olmayacağını belirtir. Ona göre dindar insan, Allah tarafından verilen nimetlere karşı her zaman şükreder, başına gelen musibetlerden dolayı da sabre-

<sup>40</sup> Nazif Sürûri, *Terbiye-i İslamiyye*, Akdam Matbaası, İstanbul 1908, s.3

<sup>41</sup> Sürûri, *Terbiye-i İslamiyye*, s.4

<sup>42</sup> Sürûri, *Terbiye-i İslamiyye*, s.5

<sup>43</sup> Sürûri, *Terbiye-i İslamiyye*, s.7

<sup>44</sup> Sürûri, *Terbiye-i İslamiyye*, s.8

<sup>45</sup> Sürûri, *Terbiye-i İslamiyye*, s.9

<sup>46</sup> Sürûri, *Terbiye-i İslamiyye*, s.10

<sup>47</sup> Sürûri, *Terbiye-i İslamiyye*, s.10

der. Aksi hareket ederek Allah'a âsi olan kimsenin insan vasfını dahi hak etmediğini, Allah'ın hakkını vermeyen böyle kimselerin insanların da hukukuna riâyet etmeyeceğini ifade eder.<sup>48</sup>

#### 2.4.3. Mukaddes Yüce Hilâfet Makamına Sadâkat ve İtaat

Halifeye sadâkat ve bağlılık mevzusu, İslâm ahlâkı olarak yazılan bu eserde önemli bir başlık altında ele alınmıştır. Çalışmamızın giriş kısmında da ele aldığımız gibi bu durum, eserin yazıldığı Sultan II. Abdülhamit dönemi eğitim politikalarıyla doğrudan ilgilidir. Zîra o dönemde eğitimin en önemli amacı, çağın gerektirdiği bilgilere sahip olmanın yanında başta Allah'a, Hz. Peygambere, devlete ve halifeye bağlı dindar nesillerin yetiştirilmesi olarak belirlenmiştir.

Nazif Sürûrî, halifeyi Allah'ın yeryüzündeki gölgesi ve insanların efendisi olarak vasıflandırıp, Nisa sûresi 59. âyet-i kerimesini delil olarak gösterip halifeye bağlılığın ve itaatin farz olduğunu ifade etmektedir.<sup>49</sup>

Halifeye itaatin Allah'a ve rasulüne itaat olduğunu, ona itaat etme ve hayır duada bulunmanın hem kulluk görevi hem de güzel ahlâk ve iyi yaşamının en iyi göstergesi olduğunu iddia etmektedir.<sup>50</sup>

#### 2.4.4. Çocukların Anne Baba ve Öğretmenine Karşı Görevleri

Burada çocukların ebeveynine karşı görevleri ile öğretmenine karşı görevleri aynı başlık altında ele alınmıştır. Bu, öğretmeni tıpkı bir anne-baba gibi görmesinden kaynaklanmaktadır.<sup>51</sup>

Dinimizde anne, baba ve öğretmene sevgi, itaat ve saygının emredildiğini ifade ederek bu konuda pek çok âyet ve hadîs-i şerîfi referans göstererek konuyu detaylı bir şekilde ele alıp anlatmaktadır.

Son olarak "*Anne ve babasına hayrı olmayanın kimseye hayrı olmaz*" darb-ı meselini örnek vererek iyi insanların ancak anne babasına karşı hayırlı kimseler olduğunu belirtir.<sup>52</sup>

#### 2.4.5. Baba ve Annenin Çocuklara ve Akrabaya Karşı Görevleri

Çocukları büyütüp yetiştirmenin çok zor ve sıkıntılı olduğunu fakat Allah Teâlâ'nın anne-babanın kalbine vermiş olduğu çocuk sevgisi, şefkat ve

<sup>48</sup> Sürûrî, *Terbiye-i İslamiyye*, s.11

<sup>49</sup> Sürûrî, *Terbiye-i İslamiyye*, s.14

<sup>50</sup> Sürûrî, *Terbiye-i İslamiyye*, s.15

<sup>51</sup> Sürûrî, *Terbiye-i İslamiyye*, s.19

<sup>52</sup> Sürûrî, *Terbiye-i İslamiyye*, s.20

merhamet duygusu sayesinde onların bu görevi seve seve yaptıklarını, dolayısıyla insan neslinin devamının çocuk sevgisine dayandığını ileri sürer.<sup>53</sup>

Yaşlandığında çocuklarının kendilerine bakmasını, sahip çıkmasını isteyen anne-babalara, çocuklarını en güzel şekilde terbiye etmelerini tavsiye eder.<sup>54</sup>

Çocukların anne-babaya ilahî birer emanet olduğunu, anne-babanın çocuklara olan sevgisinin yalnızca öpüp koklamak gibi şekilsel veya kuru sözle olamayacağını, aksine gerçek sevginin ancak onları maddî ve manevî yönden en iyi şekilde terbiye etmekle olacağını ileri sürer.<sup>55</sup>

Velâyet hakkı, infak hakkı, beslenme, yetiştirme ve terbiye hakkı, süt emme hakkı ve malları koruma hakkının çocukların anne-baba üzerindeki haklarından olduğunu ileri sürer.<sup>56</sup>

Aynı başlık altında yetim hakkından<sup>57</sup> ve akrabalık haklarından bahsetmekte, insanın akraba ve yakınlarına sevgi, şefkat ve yardımla görevlendirilmiş olduğunu belirtmekte, bu görevlerden biri olan Sıla-i rahim kavramı üzerinde durmaktadır.<sup>58</sup>

#### 2.4.6. Komşuluk Hakkı

Komşu ve komşuluk hakkının İslâm dinindeki yerini ve önemini âyet-i kerîme ve hadîs-i şerifler ışığında ortaya koymaktadır.<sup>59</sup>

Komşuları, akraba olan müslüman komşu, akraba olmayan müslüman komşu ve müslüman olmayan komşu olmak üzere üçe ayırır.<sup>60</sup> Her birinin diğer komşusuna karşı güzel muaşeret, yardım ve en küçük derecede bile olsa eza ve hoş olmayan durumdan kaçınmak ile mükellef ve mesul olduğunu ifade eder, komşuların birbirlerine karşı ne gibi görevleri olduğunu detaylı bir şekilde açıklar.<sup>61</sup>

#### 2.4.7. Eşler Arasındaki Âdaplar ve Haklar

Allahu Teâlâ'nın hikmeti ve ilâhî emriyle erkek ve kadının insan neslinin soy ve üreme vesilesi olduğunu, insanlığın refah ve mutluluğunun kadın ve erkeğin sevgi ve muhabbet üzere birleşmeleriyle mümkün olduğunu ifade ede-

<sup>53</sup> Sürûri, *Terbiye-i İslamiyye*, s.21

<sup>54</sup> Sürûri, *Terbiye-i İslamiyye*, s.22

<sup>55</sup> Sürûri, *Terbiye-i İslamiyye*, s.22

<sup>56</sup> Sürûri, *Terbiye-i İslamiyye*, s.24

<sup>57</sup> Sürûri, *Terbiye-i İslamiyye*, s.25

<sup>58</sup> Sürûri, *Terbiye-i İslamiyye*, s.26

<sup>59</sup> Sürûri, *Terbiye-i İslamiyye*, s.28

<sup>60</sup> Sürûri, *Terbiye-i İslamiyye*, s.26

<sup>61</sup> Sürûri, *Terbiye-i İslamiyye*, s.30



rek hem insan neslinin ana unsurlarına temas etmekte, hem de bunun kendiliğinden değil Allah'ın iradesiyle gerçekleştiği vurgusunu yapmaktadır.<sup>62</sup>

Karı ve kocanın güzel bir şekilde anlaşmaları ve geçinmelerinin sadece kendilerini ilgilendirmediğini, aralarındaki ilişkinin doğrudan doğruya topluma sirâyet edeceğini<sup>63</sup> belirterek karı ve koca arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiğini, aralarında ne gibi haklar olduğunu örnekleriyle birlikte detaylı olarak açıklar ve bu haklara riâyet edenlerin iki dünyada da aziz ve mutlu olacağını, fakat dinî hükümlere uygun hareket etmeyenlerin lanete uğrayıp, her ikisinin de hakkında dinî hüküm ve cezaların uygulanacağını beyan eder.<sup>64</sup>

#### 2.4.8. İslâm Sevgi ve Kardeşliği

Kur'an-ı Kerîmde bütün müslümanların birbirinin kardeşi olduğunun bildirildiğini ve bu ilâhi hüküm gereğince Mekke'den Medine'ye hicret esnasında Peygamber Efendimizin sahâbiler arasında kardeşlik bağlarını geliştirmek için sözleşme yaptığını, o tarihten itibaren bütün müslümanlar arasında sünnete uygun olan kardeşlik bağının yayıldığını ve sağlamlaştığını belirterek İslâm kardeşliğinin kaynağına vurgu yapar.<sup>65</sup>

Hangi soy, kavim ve kabileden olursa olsun, dünyanın neresinde bulunursa bulunsun bütün müslümanların birbirlerine karşı samimi kardeşlik duyguları ile bağlandığını, din bağının kan bağından daha önemli olduğu ifade eder.<sup>66</sup>

Pek çok hadis-i şerîften örnekler sunarak İslâm kardeşliğine vurgu yapmakta, müslümanların bu hususta gösterdiği anlayış ve yaşantıya göre ahirette ceza veya mükafatla karşılaşılacağını iddia etmektedir.<sup>67</sup>

Din kardeşliğinin yanında hangi din veya mezhepten olursa olsun bütün insanlara iyilikle muamelede bulunmanın dinimizin bir emri olduğunu ifade eder.<sup>68</sup>

#### 2.4.9. Çalışma ve İş

Çalışma ve işin güzel ahlâk, güzel ahlâkın da çalışma ve işten olduğunu ifade ederek çalışmanın ahlâkî boyutuna vurgu yapar.<sup>69</sup>

<sup>62</sup> Sürûri, *Terbiye-i İslamiyye*, s.31

<sup>63</sup> Sürûri, *Terbiye-i İslamiyye*, s.32

<sup>64</sup> Sürûri, *Terbiye-i İslamiyye*, s.33-35

<sup>65</sup> Sürûri, *Terbiye-i İslamiyye*, s.36

<sup>66</sup> Sürûri, *Terbiye-i İslamiyye*, s.36

<sup>67</sup> Sürûri, *Terbiye-i İslamiyye*, s.38-39

<sup>68</sup> Sürûri, *Terbiye-i İslamiyye*, s.40

<sup>69</sup> Sürûri, *Terbiye-i İslamiyye*, s.41

Allahu Te'âlâ'nın Kur'an-ı Kerim'de insana çalışmayı ve iş yapmayı emrettiğini,<sup>70</sup> insanın din ve dünyası için gerekli olan şeyleri ancak çalışarak elde edebileceğini,<sup>71</sup> çalışmayanların sıkıntı içinde kalacağını ve bu durumun başkasının hakkını rızası olmadan kullanmasına sebep olacağını<sup>72</sup> ifade ederek günlük hayatımızda çokça rastladığımız önemli bir sosyal yara dikkat çekmektedir.

Herhangi bir özrü olmadığı halde çalışmayıp tembellek yapan kimsede her türlü kötü ahlâkın ortaya çıkacağını iddia eder.<sup>73</sup>

Tembel ve yararsız adamı ışığı kaybolmuş muma, sönmüş bir hayat ateşine benzetir. Tembel adamın ne kendisine ne de başkasına hiçbir faydası olmaz, âdeta yok hükmündedir, der. Çalışmaya gücü yettiği halde çalışmayan kimsenin cansız varlıklar kategorisinden sayılacağını<sup>74</sup> iddia ederek mükemmel bir benzetmede bulunmaktadır.

Ahlâk İlmi'ne göre tembellek ve işsizliğin en büyük hastalık olduğunu, her türlü ahlâkî ve bedenî rahatsızlıkların bu acı ve korkunç hastalıktan meydana geleceğini ileri sürer.<sup>75</sup>

#### 2.4.10. Selâm

Selâm kavramını hem sözlük hem de ıstılahî olarak tanımlar.<sup>76</sup>

Selâm kelimesinin ve selâmlaşmanın Kur'an-ı Kerim'deki kullanımından örnekler verir.<sup>77</sup>

Tahiyyat ve selâmın gerek veren ve gerek alan için Allah katında sevap ve mükâfatı gerektirdiğini ileri sürerek selâmlaşmanın uhrevî karşılığına vurgu yapar.<sup>78</sup>

Selâmlaşmanın Peygamber Efendimizin sünneti olduğunu ifade ederek selâmlaşmayla ilgili pek çok hadis-i şerif ve selâmlaşma âdabı ile ilgili prensipleri sunar.<sup>79</sup>

Ellerin hareket ettirilerek yukarı kaldırılmasından ibaret olan "temennâ" kavramından<sup>80</sup> ve nerelerde selâm verilip alınmayacağından bahseder.<sup>81</sup>

<sup>70</sup> Sürûrî, *Terbiye-i İslamiyye*, s.41

<sup>71</sup> Sürûrî, *Terbiye-i İslamiyye*, s.42

<sup>72</sup> Sürûrî, *Terbiye-i İslamiyye*, s.43

<sup>73</sup> Sürûrî, *Terbiye-i İslamiyye*, s.43

<sup>74</sup> Sürûrî, *Terbiye-i İslamiyye*, s.45

<sup>75</sup> Sürûrî, *Terbiye-i İslamiyye*, s.46

<sup>76</sup> Sürûrî, *Terbiye-i İslamiyye*, s.47

<sup>77</sup> Sürûrî, *Terbiye-i İslamiyye*, s.48

<sup>78</sup> Sürûrî, *Terbiye-i İslamiyye*, s.48

<sup>79</sup> Sürûrî, *Terbiye-i İslamiyye*, s.49-50

<sup>80</sup> Sürûrî, *Terbiye-i İslamiyye*, s.51

<sup>81</sup> Sürûrî, *Terbiye-i İslamiyye*, s.52

#### 2.4.11. Musâfaha

Musâfahanın, yani görüşme sırasında karşılıklı olarak selâmlaştıktan hemen sonra iki tarafın birbirlerinin ellerini içtenlik ve sevgiyle tutup dostane bir şekilde sıkmalarının, Peygamber Efendimizin sünnet-i seniyyesinden olduğunu belirterek musâfahanın nasıl yapılacağını izah eder.<sup>82</sup>

Musâfaha kelimesinin sözlük ve terim manasını açıkladıktan sonra Peygamber Efendimizin musâfaha ile ilgili pek çok hadis-i şerifini verir. Musâfaha yapma âdabı ile ilgili prensipleri açıklar. Özellikle de el ve tırnak temizliğine vurgu yapar.<sup>83</sup>

#### 2.4.12. Ziyaret

Ziyaretleşmeyle ilgili hadîs-i şerîfler sunarak detaylı bir şekilde ziyaretleşme âdablarından bahseder.<sup>84</sup>

Gerek özel ve gerek resmî ziyaretlerde veya herhangi bir sebep ve vasıfla evlerden birine girmek istenildiğinde ilk iş olarak ev sahibinden izin alınmasının İslâm'ın en önemli âdablarından olduğunu ifade eder.<sup>85</sup>

#### 2.4.13. Bayramları ve Mübarek Günleri Kutlama ve Ziyaretleşme

Bayramlarda ve mübarek günlerde aile içi, akraba ve dostlarla sünnete uygun bayramlaşmanın nasıl yapılacağını, bayramlaşma âdabının nasıl olması gerektiğini hadîs-i şerîfler ışığında çeşitli örnekler vererek detaylı bir şekilde açıklar.

Mümkün olduğu kadar fakirlerin ve fakir çocuklarının uygun elbise ve benzeri şeyler verilerek sevindirilmesi gerektiğini, bunun müslümanın güzel ahlâkından kabul edildiğini ve bu konuda Peygamber Efendimizin müjdelere içeren nice hadîs-i şerîfleri olduğunu belirtir.<sup>86</sup>

Ziyaretleşme ile ilgili olarak Avrupa ile ülkemiz arasında bir kıyaslama yaparak Avrupa'da ziyaret için bir kabul günü tahsis edildiğini ancak bizde böyle bir günün olmayıp ancak duruma ve işe göre hareket edilmesi gerektiğini ifade eder.<sup>87</sup>

Peygamberimizin, ziyaretlerde ölçülü olmaya dikkat edilmesini, sıkça yapılan ziyaretlerle bıkkınlık vermektan kaçınılmasını ve ziyaret için uygun vakitlerin gözetilmesini emrettiğini belirtir ve ziyaretleşme ile ilgili olarak

<sup>82</sup> Sürûri, *Terbiye-i İslamiyye*, s.53

<sup>83</sup> Sürûri, *Terbiye-i İslamiyye*, s.54

<sup>84</sup> Sürûri, *Terbiye-i İslamiyye*, s.56-57

<sup>85</sup> Sürûri, *Terbiye-i İslamiyye*, s.59

<sup>86</sup> Sürûri, *Terbiye-i İslamiyye*, s.61

<sup>87</sup> Sürûri, *Terbiye-i İslamiyye*, s.62

dikkat edilmesi ve uyulması gereken âadapları yer yer hadîs-i şerîflerle ve detaylarıyla birlikte açıklar.<sup>88</sup>

Yine aynı başlık altında mü'minlerin kimlerle arkadaşlık, dostluk ve samimiyet kurması gerektiği ile ilgili pek çok tavsiyede bulunmakta,<sup>89</sup> özet olarak güzel ahlâk sahibi, müttaki ve iyi olan kimselerle muhabbetin kurulması, kötü ve günahkâr kimselerden ise uzak durulması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>90</sup>

#### 2.4.14. Söz ve Sohbet

Sözün insanı diğer varlıklardan üstün kıldığını<sup>91</sup>, konuşma âdabının Peygamber Efendimizin sünnet-i seniyyesine dayandığını<sup>92</sup> belirttiikten sonra gerek konuşma gerekse sohbet etme ve dinleme hususlarında dikkat edilmesi gereken âadapları başta hadîs-i şerîfler olmak üzere çeşitli atasözleri ve veciz ifadelerle açıklamakta,<sup>93</sup> çeşitli emir ve tavsiyelerde bulunmakta, bunların gerekçelerini ortaya koymakta, uhrevî karşılıklarını hatırlatmakta ve şu özet cümleyle konuyu sonlandırmaktadır: Söz vicdanın tercümanı ve insanlar arası imtihanın mihenk taşıdır, iyi söz sahibine iyilik, kötü sözün de kötülük getirir. O yüzden dili güzel kullanmaya özen göstermek hem çok önemli hem de akıl sahiplerinin en başta gelen görevlerindedir.<sup>94</sup>

#### 2.4.15. Yemek

Sürûrî bu başlık altında, yemek yemenin öncesinde, yemek sırasında ve sonrasında dikkat edilmesi ve uyulması gereken hususları, ayrıca su içme ve misafirperverlikle ilgili âadapları Kur'an ve sünnet çerçevesinde detaylı bir şekilde ele almakta, yemek yeme âdabı ile ilgili olarak modern tıp ilminin verilerinin İslâm'ın ortaya koyduğu emir ve tavsiyelerle aynı doğrultuda olduğuna vurgu yapmaktadır.<sup>95</sup>

#### 2.4.16. Sokaklarda Çarşı ve Pazarda Dikkat Edilmesi Gereken Âadâplar

İslâm Dîni kadar insanların hakkını koruyan, insanlık medeniyetini süsleyip mükemmel hale getiren hiçbir din ve geleneğin olmadığını ifade

<sup>88</sup> Sürûrî, *Terbiye-i İslamiyye*, s.63

<sup>89</sup> Sürûrî, *Terbiye-i İslamiyye*, s.66-67

<sup>90</sup> Sürûrî, *Terbiye-i İslamiyye*, s.67

<sup>91</sup> Sürûrî, *Terbiye-i İslamiyye*, s.70

<sup>92</sup> Sürûrî, *Terbiye-i İslamiyye*, s.70

<sup>93</sup> Sürûrî, *Terbiye-i İslamiyye*, s.72-73

<sup>94</sup> Sürûrî, *Terbiye-i İslamiyye*, s.77

<sup>95</sup> Sürûrî, *Terbiye-i İslamiyye*, s.78-83

eder. Her insanın yaratılış bakımından iyi huylu, faziletli ve kibar olarak yaratıldığını, fitri olarak aynı durum ve haklara sahip olduklarını, iyilikten haz alma, kötülükten nefret etme, iyi ile kötüyü ayırtedebilme gibi niteliklere sahip olduklarını ve tüm bu özellikleriyle insanlığa yaraşır vaziyette diğer insanlarla güzel bir şekilde geçinme ve kaynaşma vazifeleriyle mükellef kılınmış olduğunu ileri sürer.<sup>96</sup> Bu çerçevede insanların birbirleriyle olan münasebetlerinde özellikle çarşı, pazar, sokak, cami ve mescitlerde dikkat edilmesi ve uyulması gereken hususları ve adabları güncel örneklerle detaylandırarak açılmaya çalışır.<sup>97</sup>

### 2.5. Eserde İslâm Ahlâkıyla Avrupa Ahlâkının Karşılaştırılması

Eserde çok fazla olmasa da bazı konularda İslâm ahlâkıyla o dönemdeki Avrupa'nın ahlâk ve âdabları karşılaştırılmakta, ortak ve farklı yönleri ele alınmaktadır. Şimdi bunları inceleyelim:

İslâm Dini ile, tahrif olsalar dahi, bugünkü Tevrat, Zebur ve İncil'in bazı noktalarda ortak ahlâk anlayışına sahip olduğunu vurgulamaktadır.<sup>98</sup>

Yeryüzüne yayılmış olan insanların bir çok kola ve parçaya ayrılmış olduğunu, bunca kavim, din ve çeşitli mezheplerin ortaya çıkmış olduğunu ancak ahlâk konusunda birleştiklerini ifade eder.<sup>99</sup>

Sürûrî musâfaha yapmanın o dönemin Avrupa'sında da var olduğunu ancak musâfahanın bizzat İslâmî bir uygulama olduğunu vurgular.<sup>100</sup>

Müslümanların musâfahayı yerine getirirken ellerini temiz tutmaya dikkat ettiğini, tırnaklarını Peygamber Efendimizin de emriyle uzatmayıp kestğini ve böylece musâfaha ettiği kişiye tertemiz bir el sunduğunu ancak Fransızların diş karıştırmak ve kitap kenarı kesmek için tırnakları uzattığını ve sonra da dostunun elini tuttuğunu ve bu durumun temizlik açısından uygun olmadığını ifade eder.<sup>101</sup>

Avrupa âdab-ı muâşeretinde geçerli olan "Antre" denilen izin isteme usulünün müslümanlar arasında eskiden beri var olduğunu, hatta ilâhi kitapta yer olan uyulması zorunlu bir görev olduğunu ileri sürer.<sup>102</sup>

Avrupa'da insanları ziyaret etmek için bir kabul günü tahsis edildiğini,

<sup>96</sup> Sürûrî, *Terbiye-i İslamiyye*, s.84

<sup>97</sup> Sürûrî, *Terbiye-i İslamiyye*, s.85-87

<sup>98</sup> Sürûrî, *Terbiye-i İslamiyye*, s.6

<sup>99</sup> Sürûrî, *Terbiye-i İslamiyye*, s.7

<sup>100</sup> Sürûrî, *Terbiye-i İslamiyye*, s.54

<sup>101</sup> Sürûrî, *Terbiye-i İslamiyye*, s.54-55

<sup>102</sup> Sürûrî, *Terbiye-i İslamiyye*, s.59

bizde ise böyle bir adetin olmadığını, ziyaret olunacak kimsenin durumuna göre hareket edildiğini belirtir.<sup>103</sup>

Ziyaret edilen yerde hazır bulunan ister tanıdık olsun isterse olmasın herkese selâm verilir hürmet edildiğini, Avrupalılarda ise dostluk ve selâm vermek için mutlaka tanışık olmanın şart olduğunu ifade eder.<sup>104</sup>

Avrupa'da tesettür olmadığı için kadın ve erkeğin karışık olarak otel, apartman, pansiyon ve özel evlerde ikamet ettiğini; tiyatro, konser ve balolarda karışık olarak bulduklarını, buralarda kendilerine özgü usûllere uygun bir tarzda tanışıp birlikte yaşadıklarını ancak memleketimizde bu tarz bir yaşamın uygun olmadığını, ailelerimizin ayrı ayrı özel mekanlarda oturduğunu ve istirahat ettiğini, kalabalık ve karışık olmayacak şekilde yaşama ve anlaşma sayesinde sağlığını ve ahlâkını koruduğunu belirtir.<sup>105</sup>

Avrupalılarda dostluğun tanışma ile olduğunu, ancak müslümanlarda dostluğun araştırma ve tecrübelerle bağlı önemli bir özellik olduğunu belirtir. Her merhaba denilen ve ismi öğrenilen, selâm alıp verilen kimse ile araştırma yapmaksızın özel ve samimi bir dostluk elde edilemeyeceği kanaatini ifade eder.<sup>106</sup>

Avrupa'da gayri meşru ilişkilerden, anne ve babanın rızasına aykırı hareket edilmesinden bahsederek bunların memleketimizde yasaklanmış ve haram kılınmış olduğunu belirtir.<sup>107</sup>

Bazı ülkelerde yemeğe davetli değildir diyerek ziyaretçilerin sofradan uzak tutulduğunu, oysa bütün İslâm topraklarında konuk ve misafire özel odalar ve çadırlar açıldığını, buralarda akşam ve sabah misafirlerin eksik olmadığını, misafirperverliğin İslâm'ın en çok önem verdiği ahlâkî özelliklerden olduğunu ifade eder.<sup>108</sup>

## 2.6. Eserin Din Eğitimi Açısından Analizi

Eseri din eğitimi açısından değerlendirirken dikkate alınan kriterler; amaç, konular, metotlar, değerlendirme ve ilkeler ışığında olacaktır.

### 2.6.1. Amaç

Amaç, eğitime konu olacak dersin hedefleridir. Din eğitimi, günümüz din eğitimi literatüründe, bireyin dînî davranışlarında kendi yaşantıları yo-

<sup>103</sup> Sürûri, *Terbiye-i İslamiyye*, s.62

<sup>104</sup> Sürûri, *Terbiye-i İslamiyye*, s.65

<sup>105</sup> Sürûri, *Terbiye-i İslamiyye*, s.65-66

<sup>106</sup> Sürûri, *Terbiye-i İslamiyye*, s.66-67

<sup>107</sup> Sürûri, *Terbiye-i İslamiyye*, s.76

<sup>108</sup> Sürûri, *Terbiye-i İslamiyye*, s.83

luyla ve istendik değişme meydana getirme denemeleri süreci olarak tanımlanırken, bu tanımın kapsamına hem yaygın hem de örgün eğitim, yani formal eğitim girmekte, informal eğitim ise betimleme, açıklama ve kontrol altına alma açılarından imkansız olduğu için bu kapsama girmemektedir.<sup>109</sup> Bu tanımdan hareketle Sultan II. Abdülhamit dönemi din eğitimi anlayışıyla birebir örtüşen *Terbiye-i İslâmiyye*, belirlenen (istendik) hedeflere hizmet ettiğinden dolayı Maârif Nezareti'nin kontrolü ve izniyle basılmış formal din eğitimine uygun bir materyal olarak görülebilir.

*Terbiye-i İslâmiyye*, hedef kitlesi olan müslüman toplumun istendik yönde (Kur'an, sünnet ve hakim siyasi anlayış çerçevesinde bir ahlâkî yaşam) değiştirilmesi için yapılan bir din ve ahlâk eğitimi çabasının ürünüdür.

Eserde din ve ahlâk eğitimine, ferdin çeşitli terbiye edici vasıtalarla, ruhen ve manen geliştirilerek Allah'ın buyruklarına boyun eğecek hale getirilmesi ve bununla ilgili gerekli bilgileri öğrenmesi ve özümsemesi<sup>110</sup> çerçevesinde ele alındığı açıkça görülmektedir.

Eserde eğitimle öngörülen insan modeli; Allah'a, Hz. Peygambere ve ardından padişaha kayıtsız şartsız itaat eden, aynı zamanda dindar olan kimse şeklinde formüle edilmiştir.

Eğitim psikolojisi olarak, çocukları sadece sevmenin yeterli olmayacağı, bununla beraber davranış kazandırma sorumluluk ve faaliyetlerinin de üzerinde durmuştur. Anne-babanın oğluna ve kızına olan sevgisinin öpüp okşamak gibi şekilsel şeylerle açıklanamayacağını, hatta bu yolda kuru sevgiden zarar dahi görüleceğine işaret ederek, çocukların beslenmesinin ve terbiyesinin onların sorumluluğuna ve şefkatlerine emanet edilmiş bir görev olduğunu ifade etmektedir.

Din eğitimi, çocukların ve gençlerin, büyüklerin başta dinî ve ahlâkî olmak üzere kültürel ve sosyal dünyalarına uyumlu bir şekilde katılmaları ve oraya uyum sağlamaları ile meşgul olur.<sup>111</sup> İslâm Dîni için düşündüğümüzde, Hz. Peygamberden itibaren yüzyıllardır inanılan dinin eğitimidir. *Terbiye-i İslâmiyye* de bu dinin öğretilmesi gayesiyle yazılmış bir din ve ahlâk eğitimi kitabıdır.

İnanılan dinin eğitiminin temel amacı; çocuğun ilâhî iradeye uygun olarak yetiştirilmesine, insanların hayatın bütünlüğü içinde ilâhî iradeye uygun davranışlar geliştirmelerine yardımcı olmaktır.<sup>112</sup> Bu yaklaşım dindar-

<sup>109</sup> Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Pegem A Yay., 2. Baskı, Ankara 2002, s. 23

<sup>110</sup> Kerim Yavuz, *Günümüzde Din Eğitimi*, Çukurova Üniv. Yay., Adana 1988, s. 52

<sup>111</sup> Yavuz, *Günümüzde Din Eğitimi*, s. 50

<sup>112</sup> Suat Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*, Akçağ Yay., Ankara 1996, s. 29'dan aktaran

lık merkezlidir ve *Terbiye-i İslâmiyye*'nin, dindar ve devletine bağlı bireyler yetiştirme amacına hizmet eden bir eser olduğu söylenebilir.

Sürûrî, selâmlaşma, musâfaha, ziyaret v.s. gibi konuları âyet ve hadisler ışığında işleyerek hedef kitlesini eğitmek ve sonuçta içinde yaşadığı toplumla uyumlu hale getirmek istemektedir. Bu hususlarda nasıl davranacağını bilmeyen bir bireyin toplumda sıkıntı yaşayacağından hatta dışlanabileceğinden hareketle din ve ahlâk eğitiminin toplumsal temellerine vurgu yapmaktadır. Zira eğitimden beklenen görevlerden birisi de yeni yetişen nesilleri toplumsallaştırması, toplumun sahip olduğu bütün davranış kurallarını benimsetmesidir. Dolayısıyla Sürûrî'nin o dönemde geçerli olan toplumsal kuralları işleyerek öğretmeye çalışmasının önemi açıkça görülmektedir.

Her milli eğitim sisteminin yetiştirmek istediği “insan tipi” vardır. Bu istek, o milli eğitim sisteminin şekil ve muhteva olarak belirlenmesinde önemli rol oynar. Buna milli eğitim politikası da denilebilir.<sup>113</sup> Sultan II. Abdülhamit döneminin eğitim politikası dinî bir nitelik taşıyordu ve eğitimin amacı başta Allah'a ve Hz. Muhammed'e itaat eden aynı zamanda halife de bağlı bireyler yetiştirmektir. Eğitim faaliyetleri bu amacı gerçekleştirecek şekilde icra ediliyordu. Ayrıca ders kitaplarının basımı Maârif Nezareti'nin iznine tabiydi ve belirlenen hedeflere uygun olan kitapların basılmasına müsaade ediliyordu. *Terbiye-i İslâmiyye*'nin basımına izin verilen kitaplardan biri olması o dönemin eğitim politikalarıyla bire bir örtüştüğü anlamına gelmektedir.

## 2.6.2. Konular

Konular, istenen hedeflere ulaşılması için belirlenen içeriktir. Yukarıda da belirtildiği gibi eser, Özet ve Giriş kısmı hariç toplam 14 konu başlığından oluşmaktadır.

Sürûrî'nin bu konu başlıklarını bir plan dahilinde mi yoksa rastgele sıralayarak mı ele aldığı konusunda bir bilgiye ulaşamamıştır. Ancak esere bütüncül olarak yaklaşıldığında ve dönemin eğitim politikalarıyla birlikte değerlendirildiğinde seçilen konu başlıklarının rastgele değil, bilinçli bir şekilde ele alınıp işlendiği, belirlenen eğitim politikasına uygun olarak yazıldığı görülmektedir. Aşağıda detaylı bir şekilde madde madde sıraladığımız gibi hedeflenen insan tipi ile eserin konu başlıkları arasında ciddi bir ilişki vardır.

---

Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Pegem A Yay., Ankara 2002, s. 67

<sup>113</sup> Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, s. 92



a. Allah'a karşı sorumluluğunun farkında olan dindar ve ahlâklı bireyler yetiştirme: Bu husus eserin giriş kısmında uzun uzun anlatılmıştır.

b. Halifeye bağlı bireyler yetiştirme: Sürûrî, eserin ilk maddesini bu konuya ayırmış, "Mukaddes Hilafet Makamına Sadakat ve İtaat" başlığıyla halifeye itaat etmenin dinî bir vecibe olduğunu anlatmıştır.

c. Anne ve babasının haklarına riâyet eden bireyler yetiştirme: İslâm Dîni insanın anne-babasına itaat etmesini, onlara iyiliklerde bulunmasını, onlara karşı yumuşak davranmasını, öf dahi dememesini emretmiştir. Sürûrî de İslâm'a uygun olarak sırasıyla Allah'a ve halifeye itaatten hemen sonra "Çocukların Anne Babasına ve Öğretmenlerine İtaati" başlığıyla bu konuyu ele almıştır. Çocukların öğretmenlerine itaat hususu aynı başlık altında ancak sıralamaya göre anne-babaya itaatten hemen sonra ele alınmıştır.

d. Çocuğunu dinen ve ahlâken iyi yetiştiren aynı zamanda akrabalarının da hakkını gözeten anne babalar yetiştirme hedefi: Dikkat edilirse konular dar çerçeveden geniş olana doğru ve önemine göre belli bir sıra halinde ele alınmaktadır. Bir çocuğun başta Allah'a, sonra sırasıyla halifeye, anne babasına karşı sorumluluklarını yerine getirebilmesi ancak dinen ve ahlâken iyi bir eğitim almasına bağlıdır ki bunu sağlayacak olan da anne-babadır. Bu husus "Anne Babanın Çocuklarına ve Akrabaya Karşı Görevleri" başlığıyla ele alınmıştır. İslâm'ın en önemli emirlerinden biri de akrabayı gözetme, onlara yardım etme, onlarla ilişkiyi daima sıcak tutma ve irtibatı koparmamadır. Bu önemli husus da yine aynı başlık altında ele alınmıştır.

e. Komşusunun hakkına riâyet eden bireyler yetiştirme: İslâm'ın üzerinde durduğu ve önem verdiği bir konu olan komşuluk hakkı da eserde ayrı bir başlık altında ele alınmıştır.

f. Mutlu ve huzurlu bir aile hedefi: Kanaatimizce eserin en önemli maddelerinden biri de "Karı Koca Arasındaki Haklar ve Edepler" başlığıyla bu konudur. Çünkü sağlıklı ve dindar bireyler ancak İslâm'ın emrettiği şekilde birbirlerinin hakkına riâyet eden, sorumluluklarını yerine getiren, dinen ve ahlâken kendilerini iyi yetiştirmiş karı kocanın olduğu bir ailede yetişir. Bunun için de öncelikle karı kocanın İslâm'a uygun bir şekilde eğitilmesi gereklidir. Sürûrî de karı koca arasındaki haklar ve adapları İslâm'a göre ele alarak mutlu ve huzurlu bir aile olmanın yolunu göstermektedir.

g. Bir başka Müslümanı kardeşi olarak gören ve onu seven bireyler yetiştirme: İslâm'a göre müslümanlar kardeşler.<sup>114</sup> İslâmiyet kan bağından ziya-

<sup>114</sup> Hucurat, 49/10

de din bağına önem verir ve müslümanlar arasında sevgi, muhabbet ve yardımlaşmayı emreder. Bir hadislerinde Hz. Peygamber “Hiçbiriniz, kendisi için istediğini kardeşi için de istemedikçe tam iman etmiş olmaz”<sup>115</sup> buyurarak İslâm kardeşliğinin imânî boyutuna dikkat çekmiştir. Konunun İslâm dinindeki öneminden dolayı Sürûrî, “İslâm Sevgi ve Kardeşliği” başlığı altında detaylı bir sunum yapmıştır. Meseleye din eğitimi biliminden yaklaşırsak bu madde II. Abdülhamit dönemi eğitim politikalarıyla da uyumludur. Zira Zengin’e göre Tanzimat’ta hâkim olan “Osmanlıcılık” politikası, o dönemde yerini “İslâmcılık” merkezli politikaya terk etmeye başlamıştır.<sup>116</sup> Bu konunun eğitim politikasına uygun olduğu söylenebilir.

h. Çalışan, emek harcayan bireyler yetiştirme: İslâm Dîni çalışmayı emreder; tembelliği ve başkasına yük olmayı da yasaklar. Bu hususu “Çalışma ve iş” başlığı altında güzel bir şekilde izah eder.

1. Toplum içerisinde İslâm’a uygun davranışlar sergileyen bireyler yetiştirme: Selâmlaşma, tokalaşma, ziyaretleşme, bayramlaşma, mübarek günleri kutlama, konuşma, sokak-çarşı-pazarda dolaşma gibi bir toplumda bireyler arası iletişimin en yoğun yaşandığı hususlarda da İslâm Dîni bir takım kurallar ve prensipler belirlemiş, emir ve tavsiyelerde bulunmuş ve bunun neticesinde mutlu ve huzurlu bir toplum oluşturmayı hedeflemiştir. Bu konuda müslüman bir bireyden istenen, İslâm’ın uygun gördüğü şekilde hareket etmesi ve sağlanacak olan toplumsal huzura katkı sağlamasıdır. Sürûrî de bu konuların her birini ayrı ayrı başlıklar altında ele alarak işlemiştir.

i. Yeme ve içme hususunda ölçülü ve bilinçli bireyler yetiştirme: İslâm Dîni hayatın hiçbir alanında boşluk bırakmamış, her konuda bir takım kurallar ve prensipler koymuş, emir ve tavsiyelerde bulunmuştur ki bunlardan biri de yemek yeme ve su içme âdabıdır. Sürûrî, “Yemek” başlığı ile ele aldığı bu konuya hem dinî, hem sosyal, hem de sağlık açılarından yaklaşarak müslüman bireye yemek ve içmek hususlarında İslâmî bir perspektif, bilinç ve davranış kazandırmayı hedeflemiştir.

Sonuç olarak; Nazif Sürûrî *Terbiye-i İslâmiyye*’de, insanın öncelikle bireysel boyutuyla Allah’a karşı sorumlu bir kul olduğunu hatırlatıyor. Halifeye bağlanmanın ve itaat etmenin gerekleri üzerinde durarak sorumlu bir vatandaş olması gerektiğini belirtiyor. Çocuğun anne babasına karşı, anne babanın çocuğuna karşı, eşlerin birbirine karşı görev ve sorumluluklarını ele alarak mutlu ve huzurlu bir aile olmanın yollarını gösteriyor. Toplum içerisinde yaşayan

<sup>115</sup> Buhari, İman, 7

<sup>116</sup> Zengin, II. Abdülhamit Din Eğitimi ve Öğretimi, s. 32

insanın uyması gereken kuralları ve prensipleri ortaya koyarak bireyin topluma entegre olarak sosyalleşmesini ve böylece huzurlu bir toplumun oluşmasını hedefliyor. Çalışma konusunu ele alarak insana çalışması gerektiğini, çalışmadan hiçbir başarının ve kalkınmanın olmayacağını, hiçbir şeyin kendiliğinden gerçekleşmeyeceğini gösteriyor. Yemek konusunu da çeşitli açılardan ele alarak bu konuda İslâmî bir bilinç ve davranış kazandırmak istiyor.

Burada diğer bir husus, bu maddelerin din ve ahlâk eğitimi açısından yeterli olup olmadığı sorusudur. Elbette din ve ahlâk eğitiminin konu alanı sadece yukarıdaki maddelerden ibaret değildir. Ancak din ve ahlâk eğitiminin bütün konularını da içine alacak bir eser yazmanın zorluğu yanında *Terbiye-i İslâmiyye*'de olduğu gibi, belirlenen hedef doğrultusunda buna uygun sınırlı konuları ele alarak yazmanın, din eğitimi planlı ve programlı yapma açısından daha isabetli olacağı düşünülmektedir.

### 2.6.3. Metotlar

Metotlar, hedeflere ulaşmak üzere işlenen konulara uygun yöntem, teknik ve yaklaşımlardır.

Din eğitimi, temelde inanılan dinin eğitimidir.<sup>117</sup> *Terbiye-i İslâmiyye*'nin, içeriği itibariyle, İslâm ahlâkı niteliğinde bir din ve ahlâk eğitimi kitabı olması karakteri öne çıkmaktadır. Din eğitimi; iman, ibadet ve ahlâk eğitimi ni içermekle beraber, bu eserde ibadet konusuna neredeyse hiç değinilmemiş, iman ve ahlâk ekseninde bir eğitim programı öne çıkmıştır. İmanla ilgili hususlar işlenirken ahlâki davranışların pratik karşılıkları üzerinden, uhrevî mükafat ve ceza eksenli yorumlar yapılmıştır.

Din eğitiminin neliğinden amaçlarına, muhtevalarına, metotlarına kadar her şey dinin ana kaynaklarından hareketle belirlenmelidir. Dinin ana kaynakları İslâm Dini için Kur'an, sünnet ve bunlara ilaveten geleneksel görüştür. Nitekim *Terbiye-i İslâmiyye* bu ilke ışığında kaleme alınmıştır. Zîra ele alınan bütün konular âyetler ve hadîsler merkeze alınarak ve geleneksel anlayış yansıtılarak işlenmiştir.

Dinî eğitim ve Din eğitimi kavramları arasında ciddi bir fark vardır. Dinî eğitim, eğitimin tamamının dinî özellikli olmasına işaret ederken, Din eğitimi örgün ve yaygın eğitim içerisindeki din ile ilgili eğitim süreçlerine işaret etmektedir.<sup>118</sup> *Terbiye-i İslâmiyye*'nin adından da anlaşılacağı üzere dinî eğitim kapsamına girdiği söylenebilir.

<sup>117</sup> Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, s. 8

<sup>118</sup> Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, s. 24

Din pedagojisinin ilk sorusu: “Çocuğuma ne söylerim?” dir. Konusu ise dinin kaynakları ile insanın (öğrencinin) karşılıklı kategorik ilişkilendirme sürecidir.<sup>119</sup> *Terbiye-i İslâmiyye*’de, çocuğa (kişiye) ne kazandırılması gayreti ortaya koyulmaktadır.

*Terbiye-i İslâmiyye*, din ve ahlâk eğitimi açısından normatif-dedüktif yöntemine uygun tarzda yazılmış bir eserdir. Bu anlayışa göre din eğitiminin bütün boyutlarında o dinin kutsal metinlerinde ve geleneğinde yer alan normlar esas alınmalıdır. Böyle bir anlayışta öğretmen, öğretmesi gereken davranışları kesin, mutlak doğrular olarak verir. Normatif-dedüktif yöntem, eğitimde ve din eğitiminde kullanılan en eski yöntemdir. Konu ve öğretmen merkezlidir.<sup>120</sup>

Sürûrî, *Terbiye-i İslâmiyye*’de, ahlâkî kavramları tanımlayarak, analiz ederek onların kökenleri ve pratik hayattaki karşılıklarını göstermekte, kutsal metinlere (âyet ve hadîslere) olduğu gibi, bir bütünlük içerisinde yer vermektedir. Bu yönüyle eserde deskriptif ahlâk eğitimi özelliği görülmektedir, ancak belirli ahlâkî kuralların kesin doğrular olarak önerilmesi, eserin daha çok normatif ahlâk eğitimi esas alınarak yazıldığını belirgin olarak ortaya koymaktadır.

*Terbiye-i İslâmiyye*’de kullanılan kavramlar ve bu kavramlara yüklenen anlamların kutsal metinlere ve geleneğe uygun olarak tanımlanmaya çalışıldığı görülmektedir.

#### 2.6.4. Değerlendirme

Değerlendirme, eğitim-öğretim sürecinde hedeflere ulaşıp ulaşılmadığının tespit edilmesidir. *Terbiye-i İslâmiyye*’nin içeriğinde böyle bir amacın olmadığı gözlemlenmiştir. Yapılan bir eğitimin neticesinde gözlem yaparak veya soru sorarak hedeflere ulaşıp ulaşılmadığına dair bir değerlendirmede bulunulabilir. Ancak elimizde böyle bir tespit için bulunma imkanı bulunmadığından bu eserle belirlenen hedeflere ulaşıp ulaşılmadığının tespiti ile ilgili herhangi bir bilgi elde edilememiştir.

#### 2.6.5. İlkeler

İlkeler, eğitim ve öğretimde belirlenen hedeflere ulaşılabilmesi için gözönünde bulundurulması gereken prensiplerdir. Eserin yazıldığı dönemde

<sup>119</sup> Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, s. 69

<sup>120</sup> Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, s. 74

eğitim biliminin bugünkü seviyede olmadığı göz önüne alınarak bir değerlendirme yapıldığında şu sonuca varılmaktadır:

- Amaca Dönüklük İlkesi: *Terbiye-i İslâmiyye*, Maârif Nezareti'nce basımına izin verilen, Sultan II. Abdülhamit dönemi eğitim politikalarıyla birbir örtüşen bir din ve ahlâk eğitimi kitabıdır.

- Öğrenciye Görelilik İlkesi: *Terbiye-i İslâmiyye*'nin okullarda okutulmak için yazılıp yazılmadığı bilgisine ulaşamamıştır. O yüzden bu konuda kesin olarak bir sonuca ulaşmak mümkün görünmemektedir.

- Aktiflik İlkesi: *Terbiye-i İslâmiyye*, öğrenci değil öğretmen ve konu merkezli olarak yazılmıştır. Ahlâki ilkeler İslâm'ın ana kaynakları olan Kur'an ve hadislerle delillendirilerek uyulması ve uygulanması gereken kesin doğrular şeklinde ele alınarak işlenmiştir.

- Somuttan Soyuta İlkesi: Esere bütüncül olarak baktığımızda bu ilkenin gözönüne alındığı görülmektedir. Örneğin, ekmeğin yapılmasını; tarlanın sürülmesi, nadasa bırakılması, tohum atılması, biçilmesi, samanından ayrılması, tanelendirilmesi, tarladan kaldırılması, değirmende öğütülmesi, yoğurulması, mayalandırılması ve pişirilmesi gibi süreçlerle somut olarak anlatmakta, çalışma ve gayret olmadan ekmeğin yapılamayacağını belirtmekte ve buradan yola çıkarak neden çalışmamız gerektiğini, çalışmanın bütün boyutlarını detaylarıyla birlikte aktarmaktadır.<sup>121</sup>

- Bilinenden Bilinmeyene İlkesi: Eserin bu ilkeye uygun olarak yazıldığı söylenebilir. Örneğin Sürûrî, karı-koca arasındaki edep ve haklar başlıklı maddede öncelikle Allah (c.c.)'in karı ve kocayı insan neslinin soy ve üreme vesilesi kıldığını, insanlığın mutluluğunun bu iki asıl unsurun güzel anlaşılması ve uzlaşmasıyla meydana geldiğini ifade ederek konuya giriş yapmış ve daha sonra karı ve koca arasındaki edep ve hakları detaylarıyla birlikte anlatmıştır.<sup>122</sup>

- Hayata Yakınlık İlkesi: Eserin bu ilkeye uygun olarak yazıldığı söylenebilir. Ele alınan konuların teorik anlatımı yapıldıktan sonra gerçek hayattaki karşılıkları örneklerle izah edilmiş, uyulması ve uygulanması gereken bilgiler bu ilke ışığında sunulmuştur.

- Bütünlük İlkesi: Eser, din ve ahlâk eğitimi üzerine yazıldığı için daha çok ruhsal, yani manevi yönü ağır basan bir eğitim öngörmektedir. Ancak eserin gerek "Giriş" kısmında, gerekse "Baba ve annenin çocukları üzerindeki görevleri" maddesinde insanın hem maddi hem de manevi yönünün

<sup>121</sup> Sürûrî, *Terbiye-i İslâmiyye*, s.42

<sup>122</sup> Sürûrî, *Terbiye-i İslâmiyye*, s.31

olduğundan bahsedilmekte, çocukların her iki yönden bakılmasının, yetiştirilmesinin ve eğitilmesinin anne ve babanın sorumluluğuna bırakılmış bir görev olduğu ifade edilmektedir.

- Otoriteye İtaat İlkesi: *Terbiye-i İslâmiyye*'nin tahminimizce yazılma gayesi zaten Allah'a karşı sorumluluklarını yerine getiren dindar bir kul, halife itaat eden iyi bir vatandaş, anne babasına, öğretmenlerine, komşularına, akrabalarına ve din kardeşlerine karşı görev ve sorumluluklarının farkında olan ve bu bilinçle hareket eden bireyler yetiştirmektir. Bu açıdan "Otoriteye itaat" ilkesine uygun olduğu söylenebilir.

- Güncellik İlkesi: Eserde ele alınan bütün konuların o dönemin toplumsal hayatında geçerli olan ahlâkî ve dinî yaşantıya uygun olanlar arasından seçilerek ele alındığı ve öğretilmeye çalışıldığı görülmektedir.

- Ferdî Farklılıklar İlkesi: Eserin anlatım üslubuna baktığımızda; konuların öncelikle teorik olarak temellendirildiğini, âyet ve hadislerle delillendirildiğini, güncel örneklerle detaylandırıldığını, şiirlerle ve bazı veciz sözlerle süslendiğini, yer yer edebî sanatlarla kuvvetlendirildiğini ve böylece çok zengin bir anlatımla işlendiği görülmektedir. Bu durum, eserin "Ferdî farklılıklar ilkesi"ne kısmen de olsa uygun olduğu kanaatini uyandırmaktadır.

- Hürriyet İlkesi: *Terbiye-i İslâmiyye*'de ahlâkî ilkeler anlatılırken kesin doğrular olarak sunulmakta, tartışmaya açılmamaktadır. Ancak uyulması ve uyulmaması gereken kurallar ortaya konulduktan sonra hem dünya hem de ahirette olumlu ya da olumsuz, mükafat ya da ceza şeklinde bir sonucunun olduğu belirtilmekte, böylece konular, iki seçenek birlikte verilerek bir tercihte bulunulması gerektiğini ifade edecek şekilde işlenmektedir. Bu yönüyle eserin "Hürriyet ilkesi"ne uygun olduğu ifade edilebilir.

## Sonuç

İslâm'da dinin ana bölümlerinden biri olan ahlâk da din eğitimi ve öğretimi faaliyetleri kapsamında yapılan çalışma alanlarından biridir. İnsanın kendisi de dâhil tüm varlıklara karşı görevlerini yerine getirmesi için sahip olması gereken olumlu özelliklerin tümüne verilen addır. İslâmiyet'in sunmuş olduğu hayat tarzını anlatmak içinse "İslâm Ahlâkî" ifadesi kullanılır. İslâm ahlâkının kaynağı Kur'an ve sünnettir.

İslâm'da din ve ahlâk eğitimi süreci Kur'an'ın nüzülü ile başlar ve günümüze kadar kesintisiz olarak devam eder.

Din ve ahlâk eğitiminin en önemli faaliyet alanlarından biri bu konuda eserler yazılmasıdır. Bu eserlerden biri de çalışmamızın konusunu oluş-

turan, Nazif Sürûrî tarafından kaleme alınan “Terbiye-i İslâmiyye” dir. H. 1326 (m. 1908) yılında Sultan II. Abdülhamit’in son zamanlarında Maarif Nezareti’nin izniyle basılan eser, yazıldığı dönemin eğitim politikasını da yansıtmakta, sadece dinî değil aynı zamanda siyasî ahlâk ve vatandaş profili de çizmektedir. Sürûrî bu eserinde ele aldığı konularla Allâh’a iyi bir kul, Peygamber Efendimize hayırlı bir ümmet ve halifeye de itaat eden dindar bireyler yetiştirme amacı taşımaktadır.

Eserin ana metinleri Osmanlı Türkçesiyle yazılmış olup, konularına göre yer verdiği dize ve dörtlüklerden oluşan şiirlerin büyük bir kısmı Farsçadır. Özet ve giriş kısımları hariç toplam 14 bölümden oluşmaktadır.

Konu başlıklarını belli bir plan dahilinde sıraladığı gözlenmekte olup ele aldığı konuları anlaşılır ve sade bir dille ancak detaylı bir şekilde işlemiş, âyet, hadis, şiir ve atasözleriyle destekleyerek insanların istifadesine sunmuştur.

İslâm ahlâkına uygun olarak yazılmış bir ahlâk kitabıdır. Çünkü ele aldığı bütün konuları âyet-i kerîmeler ve hadis-i şeriflerle delillendirerek işlemekte, Hz. Ömer, Hz. Ali gibi râşid halifelerin görüşlerine yer vermektedir.

Sürûrî, Mevlana’nın Mesnevi’sinden ve Sadî’den alıntılıdığı veya kaynak belirtmeksizin kullandığı çoğunluğu Farsça olan şiirlerle konuların anlatımını süsleyerek zenginleştirmektedir.

Sürûrî, konularını temellendirirken hem âyetlerden hem de hadis-i şeriflerden faydalanmakta, ancak bunları kullanırken kaynakların ayrıntılı bilgisini vermemektedir. Şiirlerin kullanımında da benzer bir yol izlenmektedir, bazı şiirlerin kime ait olduğu ve hangi eserde olduğu belirtilmemekte ancak bazı şiirlerin kime ait olduğu zikredilmemektedir. Kime ait olduğu belirtilmeyen şiirlerin Nazif Sürûrî’ye ait olduğu tahmin edilmektedir. Zîra onun edebî vasfının olduğu ve edebiyat alanında eserler yazdığı bilinmektedir.

Terbiye-i İslâmiyye’nin bir diğer özelliği de teorik değil pratik ahlâk çerçevesinde yazılmıştır. Eserde nasıl öğreteceğimizden ziyade ne öğreteceğiz anlayışı hâkimdir. O yüzden metot üzerinden değil, direk olarak nelerin kazandırılması gerektiği üzerinden bir eser yazılmıştır.

Eserde dikkat çeken başka bir özellik bireysel ahlâktan ziyade toplumsal ahlâk ilkesiyle yazılmış olmasıdır. Bireylerin sahip olması veya sahip olmaması gereken ahlâkî özelliklerden bahsetmek yerine toplumsal bir varlık olan bireyin başta Allah’a karşı kulluk görevleri hatırlatılmakta, halifelik makamına itaatin gerekliliğinden bahsedilmekte, sonra da yakından uzağa

doğru çevresiyle ilgili dikkat etmesi gereken ahlâki davranışları dinin ana kaynaklarından faydalanarak ortaya koymaktadır.

Eserde yer alan ahlâk anlayışı günümüz ahlâk anlayışıyla benzer karakteristik özelliklere sahiptir. Ancak siyasi ve toplumsal yapının değişmesiyle bazı konularda ahlâk anlayışının da değiştiğini görmekteyiz. Bunun en güzel örneği hilafet konusudur. Hilafet bir zamanlar ahlâkın konusu iken bugün daha çok demokrasi eksenli ahlâk anlayışının kabul edildiği söylenebilir. Bu açıdan hilafet konusunu dışarıda tutmak kaydıyla Osmanlı Türkçesiyle yazılmış bir din ve ahlâk eğitimi kitabı olan bu eserin günümüz Türkçesiyle sadeleştirilerek insanların istifadesine sunulmasının din ve ahlâk eğitimine ciddi bir katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

- Ahmed Muhammed b. Hanbel**, *Müsned*, C. 21-23, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992
- Akseki**, Ahmet Hamdi, *Ahlâk İlmi ve İslâm Ahlâkı*, Nur Yayınları, Ankara 1991
- Aydın**, Mehmet Zeki, "Ailede Din Eğitimi", *Din Eğitimi*, Grafiker Yayınları, Ankara 2012
- BOA**, (h. 29/Z/1281), DH.SAİDd..., Dosya: 18, Gömlek:235
- BOA**, (h. 29/Z/1281), ŞD.SAİD, Dosya: 24, Gömlek:1
- Buharî**, Muhammed bin İsmail, *Sahîhu'l-Buharî*, C. I-III, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992
- Cebeci**, Suat, *Din eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*, Akçağ Yay., Ankara 1996; s. 29'dan akt. Tosun, Cemal, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Pegem A Yay., Ankara 2002
- Çakan**, İsmail Lütfi, Güzel Ahlâk Olgun İman Demektir, *Altınoluk Dergisi*, 2014, (335)
- Doğan**, Nuri, *Ders Kitabı ve Sosyalleşme (1876-1918)*, (1. Baskı), Bağlam Yayıncılık, İstanbul 1994
- Ebu Dâvûd**, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, (2. Baskı), C. 7-11, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992
- Erdem**, Hüsameddin, *Problematik Olarak Din Felsefe Münasebeti*, (4. Baskı), Hü-Er Yayınları, Konya 2010
- Erdem**, Hüsameddin, *Bazı felsefe Meseleleri*, (3. Baskı), Hü-Er Yayınları, Konya 2012
- Gündüz**, Mustafa, "II. Abdülhamit Dönemi Eğitimi ve İdeolojisi Üzerine Araştırmalar", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2008, Cilt 6, Sayı 12,
- Gündüz**, Şinasi, "İslâm", *Yaşayan Dünya Dinleri*, (1. Baskı), DİB Yayınları, İstanbul 2007



- Karaman**, Fikret, vd., *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yayınları, Ankara 2006
- Kılıç**, Recep, “İslâm Ahlâkı”, *İslâmî Giriş Evrensel Mesajlar*, ( 1. Baskı), DİB Yayınları, Ankara 2008
- Kodaman**, Bayram, *Abdülhamit Devri Eğitim Sistemi*, (2. Baskı), TTK Basımevi, Ankara 1991
- Malik b. Enes**, *Muvattâ*, (2. Baskı), C. 20, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992
- Öztürk**, Faruk, “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Ahlâk Kitapları”, *Kebikeç*, 1998
- Peker**, Hüseyin, *Din ve Ahlâk Eğitiminin Psikolojik ve Metodik Esasları*, Eser Matbaası, Samsun 1991
- Tirmizî**, *Sünenü’t-Tirmizî*, ( 2. Baskı), C. 12-14, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992
- Tosun**, Cemal, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, (2. Baskı), Pegem A Yayıncılık, Ankara 2002
- Yavuz**, Kerim, (1988), *Günümüzde Din Eğitimi*, Çukurova Üniversitesi Yayınları:1, Adana 1988
- Yazıbaşı**, Muhammed Ali, “Klasik Osmanlı Döneminden Cumhuriyet’e Osmanlı’da Ahlâk Eğitim ve Öğretimi”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 3/2014, (4), ss. 761-780
- Zengin**, Zeki Salih, *II. Abdülhamit Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2009
- Zengin**, Zeki Salih, “İslâm Din Eğitiminin tarihsel Gelişimi”, *Din Eğitimi*, ed. Recai Doğan, Remziye Ege, Grafiker Yayınları, Ankara 2012



# YATIRIM ARAÇLARININ FIKHİ NİTELİĞİ

The Characteristics of Investment Tools According to Islamic Jurisprudence

İSMAİL HALİTOĞLU

DR., KUVEYT TÜRK KATILIM BANKASI DANIŞMA KURULU BAŞKAN YARDIMCISI VE DENETİM  
VE MURAKABE MÜDÜRÜ

ihalidi@gmail.com

## Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

22 Mayıs / May 2018

Kabul Tarihi / Accepted

10 Haziran / June 2018

Yayın Tarihi / Published

Haziran / June 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Haziran / June

Atıf/Cite as

Halitoğlu, İsmail, "Yatırım Araçlarının Fikhi Niteliği- The Characteristics Of Investment Tools According To Islamic Jurisprudence" Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5, sy.8 (Haziran/ June 2018)

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi- Kilis 7 Aralık University Journal of The Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr

## YATIRIM ARAÇLARININ FIKHİ NİTELİĞİ

### Özet

Fonların yatırıma yönlendirilmesi ekonomik ve sosyal bir zorunluluk olduğundan, İslam hukuku her zaman ve her yerde insanların gerekli olan ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak bu yatırımlar için bütün meşru yöntemleri ortaya koyar. Ticari işlemlerin gün geçtikçe daha fazla yaygınlaşması sebebiyle İslam hukukçuları bu işlemlerin tespit edilip idrak edilmesi noktasında ictihadi daireyi genişletme görevini üstlenir. İslami bankalardaki fonlar çeşitli yöntemlerle yatırıma yönlendirilmektedir. Çağdaş yatırım yöntemleri içerisinde yatırım araçları kullanılmaktadır. Ancak şer'i çerçeveden çıkarılmaması için şeri yapı, yöntem ve şartların gözetilmesi gerekir. Şartların ihlal edilmesi veya yapının yanlış oluşturulması durumunda şeri yapının dışına çıkmış oluruz.

Bu çalışmada odaklanmış olduğum hususlar, günümüzde İslami bankaların en önemli yatırım araçlarından olan Mudarabe ve Yatırım Vekaleti sözleşmeleridir.

**Anahtar Kelimeler:** İslami Yatırım Araçları, Mudarabe, Yatırım Vekaleti, Fonlar

## THE CHARACTERISTICS OF INVESTMENT TOOLS ACCORDING TO ISLAMIC JURISPRUDENCE

### Abstract

Islamic law always presents all the legitimate methods for investments as it always takes into account the needs of people since channelizing of the funds to investments is a social requirement. Islamic jurists undertake the mission of enlarging the jurisprudence to identify and understand the ever-growing commercial transactions. The funds at the Islamic Banks are directed to investments through various methods. Investment tools are considered amongst the main modern investment methods. However it is necessary to pay attention to structure, methods and conditions if it is in compliance with the Shari'a rules to keep them inside the Shari'a framework. If conditions are compromised or the structure is incorrectly set, then the Shari'a laws are breached.

The issues I have focused on are Mudaraba and Investment Wakala agreements which are two of the most important investment tools of contemporary Islamic Banks.

**Keywords:** Islamic Investment Tools, Mudaraba, Investment Wakala, Funds.

### Giriş

İslam hukukçularının ele alması gereken en önemli konulardan biri de finansal işlemler ve buna bağlı şer'i hükümler konusudur. Finansal piyasaların daha önce görülmemiş bir şekilde gelişim göstermesi ve açılımların ortaya çıkması sebebiyle bu işlemlere yönelik şer'i hükümlerin bilinmesi ve İslam hukuku kurallarına uygun yatırım araçlarının sunulması acil bir ihtiyaç haline gelmiştir.

Bankaların iktisadi faaliyetlerinden bir tanesi de yatırım faaliyetleridir. Banka, fonların (yatırımcı fonları) veya kendisine yatırılmış mevduatların bir kısmını Katılım bankalarının katılma hesabı olarak isimlendirdiği hesap aracılığıyla ya da yatırım fonu/portföy şirketleri aracılığıyla çeşitli yatırım işlemlerinde kullanmayı amaçlar.

Bankacılık yatırım işlemleri, yatırımın mahiyeti ve türlerini açıklama-

ya başlamadan önce bankaların finansal kaynaklarına hızlı bir şekilde göz atacağız. Çünkü bu kaynaklar genel olarak bankacılık işlemleri, özel olarak üzerinde duracağımız konu olan bankacılık yatırım faaliyetleri için temel niteliğindedir. Dolayısıyla bankanın bu kaynakları toplamadan herhangi bir yatırım yapması söz konusu değildir.

## 1. Banka Fon Kaynakları

Bu kaynaklar, bankanın muhtelif faaliyetlerinde kullanması ve çeşitli faaliyetlere yönlendirmesi için bankaya yatırılan fonlardır.<sup>1</sup> İç ve dış kaynaklar olarak ikiye ayrılır:

### 1.1. İç Kaynaklar

Bu kaynaklar, banka sahiplerinin ortaya koymuş olduğu kaynaklardan oluşmaktadır. Başka bir deyişle; yatırımcıların (banka sahiplerinin) kazanç sağlama maksatlı bankacılık faaliyetlerinde kullanmak suretiyle bankaya verdikleri sermaye gibi fonlardır.<sup>2</sup>

### 1.2. Dış Kaynaklar

Bu kaynaklar bankaların başka kişilere karşı yükümlülüğünü temsil eden kaynaklardır.<sup>3</sup> Banka kaynaklarının en önemlilerinden sayılan nakdi mevduatlardan oluşur. Bu mevduatlar finansman işlemlerinin en büyük kısmını oluşturur. Bu konuda yani Fon toplama açısından katılım bankaları ile faizli bankalar arasında fark yoktur. Ancak fon kullandırma cihetiyle birbirlerinden farklılık arzederler.<sup>4</sup> Dış kaynaklar başlıca iki kısımdan oluşur:

#### 1.2.1. Cari Hesap

“Vadesiz hesap” olarak adlandırılan hesaptır. İhtiyaç anında mudiler tarafından çekilebilen ve bankada hazır vaziyette bulunması maksadıyla yatırılan nakdi paralardır.<sup>5</sup> Bu paralar önceden herhangi bir başvuruda bulunmadan talep anında çekilebilir. Parasını cari hesaba yatıran kişiler bu işlemi yatırım maksadıyla değil sahip oldukları parayı korumak, çek karnesi ile özel ihtiyaçlarında ve diğer bankacılık işlemlerinde herhangi bir menfaat gözetmeden kullanmak maksadıyla yaparlar.

<sup>1</sup> Nâzım Nûri eş-Şemrî, *en-Nukûd ve'l-Mesârif*, Müdüriyyetu Dârü'l-Kütüb, Mısır 1988, s. 123.

<sup>2</sup> Ziyâd Ramazân ve Mahfûz Cevdet, *Idâratu'l-Bunûk*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1997 s. 53; Abdu'r-Rezzak el-Hitî, *el-Mesâriful-İslâmiyye beyn'e'n-Nazariyye ve'l-Tatbik*, Dâru Usâme, Beyrût s. 236.

<sup>3</sup> Subhî Karisa, *en-Nukûd ve'l-Bunûk ve'l-Alâkâtu'l-İktisâdiyye ed-Devliyye*, Dâru'n-Nahda'l-Arabiyye, Beyrut 1983, s. 127.

<sup>4</sup> eş-Şemrî, *en-Nukûd ve'l-Mesârif*, s. 124; el-Hitî, *el-Mesâriful-İslâmiyye beyn'e'n-Nazariyye ve'l-Tatbik*, s. 243.

<sup>5</sup> Hasan el-Emin, *el-Vedâi'u'l-Masrafiyye'n-Nakdiyye ve İstismâruhâ fi'l-İslâm*, Dâru'ş-Şurûk, Mısır h.1403, s. 209.

### 1.2.1.1. Cari Hesabın Fıkhi Niteliği

İslami Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetleme Kurumu (Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions-AAOIFI-) yayımladığı şer’i standartta cari hesapların gerçekte bir karz olduğunu, bankanın cari hesaba yatırılan paranın maliki olduğunu ve aynı tutarda parayı geri ödemekle yükümlü olduğunu yani zimmetinde misliyle sabit olan bir borç olduğunu ifade eder. Ayrıca bankanın cari hesap sahibi olan kişilere sunduğu hizmetlerden dolayı ücret alması caiz görülür.<sup>6</sup> Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi’nin Abu Dabîde gerçekleştirilen IX. Dönem Toplantısı’nda konuyla ilgili aldığı karar da bu doğrultudadır. Karara şu da eklenmiştir “bankanın karza ihtiyaç duymaması bu hesapların karz olduğu hükmünü etkilemez.”<sup>7</sup>

### 1.2.1.2. Cari Hesapların Hükümü

Cari hesapların niteliği değerlendirildiğinde bu hesaplar borç verme işleminden ibarettir. Borç veren (mudi) dilediği zaman parasının tamamını veya bir kısmını çekebilir. Banka ile bu şekilde bir muamelede bulunmanın sakıncasının olmadığı açıktır. Banka ile müşteri arasındaki ilişkide müşteri borç veren (mukriz), banka ise borç alan (mukteriz) dir. Ancak banka müşterisine sırf bu karz işleminden dolayı karşılığı olmayan herhangi bir menfaat sağlayamaz. İslami Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetleme Kurumu (AAOIFI) da bunu teyit etmiştir. Cari hesapların açılmasıyla ilgili şer’i kaideler şu şekilde ifade edilmiştir:

- Bankanın cari hesap müşterilerine (sadece cari hesapta para tutması karşılığı) herhangi bir menfaat veya hizmet sunması veyahut müşteriye vefa borcundan dolayı hesap açma dışında kalan diğer işlemlerle ilgili hizmet sunması caiz değildir.

- Bankanın müşterilerine sadece cari hesap açmaları sebebiyle hediye vermesi caiz değildir. Müşterinin cari hesap açma anında hediye verilmesine yönelik şart koşması da caiz değildir.

- Bunun dışında, bankanın borca karşılık gelmeyen başka menfaatler sağlaması caizdir. Ayrıca bankanın para yatırma ve çekme işlemi gerçekleştirecek olan cari hesap müşterilerine ve diğer müşterilerine önem göster-

<sup>6</sup> Hey’etü’l-Muhâsebe ve’l-Muraca’a li’l-Müessesetu’l-Mâliyye’l-İslâmiyye, *el-Meâyiru’ş-Şer’iyye*, Dâru’l-Mimân li’n-Neşri ve’t-Tevzî, er-Riyâd 2015, Mi’yâru’l-Karz, 1/10, s. 524.

<sup>7</sup> Abdu’l-Hak el-‘İfe, *Karârâtu ve Tavsiyâtu Mecma’i’l-Fikhi’l-İslâmi*, s. 169.

mek amacıyla özel oda tahsis etmesi gibi ayrıcalıklı hizmetler sunması veya bazı müşterilerine çek defteri, bankamatik kartı hizmeti sunması caizdir. Aynı şekilde sadece cari hesap müşterilerine has olmayıp genel olarak verilen hediyeler ve tanınan ayrıcalıklarda herhangi bir sakınca yoktur.<sup>8</sup>

### 1.2.2. Katılma Hesabı

Fon sahiplerinin bankaya belli bir vadeye bağlayarak yatırdığı tutarlarıdır. Bu hesaplara yatırılan paralar vade sonuna kadar geri ödenmez. Vade uzadıkça fon sahiplerinin karları da artar. Eğer vade dolmadan yatırılan para çekilirse fon sahipleri kardan mahrum bırakılır.<sup>9</sup> İslami Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetleme Kurumunun (AAOIFI) katılma hesabıyla ilgili kararı şu şekildedir: “İslami finans kuruluşunun emek sermaye ortaklığı esasına göre yatırımcılardan aldığı meblağlardır. Yatırım sahipleri fonlarının emek sermaye ortaklığı esasına göre işletilmesi için İslami finans kuruluşunu yetkilendirir.”<sup>10</sup>

Katılma hesabının fıkhi niteliği ve hükmü konusunu katılım bankalarında yatırım araçlarının şer’i niteliği ile aynı olduğu için yatırım araçlarının şer’i niteliği konusunda ele alacağız. Çünkü katılma hesabı Katılım bankaların sunduğu yatırım hizmetlerinden birisidir.

## 2. Katılım Bankalarında Yatırım Araçları

### 2.1. Yatırım Kavramı

a. Kelime manası; menfaat talebi olan “semere” kökünden gelir. “Simêr”, “sümür” ve “esmêr” kalıplarıyla çoğul yapılır.<sup>11</sup> Menfaat elde etme talebi yani paranın artması ve onun çoğalmasındır.<sup>12</sup>

b. İslam hukukunda ise şer’i açıdan mübah olan yöntemlerle paradan menfaat elde etmek manasında kullanılır.<sup>13</sup> Ancak “İstismâr” lafzı İslam hukukçuları tarafından şer’i istilahta hiç kullanılmamıştır. Bunun yerine yaygın olarak kullanılan, yatırım sözcüğünün anlamını taşıyan diğer lafızlar-

<sup>8</sup> Heyetü'l-Muhâsebe, *el-Meâyiruş-Şer'iyye, Mi'yâru'l-Karz*, 2/10, s. 524-525.

<sup>9</sup> Ahmed bin Hasan el-Hasenî, *el-Vedâ'iu'l-Masrafiyye Envâ'uhâ - İstihdâmuhâ, Dâru İbni Hazm*, Beyrut h.1420 s. 81.

<sup>10</sup> Heyetü'l-Muhâsebe, *el-Meâyiruş-Şer'iyye, Mi'yâru tevzi'ir-Ribhi fi'l-hısâbâtî'l-İstismâriyye*, 1/2, s. 1009.

<sup>11</sup> Mecdüddin Tâhir Muhammed bin Yakûp el-Feyrûzâbâdi, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 2005, s. 359; Zeynu'd-Din Muhammed bin Ebî Bekir bin Abdî'l-Kâdir er-Râzî, *Muhtârûs-Sihâh*, Tahkiku Yûsuf eş-Şeyh Muhammed, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1999, s.50.

<sup>12</sup> Abdü'l-Vâhid el-Ezherî, *Müncedu't-Tullâbi fi'l-Luğati ve'l-E'lâm*, Dâru'l-Meşrik, Beyrut b, Mâdde: Semer, s.66.

<sup>13</sup> Ali e's-Sâlûs, *el-İktisâdü'l-İslâmî ve'l-Kadâyâ'l-Fıkhiyye'l-Muâsıra*, Dâru's-Sekâfe, Doha h.1401 283/1.

dır. “İstismâr” kelimesinin taşıdığı mana kastedilerek kullanılan lafızlara örnek olarak; “tesmîr”, “tenmiye”, “istinme”, “mütâcera” ve “istiğlâl” sözcükleri verilebilir.

“Tesmîr” sözcüğünü yatırım (istismâr) manasında kullanan İmam Malik (r.a) rüşd kelimesini tanımlarken bu manasıyla kullanmıştır; “Çocuğun reşit olması malı tasarruf edebilme, koruyabilme ve ticaret yapabilme kabiliyetinin teşekkül etmesidir”.<sup>14</sup>

“İtticâr” sözcüğü ise Hz. Peygamber (s.a.v) tarafından şu hadisi şerifte zikredilmiştir: “kim malı olan bir yetimi velayeti altına alırsa onun malıyla ticaret yapsın ve zekat onu tüketmesin”.<sup>15</sup> İmam Nevevi ticareti “malın yatırıma dönüştürülerek nemalanması isteği ile onun üzerindeki tasarruf” şeklinde tanımlamıştır. <sup>16</sup>

“istinmâ” ve “tenmiye” kelimelerine gelince fukahânın birçoğundan bu kelimelerle ilgili tanım varid olmuştur. Bu tanımların içinden İmam Kâsânî şu tanımları yapmıştır: “Mudarabe akdinden kasıt paranın nemalandırılmasıdır<sup>17</sup> yani parayı yatırıma tevcih etmektir. Muğni'nin eserinde de mudarabe akdinin tanımıyla ilgili “genel olarak ticarete parayı artırmak; paranın yatırıma dönüştürülmesidir”<sup>18</sup> ifadesi kullanılmıştır.

c. İktisadi olarak yatırım kavramı, “sermayenin doğru bir şekilde yönlendirilmesidir.” Diğer bir deyişle paranın ekonomik ihtiyaçlara tevcih edilmesidir.<sup>19</sup>

## 2.2. Katılım Bankalarında Yatırım Aracı Türleri

Bankacılık işlemleri ve türleri incelendiğinde toplanan fonları değerlendirmek maksadıyla ortaya konmuş olan yatırım hizmetleri için bankalar arasında birçok farklı isim ve şekil kullanılsa da bunlar iki ana başlık altında toplanabilir:

<sup>14</sup> Ebû'l-Velîd Muhammed bin Ahmed bin Rüşd el-Kurtubî, *Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihâyetu'l-muktesid*, Dâru'l-Hadis, el-Kâhire 2004, 64/4.

<sup>15</sup> Bknz: Ebû İsa Muhammed bin İsa bin Sûra bin Mûsa bin ed-Dehhân et-Tirmizî, *Tahkiku Ahmed Muhammed Şâkir*, Muhammed Fuâd Abdu'l-Bâki, Mektebetu ve Matba'atu Mustafâ el-Bâbi el-Halebi Mısır 1975, Ebvâbu'z-Zekât, 15.

<sup>16</sup> Ebû Zekeriyâ Muhi'd-din bin Şeref en-Nevevî, *Tehzibu'l-Esmâi ve'l-Luğâti*, Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, Tahricu Mustafâ Abdu'l-Kâdir Atâ, Beyrut, 40/3.

<sup>17</sup> Alâu'd-Din ebû Bekir bin Mes'ûd bin Ahmed bin el-Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertibu's-Şerâi'*, Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1986, 88/6.

<sup>18</sup> Muvaffaku'd-Din Abdullah bin Ahmed bin Muhammed bin Kudâme, *el-Muğni, Mektebetu'l-Kâhire*, el-Kahire 1968, 61/3.

<sup>19</sup> Râşid El-Berâvi, *el-Mevsû'atu'l-İktisâdiyye*, Dâru'n-Nahda'l-Arabiyye, Beyrut 1971, s. 41.



### 2.2.1. Katılma Hesapları

Katılma hesapları halihazırda katılım bankalarının sunmuş olduğu yatırım araçlarının en büyük kısmını oluşturmaktadır. Aynı zamanda katılma hesapları müşterilerin fonları için yatırım hizmetleri sunulan en eski hizmettir. Katılma hesabının tanımını önceki bölümlerde izah etmiştik. Katılma hesaplarında iki temel esasın bulunması gerekir:

Birincisi; Yatırılan Tutar: Katılım bankaları katılma hesapları ve özelliklerine göre katılma hesabı müşterilerine bu hesaba yatırılacak meblağın belli bir miktarın altında olmamasını şart koşar. Çünkü kar oranı yatırılan tutara göre değişiklik gösterir.

İkincisi; Vade: Aslolan mudinin yatırmış olduğu tutarın bir kısmını ya da tümünü belirtmiş olduğu vade dolmadan önce çekmemesidir. Ancak genel olarak Katılım bankaları, yatırılmış olan tutarın vadesi dolmadan hak ediş tarihinden önce hesaptan çekilmesi nedeniyle mevduat sahibinin kârdan mahrum bırakılması karşılığında buna izin verilmektedir.

#### 2.2.1.1. Katılma Hesabı Türleri

Katılma hesapları yatırım yapma yetkisi açısından iki kısma ayrılır:

##### 2.2.1.1.1. Mutlak (Kayıtsız) Katılma Hesapları

Müşteri sahip olduğu parayı bankanın uygun gördüğü herhangi bir projeye yatırım yapma yetkisi vererek bu hesaba yatırır.<sup>20</sup> AAOIFI, yayınladığı Şer'i Standartlarda bu tür hesapların yönetilmesiyle ilgili değerlendirmeyi sermayedarın mudaribe uygun gördüğü faaliyetlere yatırım yapma yetkisi verdiği mutlak mudarabeyi esas alarak yapar.<sup>21</sup>

##### 2.2.1.1.2. Mukayyet (Kayıtlı) Katılma Hesapları

Bu hesaplar kısıtlı yetki verilen yatırım hesaplarıdır. Diğer bir deyişle bu hesap türünde yatırım yapılacak olan projeyi müşteri seçer. Aynı şekilde vadeyi de müşteri tayin eder. Bu hesap türünde müşteri sadece kendisinin seçtiği projeden elde edilen kardan payını banka ile anlaştıkları orana göre alır. AAOIFI, yayınladığı şer'i standartlarda bu tür hesapların yönetilmesiyle ilgili değerlendirmeyi sermayedarın mudaribe belirli bir proje ya da yatırım programı çerçevesinde yatırım yapmakla sınırlayarak yetki verdiği mukayyet mudarabeyi esas alarak yapar.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Muhammed Süleymân, *el-Vedâi'u'l-İstismâriyye fî'l-Bunûki'l-İslâmiyye*, el-Ma'hedu'l-âlemi lil-fikri'l-İslâmi, h.1417, s. 24.

<sup>21</sup> Hey'etü'l-Muhâsebe, *el-Meâyîruş-Şer'iyye, Mi'yâru tevzi'ir-Ribhi fî'l-hısâbâti'l-İstismâriyye*, 1/2, s. 1009.

<sup>22</sup> Hey'etü'l-Muhâsebe, *el-Meâyîruş-Şer'iyye, Mi'yâru tevzi'ir-Ribhi fî'l-hısâbâti'l-İstismâriyye*, 1/2, s.

## 2.2.2. Yatırım Portföyleri veya Yatırım Fonları

### 2.2.2.1. Tanımı

Yatırım portföyü veya bazı kişilerin isimlendirdiği gibi yatırım fonu paralarının toplandığı havuzlara benzer. Bu havuzlar yatırımların yönetilmesinde uzman, bu alanda bilgi ve tecrübe sahibi olan özel finans kuruluşları (yatırım şirketi veya banka gibi) tarafından oluşturulur. Bu ise bireylerin ve şirketlerin tasarruflarını bir araya getirmek maksadıyla yapılır. Söz konusu şirketlerin toplanan fonları yatırım maksadıyla muhtelif alanlara yönlendirmesi neticesinde yatırımcılar veya katılımcılar iyi bir gelir elde eder. Farklı faaliyetlerin özelliklerinden istifade etme yolunun kullanılması riskin makul düzeyde kalmasını sağlar. Yatırım portföyü aynı zamanda finansal bir araçtır. Genellikle alımı ve satımı menkul kıymetler gibidir.<sup>23</sup>

Bununla beraber portföy mülkiyeti gerçek veya tüzel kişiye ait olan menkul kıymet topluluğundan ibarettir. Bu evraklar sadece hisse senetlerinden oluşabilir. Bu durumda portföy hisse senetleri portföyü olarak isimlendirilir. Veya sadece yatırım sertifikalarından oluşabilir. Bu durumda ise portföy, yatırım sertifikası portföyü olarak isimlendirilir. Yatırım portföyü aynı zamanda hem hisse senetlerinden hem de yatırım sertifikalarından oluşabilir. Bu durumda da hibrit (karışık) portföy olarak isimlendirilir.

### 2.2.2.2. Yatırım Fonları Türleri

Yatırım fonları, bünyesinde bulundurduğu varlıkların türü ve risk derecesi açısından bir takım farklılıklar taşır:

Tür açısından yatırım portföyü gerçek varlıkları ihtiva edebilir. Ekonomik değere sahip olan bu varlıklar ticari proje, altın, gümüş, gayri menkul gibi somut olarak mevcuttur. Yatırım portföyü opsiyonlar, hazine bonoları, tahviller ve hisse senetleri gibi finansal varlıkları da ihtiva edebilir. Risk derecesi açısından ise yatırım portföyü düşük getirili düşük riskli, yüksek getirili yüksek riskli varlıkları da içerebilir.<sup>24</sup>

## 3. İslami Finans Kuruluşlarındaki Yatırım Araçlarının Fıkhî Niteliği

Bu konu üzerinde araştırma yapan birçok araştırmacının yanı sıra, AA-OIFI ve İslam Fıkıh Akademisi yatırım araçlarında yatırımcılar ile banka arasındaki ilişkinin yatırım vekaleti sözleşmesine veya şer'î kurallara uygun mudarabe esasları üzerine kurulu olduğu, dolayısıyla yatırım fonları ile ka-

1009.

<sup>23</sup> Muhammed Mutayr, *İdâratu'l-İstismârât*, s. 77. , Kuveyt 2010/12/27saf, 419/5. -Havi2l-Kebir' ;

<sup>24</sup> Muhammed Mutayr, *İdâratu'l-İstismârât*, s. 77.

tilma hesapları arasında bir fark olmadığı görüşünü benimsemiştir. Günümüz İslami bankacılık sisteminde kullanılan yatırım araçlarını iki başlık altında toplamak mümkündür:

### 3.1. Mudarabe Akdi Esaslarına Dayalı Yapı

#### 3.1.1. Mudarabenin Tanımı

“Mufâale” siğasından olan “dârabe” fiili; yeryüzünde “sefere çıkmak” manasında kullanılmıştır. Nisa suresinin 101. Ayetinde “Sefere çıktığınız zaman namazları kısaltmanızda sakınca yoktur” buyrulmaktadır.<sup>25</sup> Bunun yanında rızık temin etme maksadıyla ticaret yapmak için sefere çıkma manası taşıyan ayetler de bulunmaktadır: “Başkaları yeryüzünde Allah’ın fazlından rızık talep ederek dolaşır”.<sup>26</sup>

İslam hukukunda mudarabe; taraflardan birinin sermayeyi diğer tarafında emeğini ortaya koyarak, emek sahibinin sermayeyi ticaret faaliyetlerinde kullanarak işletmesi üzerine kurulu olan bir anlaşmadır. Mudaribin parayı işletmesi sonucu kar elde etmesi durumunda başta şart koşulan dörtte bir, üçte bir ya da yarısı gibi orana göre kar paylaşılır. Ortaklıktan elde edilen sermayenin işletilmesi sonucu kar elde edilmemiş ise sermaye sahibine sermayesi iade edilir. Şirket zarar etmiş ise bu zarar sadece sermaye sahibine aittir. Mudaribin zararı ise harcamış olduğu emek ve zamandır. Çünkü taraflar kar üzerine ortaklık kurmuşlardır.<sup>27</sup> Mudarib ihmal ve kusur yok ise harcamış olduğu emek ve zaman dışında herhangi bir maddi zarara katlanmaz.

Fukahanın mudarabeyi tanımlamak için kullandığı tanımlar mudarabenin doğasına ve mahiyetine bakış açılarının farklı olmasından dolayı birbirinden farklılık gösterir. Mudarabenin ortaklık yahut kiralama türlerinden hangisi olduğunun belirlenmesi gerekmektedir.<sup>28</sup> Bazıları Malikilerin yaptığı gibi mudarabe sermayesi için özel şartlar koyar. İmam Halil b. İshak

<sup>25</sup> Zeynu'd-Din Muhammed bin Ebî Bekir bin Abdî'l-Kâdir er-Râzî, *Muhtârûs-Sihâh*, Tahkîku Yûsuf eş-Şeyh Muhammed, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1999, s.183; Muhammed bin Mekram bin Ali bin Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrût h.1414, 1544; Mecdüddîn Tâhir Muhammed bin Yakûp el-Feyrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 2005, s.652.

<sup>26</sup> Müzemmil, 20.

<sup>27</sup> Osmân bin Ali bin muhcin el-Bârî'i, Fahu'd-Din ez-Zeyle'i, *Tebyinu'l-Hakâiki Şerhu Kenzi'd-Dekâik ve Hâşiyetu's-Şibli*, el-Matba'atu'l-Kübrâ el-Emiriyye, el-Kâhire 1313, 5/5; Ebû Ömer Yûsuf bin Abdilleh bin Muhammed bin Abdî'l-Berr Karrî, *el-Kâfi fî Fikhi Ehli'l-Medîne*, Tahkîku Muhammed Ahmed Velel Mâdik el-Moritânî Mektebetu'r-Riyad el-Hadîse, e'r-riyâd 1980, 771/2; Ebû'l-Hasan Ali bin Muhammed bin Habîb el-Maverdî, *el-Havî'l-Kebîr fî Fikhi'l-İmâmi'sh-Şâfi'i*, *Şerhu Muhtasarul-Müzenî*, Tahkîku Muhammed Ali Muavvaz, Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1999, 306/7; İbnu Kudâme, el-Muğni, s. 398/3.

<sup>28</sup> Muhammed bin Ahmed bin Ebi Sehli es-Serahsi, *el-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1993, 19/22; ibni Abdî'l-Berr, el-Kafi, 771/2; el-Maverdî, el-Havî'l-Kebîr, 305/7; Alâud-Din bin Süleymân el-Merdâvî, *el-İnsâfu fî Ma'rifeti'r-Râcihi min el-Hılâf*, İhyau't-Türasi'l-Arabî, el-Kâhire, 427/5.

Muhtasar'ında mudarabeyi "mukaraza (mudarabe) sermayedarın sermayesini ticarete değerlendirmesi ve elde ettiği karın bir kısmını alması kaydıyla başkasını vekil tayin etmesidir"<sup>29</sup> şeklinde tanımlamıştır.

### 3.1.2. Mudarabenin Meşruiyeti

Mudarabenin meşruiyeti sünnet, fukahanın icma'ı ve akla dayanır:

1. Mudarabenin meşruiyeti Hz. Peygamberin (s.a.v) takriri sünneti ile sabittir. Rasulullah'a (s.a.v) vahiy gönderildiğinde insanlar bu ortaklık türünü kullanmaktaydı. Risaletten önce Hz. Hatice (r.a) malını Rasulullah'a (s.a.v) verir O da bu parayla ticaret yapardı. Hz. Hatice Rasulullah'la beraber kölesi Meslemeyi de gönderirdi. Hz. Abbas mudârebe ortaklığı için malını bir kişiye verir ve malını denizden sevk etmemesini, vadiye indirmemesini ve onunla hayvan satın almamasını şart koşardı. Rasûlüllah (s.a.v) bunu duyunca beğendi.<sup>30</sup>

2. Mudarabenin meşruiyeti icma ile de sabittir. İslamın ortaya çıktığı zamandan beri bu uygulamanın cevazı hakkında ümmetin icması vardır. Abdullah bin Ömer ve Ubeydullah ile Musa el-Eş'ari arasında geçen meşhur kıssa rivayet edilmiş ve bu kıssaya kimse itiraz ve inkâr etmemiştir.<sup>31</sup> Sahabe büyüklerinden Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali ve birçok sahabe yetimin parası ile mudarabe ortaklığı kurmuştur. Bu uygulama diğer sahabeler tarafından inkar edilmemiştir. Dolayısıyla bu icmanın olduğunu gösterir.<sup>32</sup>

3. Aklen madarabenin meşru olduğuna hükmedilir. Çünkü madarabe anlaşması yapan tarafların buna çok ihtiyacı vardır. Bu insanlar gerek getiri sağlayan bir yatırıma yönlendirecek kadar tecrübeye sahip olmamaları gerekse meşguliyetlerinin paralarını işletmeye zaman bırakmamasından dolayı paralarını elinde tutan insanlardır. Bunun tersi duruma sahip olan kişilerin de mudarabeye ihtiyaçları vardır. İşte mudarabe akdi bu gibi kişilerin maslahatlarını tanzim etmek için meşru görülmüştür.

<sup>29</sup> Halil bin İshâk bin Mûsa Ziyâ'ud-Dîn el-Cündî, *Muhtasaru'l-Alâmetu Halil*, Tahkîku Ahmed Câd, Dâru'l-Hadis, el-Kâhire 2005, s. 198.

<sup>30</sup> Süleymân bin Ahmed bin Eyyûb bin Mutayr el-Lahmî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, Tahkîku Tarık bin İvazullah bin Muhammed ve Abdu'l-Muhsin bin İbrâhîm el-Hüseynî, Dâru'l-Harameyn, el-Kâhire, 231/1; Ebû'l-Hasan Ali bin Ömer bin Ahmed bin Mehdi bin mes'ûd bin en-Nu'mên bin Dinâr el-Bağdâdî ed-Dâre Kutnî, Tahkîku Şu'aybi el-Ernaûtî, Müessesetu'r-Risale, Beyrut 2004, 23/4; Ahmed bin el-Hüseyn bin Ali bin Mûsa abu Bekir el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Tahkîku Muhammed Abdu'l-Kâdir Ata, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003, 184/6.

<sup>31</sup> Malik bin Enes bin Malik Âmir el-Esbuhî, *el-Muvatta'*, Muhammed Fuâd Abdu'l-Bâkî, Dâru't-Türâsî'l-Ârabî, Beyrut 1985, 2687; Ebû'l-Velid Muhammed bin Ahmed bin Rüsd el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-Muctehid ve Nihâyetü'l-muktesid*, Dâru'l-Hadis, el-Kâhire 2004, 96/4; el-Mâverdi, el-Hâvî'l-Kebîr, 305/7; Muvaffaku'd-Din Abdullah bin Ahmed bin Muhammed bin Kudâme, *el-Muğni*, Mektebetü'l-Kâhire, el-Kahire 1968, 20/5; Ali bin Ahmed bin Saïd bin Hazm, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 96/7.

<sup>32</sup> Es-Serahsî, *el-Mebsût*, 18/22; Alâ'ud-Dîn ebû Bekir bin Mes'ûd bin Ahmed bin el-Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertîbu's-Şerâi'*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1986, 79/6; İbnu Kudâme, *el-Muğni* 20/5.

### 3.1.3. Mudarabenin Türleri:

#### 3.1.3.1. Mutlak (Kayıtsız) Mudarabe

Sermaye sahibinin, mudaribi sermayesini yatırıma dönüştürmesi için belirli yatırım programıyla kısıtlamadan yetkilendirmesidir. Sermayenin işletilmesinde mudaribin tecrübesine ve güvenilirliğine istinaden geniş yetkiler verilir. Sermayedarın, mudaribe “bu sermayeyi uygun gördüğün faaliyetlerde işlet” derse bu, mutlak mudarabe olur. Kayıtsızlık ne kadar geniş olursa olsun mudarabe ortaklığının amacının hasıl olmasında tarafların maslahatı gözetilerek bir kısıtlama vardır. Bu da kârdır. Mudarib, sermayedardan elde ettiği fonu yatırıma yönlendirirken mudarabeye konu yatırım faaliyetlerinde cari olan örfü dikkate alır.

#### 3.1.3.2. Mukayyet (Kayıtlı) Mudarabe

Sermaye sahiplerinin, sermayeyi işletmekten kaçınmasını önlemek maksadıyla mudaribi sermayenin işletileceği alan veya mekan ile sınırlandırmasıdır.<sup>33</sup>

#### 3.1.4. Mudarabenin Süresi

Tarafların anlaşmasıyla mudarabenin belli bir vadeye bağlanmasında şer’i açıdan bir engel yoktur. Dolayısıyla mudarabe süresi sona erdiğinde taraflardan birinin fesih talep etmesine gerek yoktur. Mudarabede belirlenen vadenin dolmasından sonra mudaribin yeni faaliyetlere girmesi engellenir. Bu engel mudarabeye konu faaliyetlerin tasfiye edilmesine kadar devam eder.<sup>34</sup>

#### 3.1.5. Mudarabenin Bağlayıcılığı

Mudarabe akdi bağlayıcı bir akit değildir. Taraflardan biri dilediği zaman feshedebilir. Ancak şu iki durumda taraflar akdi feshedemez:

(1) Eğer mudarib, sermayeyi işletmeye başlarsa her iki taraf için de mudarabe akdine konu faaliyetler ve kar paylaşımı son buluncaya kadar bağlayıcı olur.

(2) Sermayedar veya mudarib, vade doluncaya kadar mudarabe ortaklı-

<sup>33</sup> Hey’etü’l-Muhâsebe, *el-Meâyirü’ş-Şer’iyye, Mi’yâru’l-Mudârabete*, 3/4, s. 370; Diğer görüşler için bkzn: ez-Zeyle’î, *Tebyinu’l-Hakâik*, 58/5; ibnu Abdi’l-berr, *el-Kafi*, 773/2; el-Maverdi, *el-Havi’l-Kebir*, 312/7 el-Merdevi, *el-insaf*, 419/5.

<sup>34</sup> Hey’etü’l-Muhâsebe, *el-Meâyirü’ş-Şer’iyye, Mi’yâru’l-Mudârabete*, 3/4, s. 370; *Mecma’u’l-Fıkhu’l-İslâmî*, Karar no123 (5/13), Hanefî ve Hanbelilerin vermiş olduğu cevaz için bkzn: *el-Kâsânî, el-Bedâi* 53/8; ibnu Kudâme, *el-Muğni* 178/7. Şafi, Maliki ve Zahirilerden bunu kabul etmeyenler için bkzn: İbnu Abdi’l-Berr, *el-Kafi*, 774/2; el-Maverdi, *el-Havi*, 311/7, ibnu Hazm, *el-Muhalla*, 96/7.

ğını feshetmeyeceğine dair vaatte bulunursa tarafların bu vaadinde durması gerekir. Çünkü vaatten cayma belirlenmiş olan zaman zarfında yatırım faaliyetinin devam etmesi için engel teşkil eder.<sup>35</sup>

Ancak günümüzde uygulanmakta olan mudarabe şekilleriyle fukahanın tanımladığı ve meşruiyyetini açıklamış olduğu klasik mudarabe arasında farklılıklar bulunmaktadır. Şöyle ki; günümüzde mudarabe ortaklığını birçok personeli bulunan büyük finans kuruluşları yapmaktadır. Söz konusu kuruluşlar bu ortaklığı tesis ederken, İslami esaslara göre yatırım yapmak maksadıyla sahip olduğu nakit paraları işletemeyen birçok sermaye sahibinden fon toplar, bu fonları mudarabe yoluyla ya da doğrudan ticaret yaparak veya herhangi bir İslami finansman yöntemiyle değerlendirir ve elde edilmesi beklenen kâra ortak olur. Bu ortaklık müşterek mudarabe olarak isimlendirilir.

### 3.1.6. Müşterek Mudarabenin Tanımı

Müşterek mudarabe kavramı klasik fıkıh kaynaklarında yer almaz. Çünkü bu kavram günümüz İslami yatırım kuruluşları ve bankalarının yaygınlaşmasına bağlı olarak ortaya çıkan yeni bir terimdir. Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi'nin Kuveyt'te gerçekleştirdiği XIII. Dönem Toplantısı'nda konuyla ilgili yaptığı tanım şu şekildedir: "Müşterek Mudarabe, birçok yatırımcının gerçek veya tüzel bir kişiye – beraberce veya ardışık bir şekilde- para yatırmasıyla kurulan mudarabe ortaklığıdır. Bu ortaklıkta sermaye çoğunlukla mudaribin menfaat sağlaması için uygun gördüğü yatırımlara yönlendirilir. Sermayedar mudaribi belli yatırımlarda sermayesini işletmesi için parasının diğer fonlarla karıştırılabileceğine veya bazen ihtiyaç olması durumunda parasının bir kısmını veya tümünü çekebilmesine yönelik şart koyarak sarahaten veya zımnen izin ile kısıtlayabilir."<sup>36</sup>

Müşterek mudarabe klasik kaynaklarda yer almasa da İslam Hukukçuları mudarabede sermaye sahiplerinin birden fazla olduğu durumlarla ilgili görüş ortaya koymuşlardır.

İbni Rüşd (r.a) konuyla ilgili şu ifadeleri kullanmıştır: "mudaribin elinde olan iki ayrı sermayedara ait sermayeyi karıştırmak için sermayedarların iznini aldıktan sonra adaletli bir şekilde kullanması kaydıyla karıştırılması daha iyi kar elde etme amacı taşır. Çünkü taraflardan biri kendi pa-

<sup>35</sup> Hey'etü'l-Muhâsebe, *el-Meâyiruş-Şer'iyye, Mi'yâru'l-Mudârabe*, 3/4, s. 370; *Mecma'u Fıkhı'l-İslâmi*, Karar rakam123 (5/13)

<sup>36</sup> *Mecma'u'l-Fıkhı'l-İslâmi*, 13. Dönem, Kuveyt 20101/12/27 Karar no: 123 (5/13).

rasının başkasının parasından daha fazla kar getireceğini düşünebilir. Eğer mudarib izinsiz bir şekilde sermayeleri karıştırırsa tazmin etme yükümlülüğü yoktur. Çünkü sermayelerin karışmasının herhangi bir tarafa zararı yoktur.”<sup>37</sup>

İbni Kudame’ye göre iki kişiye ait olan bin dirhem bir kişiye verilerek mudarabe ortaklığı kurulursa bu caizdir.<sup>38</sup> Söz konusu yeni mudarabe şekli müşterek mudarabe olarak isimlendirilir. Çünkü bu mudarabe türünde mudarib aynı anda birden fazla sermayedarla ortak olmaktadır. Elinde olan sermayeyi tek bir şahsa özel işletmemektedir.

Müşterek mudaribe özgü yeni meselelere ve hükümlere gelince, mudarib yaşadığı dönemin toplu yatırım sistemine uygun olan koşulları belirleme hakkına sahiptir. Klasik mudarabede sermaye sahibinin uygun gördüğü şartlar belirlenirken müşterek mudarabede mudaribin uygun gördüğü şartlar belirlenir. İşte bu noktada iki ortaklık şekli birbirinden tamamen farklıdır.

Yukarıda anlatıldığı gibi müşterek mudarabenin uygulaması İslami bankalar tarafından gerçekleştirilmektedir. Banka, sermaye sahipleri ile sermayelerin mudarabe esaslarına göre işletileceğine yönelik müşterek mudarabenin gerektirdiği şekilde bir sözleşme akdeder. Aynı şekilde katılım bankası, yeni toplu yatırıma uygun şekilde şartları kendisi belirler. Sonra çağdaş murabaha yöntemiyle finansmana ihtiyaç duyan kişilere fon kullanarak kendisi ticari faaliyetler yapar. Ya da fiili olarak çalışan yatırımcılar ile kendisi arasında ayrı bir sözleşme akdeder. Sözleşme gereğince mudilerden elde ettiği nakdi fonları bu yatırımcılara kar elde etmeyi umduğu mevcut çeşitli ticari faaliyetlere yatırım yapmaları için verir. Fiili olarak çalışan yatırımcıların zarar etmesi durumunda eğer kasit varsa mudilere ve bankaya karşı zararı tazmin etme yükümlülüğü vardır. Ancak maalesef ki katılım bankaları bu tür fonları çoğunlukla murabaha yöntemi ile kullanmaktadır. Murabahanın kullanım oranı katılım bankaları işlemlerinde %95’in üzerindedir. Mudarabe birçok sebebe bağlı olarak neredeyse hiç kullanılmamaktadır. Bu sebeplerin en önemlisi ise muşarake ve mudarabe ortaklıklarında mevcut olan risktir. Bununla beraber söz konusu riskler İslami bankaların iradesine bağlı olarak çeşitli yollarla düşürülebilir.

<sup>37</sup> Ebû'l-Velid Muhammed bin Ahmed bin Rüşd el-Kurtubi, *el-Beynü ve't-Tahsilü ve's-Serhu ve't-Tevcihu ve't-Ta'lîlu li-Mesâilil-Müstahrace*, Tahkîku Hamhad Hiccî, Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1988, 349/12.

<sup>38</sup> İbnu Kudâme, *el-Muğnî* 26/5.

### 3.2. Yatırım Vekaleti Esasına Dayalı Yapı

İslam hukukçularının bir kısmı banka ile yatırımcılar arasındaki ilişkinin yatırım vekaleti esasları üzerine kurulu olduğu sonucuna varmışlardır. Bu durumda banka elde ettiği fonları işletirken mudarip olarak değil sermayedarın vekili olarak işletir. Bu anlayış mudarabe sözleşmesini sınırlayan şartları devre dışı bırakmayı hedeflemektedir. Şimdi vekaletin tanımını yaparak vekaletle ilgili konular üzerinde kısaca duralım.

#### 3.2.1. Vakaletin Tanımı

“Vekâlet” kelimesinde vav harfi fethalı veya kesralı okunabilir. Kelimenin masdarı “tevkil” dir. Aynı kökten türemiş bir başka kelime olan tevekül; acizlikten dolayı başkasına dayanma demektir. Bir kişinin vekili ise vekalet veren kişinin emri ile hareket etmektedir. Bir iş için vekalet vermek; yani söz konusu işi vekalet verdiği kişiye teslim etmek, ona bırakmaktır.<sup>39</sup>

Fukahanın üzerinde ittifak ettiği tanım şu şekildedir: Bir tasarrufta yerini başka birine bırakmaktır. Niyabeten caiz olan her şey vekaleten de caizdir. Ancak fukaha söz konusu niyabetin belirlenmiş olan sınırlarında ihtilaf etmiştir.<sup>40</sup>

#### 3.2.2. Vekâletin Meşruiyeti

Vekâletin meşruiyeti kitap, sünnet ve icma ile sabittir.

Kitaptan delil; Tevbe suresinin 60. Ayetidir: “Sadakalar (zekatlar) ancak fakirler, düşkünler ve zekat toplayan memurlar içindir.” İbnü'l-Arabi Ahkamu'l-Kuran adlı eserinde bu ayeti “buradaki “âmilîne” den kasıt zekat toplamak için görevlendirilen veya zekat toplamak için yetkilendirilen kişilerdir” şeklinde tefsir etmiştir.<sup>41</sup>

Kehf suresinin 19. Ayetinde ise: “Artık sizden birisini, sizin bu gümüş paranızla şehre gönderin. Böylece en temiz yiyecek hangisi baksın ondan sonra size bir rızık getirsin.” Kurtubî'ye bu âyet, vekaletin sıhhatine delalet eder.<sup>42</sup>

Sünnetten delil ise şu hadistir: “Rasûlullah (s.av), Urve el-Bêriki'ye koç

<sup>39</sup> Er-Razi, *Muhtâru'l-Misbâh*, s.344; ibnu Manzur, *lisânu'l-Arab*, 736/11; el-Feyruzâbadi, *el-Kamusu'l-Muhit*, s.1069.

<sup>40</sup> el-Kâsânî, *el-Bedâi* 19/6; İbnü Abdi'l-Berr, *el-Kafi*, 786/2; el-Maveirdî, *el-Havi*, 495/6; ibnu Kudâme, *el-Muğni* 63/5; ibnu Hazm, *el-Muhalla*, 89/7.

<sup>41</sup> El-Kâdi Muhammed bin Abdilleh ebû Bekir bin el-Arabi, *Ahkamu'l-Kurân*, Ta'liku Muhammed Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye. Beyrut 2003, 524/2.

<sup>42</sup> Ebû Abdilleh Muhammed bin Ahmed bin Ebî Bekir bin Ferah Şemsî'd-Dîn El-Kurtubî, *El-Câmi'ü li-Âhkâmi'l-Kurân*, Tahkiku Ahmed Beradûni, Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, el-Kâhire 1964, 376/10.



alması için bir dinar verdi. Urve bir dinar ile iki koç satın aldı ve koçlardan birini bir dinara sattı. Böylece Rasûlullah'a (s.a.v) bir dinar ve bir koç getirdi. Rasûlullah Urve'nin yaptığı ticareti mübarek kılması için Allah'a dua etti."<sup>43</sup> Bu hadiste Rasulullah'ın (s.a.v) Urve'ye vekalet vererek koç satın al-dırması vekalet akdinin cevazına yönelik bir delildir.

İcmaya gelince; fukaha alım satım, metanın korunması, alacakların tah-sil edilmesi veya borçların ödenmesi ve malların korunması üzerine veka-let verilmesinin cevazında ittifak etmişlerdir.<sup>44</sup>

Makul olan; insan özü itibariyle sosyal olarak yaratılmıştır. İhtiyaçları-nı tedarik etmede ona yardımcı olan ve onu destekleyen kişilere muhtaçtır. Vekâlette bu kabildendir.<sup>45</sup>

### 3.2.3. Vekâlet Karşılığı Elde Edilen Ücretin Hükümü

Tarafların üzerinde anlaşıldığı bedele karşılık veya bedelsiz olarak vekâlet caizdir. İbni Kudame şu ifadelerle yer vermiştir: "ödüllü veya ödüksüz ve-kalet caizdir".<sup>46</sup> Mecelletü'l-Ahkâm da yer alan konuyla ilgili madde şu şe-kildedir: "vekalette ücret şart koşulursa bu şart yerine getirilir ve vekil üc-ret almaya hak kazanır. Eğer şart koşulmazsa vekâlet akdi ücret karşılığı değil karşılıksız olarak yapılır. Bu durumda vekilin ücret talep etme hak-kı yoktur."<sup>47</sup>

### 3.2.4. Yatırım Vekaleti

Yatırımcılar ile banka arasındaki ilişki ücretli vekâlet ilişkisine dayana-bilir. Bu durumda yatırım ilişkisi bir taraftan mudiler diğer taraftan tüccar ve üreticiler arasında cereyan etmiş olur. Burada banka mudilerin nakit pa-ralarını mutlak yatırım vekalet yoluyla teslim alarak ticaret ehli ve üretim-lerini geliştirmek isteyen üreticiler ile bağlantı kurarak yatırımın gerçekleş-mesini sağlayan taraftır. Yatırım fonlarını yönetmede tek yöntem mudara-be ortaklığı değildir. Ücretli vekalet yönteminde de yatırımı yöneten kişi-ye yönettiği tutardan nisbi veya maktu olarak bir karşılık belirlenebilir. Bu-nun yanında vekilin ücreti vekâlet akdi yapılırken üzerinde anlaşılmış kar oranından artı kalan kısım olarak tayin edilebilir. Örneğin vekil şöyle der:

<sup>43</sup> Bknz: El-Buhârî, *el-Menâkıb*, 28.

<sup>44</sup> Ebû Muhammed Ali bin Ahmed bin Saîd bin Hazm el-Endelûsî el-Kurtubî, *Merâtibü'l-İcmâ fî'l-ibâdât ve'l-Muâmelât ve'l-İtikadât*, Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, s.61.

<sup>45</sup> Ali Haydar Havace Emin Efendi, *Duraru'l-Hukkâm fi şerhi Mecelleti'l-Ahkâm*, Dâru'l-Cil, Beyrut 1991, 491/3.

<sup>46</sup> İbnu Kudâme, *el-Muğni* 68/5.

<sup>47</sup> Ali Haydar, *Duraru'l-Hukkâm*, 574/3.

“Senin fonlarını %5 kar getirecek olan faaliyetlere yatıracam. Bu orandan daha fazla kar elde edersem üzeri benim ücretimdir.” Söz konusu akdin rükünleri aşağıdaki gibidir:

1.) **Sığa:** İhraç yöneticisinin veya bankanın ihraç ettiği arzın izahname setidir. Taraflar yatırımcının icabı ve bankanın kabulünü gösteren bu sözleşmeyi akdederler.

2.) **Müvekkil:** Yatırımcıdır. Her yatırımcı müstakil olarak akit yapar. Çünkü banka ile diğer yatırımcılardan ayrı bir şekilde, münferit olarak sözleşme imzalanır.

3.) **Vekil:** tüzel kişiliğe sahip banka ya da yatırım yöneticisidir.

4.) **Vekâlet Konusu:** yatırımı yapılan, ticareti yapılan ve yönetilen fonlardır.

5.) **Bedel:** fon yöneticisine yani bankaya(vekile) verilen belirli oran veya tutardır.

Mutlak vekalet sahihtir. Yatırım yöneticisi (banka veya başkası) fonları uygun gördüğü (mutlak vekalet) veya üzerinde anlaşılmış olan belirli (mukayyet vekalet) faaliyetlere yönlendirerek ticaret yapma hakkına sahiptir. Kurtubi, Mukaddimât adlı eserinde konumuzla ilgili olarak şu ifadelerle yer vermektedir: “bir kişi başka bir kişiye mutlak vekâlet verdiği zaman vekil herhangi bir şeyle sınırlandırılmaz, bütün durumlar üzerine müvekkilin vekili olur. Vekil belirli bir eşyanın alımı veya satımı için vekil tayin edilirse bu durumda sadece belirlenen eşyanın alımı veya satımı için vekil olur.”<sup>48</sup>

#### 4. Yatırım Araçlarında Tazmin Sorumluluğu

Bankacılık yatırımlarında tazmin meselesi şer’i heyetlerin üyeleri arasında yer alan bazı muâsir araştırmacıların şer’i nasları yorumlaması ve İslami bankalarda sürekli gündem olması nedeniyle büyük bir önem taşımaktadır. Bu İslami bankaların yatırım fonlarının ve elde edilecek karlarının tazmini ile sorumlu tutulması sadece anaparanın tazmini ile sınırlı kalmayıp faizin de tazminini üstlenen geleneksel bankalara ayak uydurma isteğidir. Bunun İslami bankaların müşterilerini kaybetmemek, sabit ve yüksek kar elde etmelerini sağlamak amacıyla yapıldığı iddia edilir.

Bu mesele Hz. Peygamber (s.a.v) döneminde açıklığa kavuşturulmuş ve hakkında yeni bir içtihadı gerek olmayan bir meseledir. Ancak konunun özünde İslami bankaların faizli bankalardan ayrıldığı görülür. Bu fark, ge-

<sup>48</sup> Ebû'l-Velîd Muhammed bin Ahmed bin Rüşd el-Kurtubî, *el-Mukaddimât el-Mumehhedât*, Tahkîku Muhammed Hiccî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1988, 52/3.

leneksel bankalar ile İslami bankalar arasındaki en büyük farktır. Şer'î heyetlerin nesilden nesile ümmetin üzerinde ittifak ettiği bu konuda banka yönetimleri ve güncel hayatın baskılarından dolayı geçmişte konuyla ilgili verilen hükümleri çiğnememesi gerekir. İslam hukukçuları mudarabe fonlarını elinde bulunduran mudaribin emin olduğu noktasında hemfikirdir. Mudarib, te'addî ve tefrît yok ise bu fonları tazmin ile yükümlü değildir. Te'addî/Kasıt; mudaribin fon üzerinde tasarrufta bulunmasına izin verilmeyen şeyleri yapmasıdır. Tefrît/Kaçınma; Mudaribin yapması gereken yatırımlardan kaçınmasıdır. Bu durumda mudaribin durumu diğer emin sıfatı taşıyan vedî' ve vekîl gibidir.

Klasik fıkıh külliyatında ortaya konmuş olan görüşler, tazmin meselesini herhangi bir şüpheye mahal bırakmayacak şekilde aydınlatmaya muktedirdir. Aynı şekilde İslam hukukçuları, bir akitte ileri sürülen tazmin şartının batıl veya fasit olduğu hususunda görüş birliği içindedir.<sup>49</sup>

İslami bankaların mudarib olarak mudarabe mallarının satın alımına yönelik taahhüt vermesi ve mudarib ya da vekil olarak adına iş yaptığı kişilerin alacaklarına kefil olması verilen taahhütlere örnek olarak verilebilir.

#### 4.1. Mudaribin Mudarabe Varlıklarını Satın Almasına Yönelik Taahhüdü

Satın alma taahhüdü ile mudarabe varlıklarının satın alınmasına yönelik mudarip tarafından verilmiş bağlayıcı vaad kastedilir. Bu taahhüt mudarib tarafından bağlayıcı vaad sigasıyla verilir. Söz konusu taahhüt İslami ürünlerin büyük bir kısmı için geçerlidir. Bu ürünlerden mudarabe sukuk ve mudarabeye dayalı yatırım fonları en önde gelmektedir.

Mudarib tarafından verilen satın alma taahhüdü ilke olarak tarafların anlaşmasıyla şer'î açıdan sorun teşkil etmez. Ancak mudaribin taahhüt ettiği fiyat ile ilgili şer'î sorunlar ortaya çıkmaktadır. Bu taahhüt nominal değerden veya emsal değerden veyahut piyasa değerinden satın almayı içerebilir. Muâsır ulemanın çoğunluğu nominal değerden satın almaya yönelik verilen taahhüdün caiz olmadığına hükmeder. Çünkü böyle bir taahhüt mudarabe akdinin muktezasına aykırıdır. Bu taahhüdü mudarib tarafından sermayenin garanti altına alınması olarak değerlendirirler. Dolayısıyla ulemanın icmaî ile yasaktır.<sup>50</sup> Fakat mudarabe akdinde üçüncü bir şahsın kefa-

<sup>49</sup> Es-Serahsî, *el-Mebsût*, 157/22; İbnu Abdi'l-Berr, *el-Kafl*, 772/2; eş-Şirbini, *Muğni'l-Muhtâc*, 418/3; İbnu Kudâme, *el-Muğni* 49/5.

<sup>50</sup> Hey'etü'l-Muhâsebe, *el-Meâyirü's-Şer'iyye, Mi'yâru's-Sukûki'l-İstismâr*, s.480; *Mecma'u'l-Fikhi'l-İslâmî*, 2009 IX. Dönem Karar no: 178(19/4).

letinden dolayı herhangi bir komisyon şartı koşmadan kefil olmasında bir beis yoktur. Aynı şekilde kiracı gibi yatırım vekili dışında başka bir kişiye nominal değerden satın alma taahhüdü verilebilir.

#### 4.1.1. Yatırım Vekilinin ve Vekalet Sukuk Yöneticilerinin Taahhütleri

Yatırım vekaleti ve vekalet dayalı yatırım sukuku sözleşmelerinde daha önce bilinmeyen çeşitli taahhüt türleri yaygınlaşmış durumdadır. Bu taahhütler vekil tarafından ya bağlayıcı bir taahhüd ile ya da bağlayıcı vaad sigasıyla verilir. Bu taahhütlerden bazıları aşağıdaki gibidir:

##### 4.1.1.1. Vekilin Yatırımlarında Belli Bir Getiriyi Garanti Etmesi, Artan Getirinin Vekilin Daha İyi Performans Göstermesi İçin Teşvik Olması

Bu taahhüt şeklinde vekil yatırımlarını belirli faaliyetlerde gerçekleştireceğine dair müvekkiline karşı yükümlü olur. Bu durumda belirli faaliyetlerden elde edilecek olan getiri anlaşılmış olan kar oranından (örneğin:%5) az olmaz. Bu orandan arta kalan getiri vekilin daha iyi performans göstermesi için teşvik olur. Bu taahhüt şekli yaygın olarak kullanılmaktadır. Özellikle İslami bankalarda uygulanan yatırım vekaleti yatırım için iyi bir alternatif konumundadır. Genel olarak bu taahhüt şeklinin amacı; İslami bankaların ve yatırım vekillerinin veya sukuk ihraççılarının geleneksel bankaların yatırım mevduatı sahiplerine sabit bir oran vermesi veya faizli senetlerin hamiline sabit bir getiri sağlamasından dolayı müvekkillerine benzer bir getiriyi garanti etme isteğidir.

Bu taahhüt iki şeye bağlıdır:

**Birincisi:** Anlaşılan oran üzerine artan kısım vekilin iyi bir performans gösterdiği için teşvik mahiyetinde olup vekilin payı olması.

**İkincisi:** Yatırımın gerçekleşmesi durumunda, üzerinde anlaşılan getiri oranından daha düşük bir getiri elde edilirse bu durumda vekilin müvekkile karşı kusurlu olduğu düşünüldüğü için eksik kalan kısmı tazminle yükümlüdür.

Bu taahhüt mutlak yatırım vekaleti olarak uygulanmaktadır ve sukuklarda uygulanan taahhüt şekline yakındır. Mutlak yatırım vekaletinde; yatırımcı nakdi paralarını vekile verir ve vekile kendisinin belirlemiş olduğu getiri oranından daha az kar getirecek ticari faaliyetlere yatırım yapmaması şartını koşar ya da banka (vekil) belirlemiş olduğu kar oranını müvekkile taahhüt eder. Eğer banka bu orandan daha az getiri elde edeceği ticari faa-

liyetlere yatırım yaparsa bu durumda sermayeyi ve anlaşılmış olan kar oranını kendisi tazmin eder.

Yatırım vekilinin sermayeyi belirli oran ile yatırım faaliyetlerinde değerlendireceğine yönelik taahhüdü asıl itibariyle vekalet sözleşmesini ifsat etmeyen taahhütlerden sayılır. Şu açıktır ki; vekalet akdi sınırlamanın caiz olduğu akitlerdendir. Fukaha müvekkilin ileri sürdüğü şartlara riayet etmeyen vekilin tazminle yükümlü olduğuna dair bir çok örnek ortaya koymuştur. Ancak bütün bu örnekler müvekkilin satması için vekiline bir mal vermesi ve belirlemiş olduğu bedelin altında onu satmaması ve bunu yapması halinde vekilin tazmin ile yükümlü olmasına yönelik ileri sürdüğü şartla ilgilidir.<sup>51</sup> XXV. Albaraka Sempozyumu'nda alınan karar (3/25) müvekkil tarafından bu gibi bir şartın ileri sürülmesinin veya vekil tarafından verilen taahhüdün caiz olduğu yönündendir.

Yatırım vekilinin müvekkilin nakdi parasını belirlenen oranın altında kar getirecek faaliyetlere yatırım yapmama taahhüdü fukahaya göre asıl itibariyle caizdir. Ancak bu taahhüt şeklinin uygulamaya sokulmadan önce aşağıdaki ilkelere riayet edilmesi gerekir. Bu ilkeler şu şekildedir:

- Fukahânın görüşleri müvekkilin malını belirlemiş olduğu bedelden daha düşük fiyata satıldığında vekilin tazmin etmesi ile ilgilidir. Müvekkilin vekiline nakdi para teslim ederek ondan bu parayı yatırım faaliyetlerinde değerlendirmesini talep etmesiyle ilgili değildir. Bu iki durum arasında fark bulunmaktadır.

Satış üzerine verilen vekalette; eğer vekil piyasada müvekkilin belirlediği fiyata veya daha fazlasına satma imkanı bulursa elinde bulundurduğu malı satar. Eğer vekil müvekkilin belirlediği fiyatı bulamadıysa müvekkilin menfaatine zarar vereceği için elinde bulundurduğu malı satmaz. Buna rağmen vekil satışı yaparsa bu açık bir şekilde kasıt (teaddi) sayılır ve tazmin ile yükümlü olur.

Yatırım vekaleti durumunda ise; bu vekalet faaliyetlere yatırım yapma ile ilgilidir. Vekil müvekkilin belirlemiş olduğu getiriyi veya kendisinin vadedtiği getiriyi elde etmeyi ümit eder. Fakat bu getiriler geleceğe yönelik olduğu için faaliyetlerden belirlenmiş olan gelir elde edilemeyebilir. Ya da vekil satıştan kaynaklı alacağını alıcıların (borçlular) ödeme güçlüğü çekmesi veya iflas etmesinden dolayı tahsil edemeyebilir. Bu iki şekil birbirinden farklıdır.

<sup>51</sup> Ibnu Kudâme, *el-Muğni* 365/5; el-Merdâvi, *el-İnsâf*, 379/5.

• Nakdi paranın vekile teslim edildiğini kabul edersek; vekil ya teslim aldığı tutarı müvekkilin belirlediği kar marjı doğrultusunda yatırıma yönlendirecek ya da bu şartı gerçekleştirecek fırsatları oluşturamadığı için aldığı tutarı müvekkiline geri ödeyecektir. Ancak vakıada İslami bankaların fon sahibine yatırım yapılacak uygun fırsatların bulunamadığını söyleyerek belli bir zamandan sonra tutarı geri ödemesi mümkün değildir. Yaptığım bütün incelemelerde bu gibi bir uygulama ile karşılaşmadım. Bunun nedeni ise bankacılık sektöründe bu durumun oluşmasındaki zorluklardır. Bundan dolayı ister müvekkilin belirlediği oranın üzerinde kar edilsin ister edilmesin banka müvekkilin belirlediği oranı ödemekle yükümlü olacaktır. Bu durumda akit vekalet akdi olmaktan çıkıp faizli karza dönüşür veya bankanın murabaha alacaklarını sukuklaştırmasında olduğu gibi faizli borca benzer bir yapıya dönüşür. Bu günümüzde yönetim sözleşmesine dayalı olarak ihraç edilen sukuklar içinde geçerlidir. Çünkü banka yatırımcıların fonlarını gerçekleştirecek olduğu yatırım faaliyetleri için değil yapmış olduğu murabaha işlemlerinden alacağına dayanarak yatırımcıya maktu bir kar oranı verir. Bu yüzden bankalarda yer alan şer'î heyetlerin bu sukuk türüne yönelik fetva verirken çok dikkatli ve ihtiyatlı olması gerekir. İzahname setinde sukuk bedellerinin gerçekleştirilecek olan projelere yatırım yapılacağına yönelik bir maddenin eklenmesi gerekir.

• Buradan bizim bütün İslami bankacılık sektörünü bu şekilde tavsif ettiğimiz anlaşılmalıdır. Ancak İslami bankaların vekalet yoluyla fonları toplayarak muayyen bir oran ile yatırım yapacağını, elde edilen karın muayyen oranın altında olması durumunda bunu tazmin edeceğini taahhüt etmesine yönelik bir icazet verilirse bu durum İslami bankaları faizli bankacılık sistemine götürecektir ve İslami bankalar ürünlerini bu sistem üzerine tasarlamış olacaktır. Dolayısıyla İslami finans sisteminin aldığı fetva dışında faizli sistemden bir farkı kalmayacaktır.

#### 4.1.1.2. Vekilin Adına İş Yaptığı Kişilerin Alacaklarına Kefil Olma Taahhüdü

Günümüz İslami bankacılık işlemlerinde yaygın olan taahhüt şekillerinden biri de ortakların, mudariplerin veya vekillerin adına iş yaptığı kişilerin alacaklarına kefil olma taahhüdüdür. Bu taahhüdün muktezası emin olan kişilerin (mudari, vekil) yatırım yaptığı faaliyetlerden parasını alamaması durumunda bu zararı müvekkiline tazmin etmesidir.

## Sonuç

Yukarıda bahsettiğimiz taahhüt ve benzer diğer taahhütler günümüzdeki emanet akitlerinin pratik uygulamasını göstermektedir. Aslında bu taahhütleri emin olan kişilerin emanet akitlerinde gerekli olmayan yükümlülükleri kendi istekleri doğrultusunda kendilerini yükümlü tutması üzerine tasarlandığını görmekteyiz. Bunun nedeni İslami finans kuruluşlarının faizli bankacılık mantalitesine dayalı olarak çalışmasıdır. Bu mantalite elinde bulunan fonları açık bir şekilde garanti altına alma üzerine kuruludur. Dolayısıyla banka, doğrudan veya dolaylı olarak verilen bu gibi tazmin taahhüdünü sunmak için her daim hazır durumdadır. Katılım bankalarının akdin muktezasında olmayan yükümlülüğü kendisine yükleyen bu tür taahhütleri kabul etmesi ancak geleneksel bankacılık ile aynı çizgide yürümek istemesi ile açıklanabilir. Katılım bankaları, bu durumdan vazgeçmezse gerçekte sahip olduğu hüviyetlerini kaybetmeye mahkûm olacaklardır.

Şu açıktır ki emin kişiler tarafından alacaklı kişilere verilen kefalet taahhüdü vekalet ve kefalet akitlerinin muktezasına aykırı olduğu için caiz değildir. Bununla beraber kefaletin ve vekaletin bir kişide birleştirilmemesi gerekir. Bu mudarabe, müşarake ve vekalet gibi akitlerin muktezasına aykırıdır. Ortağın diğer ortağının hissesine garantör olması veya mudaribin mudarabe sermayesine garantör olması durumunda, her ikisinin de tecviz edilmeyişi ile ilgili delil sunmaya gerek yoktur. Bu tür kefaletin yasak olduğuna yönelik birçok fetva verilmiştir. İslami Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetleme Kurumu (AAOIFI) yayınladığı şer'î standartta (5) konuyla ilgili şu ifadeler yer vermiştir:

“2/2/1-Vekâlet veya vedîa gibi emânet akitlerinde kefâlet ya da rehin şartı ileri sürmek câiz değildir. Çünkü kefâlet ve rehin, emanet akitlerinin muktezasına aykırıdır. Ancak sadece kasıt, kusur veya sözleşme şartlarına aykırı davranış durumunda kefil olunabilir. Özellikle müşâreke ile mudâraibe ortaklıklarında bu kurallara dikkat edilmelidir. Çünkü ortaklardan birinin, mudaribin veya yatırım vekilinin gerçekleştirilecek işlem sonucunda gerek sermaye gerekse kâr ile ilgili olarak tazminle yükümlü kılması câiz değildir. Bu tür finansman yöntemlerinin kesin getirili ve garantili bir yatırım olarak pazarlanması câiz değildir.

2/2/2- Vekâlet ile kefâleti aynı akit içerisinde birleştirmek câiz değildir. Çünkü vekâlet ve kefâlet akitlerinin muktezası birbirine zıt hükümler içermekte ve yatırım vekilinin tazminle yükümlü olması şartı, sermaye ile birlikte belirli oranda bir getirinin garanti edilmesi anlamına geldiği

için, gerçekleştirilen işlemi faizli krediye çevirmektedir. Eğer vekâlet akdinde kefâlet şart koşulmamışsa vekil daha sonra ayrı bir sözleşme akdederek, kefâlet sözleşmesiyle muamelede bulunduğu kişilere kefil olabilir. Çünkü bu halde vekil oluş vasfıyla bağlantılı olarak aynı zamanda kefil olmuş sayılmaz; akdedilen sözleşmeler birbirinden ayrı olduğu için vekilin ayrı bir sözleşme ile elde ettiği kefil vasfı, vekâletten azledilse bile devam eder.”<sup>52</sup>

Vekilin ayrı bir akitle vekil ve kefil sıfatlarını üzerinde toplaması, kefalet akdinin vekalet akdinden ayrı bir sözleşmeyle akdedilmesi anlamına gelmektedir. Ayrıca kefaletin vekalet akdinde şart koşulmamış olması gerekir. Böylece vekilin herhangi bir sebepten dolayı vekaleti fesh olursa, kefaleti devam eder. Böyle bir sözleşmenin akdedilmesi özellikle sukuklarda olmak üzere operasyonel açıdan zordur. Çünkü sukuklarda vekilin azledilmesi mümkün değildir. Söz konusu fetva tartışılabilir. Çünkü bu fetva vekilin elinde bulundurduğu fonlara aynı zamanda kefil olmasına yol açmaktadır.

#### Kaynakça

- el-Ezherî**, Abdu'l-Vâhid, *Müncedu't-Tullâbi fî'l-Luğati ve'l-E'lâm*, Dâru'l-Meşrik, Beyrut.
- el-Makdisî**, Abdu'r-Rahmân bin Muhammed bin Ahmed bin Kudâme, *Şerhu'l-Kebîr alâ Metni'l-Mugni'*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî li'n-Neşri ve't-Tevzi', el-Kahire.
- el-Ma'rûfi bidâmâd efendî**, Abdu'r-Rahmân bin Muhammed bin Süleymân, *Mecme'u'l-Enhur Şerhu Mültekâ el-Ebhur*, Dâru İhyâi't-Türâsi el-Arabî, Beyrut.
- el-Hitî**, Abdu'r-Rezzak, *el-Mesâriful-İslâmiyye beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbîk*, Dâru usâme, Beyrût 1998.
- el-Beyhakî**, Ahmed bin el-Hüseyn bin Ali bin Mûsa ebu Bekir, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Tahkiku Muhammed Abdu'l-Kâdir Ata', Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2003.
- el-Hasenî**, Ahmed bin Hasan, *el-Vedâi'u'l-Masrafiyye Envâ'uhâ - İstihdâmuhâ*, Dâru İbni Hazm, Beyrut h.1420
- el-Merdâvî**, Alâud-Dîn bin Süleymân, *el-İnsâfu fî Ma'rifeti'r-Râcihi min el-Hılâf*, Dâru İhyau't-Türâsi'l-Arabî, el-Kâhire.

<sup>52</sup> Hey'etü'l-Muhâsebe, *el-Meâyîruş-Şer'iyye, Mi'yâru'd-Damânât*, s.480; Standart no: 5.



- el-Kâsânî**, Alâu'd-Dîn ebû Bekir bin Mes'ûd bin Ahmed bin, *Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertibu's-Şerâi'*, Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1986.
- Saîd bin Hazm**, Ali bin Ahmed bin, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, Dâru'l-Fikir, Beyrut.
- es-Sâlûs**, Ali, *el-İktisâdü'l-İslâmî ve'l-Kadâyâ'l-Fikhiyye'l-Muâsıra*, Dâru's-Sekâfe, Doha h.1401
- Emîn Efendî**, Ali Haydar Havâce, *Duraru'l-Hukkâm fî şerhi Mecelleti'l-Ahkâm*, Dâru'l-Cil, Beyrut 1991.
- el-Kurtubî**, Ebû Abdilleh Muhammed bin Ahmed bin Ebî Bekir bin Ferah Şemsî'd-Dîn, *El-Câmi'u li-Âhkâmî'l-Kurân*, Tahkîku Ahmed el-Beradûnî, Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, el-Kâhire 1964.
- el-Buhârî**, Ebû Abdilleh Muhammed bin İsmâ'il, *el-Câmi'u'l-Müsnedi's-sahîh*, Tahkîku Muhammed Zuheyr bin'n-Nâsır en-Nâsır, Dâru Tevki'n-Necât, Beyrut h.1422.
- et-Tirmizî**, Ebû İsa Muhammed bin İsa bin Sûra bin Mûsa bin ed-Dahhân, *Tahkîku Ahmed Muhammed Şâkir*, Muhammed Fuâd Abdu'l-Bâkî, Mektebetu ve Matba'atu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî Mısır 1975.
- el-Kurtubî**, Ebû Muhammed Ali bin Ahmed bin Saîd bin Hazm el-Endelûsî, *Merâtibu'l-İcmâ fî'l-ibâdât ve'l-Muâmelât ve'l-İtikadât*, Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut.
- Abdi'l-Berr el-Karrî**, Ebû Ömer Yusuf bin Abdilleh bin Muhammed bin, *el-Kâfi fî Fikhi Ehli'l-Medîne*, Tahkîku Muhammed Ahmed Veled Mâdik el-Moritânî Mektebetu'r-Riyad el-Hadîse, e'r-riyâd 1980.
- en-Nevevî**, Ebû Zekeriyâ Muhyî'd-dîn Yahya bin Şeref, *Tehzîbu'l-Esmâi ve'l-Luğâti*, Tahrîcu Mustafâ Abdu'l-Kâdir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut
- Halûtî**, Ebû'l-Abbâs Ahmed bin Muhammed, *eş-Şehîr bi'l-Sâvi*, *Bulğatu's-Sêlik li-Ekrabi'l-Mesâlik*, Dâru'l-Meârif, Mısır.
- el-Maverdî**, Ebû'l-Hasan Ali bin Muhammed bin Habîb, *el-Havî'l-Kebîr fî Fikhi'l-İmam Şâfi'i*, Şerhu Muhtasaru'l-Müzenî, Tahkîku Muhammed Ali Muav-vaz, Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1999.
- ed-Dêra Kutnî**, Ebû'l-Hasan Ali bin Ömer bin Ahmed bin Mehdî bin mes'ûd bin en-Nu'mên bin Dinâr el-Bağdâdî, *sünenü ed-Dâra Kutni*, Tahkîku Şu'aybi el-Ernaûtî, Müessesetu'r-Risêle, Beyrut 2004.
- el-Kurtubî**, Ebû'l-Velîd Muhammed bin Ahmed bin Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihâyetu'l-muktesid*, Dâru'l-Hadîs, el-Kâhire 2004.
- \_\_\_\_\_, *el-Beyênu ve't-Tahsilu ve's-Şerhu ve't-Tevcihu ve't-Ta'lîlu li-Mesâilil-Müstahrace*, Tahkîku Hamhad Hiccî, Deru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1988.

- \_\_\_\_\_, *el-Mukadimât el-Mumehhidât*, Tahkîku Muhammed Hiccî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1988.
- el-Arabî**, El-Kâdî Muhammed bin Abdilleh ebû Bekir bin, *Ahkâmu'l-Kurân*, Ta'liku Muhammed Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye. Beyrut 2003.
- el-Cündî**, Halîl bin İshâk bin Mûsa Ziyâu'd-Dîn, *Muhtasarul-Allâme Halîl*, Tahkîku Ahmed Câd, Dâru'l-Hadîs, el-Kâhire 2005.
- el-Emîn**, Hasan, *el-Vedâi'u'l-Masrafiyye'n-Nakdiyye ve İstismâruhâ fî'l-İslâm*, Dâru's-Şurûk, Mısır h.1403
- Hey'tü'l-Muhâsebe ve'l-Muraca'a li'l-Müessesetü'l-Mâliyye'l-İslâmiyye**, *el-Meâyîru's-Şer'iyye*, Dâru'l-Mimân li'n-Neşri ve't-Tevzî, er-Riyâd 2015.
- Karârâtu ve Tavsiyâtu Mecma'i'l-Fıkhi'l-İslâmî*, *el-Mevkı'u'l-ilktronî li'l-Mecma'* - <http://www.iifa.aifi.org>.
- el-Esbuhî**, Malik bin Enes bin Malik Âmir, *el-Muvatta'*, Tashih: Muhammed Fuâd Abdu'l-Bâkî, Dâru İhyâu't-Türâsi'l-Ârabî, Beyrut 1985.
- el-Feyrûzâbâdî**, Mecdüddîn Tâhir Muhammed bin Yakûp, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 2005.
- es-Serahsî**, Muhammed bin Ahmed bin Ebi Sehl, *el-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1993.
- İbn Manzûr**, Muhammed bin Mekram bin Ali, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, beyrût h.1414.
- Matar**, Muhammed, *İdâratu'l-İstismârâti'l-İtâri'n-Nazari ve't-Tatbikâti'l-Ameliyye*, Müessesetu'l-Verrâk, Ummân h. 1419.
- Süleymân**, Muhammed, *el-Vedâi'u'l-İstismâriyye fî'l-Bunûki'l-İslâmiyye*, el-Ma'hedu'l-âlemi lil-fikri'l-İslâmî, h.1417.
- İbn Kudâme**, Muvaffaku'd-Dîn Abdullah bin Ahmed bin Muhammed, *el-Muğni*, Mektebetu'l-Kâhire, el-Kahire 1968.
- eş-Şemrî**, Nâzım Nûrî, *en-Nukûd ve'l-Mesârif*, Müdiriyyetu Dâri'l-Kütüb, Mısır 1988.
- el-Bâri'i, ez-Zeyle'i**, Osmân bin Ali bin Muhcin, Fahu'd-Dîn, *Tebyînu'l-Hakâiki Şerhu Kenzi'd-Dekâik ve Hâşiyetu's-Şiblî*, el-Matba'atu'l-Kübrâ el-Emîriyye, el-Kâhire 1313.
- el-Berâvî**, Râşid, *el-Mevsûatu'l-İktisâdiyye*, Dâru'n-Nahda'l-Arabiyye, Beyrut 1971
- Karîsa**, Subhî, *en-Nukûd ve'l-Bunûk ve'l-Alâkâtu'l-İktisâdiyye ed-Devliyye*, Dâru'n-Nahda'l-Arabiyye, Beyrut 1983.
- el-Lahmî**, Süleymân bin Ahmed bin Eyyûb bin Mutayr, *el-Mu'cemu'l-Evsat*,

Tahkîku Tarık bin Ivâzullah bin Muhammed ve Abdu'l-Muhsin bin İbrâhîm el-Hüseynî, Dâru'l-Harameyn, el-Kâhire.

**er-Râzî**, Zeynu'd-Dîn Muhammed bin Ebî Bekir bin Abdi'l-Kâdir, *Muhtâru's-Sihâh*, Tahkîku Yûsuf eş-Şeyh Muhammed, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1999.

**Ramazân, Cevdet**, Ziyâd, Mahfûz, *İdâratu'l-Bunûk*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1997.



# DİNÎ İBADETLERLE PSİKOTERAPİ

Psychotherapy With Religious Worship

**NECMEDDİN ŞEKER**

DOÇ. DR., KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ, TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BÖLÜMÜ, HADİS ANABİLİM DALI.

nseker38@hotmail.com

**BÜŞRA KARAKURT**

MEB ÖĞRETMEN

## Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

14 Mayıs / May 2018

Kabul Tarihi / Accepted

7 Haziran / June 2018

Yayın Tarihi / Published

Haziran / June 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Haziran / June

Atıf/Cite as

Şeker, Necmeddin ; Karakurt, Büşra "Dinî İbadetlerle Psikoterapi- Psychotherapy With Religious Worship" Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5, sy.8 (Haziran/ June 2018)

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi- Kilis 7 Aralık University Journal of The Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr

## DİNİ İBADETLERLE PSİKOTERAPİ

### Özet

İnsan eksik ve zayıf yaratılmış bir varlıktır. Bundan dolayı zaman zaman bir takım psikolojik sorunlar yaşayabilmektedir. Tarihten günümüze insanoğlunun maruz kaldığı bu ruhsal sıkıntıları giderecek bir takım yöntemler geliştirilmiştir. Bunun çağdaş versiyonlarından birisi de psikoterapidir. Bize göre bu yöntemlerden birisi de dinî terapilerdir. İslam'ın inanç, ibadet ve ahlak ilkelerinde bunun sayısız örneklerini görmekteyiz. Zira insanın, iman, ibadet, dua ve zikir gibi manevi terbiye usulleriyle ruhî yönden terakki ve tekâmül ettiğine dair veriler, İslâm'ın temel kaynakları olan Kitap ve sünnette mevcuttur. Biz bu çalışmada bunlardan sadece birisi olan ibadetlerin insandaki manevi sıkıntıları terapi edici özellikleri üzerinde durmaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** İnsan, Psikoterapi, Din, İbadet,

## PSYCHOTHERAPY WITH RELIGIOUS WORSHIP

### Abstract

People are created incomplete and weak. Therefore, from time to time can experience some psychological problems. Some methods have been developed to deal with these spiritual troubles that the human have been exposed from date to day. One of the contemporary versions of this is psychotherapy. For us, one of these methods is religious therapies. We see countless examples of this in Islamic belief, worship and moral principles. In the Qur'an and Sunnah which are the main sources of Islam, there is a statement that people are progressing the spiritual direction through this methods such as faith, worship, prayer and zikir. We will try in this study, to emphasize the spiritual distress therapeutic properties of the worship which is only one of them.

**Keywords:** Human, Psychotherapy, Religion, Worship

### Giriş

**K**ur'an'a göre insanoğlu eşref-i mahlûkat olarak, yani ahsen-i takvim üzere yaratılmış ve yeryüzünün halifesi olacak niteliklerle donatılmıştır. Ancak diğer taraftan insanın fitraten hırçın, hırslı, aceleci ve zayıf bir varlık olduğu da yine Kur'an'da vurgulanmıştır.<sup>1</sup> Mesela bir ayette "Biz insanı ahsen-i takvimde (tam kıvamında) yarattık sonra da onu esfel-i safiline indirdik" buyrulurak<sup>2</sup> buna işaret edilmektedir. Ancak dinin bütünlüğü içerisinde değerlendirildiğinde insanın bu yükseliş ve düşüş durumlarının sabit ve değişmez olmadığı görülecektir. Bu dünyaya imtihan için gönderilen insanın üstünlüğü ve değeri iman, ibadet ve güzel ahlak ile doğru orantılı olarak artacak; gösterdiği zafiyet ve eksiklik oranında da azalacaktır. Diğer bir ifadeyle, kişi imanı, ibadetleri ve güzel ahlakı nispetinde terakki ve tekâmül edecek, bunlardan uzaklaşması nispetinde de tedenni edecektir. Bu

<sup>1</sup> Mearic, 70/19-20.

<sup>2</sup> Tin, 95/ 4,5.

durumda, insanda bulunan manevi ve ruhî hastalıklar iman ile şifa bulacak, ibadetlerle ve ahlaki değerlerle de tekâmül edecektir.

Çağımızda da insanların psikolojik problemlerini gidermek için bir takım ilim dalları ihdas edilmiştir. Psikiyatri ilmi bunlardan birisidir. Bu bilim dalına bağlı olarak bazı psikoterapi yöntemleri geliştirilmiştir. Ancak bu yöntemlerin ortaya çıkışı ve uygulanması oldukça yenidir. Bu durumda insanın aklına çağdaş terapi yöntemlerinden önce insanların nasıl tedavi ve terapi edildikleri sorusu gelmektedir. Bu soruya verilebilecek cevaplardan birisi “dinî terapi” yöntemidir. İlahî olsun beşerî olsun bütün dinlerde bu yola başvurulurken insanlar manevî terapiye tabi tutulmuşlardır. Batıl olan Çin ve Hint dinlerinde bile insanların dinî duyguları üzerinden bir takım tedavi ve terapi seansları yapılarak onların psikolojik olarak rahatlatıldıkları bilinmektedir.<sup>3</sup> Aynı şeyler Hristiyanlık ve Yahudilik gibi ilahi dinlerde de vardır.<sup>4</sup> İslam dini açısından da durum böyledir. Gerek Kur’an, gerekse nebevî sünnet, bunun yolu ve yöntemi konusunda bize bazı ölçüler ve örnekler vermektedir. Bunlardan birisi “ibadetlerle terapi” yöntemidir. Zira insanın manevî terakkisini ve tekâmülünü gerçekleştiren temel unsurların başında, Kur’an’da da belirtildiği üzere Allah’a itaat ve ibadetler gelmektedir.<sup>5</sup> İnsan, iman ve tevekkülle Allah’a teslim olup, ibadetlerini düzenli ve devamlı olarak eksiksiz bir şekilde yerine getirirse, yüksek bir moral ve motivasyon ile daha mutlu ve huzurlu yaşayacak, kendisinde var olan bir takım arızî ve psikolojik sıkıntılardan kurtulacaktır. Kişi eğer kendisindeki zayıflığı ve eksikliği fark etmez, kötülüğe sevk eden duygu ve düşüncelerini irade gücüyle kontrol edemez ise, bu ihmalin cezası olarak ruh sağlığını kısmen veya tamamen, bu zafiyetin ve acziyetin getireceği psikolojik travmalar sonucunda kaybedecek<sup>6</sup>, dinî ve ahlâkî değerlerden yoksunluk, onu birçok yanılsıza sürükleyecek; bu durumda kişi mutsuz ve huzursuz olacaktır.

Hayatın her alanında insanlara rehberlik etmek üzere gönderilmiş olan Allah Resulü tebliğ ve irşat faaliyetlerinde insanları eğitmek ve onları ruhsal yönden terapi etmek için bir çok yöntem kullanmıştır. İman, teslimiyet, tevekkül, sabır, şükür, kararlılık, öfkeyi yenme, paylaşma, yardımlaşma, şefkat ve merhamet bunlardan bir kaçısıdır. Hz. Peygamber bu dinî ve ahlâkî değerleri bizzat kendi hayatında fiilî olarak yaşattığı gibi ashabına da telkin etmiştir. Bunu aktif olarak uyguladığı alanlardan birisi de ibadetlerdir.

<sup>3</sup> Mesela meditasyon ve yoga bunlardandır.

<sup>4</sup> Hristiyanların Kiliselere, Yahudilerin Sinagoglara gidip dua etmeleri, ilahiler okumaları gibi.

<sup>5</sup> Mearic, 70/22-23.

<sup>6</sup> Mevdudi, *Tefhimül Kur’an*, İst., İnsan yay. VI, 421.

Bu çalışmada, öncelikle modern dönemde uygulanan psikoterapi yöntemlerini kısaca açıklayıp, arkasından İslam'ın emrettiği namaz, oruç, zekat ve hac ibadetlerinin insanın ruhsal arızalarını terapi edici yönlerine ayet ve hadisler ışığında değinmeye çalışacağız.

## 1. Psikoterapi Kuramı: Doğuştan, Gelişimi ve Uygulamaları

### 1.1 Psikoterapinin Tanımı

Psikoterapi, başvuruda bulunan kişi ya da kişilerin (danışanların ya da ruhsal bozukluğu olan hastaların), düşünel çarpıtmalarının düzeltilmesi, çektikleri çökkünlük ve bunaltı gibi ruhsal sıkıntılarının ve duygusal acılarının giderilmesi, davranışsal işlev bozukluklarının onarılması ve baş etme becerilerinin artırılması için, bu konuda özel eğitim almış kişilerin (terapistlerin) bir arada uyguladığı ve yöntemleri belirlenmiş olan, daha çok karşılıklı görüşmeye dayalı, kişiler arası bir etkileşim süreci olarak tanımlanabilir.<sup>7</sup>

Psikoterapi, daha olgun ve uygun bir ruhsal denge sağlamak amacı doğrultusunda zihinsel ve duygusal bozukluk gösteren hastalarla düşünce ve duygu alışverişi kurularak yürütülen bir tedavi bilimi ve sanatıdır. Çok genel bir ifadeyle söylemek gerekirse, duygusal çatışmaları çözümleyen, bu çatışmalardan doğan kaygı ve gerginlikleri, çökkünlükleri azaltan, ruhi uyum düzeyini arttıran, kişiler arası ilişkileri olgunlaştıran tüm teknik ve yöntemlere psikoterapi denilebilir.<sup>8</sup> Bu tarife göre psikoterapi; “problemli kişi (danışan) ile onun kişisel probleminin çözümüne yardımcı olabilecek uzman kişi (danışman) arasında, problemin çözümüne dönük olarak bire bir, yüz-yüze cereyan eden psikolojik bir yardımcı ifade eden psikolojik danışma”<sup>9</sup> anlamında kullanılmaktadır.

Özetle psikoterapi, ruhsal sıkıntı yaşayan kişi veya kişileri, içinde buldukları sıkıntılardan kurtarmak için uzman kişilerin başvurdukları yöntem ve tekniklere denir. Psikoterapiler, kişileri psikolojik açıdan rahatlatmak onları olumlu düşüncelere ve inançlara sevk etmek için vardır. Aynı zamanda psikoterapi, hayata anlam kazandıran bir öğrenme biçimidir.

### 1.2. Psikoterapinin Doğuştan ve Gelişmesi

Psikolojik danışmanlık ve rehberlik, kişinin gelişme ve problemlerini çözümleyebilmesinde sistematik yardım çabası olarak son asırlarda Ame-

<sup>7</sup> Köroğlu, Ertuğrul, Türkçapar, Hakan, *Psikoterapi Yöntemleri*, Ankara, HBY Yayınları, 2011, s. 3.

<sup>8</sup> Güleç, Cengiz, *Psikoterapiler*, Ankara, Say yay. , 1993, s.11.

<sup>9</sup> Tan, Hasan, Baloğlu, Mustafa *Psikolojik Danışma ve Rehberlik*, İst. Nobel yay.1986, s.19.



rikan toplumunda doğup gelişmiş uygulamalı bir bilim dalıdır.<sup>10</sup> Amerika Birleşik devletlerinde ortaya çıkıp gelişen psikolojik danışmanlık daha sonra Avrupa ülkelerinde de kendini göstermeye başlamıştır. Günümüzde bütün dünyada çağdaş bir terapi yöntemi olarak uygulanmaktadır.

### 1.3. Psikoterapi Kuram ve Uygulamaları

Psikolojik tedavi yöntemlerinin temeli “İnsan nedir, nasıl ve niçin düşünür, hisseder, konuşur ve davranır” şeklindeki sorulara verilen cevaplar da yatar. Psikolojinin konusu insan davranışlarıdır. İnsan ise bildiğimiz evrenin en gizemli ve karmaşık varlığıdır. Bu nedenle psikoloji alanında açık seçik ve değişmeyen tanımlara ulaşmak zordur. Bu yüzden insan davranışlarına yaklaşımda psikologlar arasında bazı farklarının olması doğaldır. İnsan kişiliğini açıklamaya çabalayan temel psikolojik yaklaşımların her birinin kendine özgü bir psikoterapi anlayışı vardır.<sup>11</sup> Kısacası, psikiyatri hekimisi sayısınca kuram vardır.<sup>12</sup> Biz konumuzun bütünlüğü açısından bunların önemli gördüklerimizi kısaca tanıtmaya çalışacağız.

#### 1.3.1. Destekleyici Psikoterapi

Destekleyici psikoterapide amaç hastaya manevi destek vermek; kendisini olduğu gibi kabul etmesini sağlamaktır. Bu yüzden hastanın çok iyi tanınması gerekir. Destek verilecek kişi tam manasıyla tanınmadığı zaman verilecek destek amacına ulaşamaz. Hastaya güçlü yönlerini göstermek ve buna inandırmak da bu terapinin amaçları arasındadır.

Burada önemli olan terapistin hastaya saygı duyması ve hastanın korkularını küçük görmemesidir. Çünkü hasta bunu hissettiği zaman kendine olan inancını kaybedecektir. Bu da terapiden çok sıkıntıya sebep olacaktır.

#### 1.3.2. Psikanalitik Terapi

Psikanalitik terapi büyük ölçüde, üzerinde çalışılabilecek bilinçaltı malzemeyi ortaya çıkaracak yöntemlerin kullanılmasından oluşmaktadır. Terapide asıl olarak çocukluk dönemi yaşantılarının tartışılması, yeniden yapılandırılması, yorumlanması ve analiz edilmesi üzerinde çalışarak gerçek-

<sup>10</sup> Tan, Baloğlu, age, .s.25.

<sup>11</sup> Cüceloğlu, Doğan, *İnsan ve Davranış*, İst. Remzi Kitapevi, 1999. s. ,475-476.

<sup>12</sup> Saygılı, Sefa, *Ruh Hastalıkları ve Korunma Yolları*, İst. Elit Kültür yay.; 2001, s. 180.

leştirildiği, geçmişe ait bu çalışmanın kişilik değişimi için gerekli olduğu varsayılmaktadır.<sup>13</sup>

Psikanalitik terapide önemli olan hastanın çocukluk döneminde yaşadığı her şeyi çekinmeden, içinden geldiği gibi anlatmasını sağlamaktır. Eğer hasta yaşadığı bazı önemli olayları anlatmazsa o zaman terapist hastaya tam olarak yardımcı olamaz ve terapi etkili olmaz.

### 1.3.3. Sorun Çözme Terapisi

Sorun çözme terapisi, danışana günlük hayatta karşılaştığı problemleri veya sorunları, etkin bir biçimde çözebilmesi için gerekli bilgi ve becerileri kazandırmayı amaçlayan bir terapi yöntemidir. Temel amacı, insanlara karşılaştıkları sorunlar karşısında nasıl bir yaklaşım sergilemeleri gerektiğini ve problemleri çözüme kavuşturmak için izlenecek yol ve stratejileri öğretmektir.<sup>14</sup>

### 1.1.4. Birey Merkezli Terapi

Birey merkezli yaklaşım kendini gerçekleştirmek için doğuştan gelen bir çaba olduğu varsayılan insan doğasına dayanmaktadır. Yani insanda kendini değiştirme ve geliştirme yeteneğinin var olduğunu söyler.

Birey merkezli terapi, danışanların yaşamlarında mutsuz olmalarına yol açan faktörleri algılayabilecekleri varsayımına dayanmaktadır. Aynı zamanda kişilerin kendilerini yönlendirme ve yapıcı kişisel değişiklikleri gerçekleştirme yetenekleri de bulunmaktadır. Psikolojik danışman, danışanla gerçek bir ilişki kurabilirse, danışanda bir değişim gözlenebilir.<sup>15</sup>

### 1.1.5. Grup Terapisi

Ruhsal problemleri olan insanların uzman birinin de bulunduğu bir grupta sorunlarını konuşarak, paylaşarak çözmeye çalıştıkları terapiye grup terapisi denir.

Grup terapisi, aynı anda birden fazla bireye yardım etme olanağı sağlayan bir teknik olarak, bireysel terapiye oranla çok ekonomiktir. Ancak tekniğin asıl değeri sadece ekonomik oluşundan kaynaklanmamaktadır. Grup danışması, bireylerin toplumsal yaşantılarında kişilerarası etkileşim-

---

<sup>13</sup> Corey, Gerald, çev. Tuncay Ergene, *Psikolojik Danışma, Psikoterapi Kuram ve Uygulamaları*, Ankara, Mentis yay., 2005., s. 97.

<sup>14</sup> Eskin, Mehmet, *Psikoterapi Yöntemleri*, s. 145

<sup>15</sup> Corey, Gerald, age. S. 200.

den doğan sorunların çözümünde grup dinamizminden yararlanma olanağı sağlayan bir teknik olmasından dolayı çok önem kazanmaktadır. Birey, kendini ve problemini bu küçük grupta daha iyi anlama ve değerlendirme olanağı bulacaktır. Kişilerarası etkileşimde yeni yaklaşım yolları ve davranış biçimleri geliştirecek ve bunların etkinlik derecelerini bu küçük grupta uygulama ve deneme olanağı bulacaktır.<sup>16</sup>

#### 1.4. Psikoterapiler Nasıl Etkili Olurlar?

Yukarıda izah edildiği gibi birçok psikoterapi yöntemi vardır. Her terapi yönteminin de kendine özgü faklı bir tekniği vardır. Bu teknikler terapist tarafından kişinin ihtiyaçlarına ve durumuna göre uygulandıkları zaman en doğru ve isabetli sonuçlar elde edilecektir. Psikoterapi, yerine göre birebir görüşme ve diyalog yoluyla, yerine göre bireyi umutlandırarak veya cesaretlendirerek, yerine göre de sabır telkin ederek, ya da moral ve motivasyonunu yükselterek gerçekleştirilir.

Çağdaş terapi yöntem ve uygulamalarına kısaca değindikten sonra, bu yöntemlerden hareketle, İslam dininin; insanın manevi eğitimindeki rolüne işaret etmek istiyoruz. İslam dini inanç, ibadet ve ahlak boyutuyla bir bütündür. Bu bütünün her bir alanı kuşkusuz insanın manevî ve ruhsal tekâmülüne ve terakkisine katkı yapmaktadır. Bunun örnekleri, İslam'ı aslına uygun yaşayan bütün Müslümanlarda belirgin bir şekilde kendini göstermektedir. Tahkikî bir imana sahip, ibadetlerini hakkıyla yerine getiren, İslam'ın güzel ahlakıyla kendini donatmış her Müslüman, bu konuda bir numune-i imtisal kabul edilebilir. Zira imanın halaveti kişiye güç katar; ibadetlerin manevi zevki ona huzur verir; yüksek ahlakî değerler de ona moral ve motivasyon kazandırır.

Yukarıda tanıtmaya çalıştığımız psikoterapi yöntemlerinin her birisi aslında İslam'ın inanç, ibadet ve ahlak ilkelerinde farklı boyutlarıyla, bir şekilde mevcuttur. Dolayısıyla İslam'ı bütün yönleriyle güzel bir şekilde yaşayan her Müslümanın doğal olarak manevi bir terapi hâli yaşadığı söylenebilir. Nitekim olgun ve disiplinli bir Müslümanın hayata bakışı, karşılaştığı olaylara karşı tavrı, maruz kaldığı sıkıntılara ve musibetlere gösterdiği mukavemette bunlar rahatlıkla müşahede edilmektedir.

Bu araştırmada, İslam'da farz kılınan namaz, oruç, zekât ve hac gibi temel ibadetlerin, insanoğlunun ruhsal sorunlarının tedavisindeki fonksiyon-

<sup>16</sup> Saygılı, Sefa, age, s. 182.

nu, diğer bir ifadeyle ibadetlerin psikoterapideki rolü üzerinde durulacaktır. Bilgi kaynaklarımız doğal olarak, Kur'an ve Sünnet verileri olan ayet ve hadisler olacaktır.

## 2. İbadetlerle Psikoterapi

İbadet, sözlükte itaat etmek, boyun eğmek, kulluk etmek, tevazu göstermek, ilah edinmek anlamındadır. Dinî ıstılahta ise, “mükellefin arzu ve isteklerinin hilafına Rabbine tazim için işlediği fiiller olup, niyete bağlı olarak yapılmasında sevap olan ve Allah'a yakınlık ifade eden şuurlu itaat” anlamına gelir. İbadet; boyun eğmenin, itaat etmenin, saygı göstermenin ve kulluk şuurunun en son safhasıdır. <sup>17</sup> Kur'an'da ibadet kavramının; boyun eğmek<sup>18</sup> itaat,<sup>19</sup> tevhit,<sup>20</sup> salih amel,<sup>21</sup> Allah'ı tesbih ve secde,<sup>22</sup> dua,<sup>23</sup> Allah'ı bilmek ve tanımak<sup>24</sup> gibi geniş anlamları vardır.

Görüldüğü gibi gerek sözlük ve terim anlamında gerekse Kur'an'daki kullanımında ibadetin manevî, yani psikolojik boyutu öne çıkmaktadır. Her ne kadar ibadetlerin bir kısmı, zahirî, şekli ve maddi olarak yapılsa da ruhsal yönü her zaman daha ağır basmaktadır.

Bu bağlamda ibadet, dini inanç, duygu ve düşüncelerin aktif olarak hayata aktarılması olarak değerlendirilebilir. İbadetlerin temelinde korku ile sevgi iç içe bulunur. İnanan insan Allah'ı sever, verdiği nimetlere karşı şükür borcunu ödemek için Allah'ın emrettiği ibadetleri yerine getirir. Ona güvenir, ona sığınır ve ona tevekkül eder. Ondandır ümidini kesmez. Başına gelen musibetlerden dolayı Allah'a asi olmaktan korkar, Onun azabından yine O'na sığınır. Karşılaştığı zorluklara ve musibetlere karşı iman ve ibadetlerle mukavemet eder. Zira Kur'an sıkıntılar karşısında namaz ve sabır ile yardım istemeyi telkin etmektedir.<sup>25</sup> Gerçek bir mü'min her zaman ibadet etmenin gönül rahatlığını, ibadet etmemenin de üzüntü ve korkusunu yaşar.<sup>26</sup>

İbadetlerle psikoterapi başlığını taşıyan bu bölümde İslam'ın farz kıldığı belli başlı ibadetlerin insanı ruhsal sıkıntılara karşı nasıl rahatlattığını ele alacağız. Özellikle bu konuya doğrudan işaret eden bazı ayet ve hadislere

<sup>17</sup> Karaman, Fikret, Karagöz, İsmail ve Diğerleri, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı yay. 2006. s. 285

<sup>18</sup> Fatiha, 1/5.

<sup>19</sup> Bakara,2/172.

<sup>20</sup> Nisa, 4/36.

<sup>21</sup> Nisa, 4/172-173.

<sup>22</sup> Araf,7/206.

<sup>23</sup> Mü'minun, 40/60.

<sup>24</sup> Zariyat, 51/56.

<sup>25</sup> Bakara, 2/153.

<sup>26</sup> Peker, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Sönmez Matbaası, Samsun, 1993. s. 167.

yer vermeye çalışacağız. Bu bağlamda yer yer Hz. Muhammed'in (sav) ibadetlere yaptığı teşviklere ve onların kişiye kazandırdığı dünyevî ve uhrevî mükâfatlara da değineceğiz. İbadetlerle psikoterapi konusuna ilk önce ibadetlerin hazırlık safhası olan abdestle başlamak istiyoruz.

## 2.1. Abdest ve Psikoterapi

Farsça âb (su) ve dest (el) kelimelerinin birleşmesinden meydana gelen abdest lügatte, “el suyu” anlamına gelir. Abdest kavramı, Arapça’da “temizlik” manasına gelen “vudu” kelimesiyle ifade edilir. Namazın şartlarından birisi olan abdest, namaz kılmak, Kâbe’yi tavaf etmek ve tilavet secdesi yapmak gibi bazı ibadetleri için vücudun belirli uzuvlarını usulüne uygun olarak yıkamak veya mesh etmektir. Abdest müstakil bir ibadet olmayıp, belli ibadetleri yapmak için vasıta niteliğinde ibadete hazırlık safhasıdır. Manevî temizlik ve namaz başta olmak üzere ibadetlere ruhen ve bedenen hazırlık mahiyetinde olan abdest, aynı zamanda maddi bir temizlenme vasıtasıdır.<sup>27</sup>

Abdest ile psikoterapi konusunu ele alırken dikkat çekmek istediğimiz önemli bir husus, suyun insan bedenine ve ruhuna sağladığı maddi ve manevî faydalardır. Su içmenin insan bedenine birçok faydası bilimsel olarak kanıtlanmış bir durumdur. Bunun yanında temizlik için kullanılan abdest suyunun da insan bedenine ve ruhuna faydası yapılan araştırmalarla tespit edilmiştir.<sup>28</sup>

Bu konuda yapılan bir ankette katılımcılara, abdestin kişilerde uyandırdığı duygu ve düşüncelerin neler olduğu sorulmuştur. Cevapların çoğu öncelikle abdestin kişiyi manevî yönden temizleyip rahatlatığı yönünde olup, abdestin manevî fonksiyonu ilk sırada vurgulanırken, maddi yönden temizlik fonksiyonuna ikinci sırada yer verilmektedir. Üçüncü sıradaki cevaplar ise, abdestin kişiye zindelik, canlılık, ferahlık ve huzur verdiği yönünde olup, abdestin psikolojik veya fizyolojik etkilerini dile getirmektedir. Daha sonra kişiyi suçluluktan ve günahlardan kurtardığı dile getirilmekte, abdestin bazı psikolojik etki ve fonksiyonlarından da söz edilmektedir. Bazı cevaplarda ise abdestin manevî güç, güven ve cesaret verdiği ve günahlardan koruduğu ifade edilmiştir.<sup>29</sup>

Anketteki sonuçlardan yola çıkarak diyebiliriz ki abdest insanı hem biyolojik hem de psikolojik olarak rahatlatır. Konunun bizi ilgilendiren yö-

<sup>27</sup> Karaman Fikret ve diğerleri, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, s. 3.

<sup>28</sup> Şentürk, Habib, “Namaz İbadetinin Uyandırdığı Duygu ve Düşünceler Üzerine Pilot Bir Araştırma”, *Süleyman Demirel Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, sayı 13. s. 45.

<sup>29</sup> Şentürk, Habib, age. s. 45.

nü de abdestin psikolojik faydalarıdır. Mesela öfkelenen bir insanın öfkelerini yenmesi için abdest alması gerektiği konusunda birçok rivayet vardır. İslam filozoflarından Abdullatif el-Bağdadi, öfkenin insan bedenini hararetlendirdiğini, yani insanın ateşini yükselttiğini, bundan dolayı Allah Resulü'nün öfkelenmeye karşı abdest ile rahatlamayı tavsiye ettiğini söyler.<sup>30</sup> Sefa Saygılı'nın bu konudaki tespitleri de kayda değer niteliktedir. O, abdestin ruhen ve bedenen insanı rahatlattığına işaretlerle şöyle der: "Öfke şiddetli ise, en tesirli çare vücudu soğuk su ile temasa getirmektir. Suyun ferahlatıcı ve teskin edici özelliği bilinmektedir. Beden yüzeyindeki damarları daraltır. Dolayısıyla kalbi rahatlatır, teri giderir, solunumu kolaylaştırır, adaleleri gevşetir. Bu yüzden, bugünkü tıbbın sinir sistemi bozulanlara duş almalarını, su ile temas etmelerini tavsiye etmesi boşuna değildir."<sup>31</sup> Bu değerlendirme aslında bize göre Hz. Muhammed'in (sav) şu hadisinin bir yorumu mahiyetindedir: "Öfke şeytandır, şeytan da ateşten yaratılmıştır. Ateş ise su ile söndürülür. Öyle ise, biriniz öfkelenince hemen kalkıp abdest alsın."<sup>32</sup>

Bu hadisin bize verdiği mesaj şudur: Suyun ateşi söndürmesi gibi abdest de öfkeyi dindirir. Öfke anında insan sadece duygularıyla hareket ettiği için birçok yanlış yapabilir. Ömür boyu cezasını çekebileceği bir suçu işleyebilir. Bunun yanında geri dönüşü olmayan hatalara düşebilir. Tüm bunların olmaması için insanın öfke anında alacağı abdest çok önemlidir. Buradan hareketle, abdestin psikolojik sıkıntılara karşı önleyici bir terapi olduğunu söyleyebiliriz.

Tasavvuf erbabı bu konuda daha ileri giderek yıkanan abdest uzuvlarının her birisine bir takım işaret anlamlar yükleyerek farklı bir yaklaşım sergilemişlerdir. Mesela:

Elleri yıkamak: Kişinin sahip olduğu bütün kuvvelerini riyazet, mücâhede ve takva suyu ile yıkayıp, heva ve hevsten kurtularak salih amel işlemesi şeklinde tevil edilmiştir.

Yüzü yıkamak: Gaflet uykusundan uyanarak, kötü nefsin sıfatlarını, faydalı ilim ile yıkamak ve böylece süflü benliği yok etmek olarak nitelendirilmiştir.

Başı mesh etmek: Allah aşkıyla yanıp tutuşma şeklinde;

Ayakları yıkamak: Allah'ın yasakladığı yerlere gitmemek ve dünyanın zîynet ve lezzetlerine karşı yürümek şeklinde yorumlanmıştır.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Muvaffakuddin el- Bağdadi, *et- Tibb mine'l- Kitap ve's Sünne*, (Tah: Abdulmuti Emin Kal'aci,) Beyrut, 1994. s. 49.

<sup>31</sup> Saygılı, Sefa, "Öfkenin İlacı" *Zafer İlim Araştırma Dergisi*, 1996. sayı, 232, s.10.

<sup>32</sup> Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as, *es-Sunen*, Çağrı yay. İst. 1992, *Edep*, 4.

<sup>33</sup> Cahidi, Ahmed Efendi, *Kitabu'n-Nasıha*, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi Bölümü, vr.22b-23a.

Tasavvufî çevrelerde abdestin sünnetleri de hikmet bağlamında şöyle yorumlanır:

1. Ağza su almak: Haram lokmadan uzak durmak ve dili malayaniden muhafaza etmek demektir.

2. Buruna su almak: Burnunu dünyanın her türlü haram kokularından uzak tutup, gelen her kokuyu gönül burnu ile koklamak ve Rahman'ın kokusuna ulaşmak demektir.

3. Kulakları mesh etmek: Allah'ın yasakladığı sözleri duymaktan sakınmak ve gönül kulağını manevî âlemden harfsiz ve sedasız gelen kelimelere açmak demektir.

4. Boynu mesh etmek: Elest bezminde ruhların Allah'a "Evet"<sup>34</sup> demelerinin farkında olmak ve ahde vefa göstermek demektir.<sup>35</sup>

Bu işarî yorumlardan da anlaşılacağı üzere, tasavvuf erbabı, maddi olan abdest uzuvlarının her birisini insanın manevî âlemindeki bir uzvu ile irtibatlandırmaya çalışmışlardır.

Sonuç olarak şunu diyebiliriz ki abdest hem ibadetlere başlamak için bir hazırlık aşamasıdır. Hem de kişiye öfkesini kontrol etmeyi ve stresini yenmeyi öğretir. Bu şekilde kişi kendisini rahatsız edecek davranışlardan kurtulup huzurlu bir hayat imkânı bulur. Bu da manevî bir terapi olarak kişiyi rahatlatır.

## 2.2. Namaz ve Psikoterapi

Farsça'da "tâzim için eğilmek, kulluk ve ibadet" anlamına gelen namaz, sözlükte "dua etmek, ibadet etmek, başışlanma dilemek, yalvarmak" manalarındaki Arapça salât kelimesinin (çoğulu salavât) karşılığı olarak Türkçe'ye geçmiştir. Terim olarak salât tekbirle başlayıp selâmla son bulan, belirli hareket ve sözlerden oluşan bedenî ibadeti ifade eder.<sup>36</sup>

Namaz, kalpteki inanç, dildeki konuşma, kıraat, tespih getirme, tehlil (la ilahe illallah) ve tekbir (Allah'ü Ekber), rükû ve secde gibi uzuvlarla yapılan davranışlardan tutun da, maddi-manevî temizliğe kadar, kulluğun bütün aşamalarını kapsar. Bu ibadet vücut temizliğiyle başlar, ruh temizliğiyle sona erer.<sup>37</sup>

Namaz ile psikoterapi başlığı altında değinmek istediğimiz husus, namazın insanın manevî âlemine ve ruh dünyasına sağladığı faydalardır. Zira namaz, ruhun teneffüsü ve kalbin gıdasıdır. İnsanın maddi ihtiyaçlarını

<sup>34</sup> Araf 7/172-173.

<sup>35</sup> Cahidi, Ahmed Efendi, *Kitabu'n Nasihah*, vr. 23a-24a.

<sup>36</sup> Yaşaroğlu, M. Kamil Yaşaroğlu, "Namaz" *DİA*, XXXII, 350.

<sup>37</sup> Gül, Esan, *Huzura Daha Yakın*, İst. Çıra yay. 2006. s. 43.

gidirmek için gıdaya ihtiyacı olduğu gibi, manevi ve ruhî ihtiyaçları için de ibadetlere ihtiyacı vardır. Bu ibadetlerin başında da namaz gelmektedir. Bu konuda yapılan bir çalışmada, kişilere namazı kıldıktan sonra hangi duygu ve düşünceler içinde oldukları sorulmuş. Verilen cevapların çoğuna göre, kul-Rab ilişkisi itibariyle, Müslüman'ın Allah'a karşı kulluk borcunu yerine getirmek niyetiyle yapması gereken bir görevdir. Bu bilinçle hareket eden kişiler, namaz kılınca sevinç ve rahatlık hissettiklerini, manevî olarak rahatlayıp huzur bulduklarını, namaz kılmadıkları zaman huzursuz olduklarını dile getirmişlerdir.<sup>38</sup>

Namazın aynı zamanda insanı kötü şeylerden alıkoyması ve her vakit Allah'ı anmasına vesile olması da insanı terapi eden önemli hususlardır. Bu konuda Yüce Allah Kur'an 'da şöyle buyurmuştur:

“O kitaptan sana vahyedileni oku ve namazı da kıl. Çünkü namaz kötü ve iğrenç şeylerden alıkoyar. Elbette Allah'ı anmak, en büyük ibadettir. Allah ne yaptığınızı bilir.”<sup>39</sup>

Ayette namazın kötü ve iğrenç şeylerden men ettiği zikredilmiştir. Yani namazla insan, çirkin işlerden, edepsizlikten, kötülükten ve ahlaksızlıktan, aklın ve dinin beğenmeyeceği uygunsuz davranışlardan uzaklaşır. Kurallarına uygun olarak namaza devam edildikçe, güzel davranışlar artar ve gelişir.<sup>40</sup> Bu da kişiyi manen rahatlatıp, huzura kavuşturur.

Kötü ve iğrenç düşünce ve davranışlardan uzak duran bir birey, nefsin her türlü fenalıklarından kendisini kurtarabilir. Namazı dosdoğru kılan bir kişi her vakit Allah'ın huzurunda olduğunu bilir. Yaptığı her şeyden Allah'ın haberdar olduğunun farkında olur. Bu farkındalık kişiye manen huzur verir. Bundan dolayı namazın, ruhsal terapi özelliği taşıyan önemli bir ibadet olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Namazla ilgili başka ayetler de vardır. Onların birinde Allah şöyle buyurmuştur:

“Sabır ve namaz ile Allah'tan yardım isteyiniz. Şüphesiz O (sabır ve namaz) Allah'a saygıdan kalbi ürperenler dışında herkese zor ve ağır gelen bir görevdir.”<sup>41</sup>

Bütün ibadetler insanda içsel gelişim ve olgunlukla birlikte büyük bir disiplin sağlar ve iradeyi güçlendirir. Namazın Kur'an'da sabırla birlikte

<sup>38</sup> Şentürk, Habib, “Namaz İbadetinin Uyandırdığı Duygu ve Düşünceler Üzerine Pilot Bir Araştırma”, s. 48-49.

<sup>39</sup> Ankebût, 29/45.

<sup>40</sup> Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İst, Azim yay. , c. V. s. 3780.

<sup>41</sup> Bakara,2/45.



zikredilerek bir nevi sabrın irade eğitimi olduğunun vurgulanması dikkat çekicidir.<sup>42</sup>

İrade, insanı diğer bütün canlılardan ayıran en önemli özelliklerden birisidir. Doğru yönde eğitildiğinde, buna bağlı olarak kişi Kur'an ve sünnet çizgisinden ayrılmadığında psikolojik sıkıntılar baş göstermeyecektir. Çünkü psikolojik problemlerin ortaya çıkmasının bir sebebi de insanların nefislerinin her istediğini yerine getirme arzusudur. Nefis bu arzu ve isteklerin yerine getirilmesiyle tatmin olmayacağı gibi, hep daha fazlasını isteyecektir. Bu psikolojideki bir kişi başkalarının ihtiyaçlarını göz ardı edecek, saygıyı, dürüstlüğü, empatiyi ve daha birçok özelliği kendi nefisindeki tatminsizlik ve hırstan dolayı kaybedecektir. Bu özelliklerden yoksun olan bir kişi, psikolojik hastalıklara daha çabuk yakalanacaktır. İşte bütün bu manevi sıkıntıların aşılabilesinin önemli bir ilacı bir yönüyle namazdır. Nefis terbiyesi ve irade eğitimi açısından namazın iyi bir psikoterapi yöntemi olduğunda şüphe yoktur.

Bu konudaki bir başka Kur'an ayetinde de şöyle buyrulur:

“Eğer herhangi bir şeyden korkarsanız (namazlarınızı) yürüyerek yahut binmiş olarak kılın. Güvene kavuştuğunuz zaman, siz bilmezken Allah'ın size öğrettiği şekilde onu anın.”<sup>43</sup>

Bu ayette de namazın insanı sıkıntı ve stresten kurtarmada büyük bir tesiri olduğu vurgulanmaktadır. Zira insanın dünyevî meşguliyetlerinden tamamen soyutlanarak namazla Allah'ın huzuruna duruşu, ona manevî bir sükûnet ve ruh huzuru verecek ve onu psikolojik sıkıntılardan kurtaracaktır.<sup>44</sup>

Hadislerde de namazın insanı sıkıntı ve stresten kurtarmaya yardımcı olduğuna dair örnekler vardır. Bunlardan birisi Hz. Peygamber'in manevî terapiye vurgu yaptığı şu olaydır:

Namaz vakti girince, Hz. Peygamber (sav) Bilâl'e: “Ya Bilal bizi namazla rahatlat/ erihna biha”<sup>45</sup> derdi. Hadisten anlaşıldığı üzere, buradaki “bizi rahatlat” tabirinden bedenî hastalık kastedilmemiştir. Hadiste “bihâ” buyrulması hem belağat yönünden hem de konumuz açısından oldukça anlamlıdır. Çünkü “anhâ” ya da “minhâ” denmemiş, “bihâ” denmiştir. “minhâ” denmiş olsaydı o zaman mânâsı: “Namazı hemen kılalım, bu namaz borcunu ödeyelim ve onun üzerimizdeki sıkıntısından kurtulalım, bu vesile ile

<sup>42</sup> Derveze, İzzet, *et-Tefsiru'l-Hadis*, Ekin yay. İst. 1998. c. V. s. 150-151.

<sup>43</sup> Bakara, 2/ 239.

<sup>44</sup> Necati, Osman, *Hadis ve Psikoloji*, terc. Mustafa Işık, Ankara, Fecr yay. 2008. s. 249.

<sup>45</sup> Ebu Davud, *Edeb*, 78.

bizi namazdan kurtar.” şeklinde olacaktı. Bu durumda namazın, rahatlatıcı bir vesile değil, tam aksine meşakkat veren bir ibadet olduğu anlaşılacaktı. Fakat “erihnâ bihâ” denmekle, “Bizi namazla rahatlat, yani namaza başlamakla rahata kavuşalım, namazla rahatlayalım.” denmiş olmaktadır. Böylece namazın rahatlatıcı özelliğe sahip olduğu vezce ve belîğ bir şekilde ifade edilmiş olmaktadır.<sup>46</sup> Zira kişi namazla kalbe ve ruha ağır gelen bütün dünyevî meşakkatlerden ve sıkıntılardan sıyrılarak Allah’a teveccüh edecek ve psikolojik olarak rahata kavuşacaktır.<sup>47</sup>

Maddî manevî zorluklar ve sıkıntılar insanı tedirgin ve huzursuz eder. Çoğu zaman karşılaştığımız zorluklardan ve sıkıntılardan dolayı strese girer umutsuzluğa kapılırız. Farkına varmadan Allah’ı hatırımızdan çıkarmış oluruz. Kendi umutsuzluğumuzda kaybolup gideriz. Tam bu noktada unuttuklarımızı bize hatırlatacak, tek başımıza olmadığımızı gösterecek bir ibadet olan namazı devreye koyarsak bütün ümitsizliğimiz yok olacaktır. Bu nedenledir ki, Hz. Peygamber (sav) bir hadisinde “... Namaz gönlümün süruru kıldır”<sup>48</sup> buyurmuştur.

Nasıl ki günde beş defa abdest almak insanı bütün maddi kirlerden temizliyorsa namaz da insanın kalbindeki manevi huzursuzluğu ve stresi yok eder. Çünkü hadiste de belirtildiği gibi günde beş vakit namaz kılmak, insanın günahlarını siler. Günah işleme arzusu kalpten çıktığı zaman kalp huzura erer. Bundan hareketle Hz. Muhammed’in (sav) insanları namazla terapi ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

### 2.3. Oruç ve Psikoterapi

Oruç kelimesi, sözlükte “bir şeyden uzak durmak, bir şeye karşı kendini tutmak” anlamına gelen Arapça savmın (sıyam), Farsça karşılığı olan “rüze” kelimesinin Türkçeleşmiş şeklidir. Terim olarak oruç, tan yerinin ağarmasından güneşin batmasına kadar şer’an zamanı belirlenmiş ibadeti yerine getirmek niyetiyle yeme, içme ve cinsel ilişkiden uzak durmayı ifade eder.<sup>49</sup>

Oruç ruh, kalp ve beden hastalıklarına karşı koruyucu bir kalkan olup faydaları sayılamayacak kadar çoktur. Sağlığı korumada, bedensel riyazette ve nefsi zararlı şeylere meyletmekten men etmede önemli tesirleri vardır.<sup>50</sup>

<sup>46</sup> Dölek, “Âdem, Bazı Hadislerin Psikoterapi Açısından Yorumlanması”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2002, sayı 427, s. 14.

<sup>47</sup> Seharenfuri, Halil Ahmed b. Mecid, *Bezu’l-Mechud fi Hali-i Ebi Davud*, Beyrut. ts. 222-223.

<sup>48</sup> Nesai, Ebu Abdurrahman b. Şuayb, *Sünen*, İst. 1992, „Aşratu’n-Nisa, 1.

<sup>49</sup> Yitik, Ali İhsan, “Oruç” *DİA*, XXXIII, 414.

<sup>50</sup> El- Cevziyye, İbn Kayyim, *Tibbu’n-Nebevi*, Terc. Abdulvahhab Öztürk, İst. 2017, Kahraman Yay. s. 319.

Kısaca oruç Allah'ın, kullarını her türlü fenalıktan ve kötülükten alıkoy-  
mak için emrettiği bedensel olduğu kadar ruhsal bir ibadettir. Bu sebeple  
nefse ağır gelse de orucun insanı ruhen terapi eden yönü olduğunu düşün-  
müyoruz.

Hadislerde orucun terapi edici özelliğinden şöyle bahsedilmiştir:

“Oruç kalkandır. Biriniz bir gün oruç tutacak olursa, kötü söz sarf etme-  
sin, bağırıp çağırmasın. Birisi yakışsız laf edecek veya kavga edecek olur-  
sa ben oruçluyum desin.”<sup>51</sup>

Hadiste belirtildiği gibi oruç manevi bir kalkandır. Oruç kin, nefret,  
düşmanlık, kıskançlık ve öfke gibi ruhsal hastalıklara karşı bir kalkan göre-  
vi görür. İnsanı her türlü yanlışa ve kötülüğe karşı korur. Çünkü oruç tutan  
kişi nefesine ve iradesine sahip çıkar. Yemek yemediği için midesi ne kadar  
rahatlıyorsa, kötü düşüncelerden ve yanlış işlerden uzak durduğu için, kal-  
bi ve ruhu da o nispette rahatlar. Hz. Muhammed (sav) orucu sadece tavsi-  
ye etmemiştir. O her konuda olduğu gibi bu konuda da fiili örneklik yapar-  
ak öncelikle Allah' a karşı bu görevini bizzat yerine getirmiş, daha sonra  
ümmetine tavsiye ederek oruçla insanları aynı zamanda terapi etmiştir.

Oruç sadece aç kalmaktan ibaret değildir. Bilakis maddi-manevi bütün  
azaları haram ve günahlardan korumaktır. Oruçla, göz haramdan, dil gıy-  
bet ve iftiradan korunduğu gibi kalp ve ruh da kin, nefret, kıskançlık, düş-  
manlık vd. kötü arzu ve isteklerden korunmuş olacaktır. Diğer taraftan nef-  
sin arzu ve isteklerinden uzaklaşan kişi oruç ibadetiyle sabırlı olmayı ve ira-  
desini kontrol edebilmeyi öğrenecektir. Ayrıca oruç sayesinde kişinin cöm-  
mertliği artacak, şefkat ve merhamet duyguları çoşacaktır.

Oruç tutan kimse her türlü zorluğa tahammül etmeyi öğrenecek, sab-  
retmenin ne kadar önemli olduğunu kavrayacak, açlığı ve susuzluğu yaşa-  
dığı için aç ve susuz olan insanlara karşı merhamet duyguları güçlenecek-  
tir. Bu sayede bilinçli ve şahsiyetli bir kişiliğe, öfkesini kontrol edebilen, bir  
kimliğe sahip olacaktır.

Bu konuda yapılan bir çalışmada oruç ibadetinin öfke kontrolüne iliş-  
kin dolaylı etkisini test etmek amacıyla “Oruç tutmanın daha sakin, hoşgö-  
rülü ve diğer insanlarla uyumlu olmaya yönelik olumlu etkisi olup olma-  
dığı” şeklinde bir soru yöneltilmiş, katılımcıların büyük çoğunluğu (% 76,

<sup>51</sup> Buhari, Ebu Abdillan Muhammed b. İsmail, *El-Camiu's Sahih*, İstanbul, Çağrı yay. 1992. Savm, 2, 9, Libas, 78; Müslim, Ebu Hüseyin Müslim b. Haccac, *Sahihu Müslim*, Çağrı yay.İst. 1992. Siyam: 164; Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *Sunenu't-Tirmizi*, İstanbul, Çağrı yay., 1981. Savm: 55; Nesai, Siyam, 41; İbnu Mace, Ebu Abdillan, Muhammed b. Yezid, *Suneni İbn-i Mace*, Çağrı yay. İst. 1992. Siyam:, 1, Edep, 58.

9) söz konusu soruya “evet her zaman” şeklinde cevap vermişlerdir. % 16,9 oranında bir örneklem grubu ise ilgili soruya “bazen” cevabını vermişlerdir. Söz konusu soruya “hiçbir zaman” cevabını vermek suretiyle oruç ibadetinin sakin, hoşgörülü, anlayışlı olma ve insanlarla uyumlu olmaya yönelik hiçbir etkisinin olmadığını söyleyenlerin oranının ise son derece az olması (% 5,7) orucun bu yöndeki olumlu etkisini teyit etmektedir.<sup>52</sup>

Görüldüğü gibi oruç, insan psikolojisini muhakkak surette olumlu yönde etkilemektedir. Bunun, bahsedilen çalışmayla teyit edilmiş olması da konumuz açısından kayda değer niteliktedir.

#### 2.4. Zekât ve Psikoterapi

Sözlükte “artma, temizleme ve bereket” manalarına gelen zekât, terim olarak Kur’an’da belirtilen sınıflara sarf edilmek üzere dinen zengin sayılan Müslümanların malından alınan belli bir payı ifade eder. Örfte bu payın maldan çıkarılması işlemine de zekât denir.<sup>53</sup>

Maldan belli bir payın çıkarılması insanlara zor gelen bir durumdur. Çünkü “Âdemoğlunun bir vadi dolusu altını olsa ikincisini ister” misali insan hep daha fazlasını istemeye meyillidir. Yapabileceklerimiz sınırlı isteklerimiz sınırsızdır. Karşılanamayan sınırsız istekler insanı her zaman mutsuz eder. Kaygı ve stres seviyesini en yükseğe çıkarır. Hatta bu hırs ve istek daha da ileri giderse kişiyi psikolojik sıkıntılara sokar. Zira istediği her şeyi elde etmesi bu dünyada mümkün değildir.

Bu kadar kaygıyı, stresi ve tasayı yaşayan insanları terapi etmenin en önemli yollarından birisi de zekâttır. Bu yüzden Allah birçok ayette zekâtı vermeyi emretmiştir. Burada dikkat edilmesi gereken önemli bir detay Allah’ın zekâtı herkese farz kılmamış olmasıdır. Onu sadece zenginlere farz kılmıştır. Bunun bir nedeni de Allah’ın insanları mal toplama hırsından ve kaygısından koruma amacıdır. Bu vesileyle Kur’an-ı Kerim’de yer alan zekât ayetlerinden birkaç tanesini zikretmek istiyoruz:

“Kim nefsinin cimrilüğünden korunursa, işte onlar kurtuluşa erenlerdir.”<sup>54</sup>

“Onların mallarından bir miktar sadaka(zekât)al ki onunla kendilerini temizleyesin ve arındırasın.”<sup>55</sup> Ayetteki “kendilerini temizleyesin” sözünden maksat, sadece maddi bir kirlilik değildir. Arınmak ve temizlenmekten

<sup>52</sup> Kimter, Nurten, “Oruç ve Öfke Kontrolü Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, sayı 7, syf. 29.

<sup>53</sup> Erkal, Mehmet, “Zekât”, *DİA*, XXXIV 197.

<sup>54</sup> Haşr,59/9.

<sup>55</sup> Tevbe,9/103.

maksat aynı zamanda kalp ve ruh temizliğidir. Yani bir bakıma psikolojik arınmaya bağlı rahattamadır.

Aynı şekilde Hz. Muhammed'de (sav) ümmetinin her yönden arınmasını ve rahattamasını istediği için zekât vermeyi telkin etmiştir. Zekâtla ilgili hadislerden bir kaçısı şöyledir:

“Allah Resulu (sav) şöyle buyurmuştur. “Allah zekâtı ancak mallarınızın kalan kısmını temizlemek için farz kıldı.”<sup>56</sup>

Ebu Hureyre'den nakledildiğine göre, Allah Resulu (sav) konuyla ilgili olarak şöyle buyurmuştur. “Sadaka/zekât vermek maldan hiçbir şey eksiltmez.”<sup>57</sup>

Hadiste zekâtı veririrken tereddüt edip üzölen insanlara; “verdiğinizden hiçbir şey eksilmeyecek” derken, aynı zamanda onları rahattatmak amaçlanmıştır. Çünkü azalma korkusu çoğu insan için rahatsız edici bir durumdur. O her zaman malından bir şey eksilecek korkusuyla tedirgin olur. Bu tedirginlik hali de insanı huzursuz eder. Allah Resulu böyle bir durumun ortaya çıkmaması için “verdiğinizden hiçbir şey eksilmeyecek” diyerek insanları rahattatmıştır.

Başka hadislerde de Allah Resulu (sav) şöyle buyurmuştur:

“Zekât kişinin Müslümanlığının bir delilidir.”<sup>58</sup> “

“Zekât vermek, suyun ateşi söndürdüğü gibi hataları yok eder.”<sup>59</sup>

Birinci hadiste zekâtın Müslümanlığın delili olduğundan bahsedilmiştir. Öncelikle kişi zekât verdiği zaman Müslümanlığın gerektirdiği dini bir görevi yerine getirmenin vicdanî rahattlığını yaşamış ve kalbi huzura ermiş olacaktır. Diğer hadiste de zekâtın suyun ateşi söndürdüğü gibi hataları yok edeceğine dair bir teşbih yapılmıştır. Bu hadisin psikoterapi açısından çok önemli olduğunu düşünüyoruz. Çünkü hata yapmak kula has bir durumdur. Yaptığı hatadan geri dönmek ve bu hatayı bir daha tekrarlamamak da yine insanın elinde olan bir durumdur. Bu yüzden zekât verdiği zaman hatanın yok olacağını bilmek kişiyi terapi ederek rahattatacaktır.

Başka bir rivayette de Hz. Peygamber (sav) : “Ümmetime, diğer ümmetlerin hastalığı isabet edecektir.” buyurunca, oradaki sahabiler: “Ey Allah'ın Nebisi! Diğer ümmetlerin hastalığı nedir?” diye sorarlar. Hz. Peygamber' de: Eşr (şımarılık), batr (azgınlık), tekasür (çoklukla övünmek) ve dünya

<sup>56</sup> Ebu Davud, *Zekât*, 32.

<sup>57</sup> Müslim, *Birr*, 69.

<sup>58</sup> İbn Mace, *Taharet*, 5.

<sup>59</sup> Tirmizi, *Cuma*, 79; İbn Mace, *Zühd*, 22.

malı konusunda tenacüş (yarış) ve birbirini çekememedir. Hatta öyle bir duruma gelir ki (işin sonu) zulüm olur”<sup>60</sup> buyurur.

Çoklukla övünmek insanoğlunun karakteristik özelliklerinden birisi olup ilk insandan bu yana vardır. Günümüzde bu durum artarak devam etmektedir. Bazı insanlar özellikle sahip oldukları şeylerle övünme hastalığına yakalanmış durumdadırlar. Bu yüzden Hz. Muhammed’in (sav) çoklukla övünmeyi hastalık olarak nitelendirmesi dikkat çekicidir. Çünkü çoklukla övünmek bir anlamda ruhun hastalanması ve kalbin kararmasıdır. Kalplerin karardığı bir bedende ruhun sağlıklı olması mümkün değildir. Bu hastalıktan kurtulmanın en iyi yolu tasaddukta bulunmaktır. Zira tasadduk insanı psikolojik olarak rahatlatır.

Başka bir hadiste de Hz. Muhammed (sav) şöyle buyurmuştur:

“Üç şeyden sakının: Kibirden sakının; çünkü kibir, İblis’i Âdem’e secde etmemeye sevk etmiştir. Hırstan sakının: çünkü hırs Âdem’i yasak ağaçtan yemeye sevk etmiştir. Hasetten sakının; zira Âdem’in çocuklarından biri diğerini hasedinden dolayı öldürmüştür.”<sup>61</sup>

Hadiste hırsın Hz. Âdem’i yasak meyveyi yemeye sevk ettiğinden bahsedilmiştir. Hz. Âdem bu hırs yüzünden Allah’ın yasak kıldığı meyveyi yemiştir. Hırs insana sahip olmadığı her şeyi çok güzel gösterir. İnsan ihtiyacı olmadığı halde bazı şeyleri çok arzular. İşte bu noktada nefis inancın ve aklın önüne geçer. İhtiyacın olmadığı ama aşırı bir istediğinin olduğu bir kalpte huzurun olması imkânsızdır. Bu yüzden Hz. Muhammed (sav), Hz. Âdem’in hırsının kendisine neler yaptığını hatırlatarak insanları hırslarının vereceği huzursuzluktan kurtarmaya çalışmıştır. Zira bitmek bilmeyen hırs, netice itibarıyla kişiyi hasarete götürecektir. Hz. Muhammed (sav), büyük bir kayıp olan hasareten insanı korumak için hasetten sakındırarak bir anlamda insanları terapi yoluna gitmiştir.

## 2.5. Hac ve Psikoterapi

Arapçada “gitmek, yönelmek; ziyaret etmek” anlamlarına gelen hac kelimesi, fıkıh terimi olarak, imkânı olan her Müslümanın belirlenmiş zaman dilimi içinde Kâbe, Arafat, Müzdelife ve Mîna’yı ziyaret etmek ve belli bazı dinî görevleri yerine getirmek suretiyle yaptığı ibadeti ifade eder.<sup>62</sup>

Hac, kişiyi güçlülere sabretmeyi öğretir, bu ibadet bireyi nefisle müca-

<sup>60</sup> İbnü Receb, Abdurrahman, *Camîu’l Ulum ve’l Hikem*, Müessesetu’r- Risale, ts. II, 261.

<sup>61</sup> Al-i el- Muttaki, *Kenzu’l-Ummal*, Beyrut, 1975. c. III, s.256.

<sup>62</sup> Harman, Ömer Faruk, “Hac”, *DİA*, XIV, 382.

deleye, aşırı istek ve heveslerini kontrol etmeye alıştıırır. Çünkü hacı, bu ibadeti yaparken cimada bulunmaz, kin tutmaz, sövmez, kimseye sıkıntı vermez, Allah'ın gazabını celbedecek bir şey yapmaz. Hac kibir, kendini beğenme, insanlara karşı büyüklenme gibi manevî hastalıkları tedavi eder. Hacda bütün insanlar eşittir. Hepsı de benzer elbiseler (ihram) giyerler, zengin fakir, efendi köle ayrımı orada yoktur, Orada bütün insanlar ortak hedefe yönelirler. Hepsı de huşu içinde, acizlik ve zayıflık bilinci ile; bir olan Allah'a yalvarır, kulluklarını ikrar eder, ondan bağışlanmayı umarlar. Buradaki manevi atmosfer ile kalplerde hâsıl olan ruhanî, rabbanî ve ilahî duygular, insanın Rabbiyle bağlantısını pekiştirir. Allah'a yakınlığını arttırır. İnsan kin, nefret, düşmanlık, kıskançlık ve cimrilik gibi kötü duygu ve düşüncelerden arınmış, duru bir kalp ile manevi bir huzur, vicdanî bir rahatlık hisseder.<sup>63</sup> Bu ruh haline bürünmüş bir birey, yüksek bir moral ve motivasyon kazanmış olur. Bu konuda Hz. Muhammed (sav)' de şöyle buyurmuştur:

“Kim Allah için haccederse, eşine yaklaşmazsa, günah işlemezse, anasından doğmuş gibi olur.”<sup>64</sup>

Annesinden yeni doğan bir çocuğun nasıl ki bir günahı yoksa; hac ibadettinin tüm gerekliliklerini yerine getiren bir birey için de durum böyledir. Bu hadisin psikoterapi açısından oldukça önemli olduğunu düşünüyoruz. Zira kişi bu ibadetle yaptığı hatalardan ve günahlardan arınmış, vicdanî bir huzur kazanmış, adeta anasından yeni doğmuş gibi rahatlamıştır. Daha önce işlediği günahların verdiği manevi azaptan ve ıstıraftan kurtulmuştur. Söz konusu hadisten hareketle kişinin bu kötü duygulardan kurtulma şansına sahip olduğunu bilmesi ve bu yüzden çaba harcaması, bireyin rahatlamasına yardımcı olacaktır. Benzer bir başka hadiste de Allah Resulü şöyle buyurmuştur:

“Hacla umrenin arasını birleştirin. Zira bunlar günahı, tıpkı körüğün demirdeki pislikleri temizlemesi gibi temizler.”<sup>65</sup>

Allah Resulü bu hadiste teşbih sanatının güzel örneklerinden birisini kullanarak haccın önemini dile getirmekte, körüğün demirdeki pisliği temizlemesi gibi haccın da insandaki günah kirlerini ve yanlış düşünceleri temizlediğine işaret etmektedir. Bu konuda Hacı adayları “Lebbeyk Allahümme lebbeyk, lebbeyke la şerike leke lebbeyk” diyerek telbiye getirdiklerinde Allah'ın davetine icabet ettiklerini; O'nun mülkünde O'ndan başka ortağın bulunmadığını ikrar ettiklerini ifade ederler. Bir daha da nefsin ve

<sup>63</sup> Necati, Osman, age. s. 255.

<sup>64</sup> Buhari, *Hac*, 4.

<sup>65</sup> Nesai, *Menasik*, 6; İbn Mace, *Menasik*, 3.

şeytanın çağrılarına uymayacaklarına dair söz verirler. Başlarındaki gözlerle Allah'ın evine bakarken, kalp gözleriyle de ev sahibine nazar ederler.

Makam-ı İbrahim'e geçip tavaf namazı kılarken, bu makamın, Allah'a verdiği sözü yerine getiren bir kulun makamı olduğunu bilirler.

Hacer-i Esvet'i selamlayıp öptüklerinde, Allah'a biat edip kulluk sözü verdiklerini ve ellerini artık bir daha -nefis ve şehvetin kurbanı olarak- harama uzatmamaları gerektiğini bilirler.

Safa tepesine varınca, kalp safasını bulandıracak olan gayr-ı meşru bir şeyi, bir daha kalplerine sokmayacakları şuuruna ererler.

Safa ile Merve arasında "hervele" yürüyüşüyle adımlarını hızlandırınca en büyük düşmanları olan nefis, heva ve şeytandan süratle uzaklaşırlar.

Mina'ya vardıklarında umduklarına kavuşmaya hazırlanırlar.

Arafat'a varınca kendilerinin Hakk'a arz olunacağı haşir ve neşri, kabirden kalkışı hatırlarlar.

Arafat'ta vakfeye durduklarında Rablerinin huzurundaymış gibi bir pozisyon alarak, bir daha O'ndan yüz çevirmemeye söz verirler.

İmamla birlikte Müzdelife'ye vardıklarında kalpleri azamet ve Celal-i İlahi duygusuyla dolar. Müzdelife'den ayrılırken dünyayı da ahireti de arkalarında bırakırlar.

Şeytana atmak üzere taş kırarken taşla birlikte içlerindeki kötü duyguları, şehvet ve hevalarına bağlı istekleri de kırarlar.

Meşar-i Haram'ın yanında Allah'ı zikrederken haccın prensiplerine riayet eder, bu mukaddes mekânlara gönülden saygularını arz ederler. Aynı zamanda Haccın yasaklarına da içtenlikle uyarlar.

Kendi yapıp ettiklerini düşünerek, şeytanı -taşkınlık yapmadan -hüsn-i edeple taşlarlar.

Traş olurken içlerindeki övülme ve yüceltilme duygularını da manen keserler.

Kurban keserken hayvanı kesmeden önce içlerindeki nefsanî arzu ve istekleri kurban ederler.

Ziyaret tavafı için Kâbe'ye gelip onun siyah örtüsüne yapıştıklarında, Allah'tan başkasını terk edip sadece O'na sarılırlar.

Hac ibadetini tamamladıktan sonra nefsanî hazlarına uyararak haram ve yasak olan şeyleri helal kılmaya kalkışmazlar. Tasfiye edip temizledikleri manevî hallerini tekrar bulandırmazlar.<sup>66</sup>

<sup>66</sup> Serrac, Ebu Nasr, el - Luma - İslam Tasavvufu, hazırlayan, H. Kamil Yılmaz, İstanbul 1996, s. 177-179.



Netice itibariyle şunu söyleyebiliriz: Her ne kadar hac ibadeti mali ve bedeni bir ibadet olarak nitelendirilse de, bir yönüyle insanın manevi âlemde gerçekleştirdiği bir cihattır. Zira yukarıdaki yorumlardan da anlaşıldığı üzere kişi yerine getirdiği haccın her rüknü ile kendisinde var olan kötü bir hasleti tedavi etmiş, onun yerine rahmanî bir haslet ile iç dünyasını teçhiz etmiştir. Bu yönüyle bakıldığında hac ibadetinin her bir aşaması insanı yanlıştan kurtarıp huzursuzluktan uzaklaştıran manevi bir terapi unsuru olarak mütalaa edilebilir. Zira insan bu ibadetle kendisini yanlış düşüncelerden arındırma imkânı bulmuş, bu ruh haliyle kendisine yeni bir sayfa açıp, huzur içinde umutla hayata yeniden sarılmaya başlamıştır.

Bu ruh hâliyle yapılan bir hac ibadeti, elbette ki kişiyi hacdan önceki hayatında yaşadığı bütün olumsuzluklardan uzaklaştırıp manen terapi edecek, onu yeni bir hayata ve yaşama sarılmaya sevk edecektir.

### Sonuç

İnsan zayıf yaratılmış bir varlıktır. Buna bağlı olarak bir takım psikolojik problemlere ve sıkıntılara maruz kalmaktadır. Bu psikolojik sıkıntıların tedavisi için oldukça yeni sayılabilecek bir ilim dalı olan psikoterapi geliştirilmiştir. Bunun kendine özgü bazı kuram ve yöntemleri vardır. Ancak insanoglu ilk çağlardan bu tarafa söz konusu psikolojik problemlerle mücadele etmektedir. Psikoterapi bilim dalı henüz yokken de insanlar bazı yöntemler kullanıyorlardı. Bunların başında dinî terapiler gelmektedir. İlahî olsun beşeri olsun bütün dinlerde insanların ruhsal sorunlarını gidermek ve onları manen rahatlatmak için bir takım telkinler ve uygulamalar var olagelmıştır. Son ilahî din olan İslâm'da da bunun bir kısım yöntemleri ve uygulamaları vardır. İman, ibadet ahlâk esaslarında bunun çok sayıda örneğine rastlamaktayız. Bu çalışmada da görüldüğü gibi İslâm'ı kabul eden ve onu yaşayan insanların manevî ve ruhî problemlerinin çözüm kaynağı dinî telkinler ve ibadetlerdir.

### Kaynakça

- Buhari**, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail, *El-Camiu's Sahih*, İstanbul, Çağrı yay.1992.
- Cahidi**, Ahmed Efendi, *Kitabu'n nasiha*, Süleymaniye Kütüphanesi.
- Cevziyye**, İmam İbn Kayyim, *Tibbu'n Nebevi*, Terc. Abdulvahhab Öztürk, Kahraman Yay. İst. 2017.

- Corey**, Gerald, çev. Tuncay Ergene, *Psikolojik Danışma, Psikoterapi Kuram ve Uygulamaları*, Ankara, Mentis yay. 2005.
- Cüceloğlu**, Doğan, *İnsan ve Davranış*, İst. Remzi Kitapevi, 1999.
- Derveze**, İzzet, *et-Tefsiru'l-Hadis*, İst. Ekin yay., 1998
- Dölek**, Âdem, *Bazı Hadislerin Psikoterapi Açısından Yorumlanması*, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 2002, sayı 427.
- Ebu Davud**, Süleyman b., Eş'as, *Sunen'u Ebu Davud*, İstanbul, Çağrı yay., 1992.
- Müslim** b. Haccac, Ebu Hüseyin *Sahihu Müslim*, İstanbul, Çağrı yay. 1992.
- Güleç**, Cengiz, *Psikoterapiler*, Ankara, 1993.
- Gül**, Esan, *Huzura Daha Yakın*, İst. Çıra yay. 2006.
- İbn Mace**, Ebu Abdillan Muhammed b. Yezid, *Sunen'u İbn-i Mace*, İst. Çağrı yay. 1992.
- İbnu Receb**, Abdurrahman, *Camii'l-Ulum ve'l-Hikem, Müssetu'r- Risale*, ts.
- Karaman**, Fikret, İsmail Karagöz, İbrahim Paçacı, Mehmet Canbulat, Ahmet Geleşen, İbrahim Ural, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı yay. , 2006.
- Kimter**, Nurten, *Oruç ve Öfke Kontrolü Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2015, sayı 7.
- Köroğlu**, Ertuğrul, *Düşünsel Duygulanımcı Davranış Terapisi*, Ankara, HYB Yay., 2012.
- Mevdudi**, *Tefhimül Kur'an*, İnsan yay. İst. Ts.
- Muttaki**, Al-i, *Kenzu'l-Ummal*, Beyrut, 1975. ,c.III
- Muvaffakuddin** el- Bağdadi, *et- Tıbb mine'l- Kitap ve's Sünne*, (Tah: Abdulmuti Emin Kal'aci,) Beyrut, 1994.
- Necati**, Osman, *Hadis ve Psikoloji*, tercüme, Mustafa Işık Fecr yay. Ankara, 2008.
- Nesai**, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesai*, Çağrı yay. İstanbul, 1992.
- Peker**, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Sönmez Matbaası, Samsun 1993.
- Saygılı**, Sefa, "Öfkenin İlacı" Zafer İlim Araştırma Dergisi, 1996.
- Saygılı**, Sefa, *Ruh Hastalıkları ve Korunma Yolları*, Elit Kültür yay. İstanbul, 2001.
- Şeharenfuri**, Halil Ahmed b. Mecid, *Bezu'l-Mechud fi Hali-i Ebi Davud*, Beyrut. ts.
- Serrac**, Ebu Nasr, *el - Luma - İslam Tasavvufu*, hazırlayan, H. Kamil Yılmaz, İstanbul, 1996.
- Şentürk**, Habil, *Namaz İbadetinin Uyandırdığı Duygu ve Düşünceler Üzerine Pilot Bir Araştırma*, Süleyman Demirel Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi 2004.

**Tan**, Hasan, Baloğlu, Mustafa, *Psikolojik Danışma ve Rehberlik*, Nobel yay. İstanbul, 1986.

**Tirmizi**, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *Sunenu'n Tirmizi*, Çağrı yay. İstanbul, 1981.

**Yazır**, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim yay. İst, ts.



# SÜLEYMAN SENİH EFENDİ'NİN HAYATI, ESERLERİ, EDEBİ ŞAHSİYETİ, KAYIP EL YAZMASI DEFTERİ VE MÜŞTEREK GAZELLERİ

The Biography, Poems, Literary Personality, Lost Manuscript Notebook and  
Collective Ghazals of Süleyman Senih Efendi

**RECEP ŞÜKRÜ GÜNGÖR**

DR., KAHRAMANMARAŞ AİLE VE SOSYAL POLİTİKALAR MÜDÜRLÜĞÜ PERSONELİ.

recepshukrugungor@hotmail.com

## Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article types**

**Araştırma Makalesi / Research Article**

**Geliş Tarihi / Received**

20 Nisan / April 2017

**Kabul Tarihi / Accepted**

14 Mayıs / May 2018

**Yayın Tarihi / Published**

Haziran / June 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season**

Haziran / June

**Atıf/Cite as**

Güngör, Recep Şükrü "Süleyman Senih Efendi'nin Hayatı, Eserleri Ve Edebi Şahsiyeti- The Biography, Poems, Literary Personality, Lost Manuscript Notebook And Collective Ghazals Of Süleyman Senih Efendi " Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5, sy.8 (Haziran/ June 2018)

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi- Kilis 7 Aralık University Journal of The Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

**For Permissions**

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr

## SÜLEYMAN SENİH EFENDİ'NİN HAYATI, ESERLERİ, EDEBİ ŞAHSİYETİ, KAYIP EL YAZMASI DEFTERİ VE MÜŞTEREK GAZELLERİ

### Özet <sup>1</sup>

Süleyman Seniḥ Efendi, on dokuzuncu yüzyılın mutasavvıf şairlerindedir. Dönemin şartlarına ayak uydurarak şair arkadaşlarıyla müşterek gazeller söylemiştir. Seniḥ Efendi, içli şiirler yazmış, samimi bir sūfi şairdir. Mevlevilik geleneğine bağlı kalarak yaşamış, şiirlerini de bu tarzda yazmıştır. Elyazması defterinde şiir türlerinin hemen hepsine yer vermiş olmakla birlikte daha çok Kerbelâ hadisesini ele alan mısralar yazmıştır. Defterin sonlarında yer alan tarih düşürmeleri de dikkate değer önem arz etmektedir. İlim âlemine ilk kez sunduğumuz defteri ve Seniḥ Efendi'yi tanıtmayı amaçladığımız bu makalede ayrıca müşterek gazeller konusuna da değindik. Seniḥ Efendi alçak gönlü, sūfi bir şahsiyettir. Defterinde vefatına tarih düşürdüğü akrabalarının ardından isyan etmemiş, daha da imana sarılmış bir iman ehlidir. Devletin en karışık döneminde yaşamış ama asla ümitsizliğe düşmemiştir. Onun asıl amacı kâmil imana ermek ve insanlara ümit aşılamaktır. Bu çalışmada, Süleyman Seniḥ Efendi'nin hayatı, eserleri ve edebî şahsiyetini, kayıp zannedilen el yazması defterini ve müşterek gazellerini ele aldık. Seniḥ Efendi döneminin meşhur şairlerinden olmakla birlikte günümüzde pek bilinmemektedir. Ancak erbabı tarafından bilinen bir şairdir. Elyazması defteri birçok araştırmacının bildiği ama ulaşamadığı eseri idi. Biz o eseri bulduk ve onun üzerinde akademik çalışma yaptık. Divânını tamamladıktan sonra yazdığı şiirlerden oluşan defter ilim âleminin ilgisini çekecektir. Süleyman Seniḥ Efendi'nin bugüne kadar bulunmayan el yazması defterini ve şairin eserleriyle dönemini ele alıp tanıtacağımız bu makale ile ilim âlemine küçük de olsa bir katkıda bulunmayı ümit ederiz.

**Kelimeler:** Seniḥ Efendi, On Dokuzuncu Yüzyıl, Tasavvuf, Müşterek Gazeller

### THE BIOGRAPHY, POEMS, LITERARY PERSONALITY, LOST MANUSCRIPT NOTEBOOK AND COLLECTIVE GHAZALS OF SULEYMAN SENİH EFENDİ Abstract

Süleyman Seniḥ Efendi is one of the sufi poets of the nineteenth century. Seniḥ Efendi penned collective gazels with his poet friends, as it was popular in that period. He was a sincere poet of sufism who wrote quite sentimental examples of poetry. He led a life following the traditions of the Mawlawi sect and wrote his poems in accordance with that style. Although he included almost all types of poems in his manuscript notebook, he mostly penned lines dealing with Karbala Incident. The poems including dates of incidents at the end of the notebook are remarkably significant. In this article, in which we introduce his manuscript to the literary world for the first time and try to make Seniḥ Efendi known, we also mention the issue of collective ghazals. Seniḥ Efendi was a humble sufi. He did not rebel against God after the death of his close relatives, about whom he wrote poems showing the dates of their death; he was a faithful believer. He lived in the most chaotic period of the state but never fell in despair. His main goal was to attain perfect faith and to instill hope to people. We deal with the biography, poems, literary personality, the manuscript notebook that was thought to have been lost, and collective ghazals of Süleyman Seniḥ Efendi in this article. Seniḥ Efendi was one of the famous poets of the age in which he lived but he is not known very much today. He is known only by people who are really interested in poetry. His manuscript notebook has been known by many researchers but it had not been found until recently. We managed to find it and examined it academically. His manuscript notebook, which consists of his poems that he wrote after completing his divan, will definitely attract the interest of academic circles. We hope to contribute, though a little, to the academic world with this article, in which we will introduce the newly-discovered manuscript notebook of Süleyman Seniḥ Efendi, his poems and the period in which he lived.

**Keywords:** Seniḥ Efendi, Nineteenth Century, Sufism, Collective Ghazals

<sup>1</sup> Bu makale tarafımızca hazırlanan "Seniḥ-i Mevlevî'nin Yayınlanmamış El Yazması Şiirleri" isimli yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

## 1. Süleyman Seniḥ Efendi'nin Hayatı

24 Mayıs 1823'te Bursa'nın Veli Şemseddin Mahallesi'nde dünyaya gelmiştir.<sup>2</sup> Bursalı olduğu için Bursevî unvanıyla da anılmıştır. Babası Bursa ileri gelenlerinden Mehmet Şerif Ağa, annesi ise Nakşibendî şeyhi Emin Ağâh Efendi'nin kızıdır. Seniḥ-i Mevlevî, 1837'de yani on beş yaşında İstanbul'a gelmiştir. Dîvân-ı Hümayun Kalemî'ne çırak girmiş ve kendini geliştirmeye başlamıştır. Bu sırada devlet memuru yetiştirmek için kurulan Mekteb-i Maarif-i Adliye'ye girmiş ve burada üç yıl eğitim almıştır. Hatta okulun ilk öğrencileri arasında bulunma şerefine nail olmuştur. Bu eğitim, Bursa'da aldığı temel eğitimden sonraki ilk ciddi eğitimidir. Aslında Seniḥ Efendi eğitimini burada tamamlamış değildir. Mevlevî Dergâhında ve sohbet meclislerinde eğitimini sürdüren Seniḥ Efendi kendini dînî konularda da yetiştirmiştir.<sup>3</sup>

Hayatı memuriyetle geçmiştir. 1843'te Sadaret Mektubî Odası'na girdikten sonra hızla yükselen Seniḥ Efendi bundan sonra birçok farklı görevde bulunmuş ve birçok ilde çalışmıştır. Elçilere yazılan mektupları, tezkireleri kaleme alan bir daire olan Amedî Kalemî'nde<sup>4</sup> çalışan Seniḥ Efendi birkaç yabancı dil bilmektedir.<sup>5</sup>

Eşi Hatice Hanım'dan 1851'de oğlu Muhammet Ali dünyaya gelmiş; 1852'de eşi, 1856'de ise oğlu vefat etmiştir.<sup>6</sup> Kadim dostu İbnü'l Emin Mahmut Kemal, onun tanınmış biri olduğunu ve her zaman doğruluğun tarafını tuttuğunu belirtmiştir. Seniḥ Efendi'nin dedesi Mehmet Emin Kerkükî Efendi'dir. Yadigâr-ı Şemsî'de onunla ilgili bilgiler vardır.<sup>7</sup>

Mehmet Emin Kerkükî Efendi'nin üç evladı olmuştur: Şerife, Necibe ve Şerife Hanife. Torunlarından olan Necip Beklim'in Seniḥ Efendi'nin hayatı hakkında anlattığı bilgileri vermekte yarar görüyoruz: *Şerife Hanife Hanım, Hacı Hasan oğlu Süleyman Çelebi ile evlenir ve kızları Şerife Fatma doğar. Şerife Fatma Hanım, Sıtkızâde Mehmet Şerif Efendi ile evlenir. Bu hanım, Seniḥ Efendi'nin annesidir. Seniḥ Efendi'nin bir ağabeyi vardır: Ali Rıza Paşa. Bir de kız kardeşi vardır: Şerife Fatma. Seniḥ Efendi, bir hanımla evlenir. O hanımın adını hatırlayamıyorum. Bu evlilikten, İhsan Güzen Hanım ve adını*

<sup>2</sup> Ayşe Nur Mermer, *On Dokuzuncu Yüzyıl Mevlevî Şâirleri*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2008 s.37

<sup>3</sup> İbnü'l-Emin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şâirleri*, C 4, AKM Yay. 2002, s. 2157

<sup>4</sup> Mehmet İpşirli, "Osmanlı Devlet Teşkilatı", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, c. I, İst., 1994, s. 139

<sup>5</sup> İnal, a.g.e. 2002, s. 2157

<sup>6</sup> İnal, a.g.e. 2002, s. 2157

<sup>7</sup> Mehmed Şemseddin, *Bursa Dergâhları Yadigâr-ı Şemsî I-II*, haz. Kadir Atlansoy, Mustafa Kara, Ulu-  
dağ Yay. 1997, s.482

*henüz bilemediğimiz genç yaşta vefat eden bir oğlu doğar. İhsan Güzen Hanım, Cemil Güzen Bey'le evlenir. Benim anneannem Güzen Hanımdır.*<sup>8</sup>

Mevlevî tarikatına mensup olan Senîh Efendi'nin Dîvân'ı, Dîvân-ı Senîh-i Mevlevî adıyla basılmıştır. (1859).

Senîh Efendi'den bir beyt:

Diyar-ı gurbete düştüm vatandan ayrıldım

Vatan gözümde değil; âh senden ayrıldım"<sup>9</sup>

İmparatorluğun farklı noktalarında görev yapan Senîh Efendi, 1837'de İstanbul'a geldikten sonra Sadâret Mektubî odasına memur ve hoca olmuştur. 1853'te Tahrîrât Başkitâbeti'yle Erzurum, Kars ve Kağızman yörelerine gitmiştir. 1886'ya kadar birçok kalem ve dairede görev alan Süleyman Senîh Efendi, nihâyet Riyâset'ten Askerî Tekâüd Sandığı Nezâreti'ne gönderilmiş ve 1886'da bu kurumdan emekli olmuştur. Süleyman Senîh, memuriyetinde sırasıyla hocalık, râbia, sâlise ve sâniye rütbelerine ulaşmıştır.<sup>10</sup> Senîh Efendi 29 Mayıs 1900'de Göztepe'deki evinde vefat etmiştir.<sup>11</sup> Selimiye Dergâhı bahçesinde metfundur.<sup>12</sup> Şairin mezar taşına, vefat tarihine delâlet eden "Senîh Efendinin oldı mekânı huld-ı Na'im" mısraı yazılmıştır.<sup>13</sup>

*Merhûm uzun boylu, kısa ve beyaz sakallı, zaîf, tarikat-ı Mevleviyye'ye mensûb, salâh-ı hâl ve sîdk-ı istikâmet ile ma'rûf ricâlden idi. Selef tarzında şiir söylerdi. Güzel sözleri vardır.*<sup>14</sup>

Bütün bu bilgilerden anlıyoruz ki Senîh Efendi alçak gönüllü, sûfi bir şahsiyete sahiptir. Tevekkül sahibi, inançlı, kâmil bir kimsedir. Defterinde vefatına tarih düşürdüğü akrabalarının ardından isyan etmemiş, daha da imana sarılmış bir iman ehlidir. Devletin en karışık döneminde yaşamış ama asla ümitsizliğe düşmemiştir. Dünya hayatına da meyletmemiştir. Onun asıl amacı kâmil imana ermek ve insanlara ümit aşılamaaktır.

## 2. Süleyman Senîh Efendi'nin Eserleri

Senîh Efendi hakkında araştırma yapanlar üç eserini tespit edebilmişlerdir: Dîvân, Vak'a-yı Kerbelâ Mukaddimesi, Mersiye-i Şerif.<sup>15</sup> Bugüne kadar

<sup>8</sup> Necip Beklim, Süleyman Senîh Efendi'nin torunlarından. Film yapımcısı olarak çalışmaktadır. Senîh Efendi'nin kayıp elyazması defterini Ocak 2011'de tarafımıza vermiş ve bu defterle ilgili akademik çalışma yapmamıza vesile olmuştur.

<sup>9</sup> *Türk Dili Ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, Dergâh Yayınları, 1977. C 7, s. 517

<sup>10</sup> İbnü'l- Emin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, C 3, Dergâh Yay., İst., 1988, s. 1691.

<sup>11</sup> İnal, a.g.e. 2002, s. 2157

<sup>12</sup> İbnü'l-Emin Mahmut Kemal İnal, a.g.e., s. 1658; İhsan Işık, *Resimli ve Metin Örnekli Türkiye Edebiyatçıları ve Kültür Adamları Ansiklopedisi*, Elvan Yayınları, Ankara, 2006 C 8, s. 3159.

<sup>13</sup> Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, C 2, Meral Yay., İst, s. 369

<sup>14</sup> Ercan Okyay, *Senîh-i Mevlevî Dîvânı*, Yüksek Lisans Tezi, On Dokuz Mayıs Ün. Sosyal Bilimler Esntitüsü, Çanakkale, 2005 s.9

<sup>15</sup> Mustafa Kara, *Buhara Bursa Bosna Şehirler - Sufiler - Tekkeler*, Dergâh yay., İst., 2012 s.260



gün yüzüne çıkmamış olan bir eserini daha edebiyat dünyasına tanıtacağız. Bu eser, Seniḥ-i Mevlevî'nin Yayınlanmamış El Yazması Şiirleridir. Abdülkadir Karahan'ın "Anadolu Türk Edebiyatında Makteller" isimli bitirme tezinde bildirdiği eseri işte bu eserdir. Seniḥ Efendi'nin Dîvân'ı üzerine çalışma yapan Ercan Okyay da bu eseri Abdülkadir Karahan'ın tezinden öğrenmiş ama özel kütüphanede saklanması sebebiyle deftere ulaşamamıştır.<sup>16</sup> Eseri, Seniḥ Efendi'nin torunlarından Necip Beklim Beyefendi bize ulaştırdı. Biz de eser üzerine yüksek lisans tezi hazırladık. Seniḥ Efendi'nin eserlerini kısaca tanıtmak istiyoruz.

### 2.1. Seniḥ-i Mevlevî Dîvânı

Seniḥ-i Mevlevî Dîvân'ı, 1859 tarihinde basılmıştır. Bu Dîvân bildiğimiz Dîvân'lar gibi düzenli hazırlanmış, mürettep bir Dîvân'dır. Hacimli bir eser olan Dîvân'da, 30 kıt'a, 9 muhammes, sekiz kasîde, on müseddes, 2 murabbâ, 3 terkîb-i bend, 3 tercî-i bend, 12 tahmis, 199 gazel, 22 şarkı, 7 rübâî, 14 matlâ, 19 müfred bulunmaktadır.<sup>17</sup> Tür olarak da 5 münacat, 6 naat, 22 methiye ve 9 mersiye bulunmaktadır.

### 2.2. Mersiye-i Şerif

Fuzulî'den etkilenerek yazdığı altı sayfalık bir eserdir. 1871'de basılmış, terci-i bend nazım şekliyle yazılmış, otuz sekizer beyitten oluşan sekiz tercihaneden meydana gelmektedir.<sup>18</sup>

### 2.3. Vak'a-yı Kerbelâ Mukaddimesi

Terkîb-i bend nazım şekliyle yazılan bu eser 1872'de basılmış, on iki sayfalık bir eserdir. Otuz dokuzar beyitten oluşan eserde yirmi yedi terkip-hane var. Nazım tekniği güçlü bulunmasına rağmen orijinal kabul edilmemektedir.<sup>19</sup>

### 2.4. Yayınlanmamış El Yazması Defteri

Seniḥ Efendi'nin daha önce varlığı bildirilen ama bulunamayan eseridir. Münacat, naat, mersiye, gazel, tarih gibi birçok nazım türünde şiirleri bulunan ve 44 varaktan oluşan elyazması eser okunaklı biçimde yazılmış ve da-

<sup>16</sup> Biz bu esere ve Necip Beklim'e Türk İslam Edebiyatı alanında makaleleriyle ve Türk İslam Edebiyatı Sempozyumunu organize etmesiyle bilinen Hasan Gökçe sayesinde ulaşabildik.

<sup>17</sup> Okyay, a.g.e., Çanakkale, 2005, s. 14

<sup>18</sup> Okyay, a.g.e. Çanakkale, 2005, s. 15

<sup>19</sup> Okyay, a.g.e. Çanakkale, 2005, s. 15

ha önce hiçbir yerde basılmamıştır. Bu eser ilk defa tarafımızca yüksek lisans tezi olarak hazırlanarak Türk İslam Edebiyatı ve diğer ilim âlemine sunulmuştur.

Senîh Efendi, el yazması defterine “Ḥattâ gurûb-ı şemse kadar” ibaresiyle başlar. Bu ibare Kerbelâ Mersiyesi’nden alınan bir mısraın yarısıdır. Kerbelâ olayının en hazin yerlerinin anlatıldığı mısralardan bir ibare olarak şair o içler acısı hadiseye vurgu yaparak başlıyor defterine ve işleyeceği konulardan ağırlıklı olarak üzerinde duracağı meseleyi belirtiyor.

Defterin ilk başlığı “Merşiye-i Evlâd-ı ‘Ali, Ravḍa-i Eḥbâb” şeklindedir. Şair ehl-i beyt sevgisine, ona bağlılığına ve ehl-i beytin yaşadığı hazine Kerbelâ olayına gönderme yaparak şiirlerinde hüznü havanın hâkim olacağını baştan belirtiyor. Bu başlığın altında tevhit bulunmaktadır. Tevhid, Cenab-ı Allah’ın birliğinin anlatıldığı şiirlerdir. Senîh Efendi de Allah Teâlâ’nın birliğini dile getiriyor. Senîh Efendi geleneğe uyarak eserine tevhit ile başlıyor, münâcât ve naat ile devam ediyor.

Her muḥâl ü mümkinî halka ḳaviyye’l-iktidâr

Zü’l-celâl ü ḳâdir u ḳayyumun perverdegâr

Eserin ikinci manzumesi “Münâcât ez-bârgâh-ı ḳâḳıyyull-ḥacât” başlıklı münâcâttır. Burada şair, Cenab-ı Allah’a yakarmakta, günahlarının affını dilemekte, ailesi, yakınları, içinde bulunduğu devlet ve ümmet için dua etmektedir.

“Münâcât ez-dergâh-ı izzet-i Rabb-i ‘âlâ” başlıklı ikinci münacattan sonra naatlara yer vermiş, hatta ravza-yı mutahhara için, kubbe-i mutahhara için naat söylemiştir. Münacatlarında olduğu gibi naatlarında da içli bir anlatımla duygularını getirmiş, samimiyetini yansıtmıştır.

### 3. Süleyman Senîh Efendi’nin Edebî Şahsiyeti

Senîh Efendi’nin eski usul şiir söylediği ve kendinden önceki şairleri nazım tekniğinde ve güçlü mana oluşturmada geçemediği belirtilmektedir. Bu bakımdan daha çok ikinci sınıf denilen şairler arasında yer almaktadır. Şairin kendisine bakarsak işin yönünün değiştiğini görürüz. Çünkü Senîh Efendi kendini çok büyük şair kabul etmektedir ve rakip tanımamaktadır. Şiir gücünü bir denize benzetmekte ve şiir sahiline çokça inci saçtığını söylemektedir.<sup>20</sup>

Senîh Efendi’nin kendi şiirlerini beğenmesini garipsememek gerek.

<sup>20</sup> Kara, a.g.e., İst., 2012 s.260

Çünkü Dîvân şiiri geleneğinde şairler kendi şiirlerini beğenirler, överler. Fakat şu bir gerçek ki Senîh Efendi, nazım tekniği ve mana yönünden önceki şairlerin önüne geçememiştir.

Mevlevî geleneğine bağlı bir şairdir Senîh Efendi. Bu bağlılığın nişânesi olarak ismine Mevlevî lakabını eklemiştir. Böylece Senîh'in bağlı bulunduğu tasavvuf ekolünü öğrenmiş olmaktadır.

Senîh Efendi, şiirlerinde kullandığı mazmunları Dîvân geleneğinden ve tasavvuf ekolünden seçerek kullanmıştır: Gül, serv, hat, zülf, sümbül...

Senîh Efendi, Ehl-i Beyt sevgisine özel bir ihtimam gösterdiğini belirtmiştir. Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'e yapılan haksızlığı uzun uzun anlatmış, içli beyitler söylemiş, Hz. Ali için çok özel tasvirler yapmıştır. Diğer üç büyük halifeyi adlarıyla ifade etmiş ama Hz. Ali'yi unvanıyla anmıştır.<sup>21</sup> Üzerinde en çok durduğu konu Kerbelâ olayıdır. Kerbelâ hâdisesi toplumumuzun hiç zihin dünyasından kaybolmayan bir meseledir.

Şair, yaşadığı dönemde vefat eden devlet büyükleri, akraba çevresi ve tasavvuf çevresinden kimseler için tarih düşürmüştür. Bunlar doğrudan toplumsal şiirler olmasa da şairimizin yaşadığı dönemde çevresiyle içli dışlı bir insan olduğunu göstermektedir.<sup>22</sup>

Senîh-i Mevlevî'nin dili hem Dîvân'ında hem de yayınlanmamış şiirlerinde ağırdır. Arapça ve Farsça kelimeleri, tamlamaları, terkipleri çokça kullanmıştır. Bazen iyice ağırlaşan dili kısa mısralı söyleyişlerde sadeleşir.

Dîvân geleneğinin önemli bir özelliği olan nazire söyleme geleneğini Senîh Efendi de sürdürmüştür. Fuzuli, Nedim, Nef'i, Şeyh Galip gibi birçok şaire nazire yazmıştır. Şiirlerinin tabiatına bakıldığında, İbnü'l-Emin Mahmut Kemal İnal'ın de ifade ettiği üzere, Klasik Dîvân Edebiyatı formlarının şiir inşâsı tarzına hâkim olduğu söylenebilir.

#### 4. Müşterek Gazelleri

İlk örnekleri Nâbî ile Abdî tarafından verilen müşterek gazel yazımı XIX. asırda bir gelenek hâlini almıştır. Bu asırda müşterek gazel yazan şairlerden biri de Süleyman Senîh Efendi'dir. Müşterek gazeller, yazıldığı dönemin edebî muhitlerini, şairlerin birbirleri ile olan irtibat ve etkileşimlerini, onların şiir anlayışlarıyla haklarındaki bazı bilgileri günümüze taşı-

<sup>21</sup> Mehmed Şemseddin, *Bursa Dergâhları Yedigâr-ı Şemsi I-II*, (haz. Kadir Atlansoy, Mustafa Kara), Uludağ Yay. 1997, s.483

<sup>22</sup> Lütfi Alıcı, *Süleyman Senîh Ve Müşterek Gazelleri*, İlmî Araştırmalar Dergisi s. 15, İst., Bahar 2003, s. 7-18

maları bakımından ve edebiyat tarihimiz açısından önemli şiiirlerdir.<sup>23</sup> Gazel, âşıkane duyguların anlatılmasına uygunluğundan dolayı Dîvân şiiirinin başlangıcından son dönemine kadar her sınıftan şairin en fazla rağbet ettiği nazım şekli olmuştur. Gazel çeşitleri arasında iki veya üç şairin ortak eseri olması itibarıyla müşterek gazeller dikkat çekmektedir.<sup>24</sup>

Müşterek şiiirler en çok gazel formunda yazıldığından bir gazel çeşidinin adı olmuştur. İki veya üç şairin mısra mısra ya da beyit beyit birlikte söyledikleri gazellere müşterek gazel denilmektedir. Müşterek gazeller, genellikle bir edebî mecliste veya bir kıraathanede topluluk karşısında irticalen söylenmektedir. Müşterek gazeli yazacak olan şairler, bir kâğıda önce mahlâslarının ilk harflerini daha sonra da sırasıyla veya dönüşümlü olarak kendilerine ait mısra veya beyti yazarak gazeli oluşturmaktadırlar. Mahlâs beytini ise bir şair, diğer şairlerin de mahlâslarını anarak yazmaktadır. Eldeki örneklerden şairlerin müşterek gazel yazımında genellikle iki şairle mısra mısra yazmayı tercih ettikleri görülmektedir. Yazılan mısra ve beyitler gerek yazım aşamasında gerekse bütün bir şiiir hâline geldikten sonra huzurda bulunanların nazarlarına sunulmaktadır. Bu tarz söyleyiş, şairlerin şairlik kudretlerini gösterebildikleri önemli bir edebî zemin oluştururken, dinleyen ve okuyanlara şairleri karşılaştırma ve onlar hakkında bilgi sahibi olma imkânı da vermektedir.<sup>25</sup>

Süleyman Senîh, hemen her şiiirinde Mevlânâ'ya bağlılık ve muhabbetini dile getirmiştir. Senîh, zamanının şairlerinden Şair Eşref, Namık Kemâl, Ziyâ Paşa, Fatîn, Kâzım Paşa ve Hâfız Müşfik ile birlikte müşterek gazel yazmıştır.

Zamanın edebî meclislerinde bir araya gelen Senîh ve Şair Eşref, iki adet müşterek gazel yazmışlardır. Senîh Divânı'nda "müşterek" başlığı altında yer alan ve aynı zamanda müzeyyel olan ilk müşterek gazelin makta' beytinden Senîh'in gazel tarzında üstat kabul edildiği anlaşılmaktadır. Yine aynı beyitte gazel tarzının konu bakımından Şair Eşref'in tabiatına uygun düşmediğinden bahsedilerek onun bir hiciv şairi olduğuna da işaret edilmektedir.

Ş: Ey âfet eylemez eser âh u enîn sana

S: Mennâ'-ı şefkat oldu dil-i âhenin sana

"Ey sevgili, demir kalbin şefkat göstermene engel olduğu için ahlar ve inleyişler sana tesir etmiyor."<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Alıcı, a.g.e., 2003, s. 7-18

<sup>24</sup> Cem Dilçin, *Örneklerle Türk Şiiir Bilgisi*, 9. baskı, Türk Dil Kurumu, Ank., 2009 s.104

<sup>25</sup> Cevdet Kudret, *Örneklerle Edebiyat Bilgileri*, 1. Baskı, c. 1, İnkılap ve Aka Basımevi, İst., 1980 s. 9

<sup>26</sup> Alıcı, a.g.e., İst., Bahar 2003, s. 7-18

Senîh, Namık Kemâl'in eski tarzda yazdığı şiirlerini beğenmektedir. Bu beğenisini Namık Kemâl'in beş mısraına birer mısra eklemek suretiyle meydana getirdiği müşterek gazelle ortaya koymuştur.<sup>27</sup>

S: Pek çabuk işkest olur bir şişedir ey tıfl-ı nâz

K: İnkisâr-ı kalb-i mahzûnumdan eyle ihtirâz

“Ey nazlı sevgili, kalbim çok çabuk kırılan bir şişedir. Bu yüzden mahzun kalbimi kırmaktan sakın.”

Senîh, Ziyâ Paşa ve Fatîn Dâvud'un, müşterek gazel yazacak kadar yakın dost oldukları görülmektedir. Senîh Efendi, Dîvân'ında bu üç şairin birlikte yazdıkları bir müşterek gazel bulunmaktadır. Bu müşterek gazelin makta' beytinde Senîh ve Fatîn Dâvud'un güzel söyleyişlerini Mevlevî olmalarına bağlayan Ziyâ Paşa, böylelikle Mevlevîliğe duyduğu muhabbeti de dile getirmektedir.<sup>28</sup>

F: Gönlüm şikenc-i zülf-i siyehkâra düşmesün

S: Kâfir misâli halka-i zünnâra düşmesün

“Gönlüm siyah zülfün kıvrımlarına düşmesin. Kâfir gibi zünnar halkasına düşmesin.”

Z: Zinhâr o âhû-yı haremi sayd için gönül

F: Deşt-i belâda pençe-i âzâra düşmesün

“Gönül o harem ahusunu avlamak için bela çölünde asla sıkıntı pençesine düşmesin.”

Senîh'in müşterek gazel yazdığı şairlerden biri de XIX. asrın şair devlet adamlarından Kâzım Paşa'dır.<sup>29</sup> Kâzım Paşa, eski şiirin son ocağı olan Encümen-i Şuarâ şairlerindedir.<sup>30</sup> Hz. Peygamber'e ve Ehl-i Bey'te aşırı muhabbet duyan şair, edebiyat sahasında naat, mersiye ve hicviyeleriyle tanınmıştır. Senîh'in Kâzım Paşa ile yazdığı müşterek gazel, her iki şairin yakın dostluklarının bir delilidir. Kâzım Paşa, müşterek gazeldeki mısra başlarında H harfi ile Senîh de M harfi ile tavsif edilmiştir. Senîh'e ait mısra başlarındaki M harfi şairin Mevlevî olduğunu işaret etmektedir. Buradan hareketle Kâzım Paşa'ya ait mısra başlarındaki H harfinin de bu şairin Halvetî tarikatına intisabına dair işaret olduğunu söyleyebiliriz. Kâzım Paşa ile müşterek gazelin matla' beyti şöyledir:

M: Ser-nüviştım yazmadan kıl-k-i kazâ baş üstüne

H: Fikr-i zülfün oldı püsküllü belâ baş üstüne

<sup>27</sup> Kara, a.g.e., İst., 2012 s.261

<sup>28</sup> Kara, a.g.e., İst., 2012 s.261

<sup>29</sup> Şemsettin Sâmî, *Kâmûsu'l-'Alâm*, c. 5, Kaşgar Neşriyat, Ank., 1996, s. 3811.

<sup>30</sup> Ahmet Hamdi Tanpınar, *19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitapevi, İst., 1982, s. 257.

“Daha kaza kalemi ezelde alın yazımı yazmadan senin zülfünün fikri başıma püsküllü belâ oldu.”

Senih’in müşterek gazellerinin dışında muasır şairlerden Hâfız Müşfik Efendi ile yazdığı bir de müşterek matla’ı vardır.<sup>31</sup>

Söz konusu müşterek matla’, Senih ile Hâfız Müşfik Efendi’nin yakınlıklarını göstermesi bakımından önemlidir. İlk mısraı Hâfız Müşfik Efendi’ye ikincisi de Senih’e ait olan matla’, müşterek şiirlerin gazel formu dışında başka nazım şekilleriyle de yazıldığına bir örnek teşkil etmektedir.

Hâfız Müşfik Efendi: Hatt-ı siyâhı levh-i beyâz-ı izârına

Senih: Geldikde togdı kara gün uşşâk-ı zârına<sup>32</sup>

“Beyaz yanağında siyah ayva tüyleri çıkınca inleyen âşıklarına kara gün doğdu.”

Müşterek gazeller, diğer gazel çeşitlerinden farklı bir zemin ve usulle, genellikle bir edebî mecliste yazılmaktadırlar. Diyalog tarzında yazılması bakımından âşık tarzı şiiri hatırlatmaktadır.<sup>33</sup>

## Sonuç

Ömrünü memuriyetle geçiren Senih Efendi, Bursa’dan İstanbul’a gelmiş ve eğitimini burada tamamlamıştır. Mevlevî dergâhına intisap etmiş ve ömrünü Mevlevî olarak tamamlamıştır. Hatta Mevleviliğe, müşterek şiirlerine Mevlevî olduğunu gösteren M harfini koyacak kadar bağlıdır.

Hayatının her aşamasına şiirlerini yerleştiren Senih Efendi, Klasik Türk Edebiyatı ve tasavvuf geleneğine bağlıdır. Bütün şiirlerini bu anlayışa göre yazmıştır. Mecazlar, söz sanatları ve nazım şekilleriyle geleneğe tam bağlıdır. Yalnız, yer yer halk şiirinden yararlanmıştı. Bunu dönem şairlerinin çoğu yapmıştır.

Senih Efendi’nin Dîvân’ı müretteptir. El yazması defterindeki şiirlerini geleneğe uygun kaleme almıştır. Önce münacat, naat, sonra mersiye daha sonra da diğer nazım şekilleri gelmektedir. Dîvân tertibinde uyulan sıra burada da gözetilmiş ama şairimiz bu eserinde klasik tarzda kasîde söylememiştir. Naat, mersiye konularını içeren kasîdeler söylemiş ama herhangi bir devlet büyüğünü öven kasîde söylememiştir.

44 varaktan oluşan yayınlanmamış elyazması şiirler basılmamış ve bizden önce üzerinde çalışma yapılmamıştır. Eserin dili genel itibariyle ağırdır.

<sup>31</sup> Şemsettin Sâmî, a.g.e., c. 3, Ank., 1996, s. 1914.

<sup>32</sup> Okyay, a.g.e., Çanakkale, 2005, s. 17

<sup>33</sup> Alıcı, a.g.e., İst., Bahar 2003, s. 7-18

Dîvân'ını inceleyen Ercan Okyay'ın dikkat çektiği gibi Mevlevî olan Seniḥ'in Bektaşî geleneğine bağlı bulunan şairlerin daha çok üzerinde durduğu Ehl-i Beyt sevgisi ve Kerbelâ Vak'asını etraflıca ele alması, üzerinde durulması gereken bir husustur. Seniḥ Efendi'nin şiir dünyasını tam kavrayabilmek için bu eserin de incelenmesi gerekmektedir. Bunlardan hareketle Seniḥ Efendi'nin, yaşadığı dönemde edebî muhitlerde tanınan, sevilen, değer verilen mutasavvıf bir şair olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Tanpınar**, Ahmet Hamdi *19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, İstanbul, 1982
- Mermer**, Ayşe Nur, *On Dokuzuncu Yüzyıl Mevlevî Şâirleri*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2008
- Dilçin**, Cem, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, Türk Dil Kurumu, 9. baskı, Ankara, 2009
- Kudret**, Cevdet, *Örneklerle Edebiyat Bilgileri*, İnkılap ve Aka Basımevi, 1. Baskı, c. 1, İstanbul
- Okyay**, Ercan, *Seniḥ-i Mevlevî Dîvânı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çanakkale, 2005
- İnal**, İbnü'l-Emin Mahmut Kemal, *Son Asır Türk Şairleri*, AKM Yayınları c. 4, 2002
- İnal**, İbnü'l-Emin Mahmut Kemal, *Son Asır Türk Şairleri*, Dergâh Yayınları, c. 3, İstanbul, 1988
- Işık**, İhsan, *Resimli ve Metin Örnekli Türkiye Edebiyatçıları ve Kültür Adamları Ansiklopedisi*, Elvan Yayınları, c. 8, Ankara, 2006
- Alıcı**, Lütfi, "Süleyman Seniḥ ve Müşterek Gazelleri", *İlmî Araştırmalar Dergisi*, İstanbul, Bahar 2003
- Şemseddin**, Mehmed, *Bursa Dergâhları Yedigâr-ı Şemsi I-II*, Haz. Kadir Atlansoy, Mustafa Kara, Uludağ Yayınları, Bursa, 1997
- Efendi**, Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Meral Yayınları, c. 2, İstanbul
- İpşirli**, Mehmet, "Osmanlı Devlet Teşkilatı", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, Editör: Ekmeleddin İhsanoğlu, c. I, İstanbul, 1994
- Kara**, Mustafa, *Buhara Bursa Bosna Şehirler-Sufiler-Tekkeler*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2012
- Sâmi**, Şemsettin, *Kâmûsu'l-A'lâm*, Kaşgar Neşriyat, c. 5, Ankara, 1996





# ANADOLU SELÇUKLU DÖNEMİ (1071-1308) ÇİNİLİ MİHRAP BORDÜRLERİNDE TEZYİNAT

Tiled Mihrabs Decorations in the Period of Anatolian Seljuks on the Edge of  
Borders

**BESTE ÇOK**

DR.

bestecok@gmail.com

## Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article types  
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received  
13 Mayıs / May 2018

Kabul Tarihi / Accepted  
11 Haziran / June 2018

Yayın Tarihi / Published  
Haziran / June 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season  
Haziran / June

Atıf/Cite as

Çok, Beste "Anadolu Selçuklu Dönemi (1071-1308) Çinili Mihrap Bordürlerinde Tezyinat- Tiled Mihrabs Decorations in the Period Of Anatolian Seljuks On The Edge Of Borders" Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5, sy.8 (Haziran/ June 2018)

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi- Kilis 7 Aralık University Journal of The Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions  
ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr

## ANADOLU SELÇUKLU DÖNEMİ (1071-1308) ÇİNİLİ MİHRAP BORDÜRLERİNDE TEZYİNAT

### Özet<sup>1</sup>

Bu çalışmada Anadolu Selçuklu dönemine (1071-1308) ait mihrap elemanlarından olan bordür tezyinatı ele alınmıştır. Selçuklular 1071 Malazgirt zaferi ile Anadolu'ya geldiklerinde karşılaştıkları taş, ahşap, alçı vb. birçok malzemeyi kullanarak Orta Asya'da uyguladıkları tezyini geleneği burada çini malzeme kullanarak uygulamış ve devam ettirmişlerdir. Çalışmada mihrabın kavram olarak incelenmesinin yanı sıra, tarihsel gelişimi hakkında kısa bilgiler verildikten sonra bordür tezyinatı kapsamlı bir biçimde ele alınarak ve bordürler kendi içerisinde sayılarına göre gruplandırılarak, üzerlerindeki çini süslemelerin detaylı anlatımlarına yer verilmiştir. Süslemeler genellikle mozaik çini tekniğinde hazırlanmış az da olsa alçı ile çininin bir arada kullanıldığı örneklerle de yer verilmiştir. Fotoğraflarla desteklenen çalışmamız bir değerlendirme ile neticelendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tezyinat, Anadolu Selçuklu, Bordür, Geometrik, Bitkisel

## TILED MIHRABS DECORATIONS ON THE EDGE OF BORDURES IN THE PERIOD OF ANATOLIAN SELJUKS

### Abstract

In this study, the bordures of the Seljuk Anatolian Seljuk period (1071-1308) belonging to the mihrab elements were discussed. When the Seljuks came to Anatolia with 1071 Malazgirt victory, they met stone, wood, plaster etc. They were necessary and repetitive in order to obtain a great deal of material which was the tradition of ceramics that they applied in Central Asia. In order to measure the concept of mihrab in work, the interim values, combined seizure and unified seizure process, then, then, and more. If the mosaic tiles are little ornamented by the ornaments, plaster and china are together. You wanted to work with photos and to bring to an end evaluation.

**Keywords:** Decorations, Anatolian Seljuks, Bordure, Geometric, Vegetal

### Giriş

**K**elime olarak mihrap; Arapça'da "saray, sarayın harem kısmı veya hükümdarın tahtının bulunduğu bölüm, çardak, köşk, yüksekçe yer, meclisin baş tarafı, en şerefli kısım" gibi karşılıkları bulunan camii, mescit ve namazgâhlardaki kible yönünü belirten, namaz sırasında imamın durduğu yer anlamına gelmektedir.<sup>2</sup> Kelime kökü olarak çatışmak, savaşmak anlamındaki "harp" kelimesi ile de ilişkilidir.<sup>3</sup> Bu anlamı ilk kez Medine'deki Emeviye Camii'nde görülen iç bükey mihraptan yola çıkarak aramak doğru olur. Bu camide mihrap peygamberin evinde namazı yönetir ya da vaaz verirken durduğu yeri onurlandırmak görevini üstlenmiştir. Bu yorum, mihrabın bezenmesine bir açıklama getirmekten baş-

<sup>1</sup> Bu makale, tarafımızca hazırlanan "Anadolu Selçuklu Dönemi Çinili Mihraplarda Tezyinat" adlı doktora tezinden uyarlanılarak elde edilmiştir.

<sup>2</sup> Doğan Hasol, *Ansiklopedik Mimarlık Sözlüğü*, (2. Baskı), İstanbul, 1979, s. 354. ; Ernst - Diez, Oktay Aslanapa, "Mihrab" *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1960, VIII, s. 294.

<sup>3</sup> Tuğba Erzincan, "Mihrap" *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXX, İstanbul, 2005, s. 30-31.

ka, Müslümanlara tanrısal lütfun yolunu açan bir kapı görünümü gibi gizemli bir yan-anlam taşıdığını öne sürmek olanağını doğurur.<sup>4</sup> Bütün bu ve buna benzer işaretlerle mihrap, camii mimarisinin en önemli, en gözde yeridir ve bu nedenledir ki camilerde en kaliteli malzeme burada kullanılmış, en göz alıcı süsleme ve yazılar buraya uygulanmıştır.

Tarih boyunca şekil, form, malzeme ve süsleme yönünden çok değişik mihrap uygulamalarıyla birlikte bordür süslemelerinde de farklı uygulamaların olduğu görülmüştür. Taç kapılarda genellikle süslü çerçeve, su, kenar-suyu, pervaz ve ulama anlamlarını taşıyan ve Semra Ögel'in süsleme şeridi<sup>5</sup> olarak isimlendirdiği bu alanlar, mihraplarda kurulum açısından bazı kaynaklarda çerçeve ve kenar bordürleri olarak ele alınmış ya da sadece bordür süslemeleri olarak isimlendirilmiştir.

Konumuzla ilgili olan Anadolu Selçuklu dönemine ait çinili mihrapları ile ise daha çok 13. yüzyıl İran'ında karşılaşılır.<sup>6</sup> İlk olarak Samarra'da 9. yüzyıla ait isimsiz mihrapta çerçeveyi meydana getiren bir bordür dizisi mevcuttur.<sup>7</sup> Yine aynı yüzyıldan Kahire'deki Tolunoğlu Camii'nin esas mihrabında çerçeve ve süsleme bordürlerine rastlanır<sup>8</sup> ve mihrap dikdörtgen bir çerçeve içine alınarak duvar yüzeyinden kesin olarak ayrılmıştır. Bunu takip eden devrede Fâtımî mihraplarında genellikle düz silmeli, ince tek bir bordürden meydana gelen çerçevenin ya ince uzun bir dikdörtgen veyahut kareye yakın bir dikdörtgen şeklini aldığı görülür.<sup>9</sup>

Selçuklu çağında ise Anadolu, gök rengi ışıltılar saçan yapılarla adeta bir çini diyarı haline gelmiş<sup>10</sup>, Selçuklular Anadolu'ya gelirken beraberlerinde getirdikleri bu hünerin en muhteşem örneklerini birçok mimari eserde olduğu gibi dini yapılarda özellikle camilerde mihrap elemanları ile birlikte bordür süslemelerinde de özenle uygulamışlardır. Anadolu Selçuklu döneminde taş, alçı, ahşap, halı-kilim gibi pek çok süsleme sanatlarında yoğun olarak kullanılan bordür süslemelerine verilen önem ve özen neticesiyle, çinili mihraplarda da en dikkat çekici süsleme elemanı olarak karşımıza çıkan bordürler, genellikle geometrik ve bitkisel süslemelerin yanı sıra

<sup>4</sup> Oleg Graber, *İslam Sanatının Oluşumu*, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1988, s. 93.

<sup>5</sup> Semra Ögel, *Taçkapılar Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2006, s. 474-475, ; Hasan Özönder, *Ansiklopedik Hat ve Tezhip Sanatları Deyimleri, Terimleri Sözlüğü*, Konya, 2003, s. 20.

<sup>6</sup> Ayla Ödekan, "Mihrab" *Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi*, II, İstanbul, 1997, s. 1244.

<sup>7</sup> Keppel Archibald Cameron Creswell, *Early Muslim Architecture*, Oxford, 1932, s. 38.

<sup>8</sup> Ernst Diez - Oktay Aslanapa, "Mihrab" *İslam Ansiklopedisi*, VIII, İstanbul, 1960, s. 297.; Suut Kemal Yetkin., *İslam Mimarisi*, Ankara, 1959, s.67

<sup>9</sup> Ömür Bakırer, *Onüç ve Ondördüncü Yüzyıllarda Anadolu Mihrapları*, Ankara, 976, s. 37.

<sup>10</sup> M. Oluş Arık, "Anadolu Selçuklu Toplum Hayatında Çini", *Anadolu'da Türk Devri Çini ve Seramik Sanatı*, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 2007, s. 29.

ra yazı içerikli süslemeleri de ihtiva ederler. Süslemeleri açısından bordürlerin sade bırakılması pek sık tercih edilmemiş olup, çoğunlukla daha girift süslemeler farklı form ve kompozisyon düzenlemeleriyle mihrap bordürlerinde yerini almıştır.

Anadolu Selçuklu dönemi çinili mihraplarda genel olarak mihrap elemanları değişik silmeli bordürlerin meydana getirdiği dikdörtgen bir çerçeve ile sınırlanmıştır. Bordürlerin sayıları ve dizilişleri bordürden bordüre farklılık gösterip, tek bir bordürden oluşan çerçeve olabileceği gibi dört beş bordürün dolaştığı çerçeve ve süsleme bordürlerine de rastlanmaktadır.

Çoğunluğu çini olan Selçuklu dönemi mihraplarında bordür dizilişinde zengin bir profil çeşitlemesi yoktur. Bordürler birkaç istisna dışında genellikle düz profillidir ve aralarında kademelenme yoktur. İncelenen dönem zarfında tespit edilen çinili mihrapların on altısında çerçeve ve süsleme bordürlerinin bulunduğu görülmüştür. Bu çinili mihraplar şu mimari eserlerde bulunmaktadır;

1. Afyon Mısri Camii H. 888 / M. 1472<sup>11</sup> Afyon
2. Akşehir Ulu Camii H. 610/ M. (1213) Konya
3. Alaeddin Camii H. 617/ M. (1220) Konya
4. Arslanhane Camii H. 689 / M.1290 Ankara
5. Beyhekim Mescidi XII.yy. Sonu Konya
6. Beyşehir Eşrefoğlu Camii H.696/M.1297-99 Konya
7. Burmalı Minare Camii XII-XII. yüzyıllar Amasya
8. Çay Taş Medrese H. 677/ M. 1278 Afyon
9. İç Karaaslan Mescidi H.616-34/ M.1219-36 Konya
10. Külük Camii H. 607/ M. 1210 Kayseri
11. Sadreddin Konevi Camii H. 673/ M. 1274 Konya
12. Sahip Ata Camii H. 656 / M. 1258 Konya
13. Sırçalı Medrese H.640 / M.1242 Konya
14. Sırçalı Mescid XIII. yy. İkinci Yarısı Konya
15. Tahir İle Zühre Mescidi XIII. yy. sonu Konya
16. Sivas Gök Medrese H. 670/ M. 1271 Sivas

<sup>11</sup> Afyon Mısri Camii'ne ait mihrap yapıyla, çağdaş olmamakla beraber XVII. yüzyıl sonrasında nakledilmiş, ancak Selçuklu Devrine ait bir mihrap olması nedeniyle VI. yüzyıla ait olan Afyon Mısri Camii (mihrabından dolayı) Anadolu Selçuklu Dönemi içersinde ele alınmıştır. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Ali Osman Uysal, *Afyon'da Üç Eser*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1993, s. 3-5.

### 1. Tek Sıralı Bordürlerde Tezyinat

Anadolu Selçuklu dönemi çinili mihraplarda, tek bordürden ziyade çerçeve olarak ele alabileceğimiz bu grupta sadece tek bir yapıya ait mihrabı değerlendirmek mümkündür. Amasya Burmalı Minare Camii mihrabında karşımıza çıkan bu örnekte, mihrabı çevreleyen tek sıra halindeki çerçeve, firuze renkli kare çini parçaların üst üste ve yan yana düzenli ritmik dizilimi ile elde edilen bir düzen şeklinde yalın halde bırakılmış, herhangi bir süsleme unsuruna rastlanmamıştır (Resim 1).



Resim 1 Amasya Burmalı Minare Camii Mihrabı ve Bordürü  
(Çok, 2013)

### 2. İki Sıralı Bordürlerde Tezyinat

İki sıralı bordürler, incelenen çinili mihrapların sadece üç adedinde kullanılmış; Çay Taş Medrese, Akşehir Ulu Cami, Konya Sadreddin Konevi Camii mihraplarında rastlanmıştır. Bunlardan Çay Taş Medrese mihrabında 400x252 cm. ölçülerindeki dikdörtgen çerçeveyi çevreleyen genişlik ve silmeleri farklı, hücreye doğru hafif bir kademe meydana getiren iki kenar bordüründen dıştan içe doğru hizayla birinci bordür; 27 cm. genişlikte düz silmeli olup, süslemesinde ise beyaz alçı zemin üzerine firuze ve manganez moru çiniler kullanılarak bir düğüm motifi kullanılmıştır. Firuze rengi

baklava dilimi ve sekiz köşeli yıldızların birbirine ulanarak devam ettiği ve baklava diliminin içine manganez moru çini şeritlerin dört ilmekli bir düğüm motifi yerleştirilerek elde edilen kompozisyonda yer alan sekiz köşeli yıldızların içleri ise sülüs yazı kullanılarak “Allah, Ali, Talep, El İlim, Ferağa, ve Ala” yazıları ile doldurulmuştur.<sup>12</sup>

İkinci bordür 13 cm genişlikte düz silmeli olup, beyaz alçı zemin üzerine firuze ve manganez moru çinilerden oluşan yarım palmet motiflerinin kıvrımlı helezonlar yardımıyla birbirine ulanarak takip etmesi ile oluşan kompozisyonla süslenmiştir (Resim 2).

Konya Sadreddin Konevi Camii mihrabında 192x304 cm ölçülerindeki dikdörtgen çerçeveyi genişlik ve silmeleri farklı iki sıra bordür dolaşır. Dıştan içe doğru hizayla 21 cm genişlikte birinci bordür; düz silmeli olup, firuze renkli zemin üzerine manganez moru ve lacivert renkli bir geometrik ağla kuşatılmıştır. Merkezde, on iki köşeli yıldızlardan gelişen ve kompozisyonda özellikle sonsuzluk prensibinin hakim olduğu, ince çini şeritlerin çapraz yönlerde birbirlerini kat edip keserek, bordürün her iki tarafında birbirine ulanmış beş kollu küçük yıldızlarla bordür tamamlanır. On iki kollu yıldız sisteminin yarısı kullanılmış, yıldız kolları arasında saplarla birbirine bağlanan tepelik motifleri yer alır.<sup>13</sup> İç içe geçmiş yıldızlı geometrik geçmelerin arasındaki boş alanlara, ortadaki büyük yıldızın etrafında ikinci bir yıldız meydana getirecek şekilde yerleştirilmiş manganez moru çiniden oluşan tam palmet motifleri, yıldız uçlarına dilimli olarak radyal bir şekilde sıralanmıştır. Bordür kenarlarında 3 cm genişlikte firuze renkli çini şeritler basamak halinde hücreye doğru kademe, kademe derinleşir<sup>14</sup> (Resim 3).

Son olarak Akşehir Ulu Camii mihrabında ise 500x400 cm. boyutlarındaki çerçeveyi dıştan içe doğru hizayla 37 cm. genişlikte düz silmeli birinci sıra bordürde; beyaz alçı zemin üzerine manganez moru ve firuze renkli çini şeritlerden kesilmiş örgülü kufi yazıyı anımsatan girift geometrik bir yazı yer alır. Bir kademe daha içerde olan 60 cm geniş-

<sup>12</sup> Bakırer, *Anadolu Mihrapları*, s. 189. ; Ayrıca Ahmet Özkarcı ise bordürde yer alan sekiz köşeli yıldız motiflerin içlerindeki yazılar hakkında, ilim öğrenmekle ilgili bir Hadis-i Şerif’in yer aldığını belirtmiştir. Sözü geçen hadis: “Utlubul- ‘ilme ve lev bi’s-sin fe inne talebe’-ilmi ferizaton ala külli müslimin” Tercümesi: İlim Çinde de olsa alınır, çünkü ilim öğrenmek her müslümana farzdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Özkarcı, Afyon Çay’da Ebu’l Mücahid Yusuf Külliyesi, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1996, s. 32-38.

<sup>13</sup> Zekeriya Şimşir, *Konya’daki Selçuklu Mimarisinde Rumi Motifi*, (Doktora Tezi) S.Ü., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2002, s. 158.

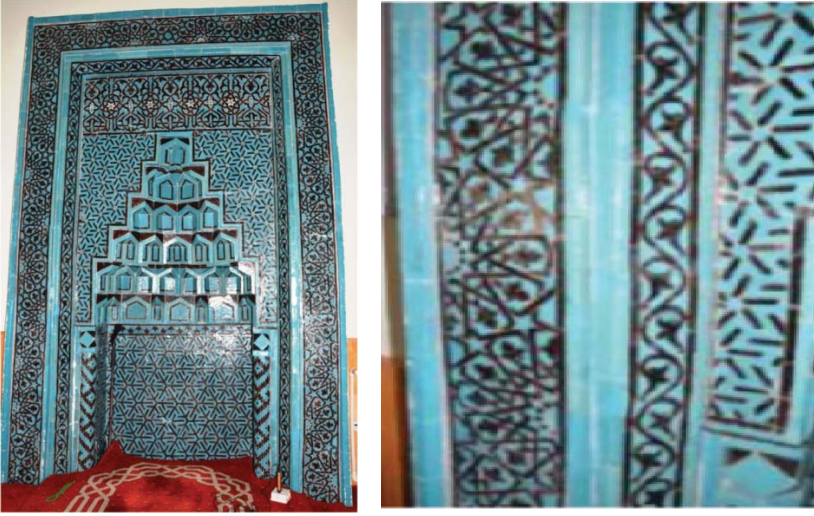
<sup>14</sup> Hasan Özönder, “Sadreddin Konevi Ma’muresinin Mimari Teşekkülü”, *Selçuk Dergisi*, S. 4, Konya, 1989, s. 137.

likte ikinci sıra bordür; birinci bordüre oranla daha geniş bir biçimde mihrabı çevrelemiştir. Tezyini açıdan birinci sıra bordürün tekrarı niteliğinde olup, beyaz alçı zemin üzerine firuze ve manganez moru geometrik geçmeler yer almıştır.<sup>15</sup> Bu süslemelerde manganez moru altı, dokuz kollu yıldızlar ve çokgenler ile firuze renkli kırık şeritlerin birleşmesiyle meydana gelirler. Bu yıldızların uçlarından devam eden hatların birbirine geçmesi ve takip etmesi ile farklı geometrik geçmelerden oluşan bir kompozisyon elde edilmiştir. Manganez moru renkli çinilerden meydana gelmiş dairevi çokgenler bu geçmeleri çevrelemekte olup, firuze renkli yıldızların ortalarındaki beyaz alçı zemin üzerine, yine içleri manganez moru çinilerden sekiz köşeli yıldız levhacıklar yerleştirilmiştir. Manganez moru on iki kenarlı çokgen içersine ise yine alçı zemin üzerine bu kez iç dolgusu beyaz olarak bırakılan altı kollu yıldız levhacıklar yerleştirilmiştir. Çerçeve ve kenar bordürlerin birbirlerine geçiş alanlarında ise çok ince kahverengi bir friz mihrabı kuşatmış, bordür bu ince frizden sonra başlamıştır (Resim 4).

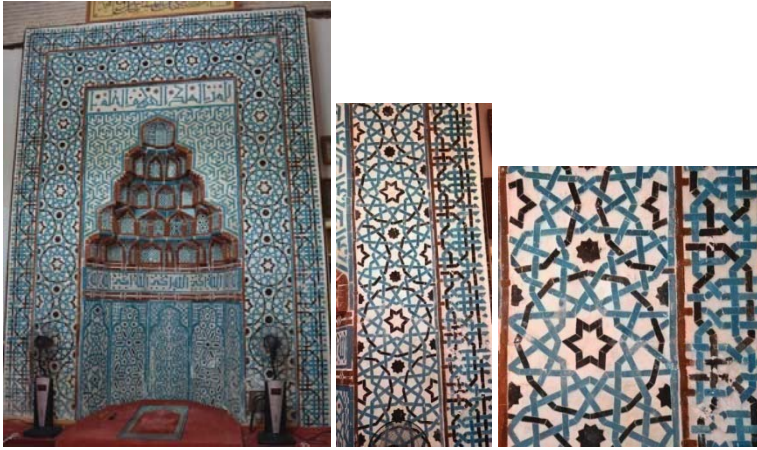


Resim 2 Çay Taş Medrese Mihrabı Genel Görünüm ve Bordürleri  
(Çok, 2013)

<sup>15</sup> Burada zemin beyaz harçla doldurulurken üçüncü bir renk olarak beyaz renk belirginleşmiş ve harç zemin ince derzler olarak görülür.



Resim 3 Sadreddin Konevi Camii Mihrabı Genel Görünüm ve Bordürler  
(Çok, 2014)



Resim 4 Akşehir Ulu Camii Mihrabı Genel Görünüm ve Bordürler  
(Çok, 2014)

### 3. Üç Sıralı Bordürlerde Tezyinat

Anadolu Selçuklu dönemi mihrapların dört adedinde uygulanan bordür tiplerinden biridir. Bunlar; Kayseri Külük Camii, Afyon Mısıri Camii, Konya Sahip Ata Camii, Konya Sırçalı Medrese mihraplarıdır.

Kayseri Külük Camii'nin 600x450 ölçülerindeki mihrap çevresini içte kalın geometrik geçmeli, dışta bitkisel motiflerle tezyini edilmiş üç sıra bordür dola-



şır. Çinili mihrabın çevresi ise silindirik kaval bir silme ile sınırlanmıştır. Dıştan içe doğru hizayla birinci bordür; belirli aralıklarla birbirini kesen 8.5 cm. çapındaki iki kaval silme, mihrabın tepelik kısmında yer almış olan beş dendanı da değişerek dolanmakta ve mihrabın bütününde dekoratif bir çerçeve meydana getirmektedir. Silmeler firuze mavisi ve manganez moru rengindeki küçük kare çinilerle damalı bir kompozisyon meydana getirecek şekilde süslenmiştir.

İkinci bordür; 22 cm. genişlikteki düz silmeli olup, bitkisel örgü ve sülüs karakterli yazıyla süslenmiştir. Manganez moru çiniden yarım ve tam palmetlerin kıvrımlı helezonlar üzerinde birbirlerine ulanarak daireler çizmesiyle meydana gelen kompozisyon zemin dolgusunu tamamlar. Süslemede yer yer beyaz alçı zemin dolgusu görülür. Üzerine firuze renkli çinilerden kesilmiş sülüs karakterli bir yazı kompozisyonu tamamlamaktadır.

Üçüncü bordür 48 cm. genişlikte içbükey kavisli olup; beyaz alçı zemin üzerine firuze çinilerden ince uzun şeritlerin meydana getirdiği geçmeler görülür. Bu geometrik örgüde iç içe geçmiş beşgenler ve bu beşgenlerin birleşiminden ortada oluşan on kollu yıldızlar meydana gelir ve bu yıldızların ortalarında kalan boşlukları ise; çifte rumiler ve tam palmet motiflerinden iki tarafa doğru çıkan ince sapların çifter çifter birleşmesi ile birer palmet ve kıvrık dallar üzerindeki çifte rumilerle bu boşluklar doldurulmuştur. Yine bu geometrik geçmenin merkezinde ise on köşeli yıldızlar teşkil etmektedir. Bunların içinde birbirine geçen ince sapları ile tekrar on köşeli yıldızlar meydana getiren on küçük palmet motifi daire formunu alacak biçimde sıralanmıştır. Palmetlerin yönü firuze rengi yıldızların köşelerine gelecek şekilde sıralanmıştır. Bu palmetler adeta bir çiçeğin taç yapraklarını andıracak şekildedir. Aralarındaki boşluklara firuze rengi çiniden ok ucu şeklinde kesilmiş bir dolgu motifi yerleştirilmiştir. Merkezdeki boşluk yine on kollu firuze rengi çiniden yıldız bir levha ile doldurulmuştur. On kollu yıldızın dışında kalan geometrik boşlukların içi ise yine yıldızın içini dolduran palmetlere bağlı sapların taşıdığı mor renkte palmet ve çifte rumilerle doldurulmuştur (Resim 5).

Afyon Mısri Camii mihrabında ise 276x360 cm boyutlarındaki dikdörtgen çerçeveyi üç sıra bordür çevrelemektedir. Bordürler aralarındaki kısa basamaklarla hücreye doğru kademelenirler.

Dıştan içe doğru hizayla birinci bordür, 18.cm. genişlikte içbükey kavisli olup, mihrabın kenar çerçevesini teşkil etmektedir. Manganez moru çini şeritler birbirlerini çapraz yönlerde keserek merkezde altı kollu yıldızlar oluşturmuş ve çevrelerinde buna bağlı gelişen altıgenler, yıldız ve çokgenler firuze sırlı çini ile doldurulmuştur.

İkinci bordür; 20cm. genişliğinde düz silmeli olup, firuze renkli çini şeritler çapraz yönlerde kesişerek, köşelerinden birbirine düğümlenen girift

geometrik örgülerden oluşan bir kompozisyon teşkil eder. Kesişen şeritler kendi içlerinde, manganez moru renkli küçük çinilerden stilize kelebek motifleri ile üçgen ve beşgenler oluştururlar.

Üçüncü bordür; 20 cm. genişliğinde olup düz silmelidir. İkinci sıra bordürde yer alan geometrik motifler burada da devamlılık arz eder ve bu süslemelerde de yine şerit geçmeler yardımıyla stilize kelebek ve beşgen motiflerinden elde edilen bir kompozisyon yer alır (Resim 6).

Konya Sahip Ata Camii mihrabını genişlik ve silmeleri farklı üç sıra bordür kuşatır. Birinci bordür 15 cm. genişlikte düz silmeli olup; beyaz alçı zemin üzerine firuze ve lacivert renkli çini parçalardan kesilmiş, birbirlerine ulanarak devam eden yarım palmetlerden ve rumilerden oluşan bitkisel bir süsleme meydana gelmiştir. İkinci sıra bordür 15 cm. genişlikte pahlı silmeli olup, yine beyaz alçı zemin üzerine lacivert ve patlıcan moru çinilerden kesilmiş tam palmetler ve rumilerin birbirine ulanarak kıvrımlı hatlar oluşturmasından elde edilen bitkisel süslemeli bir bordür oluşmuştur. Birinci ve ikinci bordür birbirine çok yakın bezemeye sahne olmuşlardır. Üçüncü sıra bordür 17 cm. genişliğinde pahlı silmeli olup ; (ikinci sıra bordürden sonra zeminden başlamaz, sütun başlığı üzerinden başlayarak üst kısımda ikinci sıra bordürü takip eder) firuze renkli zemin üzerine kırık çizgilerden meydana gelen geometrik geçme dekorlu bir kompozisyon oluşturulmuştur. Bu geometrik desenler belli bir geometrik anlam içermekle beraber, kırık çizgilerin birbirine geçmesinden ve kesişmelerinden yer yer küçük üçgen, dikdörtgen, yamuk, beşgen, vb. desenler gelişigüzel bir şekilde satıh boyunca tekrar etmiştir<sup>16</sup> (Resim 7).

Konya Sırçalı Medrese mihrabında 305x266 cm. ölçülerindeki dikdörtgen çerçeveyi genişlikleri ve silmeleri farklı üç bordür dolaşmakta olup, bordürlerin aralarında hafif bir kademelenme mevcuttur.

Dıştan içe doğru hizayla birinci bordür orijinalinde çini mozaikle kaplı olduğu düşünülen 26 cm. genişlikteki düz silmeli olup, günümüzde çinili mozaiklerin tümü dökülmüştür.

İkinci bordür 26 cm. genişlikteki düz silmeli bordürde; çini mozaikler bordürün iki kenarında zeminde bir kısım yüksekliğe kadar tamamen, bunun üzerinde de yer, yer dökülmüştür. Mihrabın geri kalan kısımlarında firuze zemin üzerinde lacivert çiniler ile sülüs yazı yer almaktadır.

*Yazı metninde;* Kur'an-ı Kerimde yer alan Al-i İmran Suresi'nin (3. Sûre) 18 ve 19. ayetlerinden bir bölüm yer alır.

<sup>16</sup> Bu kompozisyonun aynı Afyon Mısıri Cami 2. sıra bordürü ile Konya Alieddin Cami mihrabının 3. sıra bordüründe de tekrar eder.

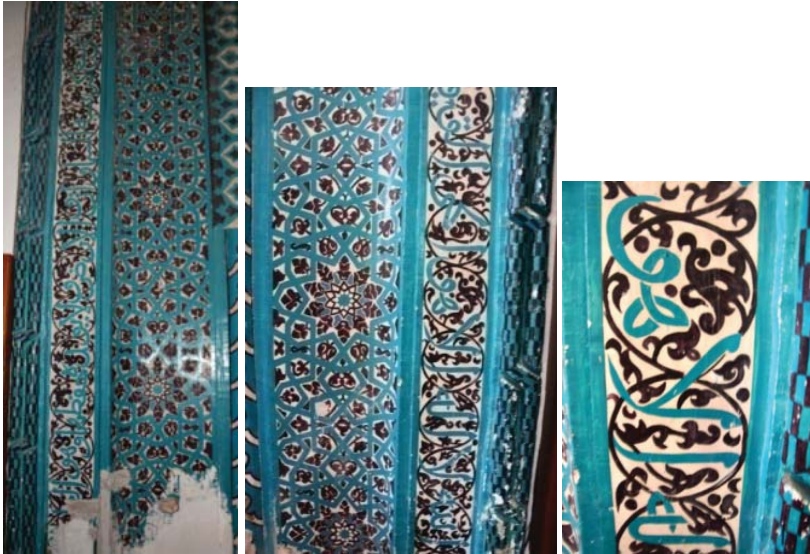
*Tercümesi:* “Allah hesabı çabuk görendir, melekler ve adaleti yerine getiren ilim sahipleri ondan başka Allah yoktur, o güçlüdür, hakimdir. Allah katında din şüphesiz İslamiyettir.”<sup>17</sup>

Üçüncü bordür; 11 cm. genişliğinde pahlı silmeli olup, palmet motiflerinin birbirlerine ulanmasından oluşan geçmelerden oluşmaktadır. Firuze ve manganez moru çinilerden tam palmetler, dilimli tepeleri sağlı sollu gelmek üzere yan yana dizilerek bordür süslemesini tamamlar (Resim 8).

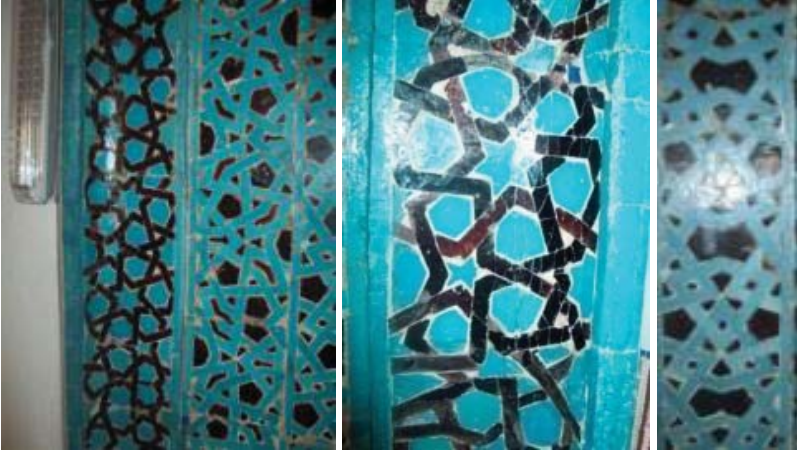


Resim 5 Sahip Ata Camii Mihrabı Genel Görünüm ve Bordürler (Çok, 2014)

<sup>17</sup> Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali, D.İ.B., Ankara, 2006, s. 44.



Resim 6 Küçük Camii Mihrabı Kenar Bordürleri (Çok, 2013)



Resim 7 Afyon Mısri Camii Mihrabı Genel Görünüm ve Bordürler  
(Çok, 2014)



Resim 8 Konya Sırçalı Medrese Mihrabı Genel Görünüm ve Bordürler  
(Çok, 2014)

#### 4. Dört Sıralı Bordürlerde Tezyinat

Anadolu Selçuklu Dönemi çinili mihraplarda en yaygın kullanılan bordür tipidir. İncelenen dönemde çinili mihrapların beş adedinde; Konya Sırçalı Mescidi, Konya Tahir ile Zühre Mescidi, Konya Beyhekim Mescidi, Beyşehir Eşrefoğlu Cami, Ankara Arslanhane Camii mihraplarında, dört sıralı bordür tipi uygulanmıştır.

Konya Sırçalı Mescit mihrabında, 250x200 cm. boyutlarındaki çerçeveyi genişlik ve silmeleri farklı dört ayrı bordür dolaşır. Dıştan içe doğru hizayla birinci sıra bordür 9 cm. genişlikte iç bükey kavislidir. Firuze ve manganez moru çinilerden kesilmiş küçük baklava dilimi motiflerinin üst üste eklenmesi ile dama taşına benzeyen süslemeler ince bir şerit halinde mihrabı çevreler. İkinci bordür; 15cm genişlikte düz silmeli olup firuze ve manganez moru çinilerden kesilmiş yarım palmetli iki dalın birbirine ulanmasından meydana gelen süslemeler yer alır.<sup>18</sup> Üçüncü bordür, 20 cm genişlikte içbükey kavisli bordürdür-

<sup>18</sup> Palmetli kıvrım dallardan oluşan bu bordür süslemelerinin birebir benzeri olmasa da yakın benzeri Konya Sahip Ata Cami çinili mihrabının ikinci sıra bordüründe yer alır.

de girift (arabesk) bitkisel bir süsleme yer almıştır. Zeminde beyaz (alçı) zemin üzerine firuze renkli çiniler ve bunlara eklenen tam palmet motiflerinin yan yana dizilimini sağlayan birbirlerine ilmeklenen daireler meydana getirir. Bunun üzerinde ise lacivert çinilerden sülüs bir yazı şeridi dolanmaktadır.

*Yazı metninde* Kur'an-ı Kerim'de yer alan Al-i İmran Suresi'nin (Sûre 3) 18. ve 19. Ayetleri yer alır.

Dördüncü bordür, 12 cm. genişlikte düz pahlı silmelidir. Süsleme olarak ikinci sıra bordürde yer alan süslemelerin aynısı burada da tekrar etmiştir (Resim 9).

Konya Tahir ile Zühre Mescidi'nin 318x270 cm. boyutlarındaki mihrabını dört sıra bordür dolandır. Dıştan içe doğru hizayla birinci bordür, 10 cm. genişlikte düz silmeli bordürde, manganez moru zemin üzerine firuze renkli altıgen çini parçaların yan yana dizilimiyle elde edilmiş sade bir süsleme yer almıştır. İkinci bordür, 8 cm. genişlikte iç bükey kavisli ve alçı malzemedan kabartma olarak yapılmış, düğümlü geçmeli örgülerden oluşan süslemeler ile kalın bir bordür halinde çevrelemiştir.

Üçüncü bordür, 20 cm. genişlikte olup, bir önceki bordürden daha irice hazırlanmış düğümlü geçmeli örgülerden oluşmuştur. Yine alçı malzeme kullanılan bu düğümlü geçmeli örgü sisteminde kalan boşluklar firuze renkli çiniden yıldız ve altıgenler ile doldurulmuştur. İkili geometrik geçmelerin yer aldığı bordürde alçı ve çini malzeme bir arada kullanılmıştır. Dördüncü bordür, 9 cm. genişlikte içbükey kavisli olup, ikinci sıra bordürde yer alan süslemeler burada da tekrar etmiştir. Ayrıca incelenen dönem zarfında, çinili mihraplar içinde az sayıda rastlanan örneklerden olan alçı malzeme ile çininin bir arada kullanıldığı Konya Tahir ile Zühre Mescidi mihrabı bu yönüyle hem karakteristik açıdan hem de görsel açıdan alışılmamış çinili mihraplarla kıyaslandığında, ayrı bir yere sahiptir (Resim 10).

Konya Beyhekim Mescidinin mevcut olmayan mihrabı bugün Doğu Berlin'de Staatliche Müzesi'ndedir.<sup>19</sup> Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün 1968'de yaptığı onarımda, zemin toprak dolgularında bazı orijinal parçalar bulunmaktadır.<sup>20</sup> Orijinal mihrabın dıştan içe doğru hizayla birinci sıra bordüründe; firuze zemin üzerine manganez moru çinilerden palmet ve lotuslardan oluşmuş ince bir friz dolandır. İkinci bordür yine firuze zemin üzerine manganez moru çinilerden tam palmet motiflerinin kıvrımlı helezonlar yardımıyla birbirine ulanmasından elde edilmiş bitkisel bir kompozisyona sahiptir.

<sup>19</sup> Mehmet Önder, *Yurt Dışı Müzelerinde Türk Eserleri*, Ankara, 1983, s. 30,31.

<sup>20</sup> Gönül Öney, *Türk Çini Sanatı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1976, s. 31.

Üçüncü bordürde, firuze renkli zemin üzerinde sülüs hatla yazılmış bir yazı şeridi takip eder. Manganez moru çini ile yazılmış olan yazı içerik olarak Bakara Sûresi'nden (255. Ayet) olan Ayet-el Kürsî'den oluşmaktadır. Bu yazıdan sonra mihrabı düz firuze renkli çiniden ince bir şerit takip eder.

Dördüncü bordür firuze renkli ince şeritten sonra gelen mihrabın son bordürü olup; firuze zemin üzerine manganez moru çini ile kahverengi daha çok kırmızıya kaçan toprak renginde yarım palmetlerin birbirine ulanmasından meydana gelen arabesk tarzı süslemeler yer alır (Resim 11).

Beyşehir Eşrefoğlu Cami'nin 418x617 cm genişlik ve yüksekliğe sahip mihrabını, genişlik ve silmeleri farklı dört ayrı bordür dolandır. Mihrap hücrelerine doğru bordürler aralarında hafif kademelenme yapar.

Dıştan içe doğru hizayla birinci bordür; 18 cm. genişlikte düz silmeli olup, mihrabın alt kısımda zeminde hücreye doğru dönüş yaparak (bir çerçeve yaparak) aynı zamanda oturtmalığı meydana getirir. Süslemesinde; firuze zemin üzerinde manganez moru renkli ince çini şeritlerin değişik yönlerde kesişerek, sağda ve solda sekiz köşeli yıldızların da eklenmesiyle gelişen geometrik bir örgü çerçeveyi dolaşır. Aralarındaki boşluklar çini şeritlerin kesişmesi sonucu üçgen, beşgen vb. olmak üzere firuze levhacıklarla doldurulmuştur. Kapalı bir yıldız sisteminden alınmış kesit olan bordür süslemesinde geometrik kompozisyon yarım bırakılarak geometrik desenin sadece belirli kesitlerine yer verilmiştir.

İkinci bordür, 31 cm. genişlikte içbükey kavisli olup, bordür üzerinde girift bitkisel bir zemin üzerinde sülüs yazı yer alır. Beyaz alçı zemin üzerinde firuze rengi çini şeritler kıvrımlı helezonlardan daireler çizer ve bu helezonlar üzerine ince saplar ile yarım ve tam palmet motifleri eklenerek bitkisel süslemeler tamamlanır. Alçı zemin üzerine bordürün sağ alt kısmından başlayan bitkisel kompozisyon üzerine manganez moru çinilerden sülüs hatlı yazı bordürü üç taraftan dolanarak sol alt kısımda son bulmaktadır. Yazı metninde Al-i İmran Suresinin 38-41. ayetleri yer alır.

Tercümesi: 38. ayet: "Orada Zekeriya Rabbine dua edip dedi ki: 'Rabbim! Bana tarafından temiz bir nesil ihsan eyle! Kuşkusuz sen duayı işitmektesin.'" 39. Ayet: "O mabedde durmuş namaz kılarken melekler ona şöyle seslendiler 'Allah'ın bir kelimesini tasdik edici, efendi, iffetli ve salih kullardan bir peygamber olarak Yahya'yı Allah sana müjdeliyor.'" 40. Ayet: "Zekeriya ise şöyle dedi: 'Rabbim! Bana ihtiyarlık gelip çattığı, üstelik karım da kısır olduğu halde benim nasıl oğlum olabilir?' Buyurdu ki: 'İşte böyle; Allah dilediğini yapar.'" 41. Ayet: "Rabbim, dedi, bana bir alamet göster. Şöyle



buyurdu: ‘Senin için alamet insanlara üç gün ancak işaretle konuşmandır. Rabbini çok an, O’nun yüceliğini dile getir.’”<sup>21</sup>

Bu yazılı bordürün meydana getirdiği bir kademe yükseklik üzerinde diğer bordürler ve mihrap nişinin iki tarafındaki köşe sütuncukları yüksektir. Esas bordür bir kademe içe meyletmış olup sözü geçen sülüs yazılı ayetleri taşır. Koyu mor çiniden kesilmiş harfler beyaz alçıya kakılmış firuze çiniden kıvrık dallı nebati bir zemin üstüne yerleştirilmiştir.

Üçüncü bordür 25 cm. genişlikte düz silmeli olup eşit aralıklarla kendinden sonraki bordür ile keşişerek ikili bir geçme meydana getirir. Süslemesinde geometrik bir örgü yer alır; firuze zemin üzerine manganez moru çini şeritlerinin kesişmeleri ile meydana gelen geometrik örgüde şeritlerin kesişmeleri ile birbirine ilmeklenen yarım altıgenler oluşmuştur. Süslemeler geneli itibariyle birinci sıra bordürü anımsatmakta olup üçüncü bordürde tekrar ettiğini söylemek mümkün.

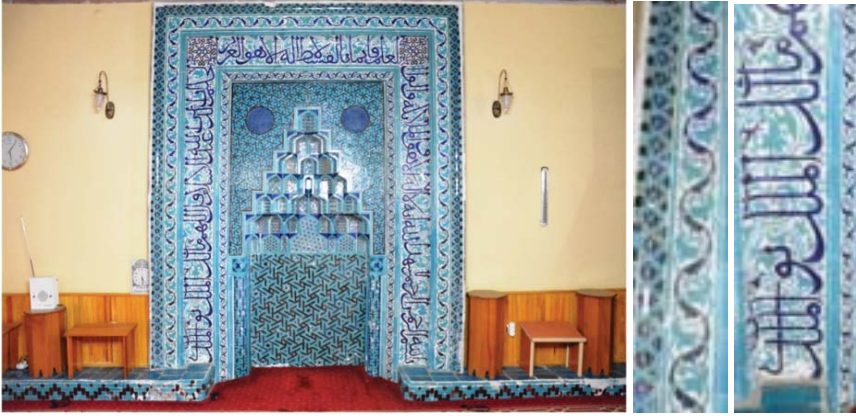
Dördüncü bordür 8 cm. genişlikte pahlı silmeli bordür üçüncü bordür ile eşit aralıklarla keşişerek ikili bir geçme (zencerek) meydana getirir ve bu iç içe geçmiş iki bordür çerçevenin üst kısmında, ortada sivri bir çıkıntı yaparak aşağıya doğru devam ederler. Dördüncü bordürün üzerinde girift bitkisel örgü yer alır. Firuze zemin üzerinde manganez moru çifte kıvrımlı helezonlar üzerlerinde yarım ve tam palmet motifleri yerleştirilerek birbirlerine ulanarak daireler çizerek devam eden bir kompozisyon yer alır. Kabartma olarak şekillendirilmiş bordür mihrap nişine doğru bir meyil verir. Tam olarak mihrap nişi üzerinde sivri bir dolgu ile bağlanır (Resim 12).

Son olarak dört bordürlü profil tipine örnek Ankara Arslanhane Camii mihrabıdır. İç mekana doğru 13 cm.lik çıkıntı yapan 550x340 cm. ölçülerindeki dikdörtgen çerçeveyi genişlik ve silmeleri ayrı dört sıra bordür dolandır. Söz konusu mihrap bordürlerinde, dıştan içe doğru hizayla birinci bordür; 17 cm. genişlikte iç bükey kavisli olup, alçı üzerine derin oyma tekniği ile elde edilen süslemede, helezonlar ve bunlara bağlanan uçları volütlü yarım palmetlerden oluşmaktadır. Yarım palmet motifleri ters-düz şekilde sıralanarak bordür boyunca tekrarlanır. Yüksek kabartma hissi veren ancak oyma tekniğinde işlenen motiflere söz konusu teknik farklı bir görünüm kazandırır.

İkinci bordür; 18 cm genişliğinde düz profillidir. Alçı içine işlenmiş çini mozaik tekniği ile meydana gelen kompozisyonda, firuze çini şeritler birbirini keserek geometrik yıldız bir geçme meydana getirir ve aralarda kalan boşluklar manganez moruna boyanmış beşgenleri oluşturur.

<sup>21</sup> Kur’an-ı Kerim Meali, D.İ.B., Ankara, 2006, s. 46.

Üçüncü bordür 27 cm. genişliğinde düz profillidir. Alçı üzerine ajur tekniği ile elde edilen süslü yazı bordür sağ alt kenardan başlayarak çerçeveyi dolandır. Beyaz alçı zemine firuze renkli çinilerden kesilmiş şeritlerle yapılmış geometrik geçmeli bir yazı olup, yazıların zeminindeki kıvrık dallar sivri uçlu palmetler ile naturalist görünümlü çiçekleri taşırlar.<sup>22</sup> Yazı metninde Bakara Sûresi'nin 255. ayeti (Ayet-el Kürsî) yazılmıştır. Dördüncü bordür 20 cm. genişliğinde düz profillidir. Süsleme olarak üçüncü bordürdeki çini mozaikten geometrik geçmenin tekrarıdır (Resim 13).

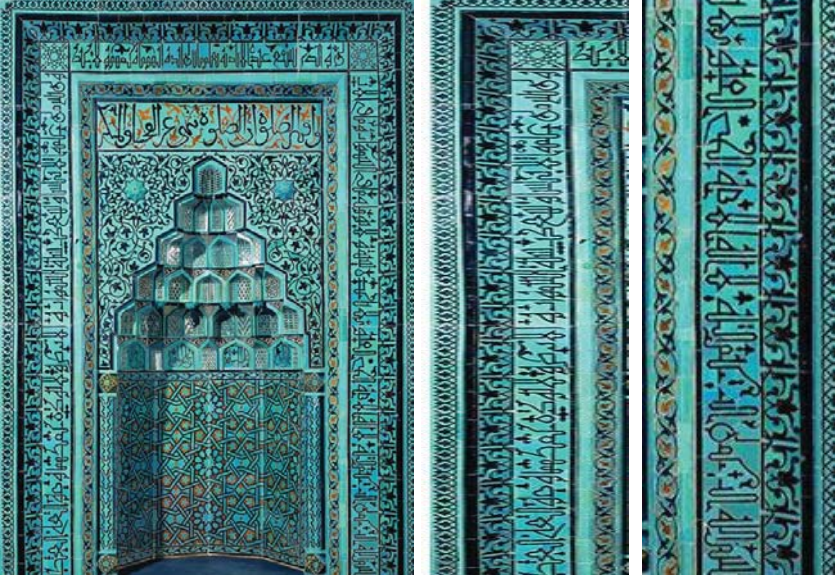


Resim 9 Sırçalı Mescidi Mihrabı Genel Görünüm ve Bordürler (Çok, 2014)



Resim 10 Tahir ile Zühre Mescidi Mihrabı Genel Görünüm ve Bordürler (Çok, 2014)

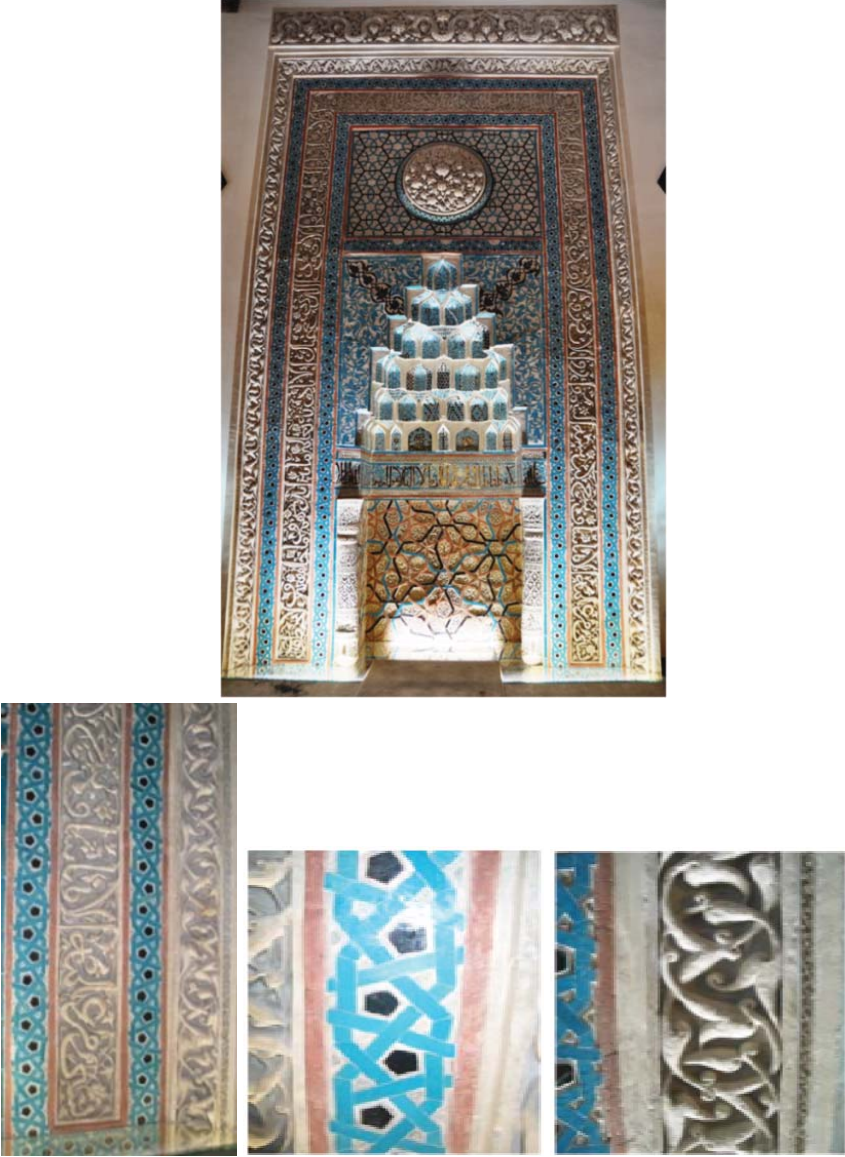
<sup>22</sup> Bu çiçek ve motiflerin yeni bir stil olduğuna işaret eden K.Otto-Dorn bilhassa Osmanlı sanatında geliştiğinden ve menşinin Çin olduğuna değinir. Bkz. Katherine Otto-Dorn, "Der Mihrab der Arslanhane Moschee in Ankara" *Anatolia*, I, Ankara, 1956, s. 71-73. ; Şerare Yetkin, *Anadolu'da Türk Çini Sanatının Gelişmesi*, İstanbul, 1972, s. 111'de az da olsa bu noktaya değinmiştir.



Resim 11 Beyhekim Mescidi Mihrabı Genel Görünüm ve Bordürler



Resim 12 Beyşehir Eşrefoğlu Camii Mihrabı Genel Görünüm ve Bordürler  
(Çok, 2014)



Resim 13 Arslanhane Camii Mihrabı, Genel Görünüm ve Bordürler  
(Çok, 2013)

##### 5. Beş Sıralı Bordürlerde Tezyinat

Anadolu Selçuklu dönemi çinili mihraplarından sadece bir yapıda beş sıralı bordür örneği görülmektedir. Sivas Gök Medrese'nin 520x520 cm.lik ölçülerindeki mihrabını beş sıra bordür çevreler. Dıştan içe doğru hizayla birinci bordür; 9 cm. genişlikte düz silmeli olup, firuze zemin üzerine man-

ganez moru çiniden nebati bir şerit uzanır. İnce helezonlar üzerinde yarım palmetler birbirlerine ulanarak zikzaklar çizerek devam eder.

İkinci bordür; manganez moru sırlı tuğladan 10 cm. genişlikte pahlı silmeli olup mihrap nişine doğru hafif bir meyil yapacak şekilde yerleştirilmiş ve firuze renkli zemin üzerine manganez moru çinilerden kesilerek elde edilen üç bölümlü palmetlerle bunlardan iki tarafa doğru çıkan uçlardan meydana gelmiş bir friz görülür. Çiçekli kufi yazıyı anımsatmaktadır.

Üçüncü bordür; 22 cm.lik genişlikte olan düz silmeli olup, firuze çini zemine manganez moru çinilerden harflerle yazılmış çiçekli kufi yazılı bir ayet mihrabı çerçeveler ancak kufi yazı okunamayacak kadar tahrip olmuştur. Köşelere lacivert çiniden altı köşeli bir yıldızdan çıkan yapraklarla madalyon şeklinde birer dolgu motifi yerleştirilmiştir. Yıldızın içinde beyaz alçı zemin görülmekte ve üzerlerinde mavi benekler yer alır.

Dördüncü bordür, 17cm. genişlikte pahlı silmeli olup, üzerinde yine firuze zemin üzerine manganez moru çiniden kesilmiş iç içe geçmiş kıvrık dalların taşıdığı palmet ve bunları iki taraftan çevreleyen rumiler ile girift nebati bir tezyinat vardır.

Beşinci bordür, mihrap nişine doğru bir kademe daha derinleşmiş, sade mor çiniden kesilmiş rumili çifte kıvrık dalın iç içe girmesinden oluşan 13cm. genişlikte pahlı silmeli ince bir bordür ile temin edilmiştir.

Bahsi geçen tüm bordürler maalesef günümüze kadar sağlam gelememiş büyük oranda tahrip olmuş ve çini parçaları dökülmüştür. Bu nedenle bordür süslemelerinde yer alan yazının okunması pek mümkün olmamıştır (Resim 14).



Resim 14 Sivas Gök Medrese Mihrabı Genel Görünüm ve Bordürler (Çok, 2014)

## 6. Altı Sıra Bordürlerde Tezyinat

Altı sıra bordür kullanımı da beş bordürlü profil tipinde olduğu gibi çinili mihraplarda sınırlı olup, sadece bir yapıda rastlanmıştır. Mihrabın çevresini silmeleri ve genişlikleri farklı aralarında yaklaşık 2 cm.'lik basamaklar bulunan altı sıra bordür şeridi dolaşır. 600x690cm boyutlarındaki mihrabı dolanan bordürler mihrab nişine doğru kademelerle derinleşmektedir.

Birinci bordür düz silmeli olup 15 cm genişliğe sahiptir. Bu bordürde süsleme bakımından; beyaz (alçı) zemin üzerine firuze renkli kıvrımlı helezonlar üzerine yuvarlak formlu yarım palmetler aşağı ve yukarı doğru kıvrılarak sıralanmıştır. Bunları manganez moru çinilerden kesilmiş kıvrımlı ince formlu rumilerden meydana gelmiş ikinci bir kıvrımlı helezon kat etmektedir. Kompozisyonda yarım palmetli ve rumili iki dalın birbirine ulanması ve birbirini kat ederek zikzak hatlarda devam etmesi görülmektedir.<sup>23</sup>

İkinci bordür; 44 cm. genişlikte 13 cm. derinlikte olan bordür bitkisel süslemeli olup, bordürü sülüs yazı tamamlamaktadır. Beyaz zemine firuze renkli iç içe çifte daireler meydana getiren helezonlar ve bu kıvrımlar üzerinde yapraklar ile palmetlerden oluşan bitkisel bir kompozisyon yer alır. Bu bitkisel zemin dolgusu üzerine manganez moru renkte çinilerden kesilmiş harflerle yapılmış nesih yazılı ayet frizi bordürün tamamını dolandır. Bu tezyinat burada tamamıyla teşekkül etmiş bir arabesk halindedir.<sup>24</sup>

Kur'an-ı Kerim'de yer alan Bakara Süresi'nin (Sure 2) 255. Ayet-i Kerimesi olan Ayet-el Kürsî yer alır.

*Tercümesi:* Allah, O'ndan başka ilah olmayan, Diri, her an yarattıklarını gözetip durandır. Göklerde olan ve yerde olan Ancak O'nundur. O'nun izni olmadan katında şefaet edecek kimdir? Onların işlediklerini ve işlediklerini ve işleyeceklerini bilir, dilediğinden başka ilimden hiçbir şeyi kavrayamazlar. Hükümdarlığı gökleri ve yeri kaplamıştır, onların gözetilmesi O'na ağır gelmez.<sup>25</sup>

İkinci bordürün üst kısmında tam köşelerde manganez moru ve firuze rengi çinilerden kesilmiş merkezi bir yıldız etrafında gelişen örgülü palmetlerden oluşan dairesel formlu bir madalyon (tezyini bir dolgu motifi) dekoratif bir unsur olarak bordürün sağ ve sol köşelerine yerleştirilmiştir.

Üçüncü bordür, ilk iki bordüre göre daha dar ve düz silmeli olup, 25 cm

<sup>23</sup> Aynı kompozisyona Konya Sahip Ata Camii çinili mihrabının ikinci sıra bordüründe de rastlanmıştır.

<sup>24</sup> Oktay Aslanapa, *Türk Dünyası El Kitabı*, Ankara, 1992, s. 25.

<sup>25</sup> Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali, D.İ.B., Özgün Matbaacılık, Ankara, 2006, s. 38.

genişliğe sahiptir. Süslemeler geometrik tekrarlı bir kompozisyondan oluşmaktadır. Firuze renkli çinilerden kırık çizgilerin dikey ve çapraz hatlarda keşişerek birbirlerine ilmeklenen girift geometrik bir geçme meydana getirir. Keşişen şeritler arasında kalan boş sahalara da büyük ve küçük beşgenler, irili ufaklı üçgenler manganez moru renkli çinilerden kesilmiş levhacıklarla doldurulmuştur. Beyaz alçı ana zemin ise sadece çok ince çizgiler olarak beyaz kontur görevi görmektedir.<sup>26</sup>

Dördüncü bordür, 18 cm. genişlikte düz silmeli olup, beyaz zemin üzerine firuze ve manganez moru çinilerden kesilmiş ikili palmet geçme yer almaktadır. Yarım palmet motifinden iki dalın birbirine ulanmasıyla ve birbirini ritmik bir şekilde kat etmesiyle meydana gelen bordür süslemesi mihrap çevresini dolandır.

Beşinci sıra bordür 26 cm. düz silmeli olan bordür süslemelerinde; firuze zemin üzerinde manganez moru renkli ince çini şeritlerin, çapraz yönlere uzayıp keşişerek ve birbirlerine örülerek meydana getirdikleri geometrik örgüde, aralarda kalan boşluklar da yıldız ve beşgenleri oluştururlar.

Altıncı sıra bordür 18 cm. genişlikte düz silmeli olup dördüncü sıra bordürde yer alan süslemeler burada da devam etmiştir (Resim 15).



Resim 15 Konya Alâeddin Camii Mihrabı Genel Görünüm ve Bordürler  
(Çok, 2014)

<sup>26</sup> Bu bordürde kullanılan süslemelerin aynısına Konya Sahip Ata Camii mihrabının 3. sıra bordürü ile Beyşehir Eşrefoğlu Camii mihrabının 3. sıra bordürü, Afyon Mısri Camii bordürünün ise 2. sıra bordüründe rastlanmıştır.

## Sonuç

Mimarının en renkli süsleme kolu olan çini sanatı 13. yüzyılda Selçuklularla birlikte eşine rastlanmayan bir gelişme göstermiş, gelecek yüzyılların çini sanatı için hem somut hem de zengin bir kaynak olmuştur. Selçuklu çini sanatında mozaik çini tekniğinin mimari alanda, özellikle dini yapıların iç tezyinatına da uygun düşecek biçimde tatbik edilmesi, Anadolu çini sanatında şaşılacak bir yaratıcı kuvvetle, kendine has bir üslup da oluşturmuştur.

Selçuklular dini yapılarda özellikle camilerde caminin kalbi olarak düşündükleri mihrapların tezyinatına diğer elemanlara oranla daha çok önem vermiş, daha itinalı ve ihtişamlı bir şekilde süslemişlerdir. Anadolu Selçuklu dönemine ait çinili mihraplarda bordür süslemelerinde yer alan kompozisyonlarda genel olarak sonsuzluk prensibi hakim olmuş, bununla birlikte simetriye de geniş ölçüde uyulduğu gözlemlenmiştir. İncelenen dönem zarfında çinili mihrapları çevreleyen bordürler ister çift bordürden, ister üç ya da dört bordürden oluşmuş olsun, süslemelerin genelinde geometrik desenlerin kullanıldığı ancak az sayıdaki örneklerde özellikle geç dönem örneklerinde bitkisel bezemenin de bordürlerde yer aldığı görülmüştür.

Erken dönem çinili mihrapların bordürlerindeki geometrik kompozisyonlarda firuze ve manganez moru renkli çinilerin yanı sıra beyaz harç zeminin üçüncü bir renk olarak katkısı olmuştur. 13. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yapılan çini mihraplardaki geometrik kompozisyonlarda firuze ve manganez moru çini şeritler birbirine iyice yaklaştırılmış ve harç sadece ince derzler olarak kullanılmış, bazı süslemelerde ise adeta kontur görevi üstlenmiştir. Ancak bitkisel bezeme ve yazının yer aldığı bordürlerde genellikle beyaz zemin her zaman kendini kuvvetle hissettirmiştir. On üçüncü yüzyılın ikinci yarısına tarihlendirebileceğimiz Konya Sırçalı Mescidi mihrabının üçüncü sıra bordüründe yer alan bitkisel bezemelerle, 1210 tarihli Kayseri Külük Cami mihrabında yer alan yazı kompozisyonu ve bitkisel süslemelerin bir arada kullanıldığı ikinci sıra bordür ile son olarak 1258 tarihli Konya Sahip Ata Camii mihrabı birinci ve ikinci sıra bordürlerinde beyaz harç zemin oldukça belirgindir (Resim16-18).





Resim 16 Konya Sırçalı Mescidi Kenar Bordürü (Çok, 2014)



Resim 17 Konya Sahip AtaMihrabı Camii Mihrabı Kenar (Çok, 2014)



Resim 18 Kayseri Külük Camii Mihrabı Bordürü (Çok, 2013)

Genel olarak geometrik süslemelerin hakim olduğu çinili mihrapların bordürlerinde erken dönemlerde az da olsa görülen bitkisel bezemeler, 12. yüzyıl sonu 13. yüzyıl başlarından itibaren yerini almaya başlamış, bazı örneklerde hem geometrik hem bitkisel bezemeler artık bir arada kullanılmaya başlamıştır. Anadolu Selçuklu dönemi çinili mihrapların bordür tez-yinatında bitkisel süslemelerin hiç yer almadığı tamamen geometrik süslemelerden oluşan Afyon Mısırî Cami, Tahir ile Zühre Mescidi ve Akşehir Ulu Cami mihrapları olmuş, ayrıca söz konusu mihrapların bordür süslemelerinin yanı sıra diğer elemanlarında da bitkisel öğelere yer verilme-miştir. Çinili mihraplar içerisinde geometrik süslemelerin tamamen hakim olduğu mihrap bordürlerine rastlanmış, ancak tamamen bitkisel süsleme-lerden oluşan üzerinde geometrik motiflerin hiç kullanılmadığı herhangi bir mihraba rastlanmamış olması da geometrik desenlerin Selçuklular için önemini ayrıca vurgulamaktadır.

Amasya Burmalı Minare Camii mihrabında hiçbir süsleme unsuruna rastlanmamış bordür süslemelerinde kare formlu çini parçaların yan yana ve üst üste dizilimleri ile bordür tamamlanarak, tezyinatı yalın bırakılmış-tır. Anadolu Selçuklu dönemine ait diğer çinili mihrapların gerek renk ge-rek desen ve gerekse teknik açıdan daha ihtişamlı süslenmiş olması Amasya Burmalı Minare Camii mihrabını üslup açısından diğer mihraplardan ayır-maktadır. Ayrıca kare biçimli levha özelliğindeki çini örneklerinin benzer uygulaması ile Amasya Gök Medrese Camii'nin doğu duvarı üzerinde bu-lunan kümbetinin camiye açılan giriş bölümünde de rastlanmaktadır. Bu-rada her iki yapıda da aynı çini parçaların kullanımı, çinilerin nerede üre-tildiği sorusunu da gündeme getirmektedir.

Anadolu Selçuklu dönemine ait diğer örneklerden biri olan Çay Taş Medrese bordür süslemelerinde yer alan düğüm motifinin bir benzerinin, yapının yanında bulunan Bizans dönemine ait devşirme bir taş üzerinde de bulunması, yerli-hristiyan sanatının etkilerini yansıtmaktadır.

Diğer örneklerimizden Konya Sahip Ata Camii, Sırçalı Medrese, ve Sır-çalı Mescit mihrapları bordürlerinde görülen tek şeritli rumi motifinin ge-ometrik süslemelerle kombinasyonuna sadece Konya Sadreddin Konevi Camii ile Ankara Arslanhane Camii mihraplarının bordürlerinde rastlan-mıştır.

Anadolu Selçuklu dönemi çinili mihraplardan Ankara Arslanhane Ca-mii, Konya İç Karaaslan Mescidi ile Konya Tahir ile Zühre Mescit mihrap-ları alçı malzeme ile çininin bir arada kullanıldığı gerek malzeme ve gerek-

se teknik açıdan farklı bir görünüme sahip örneklerdendir. Özellikle Ankara Arslanhane Cami mihrabı çini malzeme ve alçı malzemenin ahenkli kullanımını ve kaliteli işçiliği açısından zengin ve ihtişamlı görünümüyle ayrı bir önem taşır.

İslam sanatında daha başlangıçtan itibaren önemli bir süsleme unsuru olan yazı, Anadolu Selçuklu dönemi çinili mihraplarda da dekoratif bir unsur olarak bordür tezyinatında yerini almıştır. Karakteristik açıdan “Selçuklu sülüsü” tabiriyle de bilinen sülüs hat yazılar tercih edilmiş, içerik olarak ise çoğunlukla Bakara Suresi, Al-i İmran Suresi’nden ayetler seçilmiş ve özellikle seçilen ayetler ile yapının fonksiyonu arasında da ilişki olduğu için bazı mihrapların bordürlerinde namaza davet eden ayetler tercih sebebi olmuştur. Çay Taş Medrese, Kayseri Külük Camii, Konya Sırçalı Medrese, Konya Beyhekim Mescidi, Beyşehir Eşrefoğlu Camii, Konya Alaeddin Camii ile Sivas Gök Medrese mihrapların bordürlerinde sülüs karakterli yazılar, bitkisel elemanlarla bir arada tezyini edilerek kullanılmıştır.

Anadolu Selçuklu dönemine ait çinili mihraplar özellikle geleneksel motiflerimizi de üzerinde barındırması açısından oldukça önemli bir yere sahiptir. Mihrapların gerek bordür ve gerekse diğer elemanlarında uygulanan süslemelerdeki farklılıklar her ne olursa olsun ifade ettiği manevi sonsuzluk hissiyatı ve süslemelerdeki devamlılık hali İslam sanatında Allah’ı sembolize etmektedir.<sup>27</sup> Ayrıca bazı mihrapların tezyinatındaki benzerlikler dikkate alındığında aynı sanatçı elinden çıkmış olabileceği ya da aynı ekolün sanatçılarının eserleri olduğu ihtimalini kuvvetlendirir. Ancak Selçuklu döneminde sanatçılar ve ekolleri hakkında kesin bir bilgi olmadığı için özellikle sanatçı ve üslup birliği hakkında kesin bilgi vermek güçtür. Osmanlı Devleti döneminde saray nakkaşhanesinde çalışan sanatçılar hakkında bilgi sahibi olmamıza yarayan Ehl-i Hiref teşkilatına ait birçok defter olduğu gibi maalesef Selçuklu döneminden günümüze kalan bu tür kayıtlara rastlanmadığından sanatçı ve üslup birliği hakkında kesin bilgiler vermek güçtür.<sup>28</sup>

Kaynakça

- Arık, M. Oluş**, “Anadolu Selçuklu Toplum Hayatında Çini” *Anadolu’da Türk Devri Çini ve Seramik Sanatı*, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 2007, 29-69
- Ayvazoğlu, Beşir, Aşk Estetiği**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1993.

<sup>27</sup> Semra Ögel, *Anadolu’nun Selçuklu Çehresi*, Akbank Yayınları Kültür ve Sanat Kitapları, İstanbul, 1994, s. 62. ; Turan Koç, *İslam Estetiği*, İslam Yayınları, İstanbul, 2009, s. 127.

<sup>28</sup> Bahattin Yaman, “18.Yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı Saray Ehl-i Hiref (Sanatkarlar) Teşkilatı”, *S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Isparta, 1996, s. 274.

- Bakırer**, Ömür, *13-14. Yüzyıllarda Anadolu Mihrapları*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1976.
- Diez, Ernst**.- Aslanapa, Oktay, "Mihrab" *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1960, VI-II. s. 294-304.
- Erzincan**, Tuğba, "Mihrap" *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (DİA.)* İstanbul, 2005, XXX.,
- Graber**, Oleg. , *İslam Sanatının Oluşumu*, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1988.
- Hasol**, Doğan, *Ansiklopedik Mimarlık Sözlüğü*, (2. Baskı), İstanbul, 1979.
- Keppel**, Archibald Cameron, *Early Muslim Architecture*, Oxford, 1932.
- Koç**, Turan, *İslam Estetiği*, İslam Yayınları, İstanbul, 2009.
- Otto-Dorn**, Katherine, "Der Mihrab der Arslanhane Moschee in Ankara" *Anatolia*, I, Ankara, 1956, s. 71-75.
- Ödekan**, Ayla, "Mihrap" *Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi (ESA)*, Yapı Endüstri Merkezi Yayınları, İstanbul, 1997.
- Ögel**, Semra *Anadolu'nun Selçuklu Çehresi*, Akbank Yayınları Kültür ve Sanat Kitapları, İstanbul, 1994.
- Önder**, Mehmet, *Yurt Dışı Müzelerinde Türk Eserleri*, Ankara, 1983.
- Öney**, Gönül, *Türk Çini Sanatı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1976.
- Özkarcı**, Ahmet, *Afyon Çay'da Ebu'l Mücahid Yusuf Külliyesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1996.
- Özönder**, Hasan "Sadreddin Konevi Ma'muresinin Mimari Teşekkülü", *Selçuk Dergisi*, S. 4, Konya, 1989, ss. 129- 167.
- Şimşir**, Zekeriya Konyadaki Selçuklu Mimarisinde Rumi Motifi, (Doktora Tezi) S.Ü., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2002.
- Uysal**, Ali Osman, *Afyon'da Üç Eser*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1993.
- Yetkin**, Suut Kemal, *İslam Mimarisi*, Ankara, 1959.
- Yetkin**, Şerare, *Anadolu'da Türk Çini Sanatının Gelişmesi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1972.
- Yaman**, Bahattin, "18.Yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı Saray Ehl-i Hiref (Sanatkarlar) Teşkilatı", *İlahiyat Fakültesi Dergisi (İFD)*, Isparta, 1996, ss. 273-292.

## المقارنة بين كتابي البخاري الضعفاء والضعفاء الصغير

Buhârî'nin ed-Du'afâ ve ed-Du'afâu's-Sağîr Adlı Eserlerinin Karşılaştırılması

**ABDULAZİZ MUHAMMED ELHALAF**

DR. ÖĞR. ÜYESİ, GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ, HADİS ANABİLİM DALI

### Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

05 Mart / March 2018

Kabul Tarihi / Accepted

15 Mayıs / May 2018

Yayın Tarihi / Published

Haziran / June 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Haziran / June

Atıf/Cite as

Halaf, Abdulaziz Muhammed "Buhârî'nin Ed-Du'afâ Ve Ed-Du'afâu's-Sağîr Adlı Eserlerinin Karşılaştırılması"-المقارنة بين كتابي البخاري الضعفاء والضعفاء الصغير- Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5, sy.8 (Haziran/ June 2018)

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi- Kilis 7 Aralık University Journal of The Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr

## المقارنة بين كتابي البخاري الضعفاء والضعفاء الصغير الملخص

في المكتبة الإسلامية كتابان مطبوعان في الضعفاء منسوبان للإمام البخاري، أحدهما باسم (الضعفاء) والثاني باسم (الضعفاء الصغير)، فهل هما كتاب واحد أم كتابان. للجواب عن هذا السؤال قام الباحث بدراسة استقصائية مقارنة بين من خلالها أوجه الاختلاف بين الكتابين، ووصل إلى أن كتاب الضعفاء بتحقيق أبي العينين قد زاد على الكتاب الآخر بـ ٢٤ ترجمة موجودة في أحدهما دون الآخر، وقد حررت هذه المواضع جميعها، كما وجد اختلافاً في بعض الأحكام الصادرة على الرواة بينهما، واختلافاً في التعريف بالرواة المترجم لهم. وقد وصل الباحث إلى أن الكتابين هما كتاب واحد، واسمه الأصلي (كتاب الضعفاء)، وأن الخلاف بينهما راجع إلى اختلاف النقل عن المخطوطات أو اختلاف النسخ، وأن كتاب الضعفاء أقرب إلى ما كتبه المؤلف. الكلمات المفتاحية: الحديث، البخاري، الضعيف، النقد، الراوي.

### BUHÂRÎ'NİN ED-DU'AFÂ VE ED-DU'AFÂU'S-SAGİR ADLI ESERLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

#### Özet

İslam literatüründe zayıf raviler konusunda İmam Buhârî'ye nispet edilen ve basılmış olan iki eser bulunmaktadır. Bunlardan ilki “*ed-Du'afa*” diğeri ise “*ed-Du'efau's-Sağir*” adlı eserlerdir. Araştırmak istediğimiz husus bu iki kitabın gerçekten de farklı kitaplar mı olduğu yoksa sadece bir kitap mı olduğunu tespit etmektir. Bu soruya cevap olarak araştırmada iki eser incelenmiş ve aralarındaki farklılıklar ortaya konmuştur. Eserin birinde 24'ten fazla terceme-i hal bulunurken diğeri bu sayı bulunmamaktadır. Ayrıca her bir eserde raviler hakkında farklı hükümler bulunmaktadır. Bu çalışmamıza göre ortada iki farklı eser olmayıp, her iki isim de aslında tek bir eserin adıdır. Eserin gerçek adı ise “*Kitâbu'd-du'efâ*”dır. Farklı adlandırılmasının sebebi ise nüshaların mahiyetinden kaynaklanan farklılık veya nasihlerin bizzat kendilerinden kaynaklanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Buhârî, Daîf, Hadis Tenkidi, Ravi.

### COMPARISON BETWEEN BUHARI'S WORKS, ED-DU'AFÂ AND ED-DU'AFÂU'S-SAGHIR

#### Abstract

In the Islamic library, two books printed in The Weaks are related to Imam al-Bukhari, one in the name of The Weaks (ADDUAFÂ) and the other in the name of the Small of The Weaks (ADDUAFÂUS-SAGHIR). Are they one book or two books?

For the answer to this question, the researcher conducted a comparative survey through which the differences between the two books, and reached that the book of The Weaks in the investigation of Abi Al-Enein has increased the other book with 24 resumes exist in one without the other, has been liberated all these positions, as found in some differences The judgments of the ruwats between them, and the difference in the definition of the interpreters resumed to them.

The researcher reached that the two books are one book, and its original name The Weaks (ADDUAFÂ), and that the difference between them is due to the difference of transport from the manuscripts or different scribes, and that the book of The Weakes (ADDUAFÂ) closer to what the author wrote.

**Keywords:** Hadith, Bukhari, Daif, Hadith Criticism, Narrator

بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله والصلاة والسلام على محمد رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه.

أما بعد:

فقد كنت في أثناء إعدادي لأطروحتي في الدكتوراه كثير الرجوع إلى كتب الضعفاء، ومنها كتاب البخاري، وقد لفت انتباهي وجود كتابين للبخاري يحملان اسم الضعفاء، أحدهما: الضعفاء الصغير، والثاني غير مقيد بكلمة الصغير. ومن خلال مقارنتي بين الكتابين وجدت بعض الفروقات بينهما، فأردت أن أعرف أهم كتابان مختلفان أم أنهما كتاب واحد؟ وهل هذا خلاف بين كتب أم خلاف من الناسخين أو اختلاف في الطبعات؟ فعزمت على إعداد هذا البحث.

### منهج البحث

وقد سلكت في سبيل هذا البحث المنهج الاستقرائي التام، حيث قمت باستقراء كل التراجم الواردة في الكتابين، ثم استعنت بالمنهج المقارن لأقارن بينهما وصولاً إلى إصدار نتائج هذه المقارنة.

وقد اعتمدت على مخطوطين للكتاب، هما:

1- نسخة السلিমانيّة، المحفوظة، وهي وقف من السلطان سليم خان، وهي عبارة عن 19 ورقة. وحملت اسم (الضعفاء). وهي نسخة تامة، نسخة سنة 731 هـ. وأرمرز إليها ب (س) عند الإحالة عليها.

2- نسخة مكتبة الجامع الكبير الغربية - صنعاء، وهي منسوخة في إدارة المخطوطات والمكتبات الإسلامية بوزارة الأوقاف الكويتية، وهي عبارة عن 14 ورقة، وحملت اسم (الضعفاء والمتروكين)، نسخت سنة 645 هـ وعليها سماع سنة 509 هـ. وهي مخرومة من البداية، تبدأ بترجمة زيادة بن محمد. ويبدو أن العنوان من وضع المفهرس، لانخرام صفحة الغلاف وما بعدها. وأرمرز إليها ب (ص) عند الإحالة عليها.

وقد وضعت في آخر البحث صوراً لكل من المخطوطتين.

## أهداف البحث

- وقد أردت من خلال هذا البحث تحقيق الأهداف الآتية:
- 1- إبراز أوجه الاتفاق والاختلاف بين الكتابين.
  - 2- معرفة هل هذان كتابان مختلفان أم هما كتاب واحد؟
  - 3- تحديد سبب اختلاف هذين الكتابين.

## خطة البحث:

وقد سلكت في هذا البحث الخطة الآتية:  
أولاً: وصف مختصر لكل من الكتابين.  
ثانياً: تحقيق اسم الكتاب.  
ثالثاً: بيان مواضع الاختلاف بين الكتابين.  
وختتمت البحث بنتائج البحث وتوصياته.  
والله أسأل أن يتقبل هذا العمل عنده، وأن يسدد إلى الحق خطانا،  
وأن يعصمنا من الزلل، إنه القادر على ذلك، هو حسبنا وعليه اتكالنا ونعم  
الوكيل.

## أولاً: وصف مختصر لكل من الكتابين:

### الكتاب الأول: الضعفاء الصغير:

الإمام الحفاظ أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري. وهو مطبوع  
بتحقيق محمود إبراهيم زايد، وهو يحوي 418 ترجمة، لا تزيد كل ترجمة عن  
سطين أو ثلاثة أسطر إلا نادراً، يضمها البخاري اسم المترجم له ونسبه،  
ومن روى عنه، وأحياناً يزيد بذكر من روى عنهم، ويختم الترجمة غالباً بحكمه  
باختصار شديد.

وقد قيده محققه ب (الضعفاء الصغير)، ولكن المحقق عندما بدأ بالتعريف  
بالكتاب أغفل هذا التقييد فقال: "فهذا الكتاب "الضعفاء" لشيخ الإسلام



وإمام الحفاظ أبي عبد الله...<sup>1</sup> . وعندما ذكر مؤلفات الإمام البخاري عدّ منها الضعفاء، ولم يقيده بأنه الصغير أو الكبير، وكذلك الحال عندما بدأ بالتعريف بالكتاب قال: "كتاب الضعفاء"<sup>2</sup>.

ويلاحظ أن محقق هذا الكتاب لم يذكر أنه حقق أصل الكتاب على نسخة مخطوطة، ولم يذكر من أين جاء به أو على ماذا اعتمد في ضبطه وتحقيقه.

والذي ظهر لي أنه اعتمد على نسخة مطبوعة، هي طبعة المكتبة الأثرية الهندية، وقد عنونت للكتاب بـ(كتاب الضعفاء الصغير)، فتابعها المحقق في العنوان، وفي كل الاختلافات الأخرى.

### الكتاب الثاني: الضعفاء:

الإمام الحفاظ أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، وهو مطبوع بتحقيق أحمد بن إبراهيم بن أبي العينين، وهو يحوي 442 ترجمة، لا تزيد كل ترجمة عن سطرين أو ثلاثة أسطر إلا نادراً، يضمها البخاري اسم المترجم له ونسبه، ومن روى عنه، وأحياناً يزيد بذكر من روى عنهم، ويختم الترجمة غالباً بحكمه باختصار شديد.

ولم يقيده المحقق بـ(الصغير)، بل قال: كتاب الضعفاء، وقد قدّم المحقق لهذا الكتاب بمختصر عن مسألة سكوت البخاري، وهل يُعدُّ سكوته جرحاً أو تعديلاً؟ ثم شرع في بيان منهجه في تحقيق الكتاب، وقد نصّ في هذا المنهج على أن النسخ التي اعتمد عليها في تحقيق الكتاب خالية من تقييد الكتاب بـ(الصغير)، فقال: "هذا وإنني حين أقدم هذه الطبعة من كتاب الضعفاء للبخاري لا يفوتني أن أنبه على أن الذي على طرة الأصل الذي اعتمده هو: "كتاب الضعفاء" لأبي عبد الله بن إسماعيل البخاري، وليس فيه وصفه بالصغير، والذي ذكره الحافظ ابن حجر رحمه الله في هدي

<sup>1</sup> الضعفاء الصغير: 7.

<sup>2</sup> الضعفاء الصغير: 13.

الساري في مصنفات البخاري هو كتاب الضعفاء فقط، ولم يقيده بالصغير أو غيره، ولم يذكر أن له الضعفاء الكبير، على أنني قد وقفت للذهبي على عزو إلى الضعفاء الكبير للبخاري، فالله أعلم<sup>3</sup>.

ويقول عن التراجم الزائدة في كتاب الضعفاء مما لم يذكر في الضعفاء الصغير: ”وقفت في الأصل المخطوط الذي اعتمدت عليه على أربعة وعشرين رويًا قد سقطت تراجمهم من المطبوع“<sup>4</sup>.

وهكذا فإن محقق هذا الكتاب نصَّ على أنه رجع إلى أصل الكتاب المخطوط، ولكنه لم يحدِّثنا عن هذه النسخة المخطوطة التي اعتمد عليها.

### ثانياً: تحقيق اسم الكتاب

ذكر حاجي خليفة في كتابه كشف الظنون كتاب الضعفاء للبخاري ضمن ما ألف في علم الثقات والضعفاء، وسماه: (كتاب الضعفاء)<sup>5</sup>. بينما ذكر فؤاد سزكين أن اسم كتاب البخاري هو (الضعفاء الصغير)<sup>6</sup>، واعتمد في هذا الاسم على الطبعة الهندية. ولم يذكر له في الضعفاء غير هذا الكتاب.

أما طاش كبري زاده فلم يذكر في كتابه مفتاح السعادة. والذي يجزم به الباحث أن اسم الكتاب هو (الضعفاء) من غير تقييد له بـ(الصغير)، ويتأيد ذلك بما أُثبت على غلاف مخطوط الكتاب، وبما ذكره محقق كتاب الضعفاء الصغير في تقدمته للكتاب أن اسم الكتاب هو الضعفاء، وعده ضمن مؤلفات البخاري، وبما ذكره حاجي خليفة في كشف الظنون.

<sup>3</sup> الضعفاء: 16.

<sup>4</sup> الضعفاء: 14.

<sup>5</sup> كشف الظنون: 521/1.

<sup>6</sup> ربيع التراث العربي: 257/1.

### ثالثاً: أوجه الاختلاف بين الكتابين:

من خلال المقارنة التامة بين الكتابين تظهر لنا أوجه عدة من الاختلاف بينهما، وهذه الوجوه تنحصر فيما يأتي:

1- الزيادة في أنساب الرواة:

فقد يذكر أحد الكتابين نسباً لراوٍ يزيد فيه على ما ذكره الكتاب الآخر، ومن أمثلة ذلك:

المثال الأول: إبراهيم بن عمر بن أبان: اقتصر في الضعفاء على هذا القدر من نسبه<sup>7</sup>، وزاد في الصغير فقال: إبراهيم بن عمر بن أبان بن عثمان بن عفان<sup>8</sup>.

المثال الثاني: أشعث أبو الربيع السمان: اقتصر على ذلك في الضعفاء<sup>9</sup>، وزاد في الصغير، فقال: أشعث بن سعيد أبو الربيع السمان<sup>10</sup>.

المثال الثالث: طريف بن سعد: اقتصر على ذلك في الضعفاء<sup>11</sup>، وزاد في الصغير فقال: طريف بن شهاب أبو سفيان السعدي، وقال أبو معاوية: طريف بن سعد<sup>12</sup>.

المثال الرابع: عبد الرحمن بن حرملة: اقتصر في الصغير على ذلك<sup>13</sup>، وزاد في الضعفاء: عم القاسم بن حسان<sup>14</sup>.

المثال الخامس: عبد المهيمن عن أبيه منكر الحديث: على ذلك اقتصر الصغير<sup>15</sup>، وزاد في الضعفاء فقال: عبد المهيمن بن عباس بن سهل بن سعد الساعدي الأنصاري، مديني، عن أبيه منكر الحديث<sup>16</sup>.

<sup>7</sup> الضعفاء: 21 ترجمة 4، وهو موافق للتاريخ الكبير: 308/1. وهو المثبت في (س).

<sup>8</sup> الضعفاء الصغير: 12 ترجمة 4.

<sup>9</sup> الضعفاء: 28 ترجمة 30. وهو المثبت في (س).

<sup>10</sup> الضعفاء الصغير: 19 ترجمة 29 وهو موافق للتاريخ الكبير: 430/1.

<sup>11</sup> الضعفاء: 77، ترجمة رقم (182). وهو المثبت في (س، ص).

<sup>12</sup> الضعفاء الصغير: 62 ترجمة رقم (178)، وهو موافق للتاريخ الكبير: 357/4.

<sup>13</sup> الضعفاء الصغير: 70 ترجمة 205.

<sup>14</sup> الضعفاء: 83 ترجمة 211، وهو موافق للتاريخ الكبير: 270/5. وهو المثبت في (س، ص).

<sup>15</sup> الضعفاء الصغير: 79 ترجمة 243.

<sup>16</sup> الضعفاء: 95 ترجمة 253، وهو موافق للتاريخ الكبير: 137/6. وهو المثبت في (س، ص).

وقد لا تكون الزيادة موافقة دائماً، بل ربما يختلف الكتابان في نسب بعض الرواة، ومن أمثلة ذلك:

زهير بن محمد التميمي الخرقى أبو المنذر الخراساني، هكذا ذكره في الصغير<sup>17</sup>، بينما هو في الضعفاء: زهير بن محمد التميمي العنبري الخراساني: أبو المنذر<sup>18</sup>. وزيادة (الخرقي) ذكرت في الطبعة الأثرية الهندية، وليست في المخطوط.

ويظهر أن محقق الضعفاء يوافق التاريخ الكبير غالباً، بينما غالباً ما يخالف محقق الضعفاء الصغير التاريخ الكبير، وأحياناً قليلة تكون موافقة للنسخة (ص)، مما يرجح أن ما في الضعفاء الصغير إنما هو إلحاقات وتعليقات ليست من أصل الكتاب. ولا يمكننا الجزم لأن المحقق لم يذكر النسخ الخطية التي اعتمد عليها. والله أعلم.

## 2- الإجمال والإسهاب في التراجم:

وذلك بزيادة تعريف الراوي، بذكر شيوخ أو تلاميذ لم يذكرهم الكتاب الآخر.

والإكثار من ذكر تلامذة الراوي أو شيوخه قد يرفع عنه الجهالة، ولذلك كانت الزيادة من هذا الوجه مهمة، ومن أمثلة ذلك:

المثال الأول: عبيد بن إسحاق العطار: لم يذكر له في الصغير شيوخاً<sup>19</sup>، وقال في الضعفاء: سمع زهير بن معاوية<sup>20</sup>.

المثال الثاني: الفضل بن عيسى أبو عيسى الرقاشي: لم يذكر له في الضعفاء شيوخاً<sup>21</sup>، وقال في الصغير: عن عمه يزيد<sup>22</sup>.

المثال الثالث: معاوية بن يحيى الصدفي دمشقي: ذكر في الضعفاء من تلامذته فقال: روى عنه عيسى بن يونس وإسحاق بن سليمان أحاديث

<sup>17</sup> الضعفاء الصغير: 47 ترجمة 127.

<sup>18</sup> الضعفاء: 69 ترجمة 129 وهو موافق للتاريخ الكبير: 427/3.

<sup>19</sup> الضعفاء الصغير: 74، ترجمة 221، ولم يذكر البخاري في التاريخ أحداً من شيوخه: 441/5.

<sup>20</sup> الضعفاء: 87، ترجمة 228. وهو المثبت في (س، ص).

<sup>21</sup> الضعفاء: 114، ترجمة 311، وهو موافق للتاريخ الكبير: 118/7. وهو المثبت في (س، ص).

<sup>22</sup> الضعفاء الصغير: 93 ترجمة 296.

مناكير كلها من حفظه<sup>23</sup>، وزاد في الصغير قوله: روى عنه هقل أحاديث مستقيمة كأنها من كتاب<sup>24</sup>.

المثال الرابع: مروان أبو سلمة: لم يذكر أحداً من شيوخه في الصغير<sup>25</sup>، وقال في الضعفاء: روى عنه عبد الصمد<sup>26</sup>.

المثال الخامس: سهيل بن مهران: لم يذكر في الضعفاء شيخاً له إلا ابن عيينة<sup>27</sup>، وزاد في الصغير: هدبة بن خالد<sup>28</sup>.

3- الزيادة في ذكر ألفاظ الجرح في الراوي في أحدهما والاقتصار في الآخر:

المثال الأول: سهيل بن مهران أخو حزم القطعي البصري، اقتصر في الضعفاء بقوله: ليس بالقوي عندهم<sup>29</sup>، ويبيّن حكمه في الصغير فقال: منكر الحديث<sup>30</sup>.

المثال الثاني: الصلت بن مهران (في الضعفاء: بهرام<sup>31</sup>) التيمي الكوفي أبو هشام، سكت عنه في الضعفاء<sup>32</sup>، ويبيّن حكمه في الصغير فقال: صدوق في الحديث<sup>33</sup>.

المثال الثالث: الصلت بن سالم: اقتصر في الضعفاء على قوله: "لا يصح حديثه"<sup>34</sup>، وزاد في الصغير فقال: "منكر الحديث"<sup>35</sup>.

<sup>23</sup> الضعفاء: 127 ترجمة 366. وهو المثبت في (س).

<sup>24</sup> الضعفاء الصغير: 108، ترجمة 350. وهو موافق للتاريخ الكبير: 336/7. وهو المثبت في (ص).

<sup>25</sup> الضعفاء الصغير: 109، ترجمة 354. وهو المثبت في (ص)، وذكر فيه أن اسمه: مروان بن سلمة.

<sup>26</sup> الضعفاء: 127 ترجمة 370 وهو موافق للتاريخ الكبير: 373/7. وهو المثبت في (س).

<sup>27</sup> الضعفاء: 72، ترجمة 158. وهو موافق للتاريخ الكبير: 106/4. وهو المثبت في (س).

<sup>28</sup> الضعفاء الصغير: 56، ترجمة 154.

<sup>29</sup> الضعفاء: 72، ترجمة 158، وهو موافق للتاريخ الكبير: 106/4، وهو المثبت في (س).

<sup>30</sup> الضعفاء الصغير: 56، ترجمة 154.

<sup>31</sup> والصحيح أنه الصلت بن بهرام، أما الصلت بن مهران فهو راوٍ آخر ترجم له في التاريخ الكبير: 301/4، ولكنه غير منسوب إلى تيم أو الكوفة.

<sup>32</sup> الضعفاء: 75، ترجمة 174، وهو موافق للتاريخ الكبير: 301/4. وهو المثبت في (س).

<sup>33</sup> الضعفاء الصغير: 60 ترجمة 170. وهو المثبت في (ص).

<sup>34</sup> الضعفاء: 75 ترجمة 175. وهو موافق لما في التاريخ الكبير: 304/4. سقط من (س) اسمه، وأدخلت ترجمته في ترجمة من قبله.

<sup>35</sup> الضعفاء الصغير: 60، ترجمة 171. وهو المثبت في (ص)

المثال الرابع: عبد الرحمن بن إسحاق بن الحارث، أبو شيبة الواسطي: اقتصر في الصغير على قوله: هو منكر الحديث<sup>36</sup>، وزاد في الضعفاء: فيه نظر<sup>37</sup>.

المثال الخامس: عمران العمى (في الضعفاء: القطان): اقتصر في الصغير على قوله: قال يحيى القطان لم يكن من أهل الحديث وكتبت عنه أشياء فرميت بها<sup>38</sup>. وزاد في الضعفاء: لم يكن به بأس، لم يكن من أهل الحديث، وكتبت عنه أشياء، فرميت بها<sup>39</sup>.

ويظهر من هذه الأمثلة أن كل كتاب يزيد أشياء غير موجودة في الآخر، ولكن الضعفاء يوافق التاريخ الكبير دائماً، بينما يأتي الضعفاء الصغير بزيادات غير موجودة في التاريخ الكبير، مما يرجح أنها ليست من أصل كتاب الضعفاء، ولعلها من نسخة مخطوطة أخرى، أو من تعليقات بعض النساخ على هامش النسخة التي اعتمدت عليها المكتبة الأثرية الهندية - والتي هي الأصل الذي نقل عنه نص كتاب الضعفاء الصغير.

4- اختلاف في الحكم على الرواة تغييراً في الألفاظ:

المثال الأول: عبيد بن إسحاق العطار: قال في الضعفاء: عنده مناكير<sup>40</sup>، وقال في الصغير: ضعيف<sup>41</sup>.

المثال الثاني: يحيى بن يعقوب بن مدرك بن سعد أبو طالب القاص الأنصاري: قال في الضعفاء: منكر الحديث<sup>42</sup>. وقال في الصغير: يتكلمون فيه<sup>43</sup>.

ولا بد من الإشارة هنا إلى الفرق بين هذه المصطلحات الثلاثة، فقد نقل الزركشي قول صاحب الإلمام: "من يقال فيه منكر الحديث ليس كمن يقال

<sup>36</sup> الضعفاء الصغير: 69 ترجمة 203.

<sup>37</sup> الضعفاء: 83 ترجمة 208، وهو موافق للتاريخ الكبير: 259/5. وهو المثبت في (س، ص).

<sup>38</sup> الضعفاء الصغير: 73 ترجمة 273.

<sup>39</sup> الضعفاء: 105 ترجمة 286. وهو موافق للتاريخ الكبير: 429/6. وهو المثبت في (س، ص) لكنه نسبه في (ص) فقال: عمران العمى.

<sup>40</sup> الضعفاء: 87، ترجمة 228 وهو موافق للتاريخ الكبير: 441/5. وهو المثبت في (س).

<sup>41</sup> الضعفاء الصغير: 74، ترجمة 221. وهو المثبت في (ص).

<sup>42</sup> الضعفاء: 140، ترجمة 423، وهو موافق للتاريخ الكبير: 312/8. وسكت عنه في (س، ص)

<sup>43</sup> الضعفاء الصغير: 121، ترجمة 403.

فيه: روى أحاديث منكرة؛ لأن منكر الحديث وصفٌ في الرجل يستحق به الترك لحديثه، والعبارة الأخرى تقتضي أنه وقع له في حين لا دائماً، وقد قال أحمد بن حنبل في محمد بن إبراهيم التيمي: يروي أحاديث منكرة، وقد اتفق عليه الشيخان<sup>44</sup>.

أما البخاري عندما يقول في الرجل: منكر الحديث، فهذا يعني أنه متروك لا تحل الرواية عنه<sup>45</sup>.

أما قولهم: فلانٌ ضعيفٌ، فهو وصف عام يقتضي تضعيف حديثه دون خوض في أسباب هذا التضعيف. قال ابن حجر: "قولهم: متروك، أو ساقط، أو فأحش الغلط، أو منكر الحديث، أشد من قولهم: ضعيف"<sup>46</sup>. ولهذه التفرقة بين هذه المصطلحات كان إبدال لفظٍ بآخر في تحقيق مخطوط ما خطأ كبير.

5- تراجم موجودة في أحدهما دون الآخر:

زاد الضعفاء على الضعفاء الصغير أربعاً وعشرين ترجمة، حيث أثبتت في الضعفاء وسقطت من الضعفاء الصغير، وجميع هذه التراجم، ما خلا ترجمتين، موجودة في التاريخ الكبير للبخاري -الذي هو الأصل الذي استُلِّ منه كتاب الضعفاء-، وهي موجودة أيضاً في النسختين الخطيتين<sup>47</sup>، فكأنها سقطت أو أسقطت. ولعل من المفيد أن أذكرهم جميعاً تكميلاً للفائدة، وهم:

1- إبراهيم بن الفضل أبو إسحاق المخزومي المدني منكر الحديث، يروي عن المقبري<sup>48</sup>.

2- خصيب بن جحدر يتكلم فيه، واستعدى عليه شعبة في الحديث<sup>49</sup>.

3- سعيد بن سلام أبو الحسن البصري عن الثوري منكر الحديث<sup>50</sup>.

44 النكت على ابن الصلاح، الزركشي: 436/3.

45 انظر: فتح المغيب للسخاوي: 130/2.

46 نزهة النظر لابن حجر: 136.

47 في (ص) كتب اسم النعمان بن ثابت، ثم طمس فوق ترجمته.

48 الضعفاء: 21 ترجمة 6، والتاريخ الكبير: 311/1.

49 الضعفاء: 56 ترجمة 107، والتاريخ الكبير: 221/3.

50 الضعفاء: 67، ترجمة 138، والتاريخ الكبير: 481/3.

- 4- سهل بن عجلان الباهلي عن أبي أمامة، روى عنه سليمان بن موسى، لم يصح عنه حديثه<sup>51</sup>.
- 5- عبد الله بن خراش منكر الحديث<sup>52</sup>.
- 6- عبد الرحمن بن سنان: عن النبي صلى الله عليه وسلم، حديثه ليس بالقائم<sup>53</sup>.
- 7- عبد الرحمن بن أبي بكر بن أبي مليكة المليكي القرشي منكر الحديث<sup>54</sup>.
- 8- عبد الرحمن بن قارب بن الأسود عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم، من ثقيف، حدثنا ابن أبي أويس عن أبيه عن ابن إسحاق عن عبد الله بن مكرم، لم يصح<sup>55</sup>.
- 9- عبد الرحمن بن مسلمة عن أبي عبيدة بن الجراح، قاله سليمان بن حيان عن الوليد بن أبي مالك، لا يصح<sup>56</sup>.
- 10- عبد الواحد بن عبيد عن الرقاشي، روى عنه أبو معاوية، ولم يصح حديثه<sup>57</sup>.
- 11- عبد القدوس بن حبيب الكلاعي عن أبي عبد الله الشرعبي، وعكرمة، روى عنه حيوة، في حديثه مناكير<sup>58</sup>.
- 12- عبد الرزاق بن عمر، أبو بكر الشامي، منكر الحديث<sup>59</sup>.
- 13- عبد الغفور أبو الصباح الواسطي، تركوه، منكر الحديث<sup>60</sup>.

<sup>51</sup> الضعفاء: 71، ترجمة 153، والتاريخ الكبير: 100/4.

<sup>52</sup> الضعفاء: 81، ترجمة 203، والتاريخ الكبير: 80/5.

<sup>53</sup> الضعفاء: 83، ترجمة 207، والتاريخ الكبير: 252/5.

<sup>54</sup> الضعفاء: 83، ترجمة 209، والتاريخ الكبير: 260/5.

<sup>55</sup> الضعفاء: 85، ترجمة 216، والتاريخ الكبير: 341/5.

<sup>56</sup> الضعفاء: 85، ترجمة 217.

<sup>57</sup> الضعفاء: 92، ترجمة 237، والتاريخ الكبير: 62/6.

<sup>58</sup> الضعفاء: 94، ترجمة 251، والتاريخ الكبير: 119/6.

<sup>59</sup> الضعفاء: 95، ترجمة 252، والتاريخ الكبير: 130/6.

<sup>60</sup> الضعفاء: 95، ترجمة 254، والتاريخ الكبير: 137/6.



- 14- عثمان بن خالد أبو عفان المدني العثماني القرشي، عن ابن أبي الزناد، والمنكدر، عنده مناكير<sup>61</sup>.
- 15- عمران بن عبد العزيز أبو ثابت الذي سمع أباه وأبا عبيدة بن محمد، منكر الحديث، وهو ابنُ عمر بن عبد الرحمن بن عوف الزهري، روى أيضا عن عمر بن سعيد<sup>62</sup>.
- 16- عقيل الجعدي عن أبي إسحاق عن سويد بن غفلة، وسمع الحسن قال: دخلت على سلمان الفارسي، روى عنه الصعق بن حزن، وعكرمة بن عمار، منكر الحديث<sup>63</sup>.
- 17- محمد بن عبد العزيز بن عمر بن عبد الرحمن بن عوف الزهري عن الزهري، وأبي الزناد، منكر الحديث<sup>64</sup>.
- 18- النعمان بن ثابت أبو حنيفة الكوفي، مات سنة خمسين ومائة، حدثنا نعيم بن حماد، ثنا يحيى بن سعيد، ومعاذ بن معاذ، سمعنا الثوري يقول: استتيب أبو حنيفة من الكفر مرتين. حدثنا نعيم ثنا الفزاري، قال: كنت عند الثوري، فَنُعي أبو حنيفة، فقال: الحمد لله، وسجد، قال: كان ينقض الإسلام عروة عروة، وقال يعني الثوري: ما ولد في الإسلام مولود أشأم منه.
- حدثنا صاحب لنا عن حمدويه قال: قلت لمحمد بن مسلمة: ما لرأي النعمان دخل البلدان كلها إلا المدينة؟ قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا يدخلها الدجال ولا الطاعون، وهو دجال من الدجاجلة"<sup>65</sup>.
- 19- النضر بن مطرف، قال يحيى القطان: سمعته يقول: إن لم أحدثكم فأمي إذا زانية، قال يحيى: فإنما تركت حديثه لهذا<sup>66</sup>.

<sup>61</sup> الضعفاء: 98، ترجمة 263، والتاريخ الكبير: 220/6، لكنه قال: منكر الحديث.

<sup>62</sup> الضعفاء: 104، ترجمة 285، والتاريخ الكبير: 427/6.

<sup>63</sup> الضعفاء: 111، ترجمة 302، والتاريخ الكبير: 53/7.

<sup>64</sup> الضعفاء: 122، ترجمة 354، والتاريخ الكبير: 167/1.

<sup>65</sup> الضعفاء: 132، ترجمة 388، والتاريخ الكبير: 81/8، ولكنه اقتصر في الكبير على قوله: "كَانَ مرجئا سكنوا عن رأيه وَعَن حديثه".

<sup>66</sup> الضعفاء: 133، ترجمة 395.

- 20- واقد أو واقد بن سلامة عن يزيد الرقاشي. حدثنا يحيى بن سليمان ثنا ابن وهب سمع واقدًا أو واقدًا. وقال ابن يوسف عن الليث وغيره عن ابن عجلان عن واقد بن سلامة، ولم يصح حديثه<sup>67</sup>.
- 21- يزيد بن أبان البصري، كان شعبة يتكلم فيه<sup>68</sup>.
- 22- يزيد بن ربيعة أبو كامل الدمشقي الصنعاني، صنعاء دمشق، عن أبي أسماء، حديثه منكر<sup>69</sup>.
- 23- يزيد بن زياد عن الزهري، منكر الحديث<sup>70</sup>.
- 24- يوسف بن عطية البصري، منكر الحديث<sup>71</sup>.
- الخاتمة:

في ختام هذا البحث وبعد تتبع كل أشكال الاختلاف بين الكتابين، والتي ظهرت في الزيادة والنقصان في كل منهما، يمكن أن نصل إلى نتيجة مفادها:

1- الضعفاء والضعفاء الصغير هما كتابٌ واحدٌ للإمام البخاري، واسمه (الضعفاء) بدون أي قيد آخر، وهو ما ذكر بوضوح في المخطوطة التي نقل عنها أبو عبد الله أحمد بن إبراهيم بن أبي العينين محقق الكتاب، ومع أنه لم يذكر شيئاً عنها إلا أنه يغلب على ظني أنها المخطوطة المحفوظة في السليمانية. وأما الاسم الآخر فهو تصرف من الناسخ. أما المحقق فقد نقل ما وجدها في نسخة المكتبة الأثرية الهندية.

2- الزيادات التي ذكرت في الضعفاء الصغير ولم توجد في الضعفاء ليست من أصل الكتاب، وكثيرٌ منها ليس موجوداً في الأصل الذي استل منه هذا الكتاب، وهو التاريخ الكبير، وهذا يرجح أنها ربما تكون عبارة عن تعليقات أو إلحاقات على هوامش النسخة التي نقل عنها نص الكتاب، ولكن لما

<sup>67</sup> الضعفاء: 136، ترجمة 408، والتاريخ الكبير: 191/8.

<sup>68</sup> الضعفاء: 141، ترجمة 424، والتاريخ الكبير: 320/8.

<sup>69</sup> الضعفاء: 141، ترجمة 425، والتاريخ الكبير: 332/8.

<sup>70</sup> الضعفاء: 141، ترجمة 426، والتاريخ الكبير: 334/8.

<sup>71</sup> الضعفاء: 142، ترجمة 433، والتاريخ الكبير: 387/8.

كان المحقق لم يذكر نسخه التي حقق الكتاب عليها لم نستطع الجزم بالمسألة.

3- سبب التراجم الزائدة في الضعفاء مما ليس في الصغير تعود إلى النقل عن المخطوطة الأصل، حيث عاد المحقق إلى نسخة خطية، بينما اقتصر الآخر على نسخة المكتبة الأثرية الهندية.

4- من خلال تتبع الفروق بين الكتابين ومقارنة ذلك بكتاب التاريخ الكبير للبخاري ظهر لي أكثر من ثمانية عشر فرقاً، وافق محقق الضعفاء الصغير كتابَ التاريخ الكبير في أربعة مواضع، وخالفه فيها محقق كتاب الضعفاء، لكنها جميعاً من باب الزيادة في ذكر الأنساب أو الرواة. بينما وجدت أن محقق كتاب الضعفاء وافق كتابَ التاريخ الكبير في سبعة مواضع هي من قبيل الزيادة في الأنساب والرواة، ووافقه في سبعة مواضع أخرى في أحكامه على الرواة. وقد خالفه في هذه المواضع السبعة محقق الضعفاء الصغير.

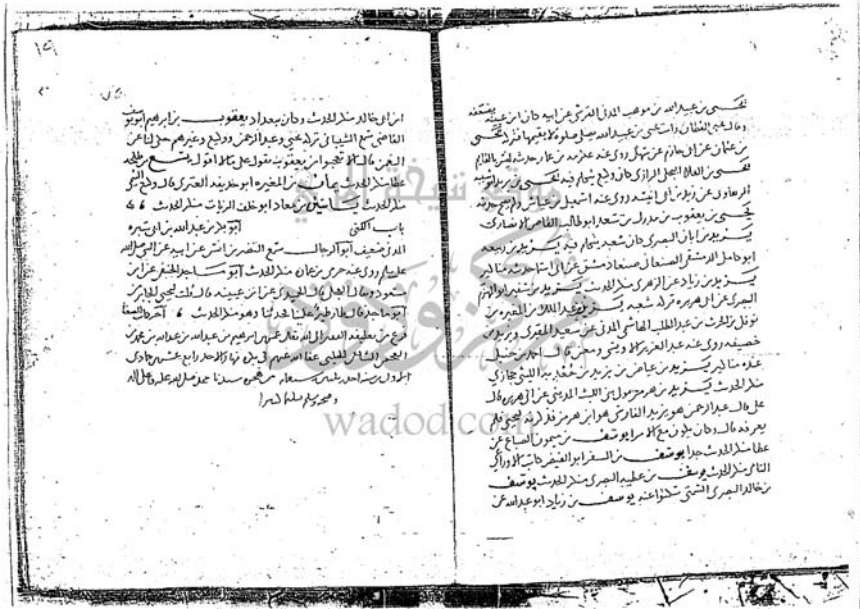
5- لا بد لكل من يتصدى لتحقيق كتب الأئمة الأعلام أن يرجع إلى المخطوطات الأصلية فهي المصدر الأساس، وذلك لتجنب الوقوع في الأخطاء التي تسبب إشكالات كثيرة.

### مصادر البحث ومراجعته

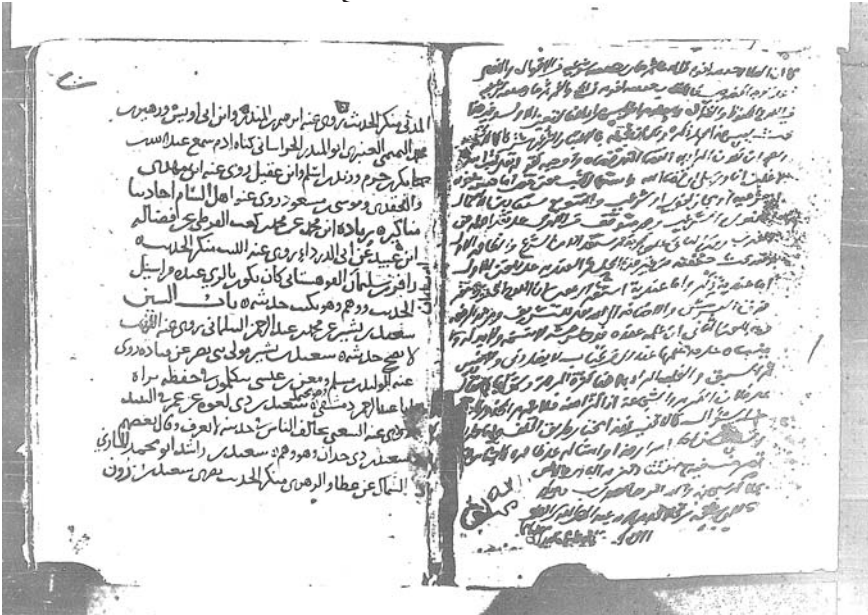
- 1- سزكين فؤاد، تاريخ التراث العربي، جامعة الإمام محمد بن سعود، 1411هـ، 1991م.
- 2- البخاري، التاريخ الكبير، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد - الدكن، د.ط، د.ت.
- 3- السخاوي، فتح المغيـث شرح ألفية الحديث، مكتبة السنة - مصر، ط1، 1424هـ / 2003م.
- 4- البخاري، كتاب الضعفاء الصغير، تحقيق أحمد بن إبراهيم بن أبي العينين، مكتبة ابن عباس، ط1، 1426/2005.



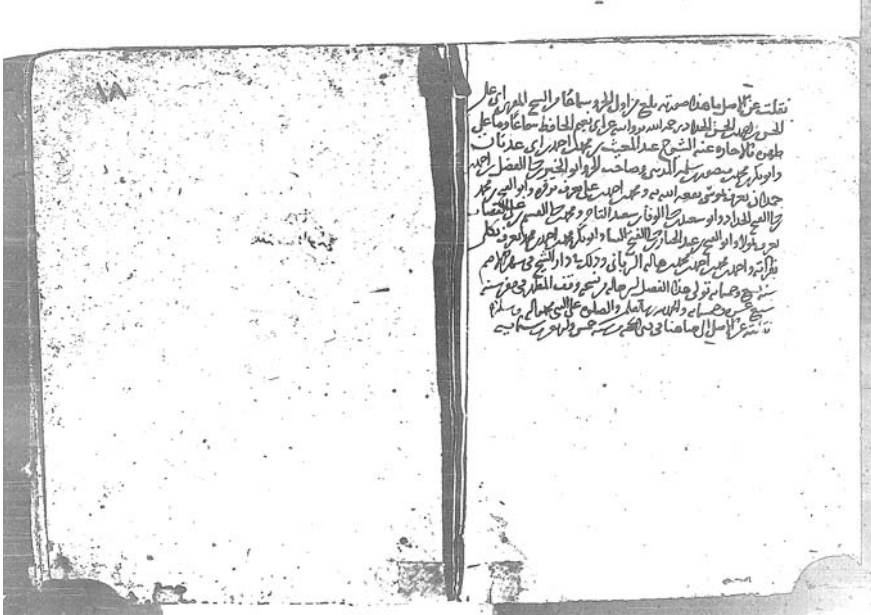
صورة الورقة الأخيرة من مخطوط السليمانية



صورة الورقة الأولى من مخطوط مكتبة الجامع الكبير الغربية - صنعاء



صورة الورقة الأخيرة من مخطوط مكتبة الجامع الكبير الغربية - صنعاء



# ARAP BAHARI ÖNCESİ DÖNEMDE ARAP EDEBİYATININ ROLÜ

The Impact of Arabic Literature on the Pre-Arab Spring Time Period

MOHAMMED KADALAH

UNİVERSITY OF CONNECTICUT, USA

ÇEVİREN: ŞEYMA SAVAŞ DEVECİ

ARŞ.GÖR. UŞAK ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

TİB ARAP DİLİ VE BELÂĞATI ANABİLİM DALI

seyma.savas@usak.edu.tr

## ARAP BAHARI ÖNCESİ DÖNEMDE ARAP EDEBİYATININ ROLÜ

### Özet

Beş Arap ülkesinden geçen ve hala devam eden Arap Baharı ile temel slogan özgürlük olmuştur. Ayaklanmaya yol açan toplumsal hareketlerin detaylı incelenmesinde, eğitimli gençlerin, isyanların ateşlenmesinde önemli bir öge olduklarını fark ettik. Oysa ki bu gençlik, özgürlük çağrılarını sergilemek ya da ifade etmek için zaman ve mekan fırsatlarına pek sahip değildi. O halde bu motivasyon nereden kaynaklanmaktadır? Ayaklanmalar içinde gençlerin rolünü nasıl anlayabilir ve ifade edebiliriz? Eğitim ve edebiyat gençlerin gözünü açmış mıydı? Edebiyat, bütün biçimleriyle, özgürlük çağrılarının ilk adımlarında bir etki yarattı mı? Arap gençliği, Arap Baharı öncesi anlatılarda nasıl işlenmiş veya tanımlanmıştır? Bu çalışma, Arap Baharı öncesi dönemde Mısır ve Suriye'de sosyal ve politik çevrenin nasıl imgelendiğini araştırmaktadır. Makalede teokratik atmosfer ile potansiyel özgürlük kanalları arasındaki ikilemi dikkate alarak, çağdaş anlatılar içinde edebi üretime yayılan siyasi boyuta odaklanacağım. Bu durumda edebiyat, Arap Baharı'nı ateşleyen kıvılcımlardan biri olabilir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Tiyatrosu, Özgürlük, Siyaset, Devrim, Gençlik.

## THE IMPACT OF ARABIC LITERATURE ON THE PRE-ARAB SPRING TIME PERIOD

### Abstract

With the still-ongoing Arab Spring that has passed by five Arab countries, the basic slogan has been freedom. With a close scrutiny at the social movements that led to the uprising, we notice that the educated youth have been part and parcel in igniting the uprisings. However, this youth has rarely had any temporal or spatial opportunities to manifest or express their callings for freedom, so where does that motivation come from? How can we understand and articulate the youth's role in the uprisings? Were education and literature an eye opener for the youth? Had literature, in all of its forms, been an impact on the early steps of the callings for freedom? How has the Arab youth been implemented or described in the pre-Arab Spring narratives? This paper investigates how the social and political environment was imagined across Egypt and Syria during the Pre-Arab Spring. I will focus on the political dimension that spread over to the literary production in contemporary narratives; taking into account the dichotomy between the theocratic atmosphere and the potential freedom channels- in this case it is literature- that might have been one of the sparks that ignited the Arab Spring.

**Keywords:** Arabic Drama, Freedom, Politics, Revolution, Youth.

## Giriş

2011 yılında Arap Baharı, yalnızca dünyanın geri kalanı için değil, başkaldıran bütün insanlar için de bir sürpriz oldu. Ayaklanmalar, milliyetçilik ve toplumsal değişim fikri üzerine birçok soru yöneltti. Bu makalede, toplumsal ve siyasal aktivizmin ve eleştirilerin halka ulaştırılmasında Arap edebiyatının ne denli güçlü kanallardan biri olduğunu göstermeye çalışmaktayım. Esas olarak, Mısır ve Suriye edebiyatına ve yazarların yazıları aracılığı ile oynamayı seçtikleri role odaklanacağım. İnanıyorum ki, Arap yazarı, gerçekleştirebilmek için tam donanımlı olmadığı tehlikeli bir yolculuğa çıkmayı kabul etti. O, özgürlüğü, polisten ve polislin günlük yaşama korkunç müdahalesinden uzak kaliteli bir yaşamı savundu. Süheyl İdris<sup>1</sup>, Arap dünyasındaki kötüleşen siyasi ve sosyal koşullara tepki olarak Arap yazarının rolünü sorgularken şunları sormaktadır: “Bu kriz ifade özgürlüklerinden biridir. Arap yazarı her zaman ayağa kalkıp buna meydan okuyabilir mi? Böyle bir meydan okuma onu baskılara, geçim koşulları üzerindeki kısıtlamalara, çeşitli baskı ve şiddet olaylarına maruz bırakmaz mı?”<sup>2</sup> 1950’lerin öncesinde farklı ekollerden birçok Arap yazar ve şair, ülkeleri sömürgeci güçlerin etkisi altında olmasına rağmen, bu konulardan uzak bir şekilde romantizm teması ile meşguldü. Bu makalede, sömürgeciliğin çöküşü ve bilinen anlamda Arap ülkelerinin ortaya çıkmasıyla birlikte, birçok Arap yazarın doğrudan olmasa bile siyasi liderliği ve onun getirdiği baskıyı hedef alarak dikkatini buna verdiğini ve ülkelerindeki sosyal yaşamla daha fazla ilgilendiğini savunacağım. Yazarların, eserleri aracılığıyla toplumsal ve siyasal yaşama dahil olması, rejimlere meydan okuyan bir zemin oluşturarak siyasi liderlerin zaafının fark edilmesini sağladı ve halkın özgürlüklerini kısıtlayan engelleri ortadan kaldırdı.

## 1. Arka Plan

Modern ve çağdaş Arap edebiyatını ve onun siyasal ve toplumsal hayat üzerindeki etkilerini incelemek için, Arap dünyasında edebiyatı geliştiren kendine özgü sosyo-politik faktörlerin bilinmesi zorunludur. Yirminci yüzyılın ilk yarısında, edebi tür, kompozisyon ve eleştiride birçok açıdan Mısır etkisi egemendi. Edebiyatta ve siyasette Mısır, Arap dünyasının geri kalanı tarafından en çok saygı gören öncü ulus olmaya devam etti. Arap ti-

<sup>1</sup> 1925-2008 yılları arası yaşayan Suheyl İdris, Beyrut’ta doğdu. Paris Sorbonne Üniversitesi’nde eğitim aldı. Yazar, gazeteci ve çevirmen olarak çalıştı. (Çeviren)

<sup>2</sup> al-Adab, Şubat-Mart 1980, s. 99, Allen’den alıntı, 1982.



yatrosu için olağanüstü düzeyde yeni bir yörünge çizen temel siyasi olaylar, 1952 yılında Mısır'da yaşanan Temmuz Devrimi ve 1967'deki Altı Gün Savaşı yenilgisidir. 1952'den sonra Arap halkı daha iyimserdi çünkü kendi ülkelerinden bazıları ya Suriye gibi, sömürgeleştirmeden kurtulup yeni bağımsız olmuşlardı ya da Cezayir örneğinde olduğu gibi, hala direnişe devam ediyorlardı. 1952 devriminin başarmayı amaçladığı birçok değişiklik arasından, önemleri bakımından aşağıdakiler vurgulanmaktadır:

1. Emperyalizmin ve feodalizmin ortadan kaldırılması
2. Hükümetin kapitalist kontrolüne karşı mücadele
3. Güçlü bir ordu kurulması
4. Sosyal adalete ulaşmak için çalışmak

Eğitim ve kültür, devrim listesinin üst sıralarında yer alarak hızla gelişti ve bunun sonucunda yeni bir toplumsal düzen kurulması fikri benimsendi. Yeni rejim tarafından yeni okullar, üniversiteler ve tiyatrolar kuruldu. Öte yandan, özel mülkiyetteki sanat merkezlerine el konuldu ve kamulaştırıldı. Mısır'daki rejim, sanatın toplumdaki öneminin ve oynayacağı etkili rolün farkındaydı, ancak yeni otokrasi başlangıcının ilk işaretlerinden biri olarak tüm sanat mekanlarına sahip olmaya çalıştı. 1962'de Cemal Abdünnasır, Mısır'ın yeni sosyalist ideolojisini özetleyen Milli Sözleşme'yi<sup>3</sup> tanıttı. Bu belge, büyük bir politik girişim tarafından takip edilen sosyalist reformların zorunlu olduğu fikrine dayanıyordu: Arap Sosyalist Birliği.<sup>4</sup> Birlik, köylünün, işçinin ve aydınların ittifakının ürünüydü. Rejimin eli, Mısır'daki yaşamın her alanını etkilemek ve rejimin politikasına uymalarını sağlamak için kullanılıyordu. Nasır, hırslı milliyetçi Araplar için çok saygın bir liderdi; Araplar arası ulusal bir rolü vardı. Varlığını bu şekilde sağlamlaştırmak için 1958-1961 yılları arasında Suriye ile birlik kurdu. Birlik, 1961'de, başka birçok nedenle beraber, Nasır'ın Suriye'deki demir yumruğundan ötürü çöktü. 1960'ların ortalarına doğru, Nasır'ın istediği Arap birliği olumsuz sonuçlandı çünkü Arap dünyası her zamankinden daha fazla bölünmeye tanık oldu. 1967 yılı, Arapların İsrail ile yapılan Altı Gün Savaşı'ndaki şok edici yenilgisini getirdi ve Nasır'ın halka vaat ettiği hayaller suya düştü. Daha sonra, bu yenilgi, Arap edebiyatında, özellikle de tiyatro alanında önde gelen temalardan biri oldu. Nasır'ın ölü-

<sup>3</sup> 1962'de yürürlüğe konan anayasa hükmündeki bu sözleşme (Misâku'l-ameli'l-vatanî), Arap sosyalizmi ideolojisinin en önemli belgesidir. Devletçi bir ekonomik kalkınma modeli de içeren belgede, siyasal ve sosyal hürriyetin her ikisinin de gerçekleştirilmesi gereken eşit hedefler olduğu belirtiliyordu. (Hilal Görgün, "Sosyalizm" DİA, İstanbul 2009, XXXVII, 385); (Çeviren)

<sup>4</sup> 1962'de Mısır'da Cemal Abdünnasır tarafından kurulan Arap milliyetçisi ve sosyalist partidir. (Çeviren)

münden sonra, Sedat<sup>5</sup> onun yenilgisini miras aldı, ancak daha iyi bir şey yapmadı. Onun başkanlığı döneminde, açık-kapı pazarı nedeniyle Mısır ekonomik krize maruz kaldı. Sonuç olarak, bu krizden zararı en çok yoksullar gördü ve burjuvazi yeniden büyümeye başladı. Sosyalizmden sahte kapitalist bir sisteme doğru yaşanan dikkat çekici geçiş, Mısır halkı arasında ahlaki değerlerin ve toplumsal etiğin değişim tohumlarını ekti.

1950'lerin dramı toplumsal gerçekçilik ile ilgili, belirlenmiş bir drama iken, 1960'lar, Arap yazarların dramaların kimliğini araştırdığı etkili bir yazım ve performans dönemine damga vurdu. Arap tiyatrosu için bu kimlik ve otantik karakter, diğer tüm edebi türler ve performans sanatları arasındaki entelektüel tartışmalarda slogan haline geldi. Siyaset ve Arap toplumuyla ilişkin ilk edebiyat çalışmalarından biri, II. Dünya Savaşı'ndan sonra gerçekleşti: "*Tarihi bir roman, romantik bir eğilim, gerçekçi bir eğilim ve daha sonra 'toplumsal gerçekçi' bir yaklaşım [...] Ortadoğu'nun ortaya çıkmakta olan siyasi gerçeklerini yansıttı.*" (Starkey, 139) Toplumsal reform açısından, Arap edebiyatı, toplumsal gerçekliğe değinmeye devam etti. Burada problem, Arap edebiyatının karşılık vermede etkili olup olmadığı değil, bu karşılığı sürdürmek için uyguladığı bazı yaklaşımlara odaklanıp odaklanmaması gerektiridir.

## 2. Cezaevi Edebiyatı: Diktatörlüğün Bir Ürünü

Okuyucular arasında siyasi bilinci arttırma fikrinin ortaya çıkması sebepsiz değildi. Genel olarak, siyasi edebiyat ve tiyatro, ifade özgürlüğü sorunlarıyla yüzleşen ve gelişmekte olan ülkelerde başladı. (el-Shri, 1989) Örneğin, siyasi edebiyatın öncülerinden Mısırlı Sunullah İbrahim gibi yazarlar siyasi görüşleri nedeniyle 1959 yılında yedi yıl hapse mahkum edildi, ancak 1964'te serbest bırakıldı. Ayrıca, Suriyeli Muhammed Mağut 1961'de üç ay hapis yattı. Eserleri doğrudan tutuklanma nedeni olmayan fakat potansiyel eleştirileri başlatan Yusuf İdris, Abdulkarim Gallab ve Leyla Baalbakki gibi birçokları da benzer durum yaşadı (Allen, 1982). Bu yazarların yazıları onları kendilerine özgü eylemciler haline getirmiştir. Miriam Cooke, "*Ghassan al-Jaba'i: Prison Literature in Syrian until 1980*"<sup>6</sup> adlı makalesinde, "*Ulusal bir aydın olmak için hapisanede yatmanın neredeyse bir şart (238)*" olduğunu belirtmiştir. Bu gibi yazarlar, siyasi partilerden ayrı olma-

<sup>5</sup> Enver Sedat (Çeviren)

<sup>6</sup> Gassan el-Jaba'i: 1980 yılına kadar Suriye Hapishanesi Edebiyatı (Çeviren)

ları ve vatandaşlara olan ilgileri nedeniyle halkı herkesten daha çok temsil etmişlerdir.

Özellikle Arap aydınlarına ve akademisyenlere karşı yapılan zulüm sonucu, edebiyatta göreceli olarak hapisane edebiyatı adında yeni bir biçim ortaya çıktı. Ünlü eserler arasında Sunullah İbrahim *That Smell*<sup>7</sup> (1965) (O Koku), Mustafa Halife'nin *The Shell*<sup>8</sup> (2008) (Kabuk), Abdurrahman Munif'in *East Mediterranean*<sup>9</sup> (1975) (Doğu Akdeniz), Saleem Abdul Kadir'in *Period: Interrogation is Over* (2006) (Dönem: Sorgu Bitti), Muhammed Salim Hammad'ın, *Tadmur: Witness and Witnessed*<sup>10</sup> (1998)<sup>11</sup>, (Tadmur: Şahit ve Meşhut) gösterilebilir. Bir şekilde, bu eserler Arap Baharı'na katkıda bulundu. Kendi şehrim Humus'ta Suriye Devrimi'nin liderleri arasında yer alan birçok Suriyeli gençle yaptığım görüşmelerde, "Kabuk" her zaman tartışmalarımızın ana konularından biri olmuştur. Eser, o zamanlar Suriye Devlet Başkanı olan Hafız Esad'a Fransada yaptığı alaycı bir yorum nedeniyle Şam'da tutuklanan Suriyeli bir yönetmenin on üç yıllık tutukluluk halini anlatıyor. 2008'de yayınlanan Kabuk, 1980'li ve 90'lı yıllarda Tadmur hapisanesi sahnesini ortaya çıkardı; bu sahne, eserin yayınlandığı yıldan farklı olmayan bir gerçeklikti. Hikâyenin gücü ve benzersizliği, Esad'ın askerlerinin elindeki politik tutsaklara yönelik korkunç işkence yöntemlerinin anlatımında ortaya çıkıyor. Eser, 1980'li yıllardan başlayarak gerçekleşen infazların olduğu ve hakkında çok az şey bilinen gizemli Tadmur hapisanesinin gerçeklerini açıklıyor. Yazara göre orası ölümden başka bir şey ifade etmeyen bir yerdir. İşkencenin fiziksel ve ruhsal boyutunu vurgulamasıyla bu otobiyografinin Suriye ayaklanmasına katkı sağladığını belirtmek gerekir. Suriye Devrimi'nin, ilk günlerinde gösteri yapmanın hayatı tehdit edici olduğu zamanlarda soru şuydu: Halk geri çekilip Beşar Esad'ın demir yumruğu altına mı düşecekti? Ortak cevaplardan biri şuydu: "Kabuk'u okumadınız mı?" Bu cevap her şeyi açıklar. Kabuk'tan önce, Sunullah İbrahim "O Koku"yu Mısır rejimini ve vahşetini eleştirmek için yazmıştı. Bu nedenle, 1985 yılına kadar yayınlanamadı. Benzer şekilde, batıda da, aynı mesajı göndermek için, sinema güvenilecek ilk seçeneklerden biriydi. Bununla birlikte, 1960'lardan 1980'lere kadar, hatta 1990'lı yıllara kadarki bu tür edebi metinlerin, o dönemlerin Facebook'u ve YouTube'u olduğu söylene-

<sup>7</sup> Tilke'r-Râyiha (Çeviren)

<sup>8</sup> el- Kavka' (Çeviren)

<sup>9</sup> Şarki'l-Mutavasita (Çeviren)

<sup>10</sup> Tadmur: Şahid ve Meşhud (Çeviren)

<sup>11</sup> Bu eserlerden bazıları İngilizceye tercüme edilmemiştir.

bilir. 2011’de Mısır devriminin ana nedenlerinden biri Mübarek’in interneti engellemesi oldu. Tam olarak değilse de Benzer şekilde, Mısır rejimi ‘O Koku’ gibi kitapları sansürlediğinde, bu sansür, tam tersine kitabın gizlenen gerekenleri ortaya çıkarmasına, insanlar arasında farkındalığı arttırmada etkili bir rol oynamasına neden oldu.

Cezaevi edebiyatı, diktatörlükler altındaki Arap toplumuna dair daha büyük resmi göstermek üzere sınırlarını aştı. Cezaevinde neler yaşandığını öğrenmek için her vatandaşın gözaltına alınmasına gerek yoktur. Dahası, diğerlerinin hikâyelerini okumak, okuyucuda varlığının her gün nasıl tehlikede olduğuna ilişkin bir algı oluşturuyor. Cezaevi edebiyatının potansiyel işlevi üzerine yorum yapan Cooke şunu eklemiştir: “*Bu oyunların ve hikâyelerin gücü, dışarıdaki hayata bir prizma sağlamak adına, günlük yaşantının sanal esaretini yansıtan sembolik işlevlerinde yatıyor*” (245). Bu, mutlaka, halka hitap etmeyi amaçlayan hikâyelerin hepsinin siyasi bir mesaj içerdiği anlamına gelmiyor.

el-Caba’nın “Asabi el-Mawz” (Muz Parmakları) adlı eseri, hapishane hücrelerine hakim olan yoğun acıdan ve sessizlikten kurtulmak isteyen yazarın umutsuzluğunu ve melankolisini ifade ediyor (245). Öte yandan, Halife’nin tutuklu iken hapishane hayatıyla ilgili hatıralarını kaydettiğini okuduk. Anlattığı gibi, bu eseri metaforik olarak hapishanede iken yazmış ve sanki çektiklerini olabildiğince kaydetmek için hafızasını eğitmişti. Serbest bırakıldıktan sonra, bu eserinin bile ünlü Tadmur hapishanesinin gerçekliğini tam yansıtmadığını söyledi. Bu nedenle, okuyucu yazarın ilgisinin tam merkezindedir çünkü yazara göre hikâyesini öğrenmesi gereken halk olmadan, yazar korkunç deneyiminden kurtulamaz. Bu otobiyografi, mevcut okuyucunun rejime karşı öfkesini tetiklemiş olabilir, çünkü hapiste geçen on üç yıla rağmen, hiçbir şey gerçeğin sesini susturamadı. Bu hatıralardaki önemli mesajlardan biri, Suriye rejimine ilişkin imparatorluk ve sömürge güçlerinin yan yana duruşunu içermesidir. Polis, tutsakları Batı ile iş birliği kurarak kendi ülkeleri aleyhine çalışmakla suçlarken, gardiyanlar da tutsakların hem kendi ülkelerine hem de rejime olan bağlılıklarına karşı gelerek onlar arasındaki her türlü vatandaşlık bilincini yok ediyordu.

### 3. Tarihselleşme, tarihsel figür ve alegoriye olan ihtiyaç

Yazarların hükümetin tehlikeli tepkilerinden sakınmak ve siyasi yazılarının neden olacağı sonuçlardan kaçmak için kullandıkları çok yaygın yöntemlerden biri, tarihi olayların modern çağda yeniden yaratılmasıydı. Böy-

le bir teknik, tarihsel ortam, kahramanlar ve onlara ilişkin değerleri ve zaferleri içeriyordu. Egzotik geçmişlerine yalnızca kurgularını zenginleştirme kaynağı olarak değil, aynı zamanda modern siyasi liderliğin başarısızlığına tepki göstermenin bir yolu olarak baktılar. “Çok eski ve çok yeninin karışımı... yalnızca, geçmişin ve şu anın, 1967 yılındaki mağlubiyetin ve sonrasında ışığında, çok derinden yeniden incelenmesi değildir. Aynı zamanda zamanın ruhunu<sup>12</sup> içeren, Arap roman yazarlarının günümüzü ele almalarını ve geleceğe bakmalarını sağlayan bir meydan okuma niteliği taşımaktadır” (Allen, 165). Kısa hikâye, drama ve roman, bizzat kendi içeriğini tarihselleştiren türlerdir. Böyle bir yöntem, bir rejimi bir bütün olarak eleştirmek ya da başta devlet başkanı olmak üzere bazı kişileri karalamak için kullanıldı. Örneğin, Cemal el-Gitâni, romanı “el-Zayani Bereket<sup>13</sup>” de (1971) Memluk dönemini 16. yüzyılı yazmıştır. Hikâyedeki kahraman el-Zayani Bereket, Memluk yönetiminin çöküşünde sağ kalır ve Osmanlı’nın Mısır’a girişinin ilk günlerine tanık olur. Bu bağlamda, geçmiş ile bugünün arasındaki alegoriyi yaratan anlatı tarzını göz önüne almak önemlidir. Bereket, bir fırsatçı ve felaketzede, reforma karşı neredeyse tutucu bir saplantısının olmasıyla, Cemal Abdünnasır’ın açık bir metaforudur. el-Zayani ‘nin 1517’de Memluk yenilgisinde hayatta kalması, Cemal Abdünnasır’ın 1967 yılındaki Arap-İsrail savaşındaki yenilgide hayatta kalması ile paralellik göstermektedir. (Starkey, 144). Bir Arap-milliyetçi lider olarak Nasır’ın şöhreti ve yüceliği, o sırada sorgulanabilir değildi. El-Gitâni’nin onu kötüleme girişimi, eğer niyetini tarihsel bir kozmetikle gizlememiş olsaydı intihar eylemi olarak kabul edilebilirdi. El-Gitâni hiç kimsenin eleştirmeye cesaret edemediği bir süper kahramanın zayıflığını ortaya çıkarıyor. Dahası, onun çalışması, on altıncı yüzyılına benzer şekilde bozulan siyasi gerçeklik yüzünden Mısır’ın ulaştığı durağan durumun açık bir göstergesidir. Onun tarihsel kahramanlarını yorumlarken, Alfred Faraj, “Tarihsel şahsiyeti kelimenin tam anlamıyla çağdaş bir karakter olarak görüyorum, ancak beni ilgilendiren genel bir gerçeği ifade etmek için onu daha güçlü bir araç olarak görüyorum. Çünkü o günlük hayatımızın kazalarından ve klişelerinden arınmış durumdadır” demektedir.<sup>14</sup>

Örneğin, Suriye’de en ünlü öykü yazarlarından biri olan Zekeriya Tamer’in hikayeleri birçok tarihsel figüre dayanıyor. Yazılarını farklı yapan

<sup>12</sup> Orijinal metinde ifade Fransızca ile karışık “the spirit of the élan” şeklinde olup “zamanın ruhu” olarak çevrilmiştir.

<sup>13</sup> Eser, Kahire’nin Mücevheri ismiyle Türkçe ‘ye tercüme edilmiştir. (Çeviren)

<sup>14</sup> el-Masrah, Şubat 1968, s.14, Badawîden alıntı: 1987, 174.

şey yaşayan hayal gücünde ve birey üzerinde yoğunlaşmasıdır. Örneğin, ünlü bir tarihi figürü ortaya çıkaracak ve şimdiki zamanda onu dava edecektir. Dahası, Timurlenk gibi tarihi açıdan acımasız bir karakterin gerçek halini tersine çevirip, mevcut siyasi düzenin aksine onu merhametli ve sempatik yapacaktır. Tamer, *Spring in the Ash*<sup>15</sup> (1963) (Kül içinde Bahar) başlıklı kısa öykü koleksiyonunda, 18. yüzyılın sonlarında Mısır'daki Fransız Seferi'nde Fransız General Jean Baptiste Kleber'e suikast düzenleyen ve Arap kültürünün bir kahramanı olan Süleyman el-Halabi'yi dava etti. Ayrıca Tamer, *Thunder*<sup>16</sup> (1970) (Gök Gürültüsü) adlı öyküde, sekizinci yüzyılda Iberiada büyük zaferler elde eden büyük Müslüman kahraman Tarık bin Ziyad'ı yargıladı. Tarık'ın zaferi, gemilerinin bir kısmını kaybetmesine neden oldu ve yeni rejim, seferi başlatmak için izin almadığı gerekçesiyle kendisine dava açmak istedi. Bu noktada alegorik figür güçlü bir mesaj gönderiyor; Suriye'deki el-Baas Partisi rejimi, geçmişe bile erişebilen, harika bir kültürün muhteşem tarihini değiştiren, dolayısıyla geleceği mahvedebilen sınırsız bir güce sahipti. Tamer'ın hayal gücü kanıtladı ki Suriye'deki el-Baas Partisi, her zaman en acımasız rejimlerin başında geldi.

Otoriter rejimlerin yönetimi altında siyasi konulu edebi eserler yazmak, zorlayıcı bir görevdi ve hala öyle olmaya devam ediyor. Çünkü yazarların otoriteleri rahatsız etmemesi için yaratıcı alegori icat etmeleri gerekiyor. Bununla birlikte, amaç eleştiri olduğunda alegorinin aşırı kullanımı, kendiliğinden riskli bir eylemdir. Menahem Milson, yanlış anlama tehlikesinden dolayı alegorinin zorlu ve çift yüzlü bir kavram olduğunu savunuyor. Dolaylı ve sembolik bir hikaye kullanılırsa, okuyucu ya da izleyici bu hikayeye meşgul olabilir ve bilinçsizce mesajı ya da ana içeriği görmezden gelebilir (Milson, 1993). Üstelik Paul De Man, sembolün aksine alegorinin geçici olduğunu ve anlaşılır anlaşılmaz rolünün sona erdiğini belirtir. Alegori tek başına bir anlam ifade etmez, ancak uygulamanın amacında, mekânsal ve coğrafi boyutunda bulunur (De Man, 189). Dolayısıyla, alegorik yapıdaki edebiyatı doğrudan doğruya Arap Baharı ile ilişkilendirmek çok doğru olmayabilir. Ancak, halkın zihnini ülkelerindeki siyasi ortamda olan bitene açtığını, hikâyenin tadını çıkarırken, yetkilileri eleştirip onların şiddetinden kaçmanın pek çok yöntemini sunduğunu belirtmek gerekir.

Giriş bölümünde de belirttiğim gibi, Arap yazarlar ezilenlerin sesiydi; bu ses rejimlerin duymak istemediği bir sestir. Bu nedenle yazarların, yazar

<sup>15</sup> er- Rabî' fî'r-remed (Çeviren)

<sup>16</sup> er-R'ad (Çeviren)

oldukları kadar aktivist olduklarına da inanıyorum. Yazıları ile siyasal hayata etkili katılımları, onların kültür ve eğitim alanındaki bozulmanın farkında olduklarını ortaya koyuyor. Bu nedenle, onlar siyasi efsaneleri liderlerin vaatleriyle dengelemeyi seçtiler. Buna iyi bir örnek, Necip Mahfuz ünlü el-Karnak<sup>17</sup> (1974) adlı eseridir. Eser, sadece ifade özgürlüğünün bastırılmasını konu almamış, aynı zamanda Mahfuz'un Mısır'daki sosyal ve siyasi koşullara duyarlılığını ve sorumluluğunu ortaya koymuştur. Mahfuz siyaset yazdığını itiraf etmiş, bir röportajda şunları söylemiştir: “Yazdığım her şeyde siyaset bulacaksınız<sup>18</sup>, aşkın ya da başka bir temanın olmadığı bir hikâye bulabilirsiniz ancak siyasetin olmadığı bir hikaye bulamazsınız çünkü o bizim düşüncemizin eksenidir.<sup>19</sup> Bu açıkça “Arap yazarların Arap ulusunun siyasi vicdanı olduğunu”, ağırlıklı olarak dramının siyasete olan ilgisinin inkâr edilemez olduğunu belirtmektedir (Badawi: 1993, 288).

#### 4. Drama ve Halka Yaklaşım

Arap tiyatrosunun başlıca özelliklerinden birisi, “özellikle tanımlanmış, çoğunlukla siyasi tarafları tasvir etmek için kullanılan bir sahne, izleyiciyi etkilemek ya da tiyatrosunun kendine özgü ifade yöntemleriyle izleyiciyi eğitmek için belirli bir bakış açısı sunan ekonomik bir teklif” şeklinde tanımlanabilen politik bir tür olmasıdır.<sup>20</sup> Alegori, tiyatrodaki daha güçlü bir varlığa sahiptir, çünkü izleyici kitlesinin ilgisini ve daha fazla oyun izlemesini sağlayan, onların geçmişinden çıkan hikâyelerle izleyiciye hitap etmiştir. En önemli siyasi alegorilerden biri, Tevfik el-Hâkim’in, *Bin Bir Gece*’den ödünç alınan ve aktörlerin izleyiciyle etkileşimini sağlayarak “aktörler ve izleyici arasındaki bariyerlerin yıkılması”nı amaçlayan *Harun el-Raşid ve Harun el-Raşid* (1969) adlı eseridir (Starkey, 186). Arap tiyatrosunda devrim yapan bir diğer meşhur oyun yazarı Suriyeli Sadullah Vannus’ dur. Onun hedeflerinden biri izleyicileri siyasi olaylarla karşı karşıya getirebilmek için tiyatroyu politikleştirmektir. Abbasi döneminde yazılmış olan *Mughamart ra’s el-memlûk Jabir*’i (1970) canlandırırken, Vannus, aktörlerden bölgenin konuşma dilini kullanmalarını istedi böylece izleyici, Arap dünyasındaki lehçelerin farklılıklarını görebilecekti. Bir başka amaç da, Abbasi halifeliğinin

<sup>17</sup> Eser Karnak Kafe ismiyle Türkçeye tercüme edilmiştir. (Çeviren)

<sup>18</sup> Amir, İbrahim. Necip Mahfuz Siyasiyan. el-Katib (Kahire, 1970), 26-37, Milson’dan alıntı (1993).

<sup>19</sup> el-Gitani, Cemal, Necip Mahfuz Yatadhakkar. Beyrut: Darü’l-Mısır, 1980, 28, Milson’dan alıntı (1993).

<sup>20</sup> Hamuda, Abdül Aziz. Political Theatre. Amman: el-Beşir 1988, Bishtawi’den alıntı, Yahya, The Intellectual and Aesthetic Contents in the Political Theatre. Irbid: el-Kindi, 2004, 9. (alıntı ve başlıklar yazar tarafından Arapça’dan çevrilmiş).

de iktidarı ele geçirme mücadelesini anlatan temayla, izleyiciyi cezbeden ve onları etkileşime ikna eden hafif mizah arasında bir denge kurmaktı (Allen, 2000). Arap ülkelerinin o dönemde ve hala yüksek cahillik oranını ve halkın zulümden muzdarip olduklarını hatırlamak gerekir. Wannus'un karanlık politik gerçekliğe biraz ışık getirebilmek için yapabileceği en iyi şey halka ulaşmaktı. Bunu yaparken, bu gerçekliğe karşı isyan fikri açıkça belirtilmemiş olup, çok sakini ve sanatsal bir biçimde ima edilmiştir. el-Hakim ve Wannus'un siyasal draması barışçıl yöntemlerle öğretir, ancak bu, başarıyı ve izleyici ilgisini garanti etmez. Onlar, susturulmuş insanları uyandırmaya ve onların gözlerini açıkça tartışmanın yasak olduğu siyasi sahnelere çevirmeye çalışıyorlardı. Arap tarihini ve kültürel mirasını işleyen siyasi eleştiri eserlerinden bazıları şunlardır: Alfred Faraj'ın *Suleiman al-Halabi* (1964), Ali Janah al-Tibrizi (1968) adlı eserleri ve Ali Salem'in *The Comedy of Oedipus: You Are the One Who Killed the Beast* (1970). (*Oedipus'un Komedi: Canavarı Öldürmüş Olan Sizsiniz*) adlı eseri. Değişik sahnelerine rağmen, anlatılar iki ana fikre odaklanmıştı. Birincisi; çoğu anlatının temasının iki boyutu vardı: ilki bireyin yolculuğu ve bireyin toplum ve siyaset ile olan etkileşimi, ikincisi siyasal ve toplumsal eleştirilere yönelik gizli tema. Birey ana fikri oluşturur, ancak iktidarın tekeli, temel değerleri ve çıkarları belirlemektedir. Tarihi kişiler de dahil olmak üzere hikayedeki kahramanın kim olduğu önemli değildir, önemli olan kahramanın siyasi otoriteyi ele geçirme mücadelesinde sahnenin ön saflarında yer almasıdır. İkincisi, çoğu hikayede kahraman genç erkeklerdi. Edebiyat, idarecilerin otoriter yönetimine ilave olarak, yönetici sınıf ile gençlik arasındaki uçurumun anlatılmasına odaklandı. Söz konusu yaş krizi, (kahramanların genç olması) yöneticilerin durgun zihniyeti devam ettiği sürece, değişimin imkânsız olduğunu ima etmektedir. Arap Baharı'nın kıvılcımına hızlı bir göz attığımızda, Tunus'ta sokak satıcısı olan 27 yaşındaki Muhammed Bouazizi'nin, seyyar tezgahı polis tarafından tahrip edildikten sonra, kendisini ateşe verdiği görüyoruz. Mısır'da, 28 yaşındaki Khaled Said'in ölümünden sonra, Mısırlılar polisi protesto etmek için sokaklara akın ettiler, daha sonra bu tam teşekküllü bir devrime yol açtı. Suriye'de, güneydeki Dara kentinde yaşayan insanlar, polisin okul çocuklarını kaçırdı onlara işkence yaptıktan sonra, elli yıl içinde ilk kez gösteriler yaptı. Öyle görünüyor ki, siyasi literatürde, yoksunluk çeken ve mücadele eden sınıf olarak tasvir edilen gençler Arap Baharını başlatan gençlerdi.

Siyasi drama yaratmak, okuyucunun sosyal ve politik sahneyi olduğu



gibi değil de, olması gerektiği gibi kavramasına olanak tanır. Siyasi drama, o sahneyi en azından metaforik düzeyde, daha fazla aydınlatarak, sosyal ve politik adaletsizliğin farkındalığını arttırarak değiştiriyor. Konuşma dilinin kullanımı bile devrimci olaylarla ilişkilidir. Örneğin, 1952’de Mısır’da Temmuz Devrimi’nden sonra, iyimser bir dalga Mısır tiyatrosunu ortadan kaldırdı ve parlak bir gelecek öngördü. Oyun yazarı, halka daha doğrudan ve verimli bir şekilde seslenmeye çalışıyordu ve bu yüzden tiyatrodaki konuşma diline özgü Arapça eskisinden daha baskın hale geldi (Badawi: 1987, 140). Tiyatrolar giderek daha fazla izleyici kitlesine kavuştuğu için drama, halka hitap edebilecek etkili ve temel bir araç olarak işlev görüyor. *Devrimden Sonra Mısır Tiyatrosu*’nda, (1952 devriminden bahsediyor) Roger Allen ve Muhammad Badawi, “şüphesiz siyasi partilerin yasaklanması ve serbest görüş alışverişinin olmaması, tiyatronun yapay bir parlamento, yani artan sansür nedeniyle yazarların politik pozisyonlarını dolaylı olarak söyledikleri bir yer olarak büyümesinden kısmen sorumludur” şeklindeki fikirlerini savunmuşlardır (Allen qtd. in Badawi: 1987, 140-1).

Devrim ve bireyin özgürlüğü teması, Mikhail Ruman’ın dramalarında ağır basmaktadır. *The Newcomer* (1963) (Yeni Gelen), *The Auction* (1965) (Müzayede), *The Borrowed and the Hired* (1966) (Ödünç Alınmış ve Kiralanmış), *Glass* (1967) (Kadeh) ve *Kom al Dab’* (1969) gibi bazı oyunlarında, kahramanın adı aynıdır; Hamdi, baskının sosyal ve siyasi biçimlerine karşı isyan eden kişidir (Badawi: 1987, 167). Ruman, Hamdi tarafından bastırılacak dini kurumların, ilişkilerin ve siyasi otorite gibi tehditkar güçlerin yanlış uygulamalarına odaklandı. Hamdi’nin yemek yemek için personele karşı mücadele ettiği otel, yolsuzluk yapan liderlerin yönettiği Mısır’a benzetilmektedir. Röportajda siyasi drama yazdığını reddetmesine rağmen, Ruman bir keresinde yalnızca, insanoğlunun yüceliğine karşı duyduğu derin düşünce ve inanç nedeniyle, bireyin tüm kısıtlamalardan özgür olması için yazdığını söyledi (Badawi: 1987, 171). Mısır politikasını hicvetmek için ortaya çıkan *All Janah al-Tibrizi’yi* yazan Alfred Faraj, siyasi drama yazdığını açıkça itiraf etmiştir. Ali Salem’in *The Comedy of Oedipus: You Are the One Who Killed the Beast* adlı eseri, ulusal güvenlik ve kuvvetli bir ordu vadelerini yerine getiremeyen Nasır’a karşı bir saldırıdır. Oidipus karakterinin kullanılması, Nasır ile kendisi arasındaki yaşanabilecek olası herhangi bir ilişkiden kurtulma girişimi idi. Bu, yazarın Nasır’a ve rejimine dil uzattığı başka bir olaydır. Dolayısıyla ifade özgürlüğü kazanma fikri, Arap Ba-

harı gösterilerinde hepimizin şahit olduğu ana tema olan rejimin yıkılması hadisesi ile ilişkilidir.

##### 5. Drama Olarak Arap Baharı: Temsil Yetkisinin Gelişimi

Burada bahsedilen oyunların çoğu ve siyasi bir boyut kazanan ya da bulduran diğer başka oyunlar, iktidar tarafından istismar edilen kahramanı tasvir ediyor. O, yaşamını kontrol etmek ya da politik yaşama katılmak için gerekli temsil yetkisinden yoksundur ve bu, onu rakip güçlere maruz bırakmaktadır. Birçok eserde kahraman, çözüm odaklı olan ancak politik ve toplumsal düzen nedeniyle eylemde bulunma veya ideolojisini ifade etme hakkına sahip olmayan biri olarak tasvir edilir. Örneğin, *A Day from this Time* (1995) (Bu Zamandan Bir Gün)'da, Wannus, kız öğrencilerinin genelevde çalışmasını engellemeye çalışan matematik öğretmeni Faruk'un okul müdürü tarafından engellenmesini, daha iyi bir toplum olma hareketinin önünü tıkayan engellerin simgesi olarak sunmaktadır. Bu nedenle, tiyatrodaki egemen olan bu çaresizlik, Arap Baharı'nın ilk kıvılcımları sırasında sokaklara koşan kişinin çaresizliğine benzemektedir. Bu, kişinin ülkesinin bugününü ve geleceğini şekillendirmede rol oynayan etkili biri olarak var olma hissini yeniden kazanması içindi. Gösteriler, halkın ayaklanmaya açıkça katılmak ve çalınan temsil yetkisi haklı olarak geri kazanmak için bir sahne aradığı drama olabilir.(El- Katib, 115). Bu durum, Mısır'da Tahrir Meydanı'ndaki hem Humus hem Hamada Saat Kulesi'ndeki isyancı insanlar için de geçerlidir. Suriye'deyken elli yıl içinde insanlar siyasi görüşlerini ilk defa ifade edebildiklerinde coşkulu hissettim. Elbette bu, temsil yetkisinin muhakkak verimli bir şekilde tüm kişiler tarafından kullanıldığı anlamına gelmiyor. Ancak, duyguların bizzat kendisi, yazarların umutlarından bazılarını yansıtır. Arap tiyatrosu ile Arap Baharı arasındaki ilişkiyi kabul edersek, meydanlardaki gösteriler ve kahramanlar, bu durumda birçok aktör, seyirci ve ikisi arasındaki etkileşim gibi dramanın esaslarını temsil eder. Onlar, temsil yetkisinin, performatif (edimsel)<sup>21</sup> olarak güçlü bir biçimde yeniden gelişmesi için gerekli mekânları temin etmişlerdir. Performatif kelimesi ile J.L Austin'in tanımladığı performatifi kastediyorum; birinci tekil kişi formunda bir fiil içeren bir konuşma yaparken, söylemekten ziyade aslında o eylemi yapıyorum. Mısır halkının ana sloganı olan "halk rejimi devirmek istiyor" Suriye'de de kullanılmaya devam ediyor. Bu sloganı etkili ve

<sup>21</sup> Daha fazlası için bakınız: J.L. Austin. 'Performatif Anlatımlar' Leitch, Vincent B. Teorinin Norton Antolojisi ve Eleştirisi, New York: Norton, 2010.

performatif yapmak için, bunun ifade edileceği uygun yeri bulmak zorunludur. Bu nedenle, diktatörlüğe son verme kararını, dayanak noktası olarak doğru mekân seçilmiş performansla benzetebiliriz. Özgürlük ve siyasi değişim için örtülü çağrılardan açık çağrılara geçiş birçok aşamadan geçti ve drama inkar edilmez bir şekilde bunlardan birisiydi.

Sonuç olarak, Arap edebiyatı ile Arap Baharı arasındaki ilişki, halkın siyasi liderlerin dezavantajları ve hataları konusundaki farkındalığını artırmak suretiyle, edebiyatın siyasi hayatla güçlü bir şekilde bağlılığından kaynaklanmaktadır. Edebiyatın etkisi, yazarların liderlerin açığını ortaya çıkarma girişimlerinden, liderlerin tartışmasız varlıklarına ve onların kamu ve sosyal yaşam üzerindeki etkilerine karşı çıkmalarından kaynaklanmaktadır. Edebiyatı siyasallaştırmak, her zaman ifade özgürlüğü çağrısında bulunan hareketlerin temel dayanaklarından biriydi ve halen öyledir. Bu durum, orduyla ve sınırsız otoritesiyle yüzleşen gayri resmi sivil bir hareket biçimini almıştır. Diktatörlüğe bazı kısıtlamalar getirecek herhangi bir potansiyel hareketi canlandırmak için insanlara biraz umut lazımdı. Kamu ve diktatörlükler arasındaki çatışmanın edebiyat yoluyla aydınlatılması hiç de garip değil. Arap Baharı ülkelerinde bunlar ifade edilmeden önce, korku bariyerlerinin kırılması, edebi türlerde şekillendi ve bu durum, Arap diktatörlerini yaşamın tüm yönleri üzerindeki sınırsız denetimden mahrum etmeye ve onları rahatsız etmeye devam ediyor.

#### Kaynakça

- Allen**, Roger, “Egyptian Drama after the Revolution”, *Edebiyyat*, 4/1, 1979.
- \_\_\_\_\_, *The Arabic Novel*, Syracuse, N.Y. : Syracuse Üniversitesi Yayınevi, 1982.
- Asrı**, Ahmed, *al-Muqaddima Fi Nazariyat Al-Masrah As-Siyasi*, El-Haiâ el-Misriya el-‘amma li- ‘1-Kitâb, Kâhir 1989.
- Badawi**, Muhammad Mustafa, *A Short History Of Modern Arabic Literature*, Clarendon Press, Oxford [İngiltere], 1993.
- \_\_\_\_\_, *Modern Arabic Drama In Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.
- Bishtawi**, Tahya, *al-Madamin al-fikriyah wa-al-jamaliyah fi al-masrah el-siyasi*, al- Kindi lil- Nashr wa-al-Tawzi, 2004.
- Cooke**, Miriam. ‘Ghassan al-Jaba’i: Prison Literature in Syria after 1980’, *World Literature Today*, 75. 02 (2001): 237-245.
- el-Khatib**, Mohamed Samir, ‘Tahrir Square As Spectacle: Some Explora-

tory Remarks On Place, Body And Power', *Theatre Research International* 38.02 (2013): 104-115.

**Hafez**, Sabry, 'The Quest For Freedom In Arabic Theatre'. *Journal of Arabic Literature*, (1995): 10-36.

**J.L. Austin**, 'Performative Utterances in Leitch', Vincent B. *The Norton Anthology Of Theory And Criticism*, New York 2010.

**Milson**, Menahem. 'Najib Mahfuz and Jama Abd al-Nasir: the Writer as Political Critic' in Elad, Ami. *Yazar, Kültür, Metin*. Fredericton, N.B York Press, 1993.

**Starkey**, Paul, *Modern Arabic Literature*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2006.

# KÛFE'DE HANEFÎLİĞİN ORTAYA ÇIKIŞI VE MEDİNE HADİSÇİLİĞİ\*

How Hanafism Came to Originate in Kûfe and Traditionalism in Madina

YAZAR: CHRISTOPHER MELCHERT

CHRISTOPHER MELCHERT HALEN OXFORD ÜNİVERSİTY ORIENTAL INSTITUTE'DE PROFESÖR OLARAK ÇALIŞMAKTADIR.

ÇEVİREN: TUĞBA ALTUNCU

ARŞ. GÖR. DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
tugba.altuncu@deu.edu.tr

## KÛFE'DE HANEFÎLİĞİN ORTAYA ÇIKIŞI VE MEDİNE HADİSÇİLİĞİ

### Özet

İslam hukukundaki Hanefî ve Mâlikî şahıs ekollerinin, erken dönem Kûfe ve Medine bölgesel okullarından doğduğu ifade edilmektedir. Gelişen Maliki içtihadlarının bölgesel zemini, *el-Müdevvene* gibi eserlerde mevcut iken; erken dönem Hanefî eserleri, Ebû Hanîfe ve onun öğrencilerine odaklanmaktadır. Bu sebeple [mezhebin] bölgesel ortamını tespit etmek oldukça zordur. Halife İbn Hayyât'ın ve İbn Sa'd'ın biyografik sözlükleri [tabakât], Kûfe'de, Hicaz bölgesiyle aynı oranda faal muhaddis/gelenekçi olduğunu göstermektedir. Üstelik, İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ı, onun Hanefî mezhebini Kûfe ile değil Bağdat ekolü olarak değerlendirdiğini ortaya koymaktadır. Fesevî'nin *Kitâbü'l-Ma'rîfe ve't-Târih* adlı eseri, Hanefî hukukunun Kûfe arka planının -daha genel olarak Kûfe'nin re'y ile, Medine'nin hadis ile tanımlanmasının- ancak IX. yüzyılın sonlarında ortaya çıktığını belirtmektedir.

## HOW HANAFISM CAME TO ORIGINATE IN KÛFE AND TRADITIONALISM IN MADINA

### Abstract

The Hanafi and Maliki personal schools of law are said to have derived from the earlier Kûfen and Medinese regional schools. The regional stage of developing Maliki jurisprudence is plain in works such as the *Mudawwana*, but early Hanafi works are already focused on Abu Hanifa and his disciples, so it's difficult to establish regional stage of the sect. The biographical dictionaries of Khalifa İbn KHayyât and İbn Sa'd show that there were active hadith scholars/traditionists in Kûfe equally with the Hijaz. Moreover, the *Tabaqat* of İbn Sa'd shows that he considered the Hanafi school Baghdadi, not Kûfen. *Kitab al-Ma'rifa wa-al-tarikh* of Fasawi shows that the Kûfen background of Hanafi jurisprudence, more generally with the identification of Kûfe with ra'y and Medina with hadith, emerged only later in the ninth century.

\* Christopher Melchert, "How Hanafism Came to Originate in Kûfe and Traditionalism in Madina", *Islamic Law and Society*, Vol. 6; No: 3, 1999, p. 318-347. Bu çalışma, Sosyal Bilimler Araştırma Konseyi ve büyük ölçüde Birleşik Devletler Enformasyon Ajansı tarafından sağlanan burs ile yapılmıştır. (Çevirmen Notu: Metnin çevirisi esnasında ihtiyaç duyduğumuz açıklamaları köşeli parantezlerle verdik. Bu nedenle orijinal metinde yazara ait köşeli parantez ile verilen ifadeler çevirmen notları ile karışmaması için normal paranteze dönüştürülmüştür. Yine metnin aslında olmayan Hz, İmâm gibi saygı ifadeleri bizlere aittir. Konunun daha iyi anlaşılması için gerekli gördüğümüz yerlere dipnotlar ekledik. Bu nedenle, orijinal metinde yer alan dipnot numaraları farklı olabilmektedir. Bununla birlikte yazarın koyduğu dipnotlarda bir eksiltmeye gitmedik.)

İslam Hukukunun mevcut Sünni mezhepleri, Ebû Hanîfe (150/767), İmam Mâlik (179/795), İmam Şâfiî (204/820), Ahmed b. Hanbel (241/855) gibi sekizinci ve dokuzuncu yüzyılın hukukçularıyla adlandırılmıştır. Ayrıca, öne çıkan “literalizm” ilkesinden sonra Dâvûdiye mezhebi, kimi zaman Zâhirî olarak anılsa da,<sup>1</sup> Dâvûd ez-Zâhirî (270/884) ve İbn Cerîr et-Taberî (310/923) de kendi adları ile isimlendirilen önemli mezheplere sahiptirler. Büyük ölçüde, ilk dönem Müslüman İslam hukuk tarihçelerini müteakib, Joseph Schacht, bu okulları başarılı yerel, bölge okulları olarak nitelendirmiş; Kûfe bölgesindeki hukuku Hanefilik olarak, Medine bölgesindeki hukuku ise Mâlikilik olarak hayatta kaldığını belirtmiştir.<sup>2</sup> Yakın zamanda George Makdisi, İslam Hukuk mezheplerinin gelişimindeki belirgin üç merhaleye dikkat çekmiştir. İlki yani “bölgesel okullar” (İslam hukukçuları kendi uygulamalarını bilinçli bir şekilde bir takım büyük ve küçük şehirler ile tanımladıklarında) sonra “şahıs okulları” (İslam hukukçuları kendi uygulamalarını bazı kişilerin uygulamaları ile tanımladıklarında) son olarak da “fikhî mezhepler” [guild schools] (kişisel olmakla birlikte aynı zamanda İslam hukukunun uygulama ve teorisini düzenleme hususunda özel bir otoriteye sahip çıkan ve yerel önderleri ile tanınan kısım).<sup>3</sup> Fakat ortada gerçekten belirlenebilen doktrinleriyle birlikte bölgesel bir gruplaşma var mıydı veya her büyük merkez, diğer yerel hukukçulara benzer daha fazla özellik taşımayan münferit öğrenci halkalarıyla, mezhepleri hakkında konuşabileceğimiz tamamen özgün hukukçulara sahip miydi? Arap gramezinin bölgesel ekolleri, başlangıca yönelik izdüşümleri açıkça ortaya koymaktadır. Niçin İslam Hukukunun bölgesel ekolleri aynı şekilde olmasın?

Mevcut olan hukuki literatüre dayanarak erken dönem İslam fikhini tespit edebileceğimiz boyut, tartışmalı bir problem olarak kalmaktadır. Harald Motzki, Abdürrezzak'ın *Musannef*'ine dayanarak, erken dönem Mekte hukukunu çözümleyen dikkate değer, iyimser bir kişiydi.<sup>4</sup> Diğer uça yer

<sup>1</sup> İbn Ahdâr'ın (429/1038) Ahbâru Ehli'z-Zâhir olarak; Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin de Tabakâtü'l-Fukaha olarak adlandırdıkları eserleri, Zahiriye mezhebine dair bir bölüm ayırın ilk biyografik sözlüklerdir. Önceki yüzyıla ait atıflar, örneğin; İbnü'n-Nedîm'in el-Fihrist'i, Harizmî'nin Mefâtihu'l-Ulûm'u Makdisî'nin, Ahsenü't-Tekâsim'inde olduğu gibi, genellikle Dâvûdiye mezhebine veya Dâvûd'un öğrencileridir. İslam hukukunda zahirilikle tanınan ilk dönem şahıslarının Dâvûd ve onun takipçileri ile doğrudan bir bağlantısı olabileceği gibi olmayabilir de. Örneğin, İsfahanlı kadı ve süfi yazar İbn Ebî Aşım en-Nebîl (287/900) ve Süfi İbnü'l-Arâbi (341/952?) gibi.

<sup>2</sup> Daha fazlası için bk; Joseph Schacht, “The School of Law and Later Developments of Jurisprudence”, Law in the Middle East, Cilt: 1, 57-84; Origin and Development of Islamic Law, ed. Majid Khadduri, Herbert J. Liebesny (Washington D.C: Middle East Institute, 1955); ayrıca, The Origins of Muhammadan Jurisprudence (Oxford: Clarendon Press, 1950), 239,248,306.

<sup>3</sup> George Makdisi, “Tabaqat-Biography: Law and Orthodoxy in Classical Islam” Islamic Studies (Islamabad), xxxii, 1993, 371-396.

<sup>4</sup> Harald Motzki, Die Anfänge der Islamischen Jurisprudenz: Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte

alan Norman Calder ise Ebû Hanîfe, Şâfiî ve diğer ilk dönem temsilcilerinin ameli uygulamalarının aslında yeniden elde edilemez olduğunu iddia etmektedir.<sup>5</sup> Calder'a karşı daha güçlü deliller, Muvatta'nın mevcut el yazmalarından ve Calder tarafından tartışılmayan tahkiklerinden düzenlendiği için; Muvatta'nın nakliyle yetinmek zorunda kalmışlardır.<sup>6</sup> Daha az ikna edici olanlar ise tashih edilmemiş, naklin tamamlayıcısı olan isnadlardan ve zaman içinde zikredilen diğer başka görüşler üzerinden elde edilen argümanlardır. Calder'ın, *Muvatta'yı Müdevven'e* den sonraya yerleştiği edebi-tarihi deliline yönelik doğrudan ve dogmatik olmayan bir yanıt da gözden kaçmaktadır. Esas olarak, onun Malik'e odaklanması ve Nebevî hadislere olan riayeti, Müdevven'e'nin Medine hukukçularının görüşlerine daha tafsilatlı olarak müracaatından mâkul bir şekilde önce gelmektedir.<sup>7</sup> Calder'ın savını ortadan kaldıracak galib gelici cevap ile ilgili olarak, erken dönem Hanefî ve Şâfiî eserlerine gelindiğinde ise biz hala tereddütte kalmaktayız.<sup>8</sup>

Erken dönem İslam akidesi tarihi, buna dair metinlerin tam olarak korunamaması ve düzensiz bir şekilde hayatta kalmasından dolayı, doğal olarak karmaşık bir hale gelmiştir. Gelişmekte olan Mâlikî ekolüne dair bilgimiz, bu ekolün özellikle Mısır ve Batı'da gelişmesinden dolayı, nisbeten daha iyi durumdadır. Örneğin, Sahnûn'un *el-Müdevven'e*'sine dayanarak; Calder, (özellikle Yahya b. Yahya'nın rivayeti olan) İmam Mâlik'in *Muvatta*'sında; hadis hakkında (1) Hz. Peygamber'in sözlerinin sahabeninkilerden daha değerli olduğuna ve (2) Malik'in onların itibar sahibi bir hafızı olduğuna dair keskin bir vurgu yaparak VIII. yüzyılın Hicaz âlimlerinin üzerinde yoğunlaşan Mâlikî öğretisinin oluşum aşamalarını açıkça ortaya

des 2./8. Jahrhunderts (Stuttgart: Franz Steiner, 1991); aynı yazar, "The Musannaf of Abd al-Razzaq al-San'ani as a Source of Authentic ahadith of the First Century A.H." *Journal of Near Eastern Studies*, 1, 1991, 1-21.

<sup>5</sup> Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford, Clarendon press, 1993.

<sup>6</sup> Miklos Muranyi "Die Frühe Rechtsliteratur Zwischen Quellenanalyse und Fiktion", *Islamic Law and Society*, iv, 1997, 224-241. Calder el yazmalarının tarihlendirilmesi hususundaki düşüncelerini belirtmektedir. *Studies*, 38. Aynı zamanda bkz. Yasin Dutton, "Amal v. Hadith in Islamic Law: The Case of Sadl al-Yadayn (Holding One's Hands by One's Sides) When Doing the Prayer" *Islamic Law and Society*, iii, 1996, 13-40. (Özellikle 28-33)

<sup>7</sup> Calder, *Studies*, 36-37. Abdulmecid Türkî, "Le Muwatta' de Mâlik, ouvrage de fiqh, entre le hadith et le ra'y, ou Comment aborder l'étude du Mâlikisme Kairouanais au IV/Xe siècle", *Studia Islamica*, no. 86, 1997, 5-35.

<sup>8</sup> Örneğin, Jonathan Brockopp Abdullah b. Abdulkhem'in Muhtasar'ıyla yaptığı üçleme yoluyla Muvatta'daki bazı öğretilerin Mâlik'e kadar gitmesi gerektiğini sabırla isbât ediyor. Risâle'nin hiç şüphesiz Şâfiî'ye kadar uzandığını varsayıyor ve el-Müzenî'nin hocasının metodolojisini göz ardı etmektен çekinmediğini anlatıyor. Jonathan E. Brockopp, "Early Islamic Jurisprudence in Egypt: Two Scholars and their Mukhtasars" *International Journal of Middle East Studies*, 30 (1998), 167-182. Cf. Schacht'ın Goldziher'in Hz. Peygamber hadisine şüpheli yaklaşımı konusundaki yorumu "Bu parlak keşif, bazı sonraki yazarlar, müsbet sonuçlara duydukları arzu nedeniyle, teoride Goldziher'in yöntemini kabul edip pratikte en aza indirmeye eğiliminde olsalar dahi; erken dönem İslam kanunu ve hukuku üzerine tüm ciddi araştırmaların esası haline gelmiştir." Schacht, *Origins*, 4.

koymuştur.<sup>9</sup> Bu da, Mâlikî ekolü için, Schacht'ın bölgesel aşama teorisinin doğrulanmış olduğunu göstermektedir.

Ne yazık ki Mâlikiliğin Müdevvene safhasına karşılık gelen bir Hanefî hukuk kitabı mevcut değildir; yani, Şeybânî'nin kitapları ve dokuzuncu yüzyılın ortasındaki diğer mevcut Hanefî eserleri zaten, neredeyse sadece Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'ye odaklanmış durumdadır. Hanefî mezhebi, Mâlikî mezhebinin Hicaz bölgesine tekâbül eden, daha erken bir Kûfe safhasına sahip midir? Schacht'ın bölgesel ekol teorisi burada böyle bir aşamayı varsaymıştır; ancak yalnızca fıkıh literatüründen bunun kanıtına ulaşamaz görünmektedir. Çünkü Irak tarafında önemli kilit eserler ya kaybolmuştur ya da böyle eserler mevcut olsa dahi neredeyse hiç yayınlanmamıştır. (İstanbul'a gidip bize Muallâ b. Mansûr'un *Kitâbu'n-Nevâdir*'ini anlatacak biri çıkar mı?<sup>10</sup> )

Şimdilik, literatürün diğer bir bölümünde, özellikle de tabakât türü eserlerde daha fazla delile ulaşılabilmektedir. Buna karşılık IX. yüzyıldan kalan oldukça az sayıda Hanefî eseri, bizim için ulaşılabildir. Bu dönemin uzmanları tarafından yazılmış üç biyografik sözlük: İbn Sa'd'ın "*Tabakâtü'l-Kübrâ*"sı (230/845), Halife ibn Hayyât'ın (240/855) "*et-Târîh*"i ve "*Tabakât*"ı tashih edilmiş ve yayınlanmıştır. IX. yüzyıldaki Irak *ricâl* tenkidi ile ilgili bazı koleksiyonların, "biyografik sözlükler" olarak adlandırılması yeterince isabetli görünmemektedir fakat ben bunları mümkün olduğunca çok kontrol etmeye çalışacağım. Bu yüzyılın sonlarından itibaren, Buhârî'nin (256/870) *et-Târîhu'l-Kebîr*'i, muhaddisleri büyük ölçüde nitelikleriyle değil isimleriyle tanımladıkları bir çalışmayla sonuçlanmıştır. Bu nedenle ben bu konuyu başka bir yerde incelemek üzere bir kenara bırakıyorum. Yine aynı şekilde, Ebû Zûr'a er-Râzî'nin (264/878) "*ed-Duâfâ*"sı ve Ebû Zûr'a ed-Dımeşkî'nin (281/894) "*et-Târîh*"i gibi daha az insicamlı olan birkaç çalışmayı da bir kenara bırakıyorum.<sup>11</sup> Karşılaştırmaları zorlaştıran bu sonraki dönem çalışmaları muhtemelen Irak bakış açısını zaten ifade etmemektedir. Fakat el-Fesevî'nin (277/890) *Kitâbu'l-Ma'rife ve't-Târîh* adlı eseri; özellikle Basra bakış açısını yansıtan, bu yüzyıldaki Irak fakihlerinin durumu-

<sup>9</sup> Calder, *Studies*, 11-12; 16-17; 21-24.

<sup>10</sup> Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen schrifttums*, 9 vols. to date (Leiden: E.J. Brill, 1967-) vol. 1, 434.

<sup>11</sup> Sa'dî el-Haşîmi, Ebû Zûr'a er-Râzî ve Cuhûduhu fîş-Sünneti'n-Nebeviyye, el-Câmiatu'l-İslâmiyye, Medine, el-Meclisu'l-İlmî, İhyâu't-Turasu'l-İslamî, 3,3 vols, 1402/1982; Ebû Zûr'a ed-Dımeşkî, *et-Târîh*, ed. Şükru'llah Nimetullah el-Kücânî, 2 vols. Şam, Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, 1980, Halil Mansur tarafından notlar ilave edilerek yeniden sayfalandırılmış ve takdim edilmiştir. Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1996.



na oldukça iyi bir şekilde tamamlayarak tanıklık eden IX. yüzyıldaki diğer bir biyografik çalışmadır.

Benim planım bu kitapların her birini sırasıyla incelemektir. İlk olarak, Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî mezhebinin taraftarlarının, kendilerini hem ilk dönem çalışmalarda hem de sonraki biyografik sözlüklerde nasıl nitelediğini araştırmak, ikinci olarak, din adamları arasında açıkça görülen bölünmeleri tespit etmektir. (Hanefilik için ana listem es-Saymerî'nin (436/1045) "*Ahbâru Ebî Hanîfe*"sinden,<sup>12</sup> Mâlikîlik ve Şâfilik için İbn Abdilberr'in (463/1071) "*el-İntikâ*"sından gelmektedir.<sup>13</sup>) Bununla birlikte, iddiam odur ki, bu eserler Hanefî mezhebinin merkezinin aslında Bağdad olduğunu öne sürmektedir. Dahası, Hanefîliğin kökeninin bölgesel Küfe ekolünde olduğu düşüncesi, Küfe'deki re'yin Medine'deki hadisçiliğin aksine Basra gelenekselciliği ile eşit olarak geliştiğini öne sürmektedir.

#### Halife İbn Hayyât

İbn Hayyât<sup>14</sup>, yaşadığı dönemdeki büyük rical tenkitçileri tarafından cerh edilmiş önemi az olan Basralı bir hadisçidir.<sup>15</sup> Onun "*Târîh*" adlı eseri, esasen çok sayıda doğum ve ondan daha fazla sayıda vefat tarihleriyle birlikte bazı şahıs isimlerinin listesini kapsayan İslam tarihinin muhtasar bir kronolojisidir. Halifelerin isimlerinin altında çoğu kez onların kaduları listelenmiştir. İbn Hayyât'ın eserinde yer alan son tarih 232/846-847'dir. İbn Hayyât metinler hala karakteristik olarak sabit olmadığı bir dönem içerisinde vefat etmiştir. Ancak ben "*Târîh*"i daha sonraki bir tarihe havale etmeye sebep olabilecek metinsel bir ifadenin olup olmadığını araştırmadım.

Hanefî mezhebi ile ilgili olarak, "*Târîh*", hem vefatı 150 yılı ile kaydedilen Ebû Hanîfe'nin kendisinden, hem de Saymerî tarafından Ebû Hanîfe'nin önde gelen ashabı ve en yakın öğrencileri arasında sıralanan çok sayıda kişiden bahsetmektedir. Eser, vefat tarihlerine göre listelenmiştir: Zâide (161) Hibbân ibn Ali (171), Ebû Yûsuf (182), Fudayl ibn İyâd (187), Muhammed eş-Şeybânî (189), Yûsuf b. Hâlid es-Semtî (190), Hafs b. Gıyâs (194), Vekî' b. el-Cerrâh (197), Yahyâ b. Saîd el-Kattân (198), Muallâ b. Mansûr

<sup>12</sup> Es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, Silsiletü'l-Matbûat, 13, Haydarabad; Matbaatu'l-Maarif eş-Şarkıyya, 1394/1974) Diğer baskı (Beyrut, Dâru'l-Kütüb'l-Arabî, 1976)

<sup>13</sup> İbn Abdilberr (463/1071), *el-İntikâ fî Fedâilî'l-Eimmeti's-Selâseti'l-Fukahâ*, Kahire, Mektebetü'l-Kudsi, 1350, 48-63, 104-115.

<sup>14</sup> Bir karışıklığa sebebiyet vermemek için orijinal metinde geçen [Khalifa] "Halife " yerine bundan sonra "İbn Hayyât" veya "Halife İbn Hayyât"ı tercih edeceğiz. (Çevirmen not).

<sup>15</sup> İbn Hacer, "*Tehzibu't-Tehzib*" 12 vols, Haydarabad, Meclisu Dâiratü'l-Maârifî'l-Nizâmiyye, 1325-1327, vol. 3, 160-161.

er-Râzi (211), Ebû Âsım ed-Dahhâk b. Mahled (212) Abdullah b. Dâvûd el-Kuraybî (213), Muhammed b. Abdullah el-Ensâri (215), İsâ b. Ebân (221). Çeşitli halifelerin kadı ve valilerinin listesinde, ek olarak Kâsım b. Ma'n, Hasan b. Ziyâd el-Lu'luî, İsmâil b. Hammâd b. Ebî Hanîfe ve Muhammed b. Mukâtil er-Râzî zikredilmektedir. Kısacası, her ne şekilde olursa olsun "Tarih" asla ne İslam hukuku ekollerinden ne de listede yer alan hadisçiler ve kadılar arasında bir bağlantıdan söz etmektedir. Bu yüzden biz, İbn Hayyât'ın, bu kişilerden herhangi birini Ebû Hanîfe ile ilişkilendirip ilişkilendirmediğini söyleyemeyiz.

Malikî mezhebine gelince, İmâm Mâlik'in doğum tarihi Emevî halifesi Süleyman ile ilgili başlığın altında yazılmıştır. Vefat tarihi ise 179'dur.<sup>16</sup> *Târîh*, İbn Abdilber'r'in İmâm Mâlik'in önde gelen öğrencileri arasında saydığı kişilerden yalnızca iki tanesinin ismini zikretmektedir: Ma'n b. İsâ (198), Abdullah b. Ka'nebî (220). Her ikisinin de beklenildiği şekilde, İmâm Mâlik ile açıkça bağlantısı kurulmamıştır. Ne Şâfiî ne de onun önde gelen öğrencileri *Târîh*'te yer almaktadır.

İbn Hayyât'ın *Tabakât*'i, *Târîh*'ine nisbetle daha sonra ortaya çıkmıştır. Onda bahsedilen son vefat tarihi 236/850-851'dir.<sup>17</sup> *Tabakât*, *Târîh* ile aynı olan çok sayıda bilgi sunmaktadır. Fakat o, öncelikle soy ve şecere ile ilgilenmiş; bu yüzden de tarihler kadar aile isimleri de belli bir sistemle verilmiştir. Sahabîler arasında Abbas oğulları, ardından Hâşimî oğullarının geri kalanı önce gelir; sonra Ümeyye oğulları ve diğerleri nakledilmektedir. Daha sonra ise sahâbenin yerleştiği Kûfe, Basra, Medine, Mekke, Mısır, Suriye gibi çeşitli büyük şehirler listelenmiştir. Her bir bölgede yer alan sahabîler, şecerelerine, özelde de Hz. Peygamber'e yakınlık derecesine göre tanzim edilmiştir. Halife ibn Hayyât, kişinin Müslüman olma sırasını dikkate almamaktadır.<sup>18</sup> Tabiûn ve sonraki nesiller yalnızca buldukları mekânlara göre listelenmektedir. Eserde bazı *mevâli*<sup>19</sup> isimleri de yer almaktadır. İsimlerin yanı sıra, vefat tarihlerini ve nisbeten biraz daha fazla vefat yerlerini belirtmektedir. Sika, zayıf vb aşına değerlendirmelerin ge-

<sup>16</sup> Halife İbn Hayyât, et-Târîh, thk. Ekrem Ziya Umerî, 2. Baskı, Şam, Dâru'l-Kalem, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1977, 318, 451.

<sup>17</sup> Halife İbn Hayyât, Kitâbu't-Tabakât Rivâyetü Ebi İmrân Mûsâ et-Tüsterî, thk. Ekrem Ziyâ Umerî, Bağdat, Matbaatü'l-Anî, 1387/1967, 229; Kitâbu't-Tabakât, thk. Süheyl Zekkâr, 2. Baskı, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1414/1993, 400. Bu sonuncusu, görünüşe göre Zekkâr'ın ilk baskısıyla aynı metindir. (Şam, Vizâratü's-Sekâfe, 1967), Maalesef değiştirilmiş sayfalandırma mevcuttur. Söz konusu isimler indekslerde kolaylıkla bulunabilir. Diğer taraftan "U" Umerî'nin yaptığı ilk baskıya, "Z" Zekkâr'ın yaptığı ikinci baskıya işaret eder.

<sup>18</sup> Ekrem Ziya Umerî, "Mukaddime", Halife ibn Hayyât'ın Kitâbu't-Tabakât, thk. El-Umerî, 38.

<sup>19</sup> Mevâli: Arap asıllı olmayan kişiler

nel değerlendirmeler olmamasına rağmen, bir hadisçi olarak Halîfe İbn Hayyât'ın ilgisi, Hz. Peygamber'den hadis nakleden kimseler hakkındaki bölümlerde ortaya çıkmaktadır. İbn Hayyât'ın hadis ile alakası, eserinin başarılı bir tabakat eseri olarak kimlik bulmasında da ortaya çıkmaktadır. Bu durum sadece doğum ve ölüm tarihlerinde değil açıkça isnadları delil olarak kullanması ve hadis rivayetlerini destekleyen otorite ravi zincirlerinde de ortaya çıkmaktadır.<sup>20</sup>

Ebû Hanîfe, *Tabakât*'ta ilkinde bir Küfeli olarak diğerinde ise Bağdat'a yerleşen kişilerin arasında olmak üzere iki kez geçmektedir. *Tabakât* daha sonra Ebû Hanîfe'nin önde gelen öğrencileri arasında sıralanan çok sayıda kişiyi de zikretmektedir. Küfelilerin arasında, Kâsım b. Ma'n, Mindal b. Ali, Zâide b. Kudâme, Hafs b. Gıyâs, Veki' b. Cerrâh; Bağdat'a yerleşenler arasında ise, Ebû Yûsuf, Muhammed eş-Şeybâni, Yûsuf b. Ebî Yûsuf, el-Muallâ b. Mansûr er-Râzî; Basralılar arasında Yûsuf b. Hâlid es-Semtî, Ebû Asım ed-Dahhâk b. Mahled; Horasanlılar arasında; İbn Mübârek yer almaktadır. Erken dönem eserlerde büyük ölçüde isimleri görülen kadıların ve valilerin isim listesi esas itibariyle bu kitapta bulunmadığından, burada bahsedilen isimler *Târîh*'te bahsedilenlerden daha azdır. Bir hadisçi ve sûfi olan İbn Mübârek (181/797) listedeki tek yeni isim ve *Tabakât*'ta bulunan yegâne (sonraki tanımlama ile) Hanefî'dir. *Târîh* gibi, *Tabakât* da asla listedeki kişiler arasındaki irtibattan söz etmez. Dolayısıyla biz, İbn Hayyât'ın bu kişiler ile Ebû Hanîfe arasında bir bağlantı kurup kurmadığını söyleyemeyiz.

Mâlik b. Enes, tahmin edildiği gibi, Halîfe İbn Hayyât'ın *Tabakât*'ında Medineliler arasında gösterilir. Aynı şekilde, *Tabakât*, Mâlik'in önde gelen öğrencilerinden çok sayıda kişiyi zikretmektedir. Medineliler arasında Abdulaziz b. Ebî Hâzım, Ma'n b. İsâ, Abdullah b. Nâfi es-Sâiğ, Basralılar arasında Ka'nebi, ve Mağribliler arasında (Halife İbn Hayyât'a göre, Mağrib; Mısırdan, Endülüse kadar uzanan toprakları ihtiva etmektedir.) İbn Vehb yer almaktadır. Hâlâ dikkat çeken bir takım eksiklikler olmasına rağmen *Tabakât*, *Târîh*'te Mâlikî olarak zikredilenlerin iki katını zikretmiştir. Her iki eserde de, bu kişilerle İmam Mâlik arasında bir irtibat kurulmaz. Şâfiî ise *Tabakât*'ta yer almamakta, her iki eserde de onun önde gelen öğrencileri zikredilmemektedir.

<sup>20</sup> Umarî, "Mukaddimme" 45. Erik Dickinson nakledilen vefat tarihlerinin, senetlerdeki kanıtlara kesin olarak güvenmeyi tercih eden dokuzuncu yüzyıldaki büyük rical eleştirmenleri tarafından ikincil olarak ilgi duyulduğunu belirledi. "The Development of Early Muslim Hadith Criticism" Ph.D.diss; Yale Univ, 1992, Chap, 6, 165-169. İbnü'n-Nedim Halife İbn Hayyât'ı ve onun eserlerini Tarihçiler arasında değil, Muhaddis Hukukçular arasında listelemiştir. Kitabu'l-Fihrist, Rıza Taceddüd, 111, fen 6, makale 6.

Halife İbn Hayyât'ın *Tabakât*'ı ve *Târîh*'inin dikkat çeken bir özelliği de, bölgesel düzensizliğidir. *Tabakât*'ta Kûfeliler arasında kaydedilen son vefat tarihi 229 (U173, Z295)<sup>21</sup>, Basralılar arasında 236 (U229, Z400) – ki onların büyük bir çoğunluğu 220'lerden sonradır- Medineliler arasında bunların aksine son kaydedilen vefat tarihi 199 (U276, Z483), Mekkeliler arasında 214 (U284, Z505), Mağribliler arasında 223- fakat önceki giriş 196 veya 197 idi-(U297, Z545) son olarak Suriyeliler arasında 202 (U317, Z581) dir. Bu nedenle Halife İbn Hayyât, Irak ile ilgili eksiksiz, Hicaz hakkında biraz daha az, Suriye ve Kuzey Afrikadaki gelişmeler hakkında ise kabataslak bir bilgiye sahip görünmektedir. Büyük olasılıkla bu durum, onun eserlerinde Hanefiliğe kıyasla daha az Mâlikî olmasının ve Şâfiî olmamasının sebeplerindedir. Bununla birlikte onun *Târîh* ve *Tabakât* eserlerinin yazımı arasında Hanefiliğe verdiği önem azalmış görünürken Mâlikîliğe verdiği önem artmış görünmektedir.

### İbn Sa'd

Muhammed b. Sa'd, Basra asıllı azadlı bir köledir.<sup>22</sup> 180/796-797 yılında elli yaşlarında Medine'den Bağdat'a taşınan bir tarihçi ve hukukçu olan Muhammed b. Ömer el-Vâkidî'ye (Bağdat, 207/823) öğrenci olması sebebiyle "Vâkidî'nin kâtibi" olarak bilinmektedir.<sup>23</sup> İbn Sa'd'ın, 218/ 833 yılında, Me'mûn tarafından Halku'l-Kur'ân hususunda toplum içinde sorgulanması amacıyla çağrılan ilk beş-altı hukukçudan biri olması, oldukça önemlidir.<sup>24</sup> Onun bir hadisçi olarak itibarı, İbn Hayyât'ınkinden biraz daha iyidir.<sup>25</sup>

İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ı esasen Hatib el-Bağdâdî'nin de söylediği gibi, "Sahabiler, Tabiûn ve kendi zamanına gelinceye dek bunları takip eden tabakalar hakkında yazılmış kapsamlı bir kitaptır."<sup>26</sup> Eser, ilk İslam yüzyılı için oldukça dolu bilgiler ifade etmektedir. Tüm kitabın yaklaşık dörtte birini oluşturan kısım, Hz. Peygamber'in biyografisiyle başlar, sonra kitabın

<sup>21</sup> Metnin orijinalinde yer alan U harfi, İbn Hayyât'ın *Tabakat*'ının Umeri tahkikine (1. Baskı) , Z harfi Zekkar tahkikine (2. Baskısına) işaret ettiğini daha önce belirtmiştik. Bu harflerin yanında bulunan sayılar ise bu kitaplarda, makale yazarının örnek verdiği, alıntı yaptığı sayfa sayılarını göstermektedir. Tarafımızca da bu husus kontrol edilmiştir.(Çev. Not)

<sup>22</sup> Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu'l-Bağdât*, (14 cilt), Kahire, Mektebetü'l-Hâncî, 1931, c. 5, 321. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-Âyân, İhsân Abbas*, (7 cilt+indeks) (Beyrut, Daru's-Sekâfe, 1968, 1973; Diğer baskı Dâru Sâdir) c. 4, 351.

<sup>23</sup> Hatib el-Bağdâdî, *Târîh*, c.3,4.

<sup>24</sup> et-Taberî, *Annales*, M.J de Goeje, c.3 (15 cilt) Leiden: E, J. Brill, 1879-1901 c.3, 1116 = *Târîhu't-Taberî*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, *Zehîru'l-Arab*, 30, (10 cilt) Kahire, Daru'l-Maarif, 1960-1969, c.8, 634.

<sup>25</sup> İbn Hacer, *Tehzib*, c.9, 182-183.

<sup>26</sup> Hatib el-Bağdâdî, *Târîh*, c.5, 321.

diğer çeyreği veya çeyreğe yakını, Medine Halifeleri döneminde sahabiler ile ilgili rivayetleri içerir. Bölümün sonunda kadın sahabileri tanıtan geniş kısım hariç, kitabın ikinci yarımı büyük merkezlerin her birindeki hukukçuları ve hadisçileri tanıtmaktadır.

İbn Hayyât'ın *et-Târîh* ve *Tabakât*'ının aksine, biz İbn'Sa'd'ın *Tabakât*'ını meşhur yazarına makul bir şekilde atfedemiyoruz. İbn Sa'd 230/845 yılında vefat ettiği halde, eserinde kendisi<sup>27</sup> ve 230 yılında vefat eden çok sayıda başka kişi için kayıt bulunmaktadır. Kitabın açık bir şekilde dikkat çektiği en son vefat, 241/855 (L7/2:92, B7:354) yılında vefat eden Ahmed b. Hanbel'in vefatıdır. İşte bu tarih kitabın bitirildiği tarihi vurgulamaktadır. (Tüm konu edinilenler içerisinde, şu ana kadar farketmediğim şekliyle, en son vefat eden Ebû Said el-Eşec'dir. *Tabakât*'ta kendisi ile ilgili ortaya konulmuş yegane bilgi "Onun adı Abdullah b. Said el-Kindî'dir" ifadesidir ve daha fazla bilgi bulunmamaktadır. Eşec'in diğer kaynakların bize aktardığı 257/871 (L6:289, B6:415) yılındaki vefatından evvel İbn Sa'd'ın, *Tabakât*'ını yazdığı muhtemel görünmektedir. Aynı minvalde, başka kaynaklar onun 248/862 yılında öldüğünü söylerken, bazıları da ondan şimdiki zaman kipinde ("Kufede el-Matmûra şehrinde Ebû Üsâme'nin evinin yakınında yaşıyor") şeklinde bahsetmektedir. Dönemin muasır âlimlerinin isimlerinden söz etmemek gibi teamüller, dokuzuncu yüzyılın ortalarında kesin bir şekilde oturmuş yaygın hale gelmiş bir gelenektir.) *Tabakat*'a eklemeler yapan kişinin Hüseyin b. Fehm (289/901) olduğu görülmektedir.<sup>28</sup> Bir taraftan Halife İbn Hayyât'ın eserleri diğer taraftan Fesevî'nin eserlerinin mukayese edilmesi, İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ının bu ikisinin arasında bir yerde olduğunu ortaya koymaktadır. Yani, (daha ileride genişçe anlatacağım gibi)

<sup>27</sup> İbn Sa'd, Biographien, ed.Eduard Sachau, (9 vols in 15), Leiden E. J. Brill, 1904-1940, vol 7/2, 99= et-Tabakâtü'l-Kübrâ, (8 cilt+ indeks) Beyrût, Dâru's-Sâdir, 1957-1968 (yeni baskısı 1418/1998) c.7, 364. Bundan dolayı "L" Leiden baskısına "B" Beyrut baskısına gönderme yapılmaktadır. Metin neredeyse aynıdır ancak bazen notlarda veya giriş kısmında bir takım noksanlıklar vardır.

<sup>28</sup> J. W. Füick, "İbn Sa'd" Encyclopaedia of Islam, Krş. el-Haris b. Ebî Usâme et-Temîmi (282/896)'den bahseden Fuat Sezgin: GAS, cilt. 1, 300. Tabakat yazmalarından birinin İbn Fehm ve el-Haris b. Ebî Usâme'nin düzeltmelerini birleştirdiği söylenmektedir: İbn Sa'd, Biographien, cilt. 5, ix. Flick'in görüşünün kanıtı, Tabakat'da göze çarpan birçok ziyadenin Târihu'l-Bağdat'ta, el-Huseyn ibn Fehm'in, örn. Muşab al-Zubayri hakkındaki sözleriymiş gibi alıntılanmış olmasıdır (d. 236/851), L7 / 2: 84, B7: 344 = el-Hatib el-Bağdâdi, Târih, cilt. 13, 114, 11. 12-16. Târihu'l-Bağdat, cilt 12, 415, 11. 12-17, Ebû 'Ubeyd (d. 224/839?) hakkındaki bilginin geldiği yer < Hüseyin b. Fehm < Muhammad b Sa'd = L7/2:93, B7:355. Kuşkusuz, bazen İbn Fahm'ın ve İbn Sa'd'ın bilgisi arasında tutarsızlık görülür; ör. 230'lar hakkındaki bilgilerin dayandığı Târihu'l-Bağdat, cilt. 7, 83, 11. 9-16 gibi <İbn Fehm <İbn Sa'd (L7 / 2: 93, B7: 355). Görünüşe göre, İbn Fehm, Tasmiyat man kâne bi-Bağdad mine'l-'ulamâ , Tarihu'l- Bağdat, C, 10, 448, 1'de yayınlanan ayrı bir çalışması daha vardır. 22, İbn Fahm ve İbn Sa'd'ın birlikte yayınladığı Tasmiyet men kâne bi-Bağdad min al-muhaddisin, Tarikh Baghdad, cilt. 12, 229, 11. 5-6. Tabakat'ın çeşitli coğrafi bileşenlerinin zaman zaman bağımsız olarak dolaşımında olması muhtemeldir. Adı Tabakat'ın kendisinde "Hüseyin ibnül-Fehm" olarak görünür: L7 / 2: 94, B7: 357.

onun bakış açısı dokuzuncu yüzyılın üçüncü çeyreğindeki farklı ekollerin çekişmelerine dair verilen bilgilerle uyum göstermektedir.

Çarpıcı bir şekilde, İbn Sa'd, Hanefiliği, Kûfe değil, Bağdat'ta yer alan bir olgu olarak sunmaktadır. Onun eserinde Ebû Hanîfe'nin kendisi için iki kayıt mevcut bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Kûfe'deki muhaddis ve hukukçular arasında, (L6:256, B6:368f) diğeri de Bağdat'taki hadisçiler ve fıkıhçılar arasındadır. (L7/2:67, B7:322) Kendisini müteakip gelen hiçbir Kûfeli Ebû Hanife ile bağlantılı değildir ve yalnızca bir tanesi, Züfer b. Hüzeyl, re'y ile ilişkilidir. (L6:270, B6:387f) Basralı Yûsuf b. Hâlid es-Semtî de re'y ile ilişkilidir (L7/2:47, B7:292f) fakat benzer şekilde Ebû Hanife'nin kendisi ile bağlantısı yoktur.

Öte yandan, İbn Sa'd'ın, Ebû Hanife'nin veya onun öğrencilerinin fikirlerini rivayet edenler olarak işaret ettiği kişilerin neredeyse tamamı Bağdatlı olarak zikredilmektedir: Ebû Yusuf (L7/2:73f, B7:330f), Esed b. Amr el-Beceli (L7/2:74, B7:331), Afiya b. Yezîd el-Evdî (L7/2:74, B7:331), Muhammed b. eş-Şeybânî (L7/2:78, B7:336f), Yûsuf b. Ebî Yûsuf (L7/2:78f, B7:337), Hüseyin b. İbrâhim b. El-Hurr (L7/2:87f, B7:348), Bişr b. el-Velîd el-Kindî (L7/2:93, B7:355f). El-Muallâ b. Mansûr –Onu Ebû Hanife'nin ilk öğrencileri arasına yerleştiren sonraki geleneğin aksine- re'y ile ilişkilidir ancak spesifik olarak Ebû Hanife ile bağlantılı değildir.<sup>29</sup> İbn Sa'd'ın, Ebû Hanife'nin ashâbı arasında zikrettiği Bağdatlı olmayan yegane kişi Nadr b. Muhammed el-Mervezî, Horasan'daki fakihler ve muhaddisler arasında zikredilmiştir.

İbn Sa'd'ın Hanefiliği Bağdat'a ait bir olgu olarak nitelendirmesi, Nurit Tsafir'in bulgularıyla örtüşmektedir. Esas olarak Veki'nin *Ahbârü'l-Kudât* çalışmasında yer alan adli atamalara dair deliller, üçüncü İslami yüzyıla gelinceye kadar, Hanefiliğin Kûfe ve Basra'daki hukuk sistemini tam olarak devralmadığını göstermektedir.<sup>30</sup> O, her bir şehirde eşit şekilde harici bir etki olarak zuhur edebilecekti.

Aslında, erken dönem Kûfe Hanefiliğinin bulunmayışını çoktan farketmiş olmalıydık. Hanefi biyografi yazarı es-Saymarî'nin *Ahbârü Ebî Hanife ve Ashabih'i* Hanefi mezhebinin günümüze ulaşan ilk biyografik değerlendirmesidir. Ebû Hanife'nin öğrencileri olduğu varsayılan; Ebû Yûsuf, Zufer ve Şeybânî'nin öğrencileriyle başlayıp<sup>31</sup>, Ebû Hasan el-Kerhî'ye (d. 340/952)

<sup>29</sup> Saymarî, *Ahbâr*, 154.

<sup>30</sup> Nurit Tsafir, "The spread of the Hanefi School in the Western Regions of the Abbasid Caliphate Up to the End of the Third Century A.H." Ph.D diss, Princeton, 1993, chaps. 2,3.

<sup>31</sup> Saymarî, *Ahbâr*, 154-162.

uzanan yirmi dört önemli kişinin ismini sıralar. Bu yirmi dört kişiden sadece bir tanesinin, hukuk bilgisini Ebû Yûsuf'tan öğrendiği söylenen Mısır asıllı bir kâdî'nın, Kûfeli olduğu görülmektedir. (ve bu nedenle Bağdat formasyonu almış olması muhtemeldir.)<sup>32</sup> Diğer taraftan, bu yirmi dört kişi, Bağdat'tan on, Cibalden yedi, Basradan dört, Eski Kâhire'den bir ve hakkında neredeyse hiçbir şey bilinmeyen iki kişiden oluşmaktadır.<sup>33</sup> Kûfeli Hanefiler sadece İbn Sa'd'ın gözünden kaçmış değildir, zira Hanefi kaynaklar bile Kûfe'de varlık gösteren bir Hanefi ekolünden bahsetmemektedir.

İmam Mâlik'in, İbn Sa'd'ın Tabakât'ının başındaki Medine uygulamalarında önemli bir yeri vardır.<sup>34</sup> (İbn Abdilberrin belirttiğine göre) Onun Medinedeli öğrencileri arasında, Abdülaziz b. Ebî Hâzım (L5:313f, B5:424), Ma'n b. İsâ (L5:324, B5:437), Abdullah b. Nâfi es-Sâîğ (L5:324, B5:438), Abdullah b. Nâfi ez-Zübeyrî (L5:325, B5:439) ve Abdulmelik b. el-Mâceşûn (L5:327, B5:442); Basralı öğrencileri arasında Ka'nebi (L7/2:302, B7:302) Mısırlılar arasında İbn Vehb (L7/2:205, B7:518) ve Abdullah b. Abdulhakem (L7/2:205, B7:518) yer almaktadır. Bu son üç kişi, Halife b. Hayyât'ın et-Tabakât'ında geçmeyip İbn Sa'd tarafından ilave edilmiştir.

İbn Sa'd'ın, kendisini açık bir şekilde İmam Mâlik'in öğrencisi olarak tanımlayan ve ona bağlı olanlara dair verdiği liste oldukça farklıdır: Medine'de, Abdullah b. Nâfi es-Sâîğ (206/821-822; L5:324, B5:438), Mutarrif b. Abdullah (220/835; L5:325, B5:438f), Atik b. Ya'kûb (227-228/842; L5:326, B5:439f), Abdulmelik b. el-Mâceşûn'u (L5:327, B5:442) saymaktadır. Basralılar arasında; Bişr b. Ömer ez-Zehrânî (209/824; L7/2:52, B7:300) ve Ka'nebi (L7/2:54, B7:302) İmam Mâlik ile çok irtibatlı olarak tanımlanmışlardır ancak tam olarak ashabından değildirler. Bağdat'ta Muvatta ile ilgilenen Musab ez-Zübeyrî (236/851; L7/2:84, B7:334) de benzer şekildedir. İmam Mâlik, Horasan ve Mısır bölgesindeki hiç bir kimseyle bağlantılı olarak anılmaz. İbn Sa'd'ın Mısır Malikiliği gibi zaten mevcut olmayan bir şeyin bahsini atlamasından sonuç çıkarmak mantıksız olurdu. Bağımsız ifa-

<sup>32</sup> İbrahim b. el-Cerrâh, (eski Mısır, 217/832?) İbn Ebi'l-Vefâ'yı görenler hakkında, el-Cevâhir el-Mudîya fî tabakati'l-hanefiyye, Abdulfettah Muhammed el-Hulv, Kahire, Dâru İhya el-Kütübü'l-Arabiyye, 1398-1408/1978-1988, c.1, 75-77, (5 cilt)

<sup>33</sup> el-Hasen b. Abî Mâlik (204/819-820) ve Süleyman b. Şuayb el-Kaysânî; ikincisi İbn Ebi Vefâ tarafından aynı adı taşıyan daha sonraki bir Mısırlı ile açıkça karıştırılmaktadır. Bkz. Cevâhir, c.2, 234-235; Samâni, Ensâb, "Kaysânî" Beyrut, Dâru'l-Cenân, 1408/1988, c.5. 123. Saymarî, açıkça onun Horasandaki Hanefiliği listelemeyi ihmal ettiğini belirtir: Ahbâr, 168.

<sup>34</sup> İbn Sa'd'ın Tabakât'ının Leiden baskısı (aynı şekilde Beyrut baskısı da) İmam Malik'in hayatının ilk yarım dönemi de dahil olmak üzere Medine'deki bazı nesilleri atlamaktadır. Bu boşluk şu an; İbn Sa'd, et-Tabakâtü'l-Kübrâ: el-Kısmu'l-Mutammin li Tâbiî Ehli'l-Medine ve Men Bâdehum Min Rubî't-Tabakati's-Salisa ilâ Muntasaf et-Tabakati's-Sâdisa, thk. Ziyad Muhammed Mansur, Silsiletü İhyau't-Turas, Medine, el-Câmiatu'l-İslamiyye-el-meclisu'l-İlm, 1403/1983 tarafından doldurulmuştur.

deler bazen aksini ortaya koymaktadır. Çünkü Mudevvene gibi mevcut hukuki metinler, Medine'den öğrenilen Mısır bilgisinin dikkate değer olduğunu göstermektedir. Mısır Mâlikiliğinin Bağdat'ta hicri 240'ların sonunda yani miladî 860'lı yılların başlarında hemen hemen hiç bilinmediği sonucunu çıkarmak daha mantıklı görünmektedir. Halife İbn Hayyât'ın eserlerinde olduğu gibi Şâfiî ve onun Mısırlı öğrencileri, İbn Sa'd'ın *Tabakâtında* bütünüyle yer almamaktadır. (Bunun tek istisnası Şâfiî ile irtibatını açıklamadığı el-Humeydi'dir. L5:368, B5:502) Bu nedenle biz, Mısır'daki Şâfililiğin de Bağdat'ta henüz bilinmediğini söyleyebiliriz.

Müslüman olmadaki önceliği dikkate alması nedeniyle, İbn Sa'd'ın sahabileri sıralaması, Halife İbn Hayyât'ınkinden farklıdır.<sup>35</sup> Onun büyük şehirlerdeki sıralaması da aynı şekilde farklılık arz etmektedir: Kûfe, Basra, Medine, Mekke şeklinde değil, Medine, Mekke, Kûfe, Basra şeklinde sıralanmıştır. Nasıl ki Hicaz bölgesi, Halife İbn Hayyât'ın *et-Târih*'inden *Tabakât*'ına dek önem kazanmış görünüyorsa, İbn Hayyât'ın *Tabakât*'ından İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ına kadar, daha da önemli hale gelmiştir. Fesevi de daha aşağıda zikredilecek eğilimini devam ettirmektedir.

İbn Sa'd'ın münferid muhaddisler ve fakihler hakkındaki açıklamalarında, onun bir şehri diğerine tercih edişi açık değildir. İbn Sa'd, Kûfe ve Medine'deki zayıf ravilerin en yüksek oranını; Basra bölgesindeki zayıf ravilerin ise en düşük oranını belirtmiştir. Onun münferid hadisçiler ve fıkıhçılar hakkında yaptığı yorumlar, diğer iki önemli karşıtlığı: ilki re'yin (orijinal yorum) karşısındaki hadis ve eseri (aktarılabilen malzeme); ikincisi zındıklığa karşı sünneti (Ortodoks) ileri sürmektedir.

Re'ye karşı hadise gelince, görünüşe göre İbn Sa'd, bazı dindar erken dönem şahıslarının ictihâdî hukuk yani re'y ile ilgilendiklerini kabul etmektedir. Mekkeli ünlü hukukçu İbn Cüreyc'in Atâ b. Ebî Rebâh (124-125/742) hakkında şöyle söylediği nakledilmiştir. "Atâ bir şey üzerinde görüş belirttiğinde onun ilim mi yoksa re'y mi olduğunu sorarım. Eğer eser ise "İlimdir" derdi. Şayet re'y ise "O re'ydir" derdi." (L5:345, B5:469) İbn Sa'd aslında Şa'bî'nin ictihâdî sözlerine atıfta bulunmaktadır. (L6:243, B6:349) Başka bir yerde ise Hasan Basri'nin gençliğinde sahabilerle bir araya geldiğinden ve onların Hasan Basri'nin re'yine ihtiyaç duyduklarından bahsetmektedir. (L7/1:117, B7:161) "Re'y" kelimesinin bu olumlu değerlendirilmesi kelimenin asıl anlamıyla aynı doğrultudadır. Yine İbn Sa'd döneminde ya-

<sup>35</sup> Umeri, "Mukaddime" 38-39.



şayan muhaddislerin, Ahmed b. Hanbel'in fikhi eserlerinde açıkça yer alan ilk Müslüman nesillerin düşüncelerine karşı saygısı aynı doğrultudadır.<sup>36</sup>

Yine de İbn Sa'd, ictehadî olarak verilecek cevaplar yerine bir hadis rivayetine bağlı kalmayı açıkça tercih etmektedir. Basralı ünlü muhaddis Ham-mad b. Zeyd, Eyyüb es-Sahtiyânî'nin (131/748-749) şu sözünü nakleder: Eyyüb'e fikhî bir mesele sorulduğunda o bu hususta "bana bir rivayet ulaş-madı" demiştir. Ona "kendi içtihadınla cevap ver" denildiğinde ise "Bu hu-sustaki bir içtihat da bana ulaşmadı" dedi. (L7/2:14, B7:247) Basralı eş-Şa'bi (105/723-724) ile olan benzer bir diyalog, daha canlı bir şekilde Şa'bi'nin "Görüşümü ne yapacaksın, onu önemsemeyesin" sözüyle noktalanmıştır. (L7/2:16, B7:250)

İbn Sa'd, o günkü şahısların re'y ile ilgili sözlerini zikrettiği gibi, re'yi sev-mediğini de izhar etmiştir. Örneğin Ebû Yusuf hakkında şöyle nakletmek-tedir:

*"Ebû Yusuf bir muhaddise uğrar elli atmış hadis ezberlerdi ayrıca onla-rı insanlara anlatırdı. Sonra Ebû Hanife Numan b. Sabit ile görüştü ve on-dan fıkhu öğrendi. Böylelikle o, re'y tarafından kazanıldı, hadislerden yüz çe-virdi"* (L7/2:74, B7:330)

"İslam Hukuku" (fıkıh) hadis veya rey'in her ikisine de indirgeneme-yen özel bir alan olarak ortaya çıkmaktadır. Örneğin İbn Sa'd, el-Muallâ b. Mansûr'u hadis, re'y ve fıkhıta uzman olarak belirtmektedir. "Muhaddisler-den bazıları el-Muallâ'dan re'y nakletmez iken, bazı muhaddisler (ehl-i ha-dis) (her türlü bilgiyi) ondan naklederlerdi." (L7/2:82, B7:341). Re'y erken dönemde yaşayan şahıslar tarafından kabul edilirken sonrakiler tarafından reddedilir, fıkıh ise yakın dönemde yaşamış çağdaşları tarafından bile ka-bul edilir. Örneğin, İbn Sa'd Maliki mezhebine bağlı olan Abdulmelik b. el-Mâceşûn'u hem fıkıh hem hadis; hem hukuk hem rivayet bilmesi nedeni-yle övmektedir. (L5:327, B5:442)

Zındıklığın karşısında yer alan sünnete gelince, başlıca düşmanları Mür-cie, Kaderiye ve Şia olarak görünmektedir. Mürcî olarak isimlendirilenle-rin çoğunluğu Küfeli'dir, fakat geriye kalanlar Mekke, Basra, Medâin ve Ho-rasanda yaşamaktadır. İddia edildiğine göre inançları Medineli Hasan b. Hanefîye tarafından ortaya konulmuştur. (B5:328) Medâin'deki Şebâbe b. Sevvâr gibi hem bir Mürcî hem de güvenilir bir muhaddis olmak müm-kündür. (L7/2:66, B7:320) Kaderiye mezhebine mensub olanlar gerek Bas-

<sup>36</sup> Bkz. Susan A. Sectorsky, "Ahmad Ibn Hanbal's Fiqh" Journal of the American Oriental Society, 102 (1982), 461-465.

ralılar gerekse Şamlılar arasında daha azdır. Yine Basra'daki Hişam b. Abdullah (152/769-770) gibi, kader hakkında konuşmak ve güvenilir bir ravi olarak kalmak mümkündür. (L7/2:37, B7:279) Aynı şekilde Halife Harun idaresinde bir süre hapis yattıktan sonra Bağdat'a yerleşen Vâsıtlı Abbâd b. el-Avvam (185/801-802) gibi (L7/2:73, B7:330), Şiilik de çoğu zaman hadiste mevsuk olmak ile bir arada bulunabilir. Şiilik (şedid, müfrit gibi) kategorileri kabul eder, fakat hiçbir kimse Râfizi olarak itham edilmez. Elbette bazı mezhepler diğer mezhepleri eleştirerek kendilerini cazip gösterebilirler. Mesela, Avf b. Ebî Cemîle (146/763-764) Mu'tezilî Amr b. Ubeyd'in yalancılığına haber veren Basralı bir Şiidir. (L7/2:22, B7:258) Amr, İbn Sa'd'ın Tabakât'ında biyografisine yer verilen tek Mu'tezilî'dir. (L7/2:33, B7:273)

Dikkat çekici bir biçimde, çok sayıda Bağdatlı'nın Kur'an'ın mahluk olup olmadığı hususunda görüş belirtmeyi reddederek, bu konuda tevakkuf etmeyi (*vakf*) savunduğu kaydedilmesine rağmen İbn Sa'd, Kur'an'ın tamamen mahluk olduğu görüşündeki hiçbir kimseyi suçlamamaktadır. Aynı şekilde hiç bir kimse herhangi bir sebepten dolayı, Ahmed b. Hanbel'in Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyenler ve cehennem azabının sonsuz olacağını reddedenler için kullandığı ifade ile, "Cehmî" olarak tanımlanmamıştır. Tahmin edilebileceği gibi, imanın ve Kur'an'ın lafzının mahluk olduğu hakkında mihne sonrası tartışmalar görülmemiştir. Daha şaşkırtıcı biçimde, ehl-i re'y oldukça yaygın olmasına rağmen, ehl-i kelâm hiç görünmemektedir. İbn Sa'd ve onun ravisi, muhaddislerin uslubuyla yazsalar da dokuzuncu yüzyıldaki Hanbelî Mezhebinin dilini tam olarak kullanamamışlardır.

Müsbet yönden, İbn Sa'd çok sayıda kişiyi *ehl-i sünnet*; geri kalanını da *ehl-i sünnet ve'l-cemaat* olarak tanımlamaktadır. İlavedeki bu vurgu muhtemelen her çeşidi için olmasa da Şiilik karşıtlığı hakkında, "Osmanî" olarak adlandırılan bir kısım Basralı içindir. Büyük ihtimalle, farklı fikirlerin çatıştığı ve durumların daha kat'i bir şekilde beyan edildiği bir yer olması nedeniyle Ehl-i sünnet, Kûfe'de diğer büyük şehirlerdekinden çok daha fazla yer almaktadır. Orada ehli sünnete mensub olmak ile, güvenilir veya çok sayıda hadis nakleden bir muhaddis olmak arasında hiç bir zorunlu bağlantı yoktur. Örneğin, Bağdatlı İbrahim b. Ebî Leys zayıf olarak değerlendirilmektedir. (L7/2:97, B7:360)

#### El-Fesevî

19. yüzyıldaki diğer bir biyografik kaynak, Ebû Yûsuf Yakûb b. Süfyân el-Fesevî'nin *Kitabu'l-Ma'rife ve't-Târih*'idir. Fesevî'nin nisbesi İran'ın bü-

yük şehirlerinden biri olan Fesâ'ya dayanmaktadır.<sup>37</sup> Fesevî, Basra, Hicaz, Mısır, Suriye ve Mezopotamya'da hadis derledi. 237/851-852 senesinde İnan'a geri döndü ve 240/854-855 yılında Belh şehrine gitti.<sup>38</sup> 277/890 yılında Basra'da vefat etti. Kütüb-i Sitte eserlerinin ikisinde ismi görülen saygın bir muhaddistir.<sup>39</sup>

*Kitâbu'l-Marife ve't-Târih*'in<sup>40</sup> (Bu andan itibaren *KMT*) el yazması olarak yalnızca bir kısmı günümüze kadar ulaşmıştır. Üçüncü baskısı tam olan ve bu makalede atıfta bulunulan büyük kısmı, Ekrem Ziyâ Umerî tarafından yayına hazırlanmıştır.<sup>41</sup> *KMT*'in eksik parçalarını gösterebilecek, diğer müellifler tarafından sağlanan bazı alıntılarını da son bölüme eklemiştir. (3:248-576)

Fesevî'nin *KMT*'si tarihsel açıdan neredeyse İbn Sa'd'ın *Tabakât*'i kadar eskidir; *KMT*'de belirtilen en son ölüm de aynı şekilde Ahmed b. Hanbel'in 241/855 yılındaki vefatıdır (1:213). *KMT*'nin editörü, Fesevî'nin eserini üçüncü yüzyılın ilk yarısında (Yani 251/866 yılı öncesi) yazdığını düşünmektedir. Bu kronolojik kısım için muhtemel gözükse de daha sonraki kısımlar için bu ihtimali azaltır.<sup>42</sup> Bir kere Fesevî, çoğu kez isnad zincirlerinin en başında açıkça zikredilir ve bazen üçüncü tekil şahıs olarak ifade edilir. Örneğin "İbn Tâvus ve diğerinin isimlerini el-Humeydi zikretmiş fakat Ebû Yûsuf (el-Fesevî) unutmıştır." (2:691) Ayrıca *KMT* tuhaf bir biçimde düzensiz bir kitaptır. Onun sadece *tarih* başlığı altında kronolojik olan giriş kısmı bilinçli bir yazım olduğunu göstermektedir. Bu tarihi sıralama, Ahmed b. Hanbel'in 241 yılındaki vefatına ve Fesevî'nin 242 yılına kadar ki kendi faaliyetlerine kadar devam etmektedir. Buradan isim sıralamasına göre, sahabiler hakkındaki müzakerelerle devam etmektedir. Sıralama ilk olarak el-Abâdile ile başlar, (1:238) sonra Hz. Osman'ın hayatıyla devam eder (1:271). Bu düzen, İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ından farklı olmayan bir biyografik eseri gözler önüne serer ve aslında Fesevî tarafından bu yüzyılın ilk yarısında yazılmış olabilir.

Fesevî, Medîne'deki Tabiundan bahsetmeden önce Mısırlı Leys b. Sad'dan

<sup>37</sup> Sam'ânî, "Fasawî", Ensâb, Beyrut, c.4, 384.

<sup>38</sup> Fesevî, *Kitâbu'l-Marife ve't-Târih*, thk. Ekrem Ziya Umerî, c.1, 8-11. (4 cilt. Üçüncü Baskı Medîne'de Mektebetü'd-Dâr tarafından 1410/1989 yılında yayınlanmıştır.)

<sup>39</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, c.11, 385-388.

<sup>40</sup> Yazar orijinal metinde bundan sonra *KMT* kısaltmasını kullanmıştır. Ancak biz, bazen kitabın tam ismini yazmayı tercih edeceğiz. (Çeviren)

<sup>41</sup> Ben Mikos Muranyî'ye danışmadım. *Beitrag zur Geschichte der Hadit und Rechtsgelehrsamkeit der Malikiyya bis zum 5. Jh. D. H.*, Bio-bibliographische Notizen aus der Moscheebibliothek von Qairawan (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1996.)

<sup>42</sup> Umerî, *Mukaddime, KMT*, vol.1, 42.

Mâlik'e yollanan bir mektup ve ardından da Mâlik'in cevabını içeren bir bölüm eklese de muhakkik bunu başka bir yere kaydırmıştır. (1:346, 687-695) Mektuplar asıl konularında kalsa, zaten sayıca çok olan konu dışı ara sözlere bir yenisi daha eklenecektir. Örneğin, künyeler hakkındaki bir bölüm (3:67-85), el-Humeydi'nin diğer bazı kişiler hakkındaki yorumlarıyla devam etmekte ve Süfyân b. Uyeyne'den hadis nakleden kişilerin bir listesi haline gelmektedir (114f). Daha sonra bu bölüm birkaç sayfalığına tekrar künyelere döner (117f, 123) ve Süfyân b. Uyeyne'nin şeyhlerine (151-153), Humeydi'nin şeyhlerine ve nihayetinde daha fazla ara cümlelerle künyelere tekrar döner (168-174, 203-207, 210f, 231-245). Burada ortaya konulan tablo, Fesevî'nin bir veya daha fazla öğrencisine notlarını okumasıyla ilgilidir. *Kitâbu'l-Marîfe ve't-Tarih*'in belli konulardaki tekamülü, Halîfe ibn Hayyât ve İbn Sa'd'ın kitaplarında neredeyse hiç görülmez. Buna ilaveten, dokuzuncu yüzyılda Bağdat'taki Hanefî-Malikî çatışması hakkındaki bildiklerimiz bize, Fesevî'nin ölüm tarihine yakın veya onun daha gerisindeki bir tarihi de akla getirmektedir.

On birinci yüzyılda Saymarî'nin hatırlattığı gibi, Fesevi, önde gelen Hanefilik ile mutad bir şekilde başlamak üzere, gerek Halîfe ibn Hayyât'tan gerekse İbn Sa'd'dan daha az bahseder. Bu, görünüşe göre kendisinin Bağdat ya da Kûfe'ye hiç gitmemesi nedeniyledir. Bir başka sebep ise, Hanefî mezhebine karşı açık düşmanlığı olabilir. Onun, Ebû Hanîfe ile açıkça irtibat kurduğu kişiler; Ebû Yûsuf, Hafs b. Ğıyâs, Kâsım b. Ma'n, Veki' b. Cerrâh, Yahyâ b. Saïd el-Kattân, Ebû Âsım ed-Dahhâk b. Mahled ve İbn Mübarek'tir. Bunlardan birçoğunu İbn Sa'd, Hanefilik bağlantısını belirtmeksizin bahseder. Fesevî, onlardan birçoğunu Ebû Hanîfe'ye karşı tam bir düşman olarak nitelendirmektedir. Hafs b. Ğıyâs, Ebû Hanîfe'nin tek bir sorun ile ilgili bir günde beş farklı durumu onayladığından yakınmaktadır (2:789). Veki' b. Cerrâh Ebû Hanîfe'nin (kendisini suçlayarak) "Bazı kıyaslar, camide abdest bozmaktan daha çirkindir" dediğini ifade eder. (Terminoloji doğrudan nakli ima etmemektedir ve Veki' de zaten Medineli Râbiatü'r-Rey'in (136/753-754) aynı şekilde kıyasa karşı olduğunu belirtmektedir.) Yahya b. Saïd el-Kattân Süfyân es-Sevrî'den Ebû Hanîfe'nin iki kez küfürden dönmeyişini istendiğini nakletmektedir. (2:786) Ebû Âsım ed-Dahhâk b. Mahled, es-Sevrî'nin de iddia ettiği gibi, Ebû Hanîfe'nin İbn Abbas'ın görüşünü yanlış anlattığını doğrulamıştır. (3:14) İbn Mübarek, Ebû Hanîfe'nin bir Mürciî olduğunu nakletmektedir. (2:783) O, ayrıca Ebû Yûsuf'u da, onun arkasında namaz kılanlara namazlarını iade etmelerini tavsiye ederek cerhetmiş

(Ebû Yûsuf'un güvenilirmez olduğunu belirtmiştir) ve onun adını zikretmekten nefret ettiğini ifade etmiştir. Ebû Yûsuf muhalif gibi görünmemektedir, fakat Ebû Hanîfe'nin bir Cehmî ve bir Mürciî olduğunu kabul ettiği nakledilmektedir. (2:782 yine 783) Başka bir Kûfeli olan Kâsım b. Ma'n Ebû Hanîfe ile oturanları eleştirmekte ve "O size hazmedebileceğinizden daha fazla re'y verir fakat eve fıkıhsız dönersiniz" demektedir. (2:790)

(Hatib el-Bağdâdi de aynı Kûfelinin aynı sitemini aktarmaktadır. Fakat o, ya "bir insana" (Fesevî'yi içermeyen bir isnad) ya da "bir gruba" (Fesevî'nin de dâhil olduğu iki isnada) yönelik bir atıftır.<sup>43</sup> Bazı hadisçiler Kâsım b. Ma'n'ın Ebû Hanîfe'yle ilişkisini örtbas ederek aklamaya çalışmış olabilirler. Öte yandan bazıları da onun ismini nakle ekleyerek karalamaya çalışmış olabilirler. Farklı versiyonlar kesinlikle sözlerin bireylerden daha kolay hatırlandığı yönünde bir uyarı teşkil etmekte ve bize, bu polemiklerden herhangi birinin arkasında sağlam bir doküman kaydı yer aldığını düşünmememiz gerektiğini anlatmaktadır.)

Hanefilik karşıtı söylemlerin çoğu "Kûfe, Ebû Hanife, Nu'mân b. Sâbit ve ashâbı, el-A'meş ve diğerleri ile ilgili gelenler" başlıklı bölüm başlığında zikredilmektedir. Bölüm ahir zaman ile ilgili rivayetlerle başlar (2:746-795). Sayabildiğim kadarıyla, Ebû Hanîfe'yi otuz üç, Hammad b. Ebî Süleyman'ı beş, Ebû Yûsuf 'u dört ve (Şeybani dahil, 2:791) diğerlerini bir veya yarım düzine kadar cerh edici ifade içerir. Fesevî'nin Ebû Hanîfe'ye ve onun takipçilerine karşı olan düşmanlığı, İbn Sa'd'inkinden çok daha keskindir. Fesevî'nin ilk dönem Kûfe hukukçularının yanında Ebû Hanîfe hakkındaki değerlendirmesi (ki daha fazla bölüm başlığı, kuşkusuz daha sonraki bazı katipler tarafından eklenmiştir), İbn Sa'd'ın Ebû Hanîfe'yi ve onun takipçilerini Bağdat ile özdeşleştirmesinden dolayı büyük bir değişikliğe uğramıştır.

Mâlikîliğe gelince, *KMT*'de bazı şeyler daha çok gün yüzüne çıkmakta ve çoğu Mâlikîlik ile bağlantılı durumdadır. Mısırlı İbn Vehb, yaklaşık üçte biri İmam Mâlik'e dayanan yüz elliden fazla isnadda yer almaktadır. Geri kalan kısmı ise diğer Mısırlı ve Hicazlı cedlere dayanmaktadır. İbnü'l-Kâsım, 191 yılındaki vefat tarihi ile kaydedilmiştir. Diğer taraftan İmam Mâlik'ten iki kez alıntı yapmaktadır. Eşheb de 204 yılındaki vefatı ile zikredilmiştir ve İmam Mâlik'ten dört kez alıntı yapmaktadır. Muhammed b.

<sup>43</sup> Hâtib el-Bağdâdi, *Târih*, c.13, 416. Ahmed b. Hanbel'de Kasım'ın olmadığı garib bir versiyon bulunmaktadır. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl*, thk. Vasiyullah b. Muhammed Abbas, Beyrut, el-Mektebetü'l-İslami, 1988, c.1, 387 (4 cilt); el-Câmi fi'l-İlel ve Mârifetü'r-Ricâl, thk. Muhammed Husâm Baydûn, Beyrut, Müessesetü'l-Kütübü2s-Sekafiyeye, 1410/1990, c.1, 150 (2.cilt)

İbrâhim b. Dinar bir kere zikredilmektedir ve İbn Vehb'in naklettiği gibi, erken dönem Medine hukukçusu İbn Hürmüz'ün rey'den daha fazla sünnete bağlı olduğunu aktarmaktadır. (1:652) Abdullah b. Nâfi es-Sâiğ, Medine halkının uygulamalarından sünnetin çıkarılabileceğini iddia eden sahabî Zeyd b. Sâbit'e dayanan tek bir isnadda yer almaktadır (1:438). Abdulmelik b. Mâceşûn, İmam Mâlik'ten, iki sahabînin Hz. Peygamber'in idaresi ile Hz. Ömer'in idaresi arasındaki farklar hakkındaki karşılıklı konuşmalarını naklederken bir kez kaydedilmiştir (1:363). Abdullah b. Ğânim el-İfrikî İmam Mâlik'ten nakleden bir râvi olarak bir defa görünmektedir (2:504). Bir düzine rivayette bulunan Ma'n b. İsa, İmam Mâlik'in ikinci ravisiydi. Ka'nebî de, İmam Mâlik'ten altmıştan fazla nakleden bir ravi olarak görünmektedir. Yahyâ b. Yahyâ en-Nisâbûrî, İmam Mâlik'in ravisi olarak doğrudan haber veren bir kişi olarak tek bir defa ortaya çıkmaktadır. İmam Mâlik'in kendisi yaklaşık 166 kez çeşitli râviler vasıtasıyla alıntılanmıştır.<sup>44</sup>

İmam Mâlik, bugüne kadar Medine'nin en meşhur hukukçusu olarak görünmektedir fakat *KMT*'nin Mâlikî mezhebini konu edinmesi tuhaf bir şekilde orantısızdır. Fesevî'nin başlıca Mekkeli haber kaynağı olan Ebû Bekir el-Humeydî (219/834) esasen muhaddis olarak ün kazanmıştır. Fesevî'nin Mısırlı en mühim bilgi kaynağı, hadislere olan sadakatiyle sonradan ünlenen Mâlikî hadisçi İbn Vehb'tir. (Esed'in Müdevvenede İbnü'l-Kâsım'dan derlediği rivayetler hatırlandığında, İbn Vehb Esed'in ihtiyaç duyduğu rey bağlantısını ısrarla reddetmiştir.<sup>45</sup>) Fesevî'nin İmam Mâlik'ten nakleden Basralı başlıca ravisi, hadislere en sadık görünen Basra Mâlikî mezhebine mensub Abdullah b. Ka'nebî'dir. Onun Muvatta'daki düzeltmeleri, Yahyâ b. Yahyâ'nın rey ile cevaplandırıldığı hadisine delil sunacaktır.<sup>46</sup> Buna karşın Mâlikî hukukunun önde gelen destekçileri ya nadiren görünmekte ya da hiç görünmemektedir. Medine'de Osmân b. İsa b. Kinâne (185/801-802) daha sonra İmam Mâlik'in yerine oturmakla tanınmış, ancak *KMT*'de hiç zikredilmemiştir.<sup>47</sup> Mâlikî hukukunun en tanınmış Mısırlı temsilcileri zayıf bir şekilde sunulmuştur (İbnü'l-Kâsım ve Eşheb; İbn Vehb'den ve Eşheb'ten nakleden Yûnus b. Abdula'lâ daha sık görülür) ya da hiç zikredilmez (Abdullah b. Abdulkhakem, batıdaki Mâlikî hukukunun ravilerinin-

<sup>44</sup> Umerî, "Mukaddime" *KMT*, c.1, 46.

<sup>45</sup> Ebûbekir el-Mâlikî, *Kitâbu Riyâzu'n-Nüfûs*, thk. Beşir el-Bakkûş, Beyrut, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1983, c.1, 261 (2 cilt); M. Talbî, "Kairouan et le malikimse espagnol" *Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi Provençal*, 2 vols, Paris: G-P Maisonneuve et-Larose, 1957, v.1, 332.

<sup>46</sup> Türkî, "Muvatta" aynı şekilde bkz Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law, Studies in Islamic Law and Society*, 4, Leiden: Brill, 1997, 168-169.

<sup>47</sup> İbn Abdilber, *İntikâ*, 55

den hiç bahsetmez). Son olarak, Mâlikî re'yunin Basra'ya aktarılmasını sağlayan kişi olan Ahmed b. el-Muaddal (240/854-855) gözden kaçabilir<sup>48</sup> Fesevi, Mâlik'in Muvatta'sından söz ederken; içinde bahsi geçen muhaddislerden biri hariç herkesin sika olduğu yorumunu ekler ve onu bir hadis derlemesi olarak kabul eder (1:425). Özetle, *KMT*, Kuzey Afrika ve Endülüs geleneklerinden bilinen bir fıkıh ekolü değil, hadislerle adanmış bir Maliki ekolü sunmaktadır.

Şâfiiliğin tanımlanması hala zordur. Kronolojik olan bölümün sonunda Fesevi, Mısırda karşılaştığı Şamlı bir muhaddis ve Kur'an hafızı olan Hişam b. Ammar (245/859) ile aralarında geçen bir konuşmayı nakletmektedir. Leys b. Sad ve İbn Lehia'nın oraya gitmeden önce vefat ettiğini anlattıktan sonra Hişam şöyle devam eder; "İmam Şâfi ile yemek yedim. Eski Mısır'da onunla konuştum o da benimle konuştu."(1:213) Ahmed b. Hanbel, Hişam'ı Kur'an'ın mahluk olduğu görüşünü belirttiği için kınamakta<sup>49</sup> ve İmam Şâfi'nin kelama bağlılığı nedeniyle cerhedildiğini belirtmektedir. Bu suçlama İmam Şâfi'yi hukuk ve hadis ile ilişkili olmadığını fakat tamamen kelamla ilişkili olduğunu söyleyen Hişam'ın iddiasını açıkça doğrulamaktadır.<sup>50</sup>

İmam Şâfi'nin *KMT*'de ikinci kez zikredilişinde, öğrencisi Harmele (243/857) cerhedilen Medineli hadisçi Hiram b. Osman ile ilgili "Hiram'dan hadis nakletmek haramdır" (3:138) şeklindeki kelime oyunu ile İmam Şâfi'den alıntı yapmıştır.<sup>51</sup> İmam Şâfi'yi bir rical eleştirisi yaparken bulmak çok nadirdir. Fesevi, Harmele'yi on defa daha zikretmiştir fakat bütün bunlarda Harmele daima İbn Vehb'den hadis nakletmiş, Şâfi'i ile irtibat kurmamıştır. Ebû Bekr el-Humeydî, Fesevî'nin başlıca haber kaynaklarından biri olarak kabul edilir. Fakat İbn Abdilberr'in listesinde İmam Şâfi'nin öğrencilerinden görünmesine rağmen Şâfi'i'den asla herhangi bir hadis nakletmez.<sup>52</sup> Şâfi'inin en tanınmış öğrencileri, Büveytî, Müzenî, Rebi' el-Murâdî de yer almamaktadır. Fesevî 216/832 ve 230/845 yılları arasında Mısır'a ziyaretlerini tekrar etmesine rağmen onun Mısır Şâfiiliği ile en azından ilgisiz olduğunu söylemek doğru görünmektedir. Onun bu ilgi azlığı

<sup>48</sup> İbn Hazm, el-Ihkâm fî Usûl'l-Ahkâm, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire, Mektebetü'l-Hancı, 1925, c.5, 98 (8 cilt), Diğer baskısı Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, c.2, 94.

<sup>49</sup> Bkz. Zehebî, Târihu'l-İslâm, c.18, 520-528; İbn Hacer, Tehzib, c.11, 52-54; el-Hallâl, Müsned min Mesâil Ebî Abillah Ahmed ibn Muhammed ibn Hanbel, thk. Ziyâuddin Ahmed, Asiatic Society of Bangladesh Publication 29, (Dacca: Asiatic Society of Bangladesh, 1975), 556.

<sup>50</sup> Kâdî İyâd, Tertîbu'l-Medârik ve Takribu'l-Mesâlik li-Ma'rifetü A'lâmi Mezhebi Mâlik, thk. Ahmed Bekir Mahmûd, Beyrut, Mektebetü'l-Hayâh, 1967-1968, c.1, 389.

<sup>51</sup> Hatibu'l-Bagdâdî, Târih, c.8, 277-278.

<sup>52</sup> İbn Abdilberr, İntikâ, 104.

Calder'in Şâfiî'ye atfedilen hacimli ve çok yönlü eserlerinin onun ölümünden sonraki yüzyıl içerisinde oluşturulduğu iddiasını kanıtlamaz ancak kesin olarak bununla tutarlıdır.

Ahmed b. Hanbel neredeyse her zaman Seleme b. Şebîb en-Nisâbüri, Fadl b. Ziyâd veya Ebû Talib gibi raviler aracılığıyla zikredilir.<sup>53</sup> Her üçü de Hanbelî mezhebinde iyi bilinmektedir. İbn Ebî Ya'la Fadl'dan *KMT*'de bulunmayan, Mekke'de Ahmed b. Hanbel'in İmam Şâfiî ile vakit geçirdiği, ondan Kureyş Arapçası öğrendiği, buna karşın İmam Şâfiî'nin de Ahmed b. Hanbel'den hadis öğrendiğine dair bir haber nakleder.<sup>54</sup> Fesevî'nin Medine ve İmam Mâlik'e olan yoğun ilgisi, Hanbelî ve Şâfiî hadisçiliğinin açık bir şekilde ortaya çıktığı Ahmed b. Hanbel ve Şâfiî arasındaki bağlantıyı kurmada ilgisiz kalmasına sebep olmuştur. Fesevî, Ahmed b. Hanbel'i dokuzuncu yüzyılın diğer müelliflerinin sorduğu sorulara verdiği cevaplarla neredeyse tamamen bir rical tenkitçisi olarak kullanmaktadır.<sup>55</sup> Fesevî'nin görüşlerine bakılırsa, günümüz Hanbelîliğinde olduğu gibi, muhtemelen Ahmed b. Hanbel'i yenilikçi bir İslam hukukçusu olarak sunmak hayranlık uyandıracak bir şey olarak görünmemekteydi.

Bölgeler arasındaki uyuma gelince; Fesevî Medine geleneğinin İbn Sa'd'dan çok daha güçlü, samimi bir taraftarıydı. Bazı örnekler zaten ele alınmıştı. Irak'ın özellikle de Kûfe'nin karşısında Medine'nin üstünlüğü görünmektedir. Peşi sıra gelen beş altı sayfa Irak'ta Hadis ilminin değerinin azalmasına ayrılmıştır. Aişeden şöyle nakledilmiştir:

*“Ey Irak halkı, Suriyenin insanları senden daha iyidir. Peygamberin ashabından çoğu kişi oraya gittiler ve bizim bildiğimiz hadisleri oraya ulaştırdılar. Peygamberin ashabından çok az bir kısmı sana gitti ve sen bazen bizim bildiğimiz bazense tanımadığımız hadisleri bize ulaştırdın.”* (2:756f)

Yemenli Tabiûn Tâvûs “Eğer bir Iraklı size yüz rivayet ulaştırırsa doksan dokuzunu atın” (2:757) demiştir. Mekkeli sahâbi Sa'd b. Ebî Vakkas'ın da bir kişiye “Sana 100'e tamamlaman için bir hadis vermeyi hoş görmüyorum” dediği nakledilmiştir (2:759).

Bazen, Irak'ın tenkid edilişi, Basra'ya olan saygı ifadeleri ile hafifletilmiştir. İbn Ömer'in bir Basralı'ya “Basra halkı Kûfe halkından daha iyidir.”

<sup>53</sup> Selâme için bkz. İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-hanâbile*, thk. Muhammed Hâmid el-Fikî, Kahire, *Matbaatu's-Sünneti'l-Muhammediyy*, 1952, c.1, 168-170 (2 cilt); Fadl için aynı eser, c.1, 251-253; Ebû Talib için c.1, 39-40; (Fesevî'nin bilgi kaynağının Ahmed b. Hanbel olduğunu, Umeri tarafından tesbit edilen Zeyd b. Ahram olmadığını farz ederek) Umari, “Mukaddime”, *KMT*, c.1, 89.

<sup>54</sup> İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, c.1, 252.

<sup>55</sup> Ahmed, İlel, thk. Abbas; aynı yazar “İlel” thk. Baydûn; Ebû Dâvûd, suâlâtü Ebî Dâvûd lil-imâm Ahmed, thk. Ziyâd Muhammed Mansûr, Medine, *Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem*, 1414/1994.



Kûfe için de “Sen ya Hariciler ya da mevali kadar sefilsin” dediği nakledildi. (Sibai, *harûrî* 2:758) Fesevî'nin de muhtemelen kendisini dâhil etmek zorunda kalacağı mevaliye (yani arap olmayan Müslümanlar) gelince, orada olumlu bir yaklaşım vardır. Ahmed b. Hanbel'in şöyle dediği nakledilir:

*İlim bir mahzendedir. Allah onu dilediği kişiye dağıtır. Eğer bu hususta bilgilerini ayırsaydı, Hz. Peygamber'in ailesini ayırması uygun olurdu. Yine de, Ata b. Ebî Rebâh Habeşli, Yezid b. Ebî Habîb Nübyeli bir siyahî, Hasan-ül-Basri ve İbn Sirin de Ensâr'ın azatlısıydı. (1:639)*

Fakat açıkça Fesevî'nin özsaygısı, Basralıların üstünlüğünden daha çok İmam Mâlik'e ve Medîne hadisçiliğine olan sadakate bağlıdır.

Hadisin re'ye karşı verdiği mücadeleye gelince, Fesevî, İbn Sa'd'dan daha güçlü bir destekçidir. O, İbn Sa'd'ın Hammad'dan rivayet ettiği, re'y ve diğer başka benzer etkilere göre cevap vermeyi reddeden Eyyüb'ün rivayetinin neredeyse aynısını nakletmiştir (2:236).<sup>56</sup> O, daha fazla kişiyi menfur görülen re'y ile ilişkilendirmekte ve bu hoşgörü azlığı diğer erken örnekler arasında göze çarpmaktadır. Şu'be'den “el-Hakem hadisler hususunda daha iyi iken, Hammad ise re'y hususunda aralarında en mükemmelidir” yorumunu nakleder. Fakat sonra sınırla kendi sözünü (nadir bir olay) ekler: “Ebû Bistâm'ın (yani Şu'be'nin) görüşü, el-Hakem'in Hammad'dan her yönüyle üstün olduğu yönündedir” (2:16f)<sup>57</sup>

Fesevî'nin alıntılarının birçoğu, tam olarak Iraklıların Medinelilerden daha fazla hadise sahip olduğunu ve re'y taraftarlarının hadis taraftarlarından daha etkileyici bir fıkhi muhakemeye sahip olduğunu kabul etmektedir. O halde bunun tek savunması, Irak'taki hadis bilgisini ve yaygın muhakeme mantığını Medine'deki doğru uygulama ile karşılaştırmak olacaktır. Erken dönem Kûfe hukukçusu İbn Şübrüm'eden “Burada bazı sorular vardır ki ne onu sorana ne de ona cevap verene faydası olur” (2:611f) dediği nakledilir. Bir sahabî olan Ebu'd-Derdâ “Ben ne ilim hakkındaki sorulara ne de onları bırakma hususunda senden daha fazla düşkün olan bir kimseyi görmedim ey Irak halkı” (2:772) diyerek yakınmaktadır. Diğer savunma da, re'y'i ikincil olarak sunmaktır. Şa'bi, İbrâhîm en-Nehaî hakkında “Bana gece gelerek sorular soran sonra sabaha kadar hukuki görüşleri veren tek gözülü adamdan etkilenmediniz mi?” (2:603) demektedir. Bazı kişiler şöyle der:

*el-Kasım, meclisinde hiçbir kimseye cevap vermiyordu. Ya da söylemiş ol-*

<sup>56</sup> Fesevî'nin versiyonu, onu açıkça Eyyübün görüşünü isteyen belli bir idareci (amir) yapar. Fesevî idarecilerle olan ilişkilerinde İbn Sa'd'dan daha çok ilgilidir. *Kitâbu'l-Mârife*, c.1, 53.

<sup>57</sup> Söz konusu kişiler Basralı Şu'be (160/776) Kûfeli Tabiiler el-Hakem b. Uteybe (113/731-732) ve Hammad b. Ebî Süleyman'dır.

*duğu şeyler dolayısıyla soranı ayıplıyordu. Bir gün, Rebia, el-Kâsım'ın meclisinde uzunca bir şekilde konuştu. El-Kasım gittiğinde o bana doğru dönerek eğildi ve "Bunu başka hiçbir kimseye söylemedim fakat sen arkadaşımızın burada söylediklerini insanların bilmediğini mi düşünüyorsun" dedi. (1:547)*

Hadisçiler, derin muhakeme bilgisinin esasını bilirler ve onun hakkında konuşup durmazlardı.

*KMT'de fıkıha saygı ifadeleri bulmak İbn Sa'd'ın Tabakât'ından daha zordur. Ali b. el-Medinî re'y ile tamamen eşit olan fıkıh hakkında bir memnuniyetsizliği ifade etmektedir. (belki de Fesevî'nin kendi görüşüdür. 2:135f) İnsanları fıkıhları sebebiyle övmek re'y'de olduğu gibi tamamen erken dönem şahıslarıyla sınırlı görünmektedir. Örneğin bazı kişiler İbn Ebî Necîh'i, (131/748-749) Atâ'dan sonra Mekke'nin en açık fıkıhına sahip olduğu için överler. (1:702)*

Açıkça dalalet içerisinde sayılanlar; Mürcie, Kaderiyye, Şia ve bir de Mutezilî Amr b. Ubeyd'dir. Hep aynı olmasına karşın bunlar, *KMT'de* İbn Sa'd'ın *Tabakât'*ına göre daha az belirgin görünür. Yukarıda belirtildiği gibi, Ebû Yûsuf'a Ebû Hanîfe'nin bir Cehmi olduğu kabul ettirilmiştir. Bununla birlikte bu terim hiçbir zaman açıklanmamıştır ve Kur'an'ın mahluk olduğu iddiasına referans olan başka bir açıklama da bulunmamaktadır. Fesevî bazen mihneden bahsetmekte fakat bunu önemli bir mesele olarak ele almamaktadır. Kronolojisinin başlangıcında onun ne yeri ne de büyük dönüm noktaları görünmektedir. Ahmed, Medineli İbn Ebî Uveys ve Bağdatlı Affân'ın isimlerini zikrederek mihnede seçkin görevler edinmelerinin şüphe götürmez olduğunu aktarmaktadır (2:177f).<sup>58</sup> *KMT* tarafında Fesevî, Ahmed b. Hanbel'in el-Karâbîsî ve onun yarı-rasyonalist destekçilerini cerhettiği ravilerin rivayet zincirinde ortaya çıkmıştır (3:494) fakat kesinlikle *KMT* dışında hiçbir yerde yoktur.<sup>59</sup> Ahmed ve onun Bağdat'taki takipçilerinin aksine Fesevî, kelimelerin tehlikesi ile ilgilenmemiştir. İmam Mâlik'in erken dönem Medineli İbn Hüzmü'ü överek "O kelamı bilir ve insanların garip düşüncelerini reddedebilirdi" (yani dinsel inançlara aykırı düşen heva ehlinin, 1:652 benzer şekilde 653) dediğini belirtmektedir.

<sup>58</sup> Ebû Bekir b. Ebî Uveys ev hapsinde acı çekti. Ebu'l-Arab, Kitâbu'l-Mihan, thk. Yahya b. Vehib el-Cebûrî, Beyrut, Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1403/1983; diğer baskısı 1408/1988, 446. Affan maaşından yoksun bırakıldı. Bkz. Hatib el-Bağdâdî, Târîh, c.12, 270-272.

<sup>59</sup> Yarı-rasyonalistler (alternatif olarak ehli'l-isbât veya mütekellimi ehli's-Sünne) ve onlara karşı Hanbelî tartışmaları için bkz. Christopher Melchert, "The adversaries of Ahmad Ibn Hanbal" Arabica, xlv, 1997, 234-253.

Halîfe, İbn Sa'd, Fesevi ve Dokuzuncu Yüzyılın Halîfelik Politikası Halîfe İbn Hayyât'ın *et-Târih*'inden *Tabakât*'ına, yine Halîfe İbn Hayyât'dan İbn Sa'd'a ve yine İbn Sa'd'dan Feseviye dek, Irak ve ictihadi hukuktan, Medine ve gelenekçiliğe doğru dikkat çekici bir değişim vardır. Bu, ilk önce kimin Iraklı ya da Medineli, Hanefî veya Malikî olarak adlandırıldığına bağlıdır. İbn Sa'd Medine ve Malikiliğe Halîfe İbn Hayyât'dan daha fazla dikkat çekmektedir ve Fesevî de İbn Sa'd'dan daha çok önem vermektedir. Ayrıca bu, Kûfe ve Basra'nın Halîfe İbn Hayyât ile, İbn Sa'd ve Fesevî'nin Mekke ve Medine ile anılması gibi o yerin gururlanmasına vesile olan kişilerle ilgilidir. Üç yazar da Basralı olduğu için, bu eksen kaymasının arkasında, Basra'da İmam Mâlik'i, erken dönemlerde aşına olunan Mısır ve Batı'nın Maliki metinlerinde yer aldığı şekliyle değil, daha ziyade ılımlı bir Irak gelenekçisi kalıbına büründürerek işlenen, Medine ve İmam Mâlik'e adanmış büyüyen bir mezhebin olduğunun farkedilmesi mantıklı görünmektedir.

Bu eksen noktasının kayması aynı zamanda Halîfeliği himaye etme tutumunda da bir değişime karşılık gelmektedir. Halîfe İbn Hayyât'ın *et-Târih*'indeki yılların 232 Zilhicce /Ağustos 847'de Müvekkilin tahta çıktığı zamanda bittiğini hatırlamak gerekir. Onun *Tabakât*'ı Hutbe b. Halid'in 236/850 yılındaki vefatından kısa bir süre sonra bitmiş olmalıdır. 234/848-849 yıllarında Mütevekkil, halk arasında Kuran hakkında konuşmayı (yani onun üzerinde tartışmayı) yasaklamıştır. Çok sayıda muhaddisi ve fakihî Bağdat ve Samarra'ya vaaz vermesi için çağırmıştır. Bu muhaddislerin en tanınmışları; Mus'ab b. Zübeyr ve Kûfeli kardeşler Ebû Bekir (239/853) ve Osman b. Ebî Şeybe (239/853)'dir.<sup>60</sup> Mutevekkil, 236/850-851 yılında (ya da muhtemelen 238/852-853'te) Hüseyin'in mezarını ve onun çevresindeki binaları yıktırıştır.<sup>61</sup> *Tabakât*'ın; Müslüman oluş sırasına göre değil de, Abbas ile başlayan, Peygamber'e yakınlık vurgusu, Ebû Bekir b. Ebî Şeybe'nin rivayetlerine uygun bir görüş belirtmiştir ayrıca Abbas'a sadık kalmayı da vurgulamıştır.<sup>62</sup> İbn Hayyât, Mütevekkilin Şii'liğe olan muhalefetine katı-

<sup>60</sup> Hatibu'l-Bağdâdî, *Târih*, c. 2, 344; II.17-20 (es-Sûlî'den) c.10, 67, II.9-19 (Muhammed b. Arafâdan) Mus'ab ez-Zübeyr ve İbn Ebî Şeybe kardeşler iki listenin kesiştiği yerde de bulunmaktadır.

<sup>61</sup> İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazâm*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata- Mustafa Abdulkadir Ata-Nuaym Zurzur, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye,1992, c.11, 237 (18 cilt).

<sup>62</sup> Hatibu'l-Bağdâdî, *Târih*, c.10, 68. Osman b. Ebî Şeybe, Abbasiler lehine hadis rivayet etmekle bilinmektedir. 234'de vaaz için çağrılanların yer aldığı es-Sûlî'nin listesindeki iki muhaddis, İbrâhîm et-Teymî ve Muhammed b. ebî eş-Şevârib de özellikle Mütevekkil'i yüceltmekle bilinirlerdi. Bkz. Hatib el-Bağdâdî, *Târih*, c.2, 345; c.13, 151. Vekî, *Ahbâru'l-Kudât*, thk. Abdulaziz Mustafa el-Merâğî, Kahire, Matbaatu'l-İstikame,1947-1950, c.2, 179-181 (3 cilt); Nifteveyh Mütevekkil'in bu muhaddislerle, Mutezile ve Cehmiyye'ye karşı vaaz vermesini emrettiğini belirtse de, esas nokta, genel olarak,

arak, ilk önce Hz. Ali ve soyuna değil, Hz. Abbas ve soyuna yer vermiştir. Halife İbn Hayyât'ın, Küfe bölümünün sonunda (U173, Z296) kendi tabakasındaki İbn Ebî Şeybe ve kardeşlerini dâhil etmesi de Mütevekkilin himayesine işaret ediyor gibi görünmektedir. Son olarak, İbn Hayyât'ın ilgisinin *et-Târîh*'ten *Tabakât'a*, Medine'ye karşı artması ve Irak Hanefiliğine karşı azalması Halifelik himayesindeki değişiklik ile uyumludur. Me'mun ve ona yakın iki halefi, Hanefiliğe eğilimliydiler. (Mihne hadisesi, özellikle Hanefi teolojik ilkelerinin kurulması olarak okunabilir) Oysa Mütevekkil, Basralıları ve Kureyşlileri desteklemiştir.<sup>63</sup>

İbn Sa'd'ın *Tabakâtı*, herhangi bir halifenin politikalarına daha az uymaktadır. 247/861 yılında bir suikast ile öldürülen Mütevekkilin hükümdarlığının son yılları da bu bağlamdaki iddialarla uyumludur. İbn Sa'd'ın çalışmalarından çıkarılan sonuç, Mâliki mezhebi, Basra ve Bağdat'taki şubeleriyle, esasen Medine ile ilgilidir. O, Esed b. el-Furat'ın *Esediy'e*si, İbn Abdulhakem'in *Muhtasar'ı*, Sahnûn'un *Mudevvene'si* gibi Batı'da yayılan Mâlikî hukuku kitaplarından daha ziyade hadislerin rivayetinde (240'lı yıllarda, Hz. Peygamber'den gelen haberler henüz kısıtlanmamıştır) biliniyor gibi görünmektedir.

Hem İbn Sa'd'ın *Tabakât'ında* hem de Fesevî'nin KMT'sinde kaydedilen Irak'taki en önemli olay İsmâil b. İshâk el-Cehdamî'nin (282/896) yükselişi gibi görünmektedir. O, Basra'da Ali b. el-Muazzel'e bağlı olarak Mâliki fıkhi okuduktan sonra, 246/860-861 yılında Bağdat'ın Doğu bölgesine kadı olarak atandı.<sup>64</sup> Mu'tezili halifesi Mühtedî onu 255/869 yılında görevden aldı ve Mühtedî bir yıldan daha az bir süre sonra öldürüldü. İsmâil Doğu bölgesine geri döndü, görevine iade edildi. Kısa bir süre sonra, gölge Halife Muvaffak'ın desteğini kazandı ve 258/871-872'de Bağdat ve eş-Şarkiyya'nın Batı kesiminde 262/875-876 yılında Bağdat'ın tamamında "hâkimlik" elde etti.<sup>65</sup> O dönemde kadıların başı Ali b. Ebi's-Şevârib görünüşe göre bir Hanefî idi fakat güçsüz bir haldeydi.<sup>66</sup>

Bu yıllar Hanefî-Mâliki çekişmesinin en yoğun olduğu yıllardır. Mühtedî'nin rasyonalist fıkıhçı ve kelamcılara tepkisi, çok sayıda muhad-

Abbasiler ve özellikle de Mütevekkil lehine vaaz etmek olabilir. Mütevekkil üç yıl kadar Mutezili başkadıyı görevinden alamadı.

<sup>63</sup> Mihne ve Hanefilik için bkz. M. Hinds, "Mihna" Encyclopedia of Islam. Halifelerin dini politikaları hakkında bkz. Christopher Melchert, "Religious Policies of the Caliphs From al-Mutawakkil to al-Muqtadir", Islamic Law and Society, 1996, 3, 316-342.

<sup>64</sup> Hatib el-Bağdâdî, *Târîh*, c. 6, 287.

<sup>65</sup> Talha ibn Muhammed, apud, Hatib el-Bağdâdî, *Târîh*, c. 6, 288.

<sup>66</sup> Bu gelişmelerin daha iyi ele alınabilmesi için bkz. Melchert, "Religious Policies" 329-330; 334-340.

disin Irak'taki Mâlikiliği harekete geçirmesini gerektiriyordu. Kadı İsmâil Hanefiliğe karşı yaptığı polemiklerle bilinmekteydi. Önemli bir Hanefi hukukçusu Ebû Hâzım (292/905) İsmâil'in kırk yıl boyunca Ebû Hanife'nin Irak'taki anılarını yok etmek için mücadele ettiğinden şikâyet ederdi.<sup>67</sup> İsmail, hadis koleksiyonları hazırladı.<sup>68</sup> Bu koleksiyonlar hadis rivayetleri ve ravi senetleriyle kendi görüşlerini desteklediği için dikkat çekiciydi.<sup>69</sup> (Muhtemelen dokuzuncu yüzyıl Mâliki hukuku arasında) O ayrıca Medine hukuku hakkındaki bilgisi dolayısıyla övünüyordu. Mihne'nin (237-239/ 851-853) sonunda Mütevekkil'e başkadı olan Basralı Yahya b. Aksâm (242/857)'i ziyaret edişinin hikâyesini şöyle anlatmaktaydı: "Onunla hukuk hakkında "Medine halkı diyor ki..." diye tartışan bir kaç kişi vardı. Benim geldiğimi görünce "İşte Medine geldi" dedi. Burada kadı İsmail'de gördüğümüz bakış açısı, Kitabu'l-Ma'rifede gördüğümüz bakış açısı ile neredeyse aynıdır. Hadise saygı, Medine'ye saygı, İmam Mâlik'e saygı, fakat Ebû Hanife ve onun mezhebine karşı düşmanlık. İbn Sa'd'ın Tabakât'ında tüm noktalar belirgin bir biçimde daha keskin olarak paylaşılmıştır.

İbn Sa'd'ın Tabakâtı ile Fesevi'nin KMT'si arasındaki dikkat çekici fark birincisi onu Bağdat fenomeni olarak görürken ikincisinin onu Kûfe ile ilişkilendirmesidir. İbn Sa'd için Kûfe hala hadis faaliyetleri için önemli bir yerdir. Fesevi için ise Kûfe'nin ünü uzun bir geçmişte daha doğrusu Kûfelilerin utancının gölgesinde kalmıştır. Kûfe'de Ebû Hanife ve onun öğrencilerini cerhetmek ve Kûfe'deki zayıf ravileri listelemek için ayrılmış uzun bölümlerden zaten bahsedilmişti. İbn Sa'd, büyük şehirlerin çoğunda hadis ile rey, sünnet ile zındıklık arasında ideolojik mücadeleleri görürken Fesevi, Medine ile Kûfe arasında coğrafi bir mücadele ve Basra'nın kendisini Medine ile aynı seviyeye getirme çabasında olduğunu görme eğilimindedir. Gelecekçi hukuk için Medine tecrübeleri hayata geçirilirken, Kûfe arka planı da Hanefilik için hayata geçirilmiştir.

Kûfe tecrübelerinin Hanefi hukukuna nereden geldiği İbn Sa'd'da gizli midir? Mâliki polemistlerinin bunu icat etmiş olması muhtemel görünmemektedir. Fesevi ve diğerleri, Hanefi mezhebini, Emevî döneminin meşhur olmayan atalarıyla övünen hukukçularının şehri Bağdat ile tanımlamaktan dolayı mutluluk duymaktadırlar. Daha büyük bir olasılıkla; ılımlı Basra muhaddisleri tarafından sahiplenilen Medine arka planı ile yüzleş-

<sup>67</sup> Kadı İyâd, Tertib, c.3, 170.

<sup>68</sup> Sezgin, GaS, c.1, 475, 476; Kadı İyâd, Tertib, c.3, 180.

<sup>69</sup> Kâtib Çelebi, Keşfu'z-Zunun, thk. Şerefettin Yaltkaya, Rifat Bilge, İstanbul, Maarif Matbaası, 1941, 1943, 1279 (2 cilt); s.v. Fadlu's-Salah ala'n-nebi

mek için, dokuzuncu yüzyılın Hanefî savunucuları tarafından Kûfe altyapısı keşfedilmiş olmalıdır. Biz İbn Sa'd'dan sonra Hanefî mezhebi ile kimlik kazanmış çeşitli Kufeli otoriteleri bularak kontrol edebilmeliyiz. Bu Nurit Tsafirî'nin benzer sonuçlar ile kısmen farklı bir listeye uyguladığı metodudur.<sup>70</sup> Saymerî tarafından Ebû Hanife'nin öğrencisi olarak tanımlanan ve İbn Sa'd'ın hiç Hanefî bağlantısını zikretmediği sekiz Kûfeliden üçü dışında, Saymerî, Hatib el-Bağdâdî ve İbn Ebî Vefâ tarafından hiçbir kaynak belirtilmemiştir.<sup>71</sup> Yani Saymerî'nin kendisi, bu üçü için bizim en eski kaynağımız olarak gözükmektedir. Sekiz kişiden birinin, *Târihu Bağdat*'ta onuncu yüzyılın Hanefî biyografi yazarı İbn Kas'ın bir eserinde Ebû Hanife ile bağlantısı kurulmuştur.<sup>72</sup> Bir tanesi Mısırlı et-Tahavî (321/933), diğeri de et-Tahavî aracılığıyla onun hocası İbn Ali İmran (280/893) tarafından Ebû Hanifeyle ilişkilendirilmiştir.<sup>73</sup> Son olarak iki tanesi Bağdatlı İbnü's-Selcî (266/880) tarafından Ebû Hanife ile bağlantısı kurulmuştur.<sup>74</sup> Benzer sonuçlar, İbn Ebî'l-Vefâ'nın Ebu Hanife ile ilişkili kırk küsur erken dönem Kûfelinin incelenmesi sonucunda da ortaya çıkmıştır. İbn Ebî'l-Vefâ'nın herhangi bir kaynak adı vermediği yerde (her zaman değil) sıklıkla Saymerî'yi ve de azalan sırayla İbnü's-Selcî, İbn Ebî İmran ve Tahavî'nin ismini zikreder. (Bazen İbn Ebî Vefa Tabakât rical kitaplarından daha çok fıkıh kitaplarından açıkça isimler almıştır. Horasandaki Hanefî hadisçiliğinin tarihi, özellikle fıkıh kitaplarından yapılan alıntılara dayanıyor görünmektedir.)

Tsafirî bu irtibatlara benden daha çok güvenme eğilimindedir.

Yarı Hanefîlerin, Hanefî bağlantıları muhtemelen Gelenekçi gruba dahil olmaları nedeniyle ikincil olmuştur ve özellikle yalnızca bu ayrıntıyla ilgilenen Hanefî yazarlar tarafından belgelenip korunmuştur.<sup>75</sup>

Kesin kanıtın ortaya çıkması pek olası görünmemektedir.. Fakat pek çok Kûfelinin Ebû Hanife'yi kınamaları (Kitabul Marifede olduğu gibi) aynı Kûfelilerin onu övmelerinden (Saymerî'de ve onun kaynaklarında geçtiği gibi) daha erken bir dönemde iddia edilmiştir. Biz Hanefî geleneğinin arka-

<sup>70</sup> Nurit Tsafirî, "Semi-Hanafis and Hanafi Biographical Sources" *Studia Islamica*, no. 84, 1996, 67-85 (özellikle 80-83)

<sup>71</sup> Zâide, (160-161/777); Mindal b. Ali (167-168/784) ve Hafs b. Ğıyas (194/809-810). Hatib el-Bağdâdî, Saymerî'nin eserinin daha kapsamlı bir versiyonunu bağımsız olarak sahip olduğumuzdan daha iyi biliyor gibi görünüyor.

<sup>72</sup> Vekî' b. Cerrâh (197/812)

<sup>73</sup> Zufer (158/774-775); İbnü's-Selcî ve Kâsım b. Ma'n (175/791-792) yoluyla Ebû Hanife'ye bağlanmıştır.

<sup>74</sup> Züfer ve Hibbân b. Ali (171/787-788)

<sup>75</sup> Tsafirî, "Semi-Hanafis" 85.

sında ama sadece Hanefilik karşıtı uydurmaları bulabilecek miyiz? Tsafirir, Başka bir Kûfeli olan Yahya b. Zaide ile ilgili olarak şunları söylüyor:

*Târîhu Bağdât ve Ahbâr'daki rivayetler, İbn Ka's yoluyla, Cevâhir'de bulunanlar ise Tahavi yoluyla nakledilmiştir. İbn Ka's Bağdat'ta, Tahâvî Mısır'da çalıştılar ve onlar Hanefî rivayetleri birbirinden bağımsız olarak naklettiler.*<sup>76</sup>

Tahâvî, hayatının sonlarına doğru Bağdat'a göç etti, ama yine de, muhtemelen onun kitapları İbn Kas için ulaşılabilir durumdaydı. Dahası, Tahavi, Bağdat'taki Hanefî ictihadlarını öğrenmiş olan ve İbnü's-Selcî'den biyografik rivayetler nakleden hocası İbn Ebî İmran yoluyla Bağdat hadisçiliği ile bağlantılıydı.<sup>77</sup> Böylece, Mısır ve Bağdat gelenekleri ortak bir kökene sahipti.

İbnü's-Selcî, Ebû Hanif'e'nin ictihadlarına hadis ilave etmek için ve diğer taraftan geleneksel saldırıları bertaraf etmek için uğraşan bağımsız bir kişi olarak biliniyordu. Artan gelenekselleşme iddialarına sahip olan Medine arka planını dengelemek amacıyla Hanefî hukukunun zengin Kûfe arka planını geliştiren tek kişiydi.<sup>78</sup> Eğer biz Calder'ın Şeybânî'nin eserlerinin yaklaşık 250 yıllarında bugünkü şekline ulaştığı düşüncesini kabul edersek, onun Hadis ilmindeki çalışmalarıyla birlikte Hanefîliğin biyografik olarak yeniden inşasını mantıklı bir adım olarak görülmüş olması gerekir.<sup>79</sup> Hanefî biyografi geleneği daha sonra Tahâvî, Ahmed b. es-Salt, Mukram ibn Ahmed, İbn Kâs ve Saymerî tarafından oldukça geliştirildi.<sup>80</sup>

Hanefî hukukunun Kûfe arka planının ilerleyen hususiyeti, hadise bağlı olan eski Medine geleneğinden başlayarak Hanefî ve Mâliki hukuk literatüründe de gösterilebilmelidir. Ne yazık ki, hukuki literatürün tarihlenilmesi ile ilgili eski bir probleme sahibiz. Örneğin, Şeybânî'nin *Âsâr*'ının doğrudan doğruya Şeybani'ye (189/805) kadar ulaştığını varsayarsak, İbn Sa'd'ın çağdaş hukuk okullarını tanımlamada kısıtlı bir değeri olduğu ortaya çıkar. Oysa biz İbn Sa'd'ın güvenilir olduğunu varsayarsak o zaman *Âsâr*'ın atfedilişi sorgulanmış olur. En iyi test, Hilalu'r-re'y'in (245/859-860) *Vakfı* ve Sahnûn'un (240/854) *Müdevvene'si* gibi tarihlendirilmesi şiddetli bir şe-

<sup>76</sup> Tsafirir, "Semi-Hanafis" 83. Bu özel durumda İbn Kâs'tan gelen rivayet, yalnızca İbn Ebî Zâide'nin Kûfe ehlinin muhaddislerinden olduğu yönündeydi ki benim zihnimde hiçbir Hanefî bağlantısını taşımamaktadır. Hatibu'l-Bağdâdî, *Târîh*, c.14, 118, II. 9-15.

<sup>77</sup> Saymarî, *Ahbâr*, 158-159; İbn Ebî Vefâ, *Cevâhir*, c. 2, 90; al-Hasan ibn Ebî Mâlik, c. 2, 285; s.n. Abbad b. Suhayb

<sup>78</sup> Şu anda Hanefî hukuku ve Hadisler arasındaki uyum ve özeldir İbnü's-Selcî'nin eserleri hakkında bkz. Melchert, *Formation*, 49, 51-53.

<sup>79</sup> Calder, *Studies*, 66.

<sup>80</sup> Bütün bunlar hakkındaki bilgimiz Nurit Tsafirir tarafından zenginleştirildi. "Semi-Hanafis", 80-84 ve Eerik Dickinson "Ahmad b. al-Salt and His Biography of Ebû Hanifa" *Journal of the American Oriental Society*, 116 (1996), 406-417.

kilde sorgulanmayan hukuki çalışmalar olmalıdır.<sup>81</sup> İlki, Kûfe otoritelerinin büyük bir çoğundan daha doğrusu Ebû Hanife ve onun yakın öğrencileri Ebû Yûsuf ve Şeybânî'den bahsetmemektedir. Bu nedenle, İbn Sa'd'ın Hanefî hukukunun Kûfe arka planının 240'ların yarısından sonra /850'li yılların sonlarına kadar olan bir zaman aralığında analiz edildiği iddiasını doğrulamaktadır.

İlk dönem Mâliki mezhebine gelince, Müdevvene, hadislere olan bağlılığın o dönemde oldukça yeni olduğunu; devamlı olarak, ravi zincirlerini de içeren hadis metinlerinden ziyade, çeşitli Medine ve Mısır hukukçularının düşüncelerine dayandığını akla getirmektedir. O zamana kadar İbn Sa'd ile Fesevi arasında vurgunun konuların gözlemlenen değişimi doğrulanmıştır. Diğer taraftan, Müdevvene, İbn Sa'd ve Fesevi'nin neredeyse yok saydığı Batı Mâliki geleneğinden geldiğinden dolayı tatmin edici olmayan bir tanıklık yapar. Ka'nebi'nin düzeltmeleri ile Muvatta, en azından Batı'dakine kıyasla Irak'ın Mâlikiliği arasında hadise daha güçlü bir bağlılığı teyit etmektedir.

Son olarak, o zaman, dokuzuncu yüzyılın biyografik literatüründe ne oldu? Hiçbirinin okunması İbn Sa'd kadar kolay olmadı. Ahmed b. Hanbel'in genellikle Ebû Hanîfe'yi Kûfe ile ilişkilendiren *el-İlel ve Marîfetü'r-ricâl*'i Abdullah b. Ahmed (290/903) tarafından derlendi. Örneğin; hukukun re'y ile oluşturulması hususunda Basra'da Osmân el-Bettî, Medine'de Rabîatü'r-rey ve Kûfe'de Ebû Hanîfe suçlanmaktadır.<sup>82</sup> İmam Mâlik, hem Kûfe hem de Basra'yı Ebû Hanîfe'yi korudukları ve dinlediklerinden dolayı küçümsediklerini nakletti.<sup>83</sup> Ahmed bir noktada, İshak b. Necih'i Ebû Hanîfe'nin re'yini Basra'daki Osman el-Bettî'ye tahammülü ile suçlayarak geçmişe uzanan Hanefilikten şikâyet etmektedir.<sup>84</sup> Ebû Hanîfe'nin kendisi tarafından öne sürülen tüm özellikler, Bağdat'ta Hanefiliğin daha da gelişip gelişmediğine ışık tutmamaktadır. *İlel*, Hanefiliği kesinlikle erken dönem Kûfe hukuku dışında bir gelişme olarak tasvir etmez. Bununla birlikte, Ebû Hanîfe'nin takipçilerine bir ilgi de gösterilmemektedir. Hicaz ile hadisin tanımlanmasına gelince, Ahmed genellikle bir muhaddis olarak Mâlik hakkında çok

<sup>81</sup> Calder, Hilâlü'r-Ra'y'ın K. Ahkâmu'l-Vakf'ına herhangi bir itirazda bulunmaz. *Studies*, 50-51, 146. O Hanefî hukuku için hiçbir Kûfe arkaplanı olmadığını varsayar. Müdevvene'nın Sahnun'a atfedilmesi ni sorguluyor fakat son düzeltme tarihi onun ölümünden yaklaşık on yıl sonradır. *Studies*, 19.

<sup>82</sup> Ahmed, *İlâl*, c.3 (thk.Abbas), 137,156= c.2 (thk.Baydûn), 133, 141.

<sup>83</sup> Ahmed, *İlâl*, c.1 (thk.Abbas), 486; c.2, 373,547; c.3, 164= c.1 (thk.Baydûn), 181,332, c.2, 52, 144.

<sup>84</sup> Ahmed, *İlâl*, c.2 (thk.Abbas), 30= c.1 (thk.Baydûn), 216.



saygılı konuşur. Fakat ben *Kitabu'l-Marife*'de olduğu gibi Hicaz geleneğinin genellikle güvenilir olduğuna ve Irak'ın yozlaştığına dair bir iz bulamadım.

Yahyâ b. Maîn'in toplanan sözlerini Hanefiliğin kökenleri hakkındaki probleme uygulamak oldukça zordur. Benzer şekilde İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ı, Yahyâ'nın *Târih*'i genel olarak şehirler ile organize edilmiştir: İlk önce Mekte ve Medine daha sonra Küfe, Basra, Bağdat vb. Ebû Hanife ve Ebû Yusuf Kûfeliler arasında en çok bahsedilen kişilerdir. Bununla beraber bu sınıflandırma Yahya'ya güven vermez, yalnızca derleyen Abbâs ed-Dûri'ye (271/884) güven verir. Yahyâ'nın Ebû Hanife, Züfer ve Ebû Yûsuf hakkındaki yorumları, çoğu zaman tarafsızdır. Bazen olumlu olmakla birlikte Ahmed b. Hanbel'den çok daha dostçadır. Örneğin, "Züfer, rey sahibi ve oldukça güvenilmeye layık bir kişiydi."<sup>85</sup> Ne Yahyâ'nın, Ebû Hanifenin takipçilerinin yoğun olarak yaşadığını düşündüğü yer hakkında kötü bir yorum yaptı ne de hadisi Medine ile re'yî Irak ile tanımlamayı önerdi.

İbn Kuteybe (276/889) baş gelenekçi olarak tanımlanmıştı, fakat bu bir hataydı. Çünkü gelenekselcilerin kendisi onu benimsemediler ve İbn Kuteybe bazen yarı-akılcı görüşleri destekledi.<sup>86</sup> Onun kitabı "*Kitabu'l-Maarif*" ashabu'r-rey olarak isimlendirilen meşhur bir bölüm içerir: Kûfeli, İbn Ebî Leylâ (148/765-766), Ebû Hanife, Medineli, Rabi'atu'r-Rey, Basralı Züfer, Suriyeli Evzâi (157/774), Kûfeli Süfyanü's-Sevrî (161, 778) Mâlik b. Enes, Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybâni.<sup>87</sup> (İbn Kuteybe, hiçbir yerde Şâfiî'den bahsetmez) Evzai, Süfyanü's-Sevri ve özellikle de Mâlik'i re'y ile tanımlamak, *Kitabu'l-Ma'rife*'nin eğilimine tamamen zıttır fakat kendileri de kendi re'ylere atıfta bulunan- Ahmed b. Hanbel'in ve Yahya b. Maîn'in sözleri ile tutarlıdır<sup>88</sup> *Maarif*bize Hanefiliğin Küfe ile tanımlanması hakkında hiçbir şey söylememektedir. Halbuki, İmam Mâlik'in ve Şâfiî'nin Hanbeliler ve diğerleri arasındaki dokuzuncu yüzyılda değişen itibarı, burada mümkün olanlardan daha fazla kapsamlı uygulama gerektiren çözümlü zor bir problemdir. Yine de, İbn Kuteybe'nin *Maarif*i ve Ahmed ve Yah-

<sup>85</sup> Yahya b. Maîn, et-Târih, thk. Abdullah Ahmed Hasan, Beyrut, Dâru'l-Kalem, c.1, 365 (2 cilt). Bu hususa aynı yazara ait başka bir esere daha başvurduğum. Ma'rifetü'r-Ricâl, c.1, Muhammed Kâmil el-Kassâr, Matbuat Mecmau'l-Lugati'l Arabiyyi, Şam , Dâru'l-Maarif.

<sup>86</sup> İbn Hacer'deki müzakereler için bkz. İbn Hacer, Lisânu'l-Mizân, Haydarabad, Matbaatul-Meclis, Dairatu'l-Maarif 1325-1327, c.3, 357-359; Gérard Lecomte, İbn Qutayba, Damascus, Institut Français de Damas, 1965, pt.2, chap.1; Yarı akılcı görüşler için özellikle İbn Kuteybe'ye bakınız, İbn Kuteybe, el-İhtilâf fi'l-Lafz ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve'l-Muşebbih, thk. Muhammed Zâhid el-Kevseri, Kahire, Mektebetü'l-Kudsî, 1349.

<sup>87</sup> İbn Kuteybe, el-Maarif, thk. Servet Ukaşe, Kahire, el-Hay'a al-Amma li'l-Kitâb, 1992, 494-500 (6.baskı).

<sup>88</sup> Ebû Dâvûd, Suâlât Ebi Dâvûd, 226, Ahmed tarafından; Abdullah b. Nâfi'nin hadise iyi olmadığı, bunun yerine Mâlik'in re'yini bildiği nakledildi. Yahya b. Maîn, Târih, c.2, 325; Süfyanü's-Sevrî, Mâlik, Hasan b. Salih ve Evzai'nin re'y hakkındaki kaydedilen görüşleri

ya b. Main'in sözleri, Medine'nin hadisle özdeşleştirilmesinin Basra'da güçlü (özellikle oradaki ılımlı gelenekçiler arasında) ve Bağdat'ta zayıf olduğunu göstermektedir.

Özetlemek gerekirse, görünüşe göre dokuzuncu yüzyılın biyografik sözlükleri erken dönem İslam Hukuk târihi hakkında en azından iki eski önermeyi savunulamaz kılmaktadır. Birincisi rey ve Irak'ın Hadislere ve Hicaz'a muhalefetidir. Schacht, (Mâlikî ve Şâfiî polemiklerinin aksine) Mâlik'in re'ye Hanefîliğe oranla daha bağlı olup olmadığı bağlamında sorgulamıştır.<sup>89</sup> Ben kendim, Irak gelenekçiliğinin nereden geldiğinin bir muamma oluşuna itiraz ettim. Bu bağlamda denilebilir ki, hiç kimse Medine'nin yöntemine maruz bırakılmanın Ahmed ve arkadaşlarını hadis ile meşgul olmaya yönlendirdiğini ileri sürmemiştir. Dahası, Halife İbn Hayyât ve İbn Sa'd'ın Mekke ve Medine'nin yanı sıra Kûfe ve Basra'da gelişmekte olan Hadis ekollerini gördükleri açıktır. Re'y'in ve Irak'ın hadislere ve Hicaz'a muhalefeti ancak dokuzuncu yüzyılın sonlarında Fesevi ile gelir.

Savunulamayan ikinci bir önerme ise Hanefî mezhebinin Kûfe hukukunun kişileştirilmesindeki kaynağıdır (Schacht ve Makdisi'nin analizlerine dayansa da benim kendi ifademdir)<sup>90</sup> Elbette ki birkaç Hanefî hukuk prensibini kabul eden yarı Hanefî olan kişiler vardır.<sup>91</sup> Ebû Hanîfe Kûfe hukukunun çoğunu Bağdat'a; diğerleri de bu hukuku ondan alarak kendi şehirlerine götürmüş olabilir.<sup>92</sup> Fakat Hanefî öğretisi ve Kûfe geleneği arasındaki çok sayıda bağlantı, Ebû Hanîfe'nin görüşlerini dayandığı fikirleri araştırdıkları dokuzuncu yüzyılın sonlarında İbnü's-Selcî gibi Hanefîlerden gelmiş olmalıdır. Özellikle Hanefî hukuku Kufe'de değil Bağdat'ta (ve Basra'da) gelişirken, Kufe'deki yerel Hanefî geleneği önemsiz durumdadır.

Kaynakça

**Abdulmecid Türkî**, “*Le Muwatta’ de Mâlik, ouvrage de fiqh, entre le hadit et le ra’y, ou Comment aborder l’étude du Mâlikisme Kairouanais au IV/Xe siècle*”, *Studia Islamica*, no. 86, 1997.

**Ahmed b. Hanbel**, *el-Câmi fi'l-İlel ve Mârifeti'r-Ricâl*, thk. Muhammed Husâm Baydûn, Beyrut, Müessesetü'l-Kütübü's-Sekafiyye, 1410/1990.

<sup>89</sup> Schacht, *Origins*, 21,27, 114-115.

<sup>90</sup> Bkz. Melchert, *Formation*, 32-38.

<sup>91</sup> Tsafirir, “semi-Hanefis” 73.

<sup>92</sup> Nurit Tsafirir'in yakınlarda belirttiği gibi, “The Beginnings of the Hanafi School in Isfahan” *Islamic Law and Society*, 1998, 5,1-34. Muhtemelen geriye olan izdüşümünü kontrol edememektedir: kamplarının çoğu, Ebû Hanîfe meşhur olduktan sonra bir torunu tarafından keşfedilen bir aile defterine dayanır.

- Ahmed b. Hanbel**, *Kitâbu'l-İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl*, thk. Vasiyullah b. Muhammed Abbas, Beyrut, el-Mektebetü'l-İslâmî, 1988.
- Christopher Melchert**, The Formation of the Sunni Schools of Law, *Studies in Islamic Law and Society*, 4, Leiden: Brill, 1997.
- Christopher Melchert**, "How Hanafism Came to Originate in Kûfe and Traditionalism in Madina", *Islamic Law and Society*, Vol. 6; No: 3, 1999.
- Christopher Melchert**, "Religious Policies of the Caliphs From al-Mutawakkil to al-Muqtadir", *Islamic Law and Society*, 1996.
- Christopher Melchert**, "The adversaries of Ahmad Ibn Hanbal" Arabica, xii, 1997.
- Ebü Zur'a ed-Dimeşki**, *et-Târih*, ed. Şükrullah Nimetullah el-Kûcânî, Şam, Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, 1980, ed. Halil Mansur Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Ebu'l-Arab**, *Kitâbu'l-Mihan*, thk. Yahya b. Vehîb el-Cebûrî, Beyrut, Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1403/1983; diğerk baskısı 1408/1988.
- Ebübekir el-Mâlikî**, *Kitâbu Riyâzu'n-Nüfûs*, thk. Beşir el-Bakkûş, Beyrut, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1983.
- Erik Dickinson** "Ahmad b. al-Salt and His Biography of Ebû Hanifa" *Journal of the American Oriental Society*, 1996.
- Erik Dickinson**, "The Development of Early Muslim Hadith Criticism" Ph.D.diss; Yale Univ, 1992.
- el-Hallâl**, *Müsned min Mesâil Ebî Abillah Ahmed ibn Muhammed ibn Hanbel*, thk. Ziyâuddîn Ahmed, Asiatic Society of Bangladesh Publication, (Dacca: Asiatic Society of Bangladesh, 1975).
- es-Saymerî**, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih, Silsiletü'l-Matbûat*, 13, Haydarabad; Matbaatu'l-Maarif eş-Şarkiyya, 1394/1974) Diğerk baskı (Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1976)
- et-Taberî**, *Annales*, M.J de Goeje, Leiden: E. J. Brill, 1879-1901.
- et-Taberî**, *Târihu't-Taberî*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Zehîru'l-Arab, (10 cilt) Kahire, Daru'l-Maarif, 1960-1969.
- Fesevî**, *Kitâbu'l-Ma'rife ve't-Târih*, thk. Ekrem Ziya Umerî.
- Fuat Sezgin**, *Geschichte des arabischen schrifttums*, 9 vols. to date (Leiden: E.J. Brill, 1967) vl. 1.
- George Makdisi**, "Tabaqat-Biography: Law and Orthodoxy in Classical Islam" *Islamic Studies* (Islamabad), xxxii, 1993.
- Gérard Lecomte**, İbn Qutayba, Damascus, Institut Français de Damas, 1965, pt.2.

- Halife İbn Hayyât**, et-Târih, thk. Ekrem Ziya Umerî, 2. Baskı, Şam, Dâru'l-Kalem, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1977.
- Halife İbn Hayyât**, *Kitâbu't-Tabakât Rivâyetü Ebî İmrân Mûsâ et-Tüsterî*, thk. Ekrem Ziyâ Umerî, Bağdat, Matbaatü'l-Anî, 1387/1967, *Kitâbu't-Tabakât*, thk. Süheyl Zekkâr, 2. Baskı, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1414/1993.
- Harald Motzki**, "The Musannaf of Abd al-Razzaq al-San'ani as a Source of Authentic a hadith of the First Century A.H." *Journal of Near Eastern Studies*, 1, 1991.
- Harald Motzki**, *Die Anfänge der Islamischen Jurisprudenz: Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts* (Stuttgart: Franz Steiner, 1991)
- Hatib el-Bağdâdî**, *Târihu'l-Bağdât*, (14 cilt), Kahire, Mektebetü'l-Hâncî, 1931.
- İbn Abdilberr** (463/1071), *el-İntikâ fî Fedâili'l-Eimmeti's-Selâseti'l-Fukahâ*, Kahire, Mektebetü'l-Kudsi, 1350.
- İbn Ebî Ya'lâ**, *Tabakâtu'l-hanâbile*, thk. Muhammed Hâmid el-Fikî, Kahire, Matbaatu's-Sünneti'l-Muhammediyy, 1952.
- İbn Hacer**, "*Tehzibu't-Tehzîb*" 12 vols, Haydarabad, Meclisu Dâiratü'l-Maârifil-Nizâmiyye, 1325-1327, vol. 3.
- İbn Hacer**, *Lisânu'l-Mizân*, Haydarabad, Matbaatul-Meclis, Dairatu'l-Maarif 1325-1327.
- İbn Hallikân**, *Vefeyâtu'l-A'yân*, İhsân Abbas, (7 cilt+indeks) (Beyrut, Daru's-Sekâfe, 1968, 1973; Diğer baskı Dâru Sâdır )
- İbn Hazm**, *el-Ihkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire, Mektebetü'l-Hâncî, 1925, Diğer baskısı Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Kuteybe**, *el-İhtilâf fî'l-Lafz ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve'l-Muşebbih*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevseri, Kahire, Mektebetü'l-Kudsi, 1349.
- İbn Kuteybe**, *el-Maarif*, thk. Servet Ukaş, Kahire, el-Hay'a al-Amma li'l-Kitâb, 1992.
- İbn Sa'd**, *Biographien*, ed.Eduard Sachau, Leiden E. J. Brill, 1904-1940, vol 7/2.
- İbn Sa'd**, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ: el-Kısmu'l-Mutammim li Tâbii Ehli'l-Medine ve Men Ba'dehum Min Rubi't-Tabakati's-Salisa ilâ Muntasaf et-Tabakati's-Sâdisa*, thk. Ziyad Muhammed Mansur, Silsiletü İhyau't-Turas, Medine, el-Câmiatu'l-İslamiyye-el-meclisu'l-İlm, 1403/1983.
- İbn Sa'd**, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, Beyrût, Dâru's-Sâdır, 1957-1968 (yeni baskısı 1418/1998).
- İbnü'l-Cevzî**, *el-Muntazâm*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata- Mustafa Abdulkadir Ata-Nuaym Zurzur, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye,1992.
- İbnü'n-Nedim**, *Kitabu'l-Fihrist*, Rıza Taceddüd, fen 6, makale 6.

- J. W. Fück**, “İbn Sa’d” *Encyclopaedia of Islam*, Krş. el-Haris b. Ebî Usâme et-Temîmi (282/896)den bahseden Fuat Sezgin: GAS, cilt. 1, 300.
- Jonathan E. Brockopp**, “Early Islamic Jurisprudence in Egypt: Two Scholars and their Mukhtasars” *International Journal of Middle East Studies*, 30 (1998).
- Joseph Schacht**, “The School of Law and Later Developments of Jurisprudence”, *Law in the Middle East*, Cilt: 1: *Origin and Development of Islamic Law*, ed. Majid Khadduri, Herbert J. Liebesny (Washington D.C: Middle East Institute, 1955);
- Joseph Schacht**, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1950).
- Kâdı İyâd**, *Tertîbu'l-Medârik ve Takrîbu'l-Mesâlik li-Ma'rîfetü A'lâmi Mezhebi Mâlik*, thk. Ahmed Bekîr Mahmûd, Beyrut, Mektebetü'l-Hayâh, 1967-1968.
- Kâtib Çelebi**, *Keşfu'z-Zunun*, thk. Şerefettin Yaltkaya, Rifat Bilge, İstanbul, Maarif Matbaası, 1941, 1943.
- M. Hinds**, “Mihna” *Encyclopedia of Islam*.
- M. Talbi**, “Kairouan et le malikimse espagnol” *Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi Provençal*, Paris: G-P Maisonneuve et-Larose, 1957.
- Miklos Muranyi** “Die Frühe Rechtsliteratur Zwischen Quellenanalyse und Fiktion”, *Islamic Law and Society*, iv, 1997.
- Mikos Muranyi**, *Beitrage zur Geschichte der Hadit und Rechtsgelehrsamkeit der Malikiyya bis zum 5. Jh. D. H*, Bio-bibliographische Notizen aus der Moscheebibliothek von Qairawan (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1996.)
- Norman Calder**, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford, Clarendon pres, 1993.
- Nurit Tasafrir**, “The spread of the Hanefi School in the Western Regions of the Abbasid Caliphate Up to the End of the Third Century A.H” Ph.D diss, Princeton, 1993.
- Nurit Tasafrir**, “Semi-Hanafis and Hanafi Biographical Sources” *Studia Islamica*, 1996.
- Nurit Tasafrir**, “The Beginnings of the Hanafi School in Isfahan” *Islamic Law and Society*, 1998.
- Sa'di el-Haşimi**, *Ebû Zûr'a er-Râzî ve Cuhûduhu fi's-Sünneti'n-Nebeviyye*, el-Câmiatu'l-İslâmiyye, Medine, el-Meclisu'l-İlmî, İhyâu't-Turasu'l-İslamî, 3,3 vols, 1402/1982.
- Sam'ânî, Ensâb**, “Kaysânî” Beyrut, Dâru'l-Cenân, 1408/1988.
- Susan A. Spector**, “Ahmad Ibn Hanbal's Fiqh” *Journal of the American Oriental Society*, 102 (1982).

**Veki'**, *Ahbâru'l-Kudât*, thk. Abdulaziz Mustafa el-Merâğî, Kahire, Matbaatu'l-İstikame, 1947-1950.

**Yahya b. Maîn**, et-Târîh, thk. Abdullah Ahmed Hasan, Beyrut, Dâru'l-Kalem.

**Yahya b. Maîn**, Ma'rifetü'r-Ricâl, Muhammed Kâmil el-Kassâr, Matbuat Mecmau'l-Lugati'l Arabiyyi, Şam , Dâru'l-Maarif.

**Yasin Dutton**, "Amal v. Hadith in Islamic Law: The Case of Sadl al-Yadayn (Holding One's Hands by One's Sides) When Doing the Prayer" *Islamic Law and Society*, iii, 1996.

## YAYIN İLKELERİ

---

1. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmaları yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler (tarih, hukuk, felsefe, sosyoloji, psikoloji, edebiyat, sanat, antropoloji, siyaset bilimi, uluslararası ilişkiler vs.) alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
2. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Aralık ve Haziran aylarında, yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçedir. Ayrıca Arapça ve İngilizce olarak hazırlanan bilimsel çalışmalar da dergide yayımlanır. Diğer dillerde hazırlanan çalışmalara ise Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Bununla birlikte hazırlanan makalelerde kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılmalıdır. Ayrıca Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, sadeleştirme, edisyon kritik, kitap tanıtımı, röportaj, sempozyum, kongre ve panel değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Dergiye gönderilen çalışmalar daha önce yayınlanmamış olmalı, ayrıca makale yayım süreci tamamlanmadan farklı bir yerde yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
6. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
7. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
8. Yayınlanması talebiyle dergiye teslim edilen yazıların şekil ve içerik yönünden ön incelemesi Dergi Yayın Kurulu tarafından yapılır. Bu inceleme sonucunda Kurul, yazıların hakemlenip hakemlenmeyeceği konusunda karar verir. Hakemlenmesine gerek görülmeyen yazılar, Kurul tarafından reddedilir. Hakemlenmesi yönünde karar verilen

yazılar ise ilk aşamada iki hakem görüşüne arz edilir. (Çeviriler, orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir). Hakem raporları sonucunda:

- a) Her iki hakem de “yayınlanamaz” raporu verirse, yazı yayınlanmaz.
  - b) İki hakemden sadece biri “yayınlanır” raporu verirse veya Yayın Kurulu hakem raporlarını yeterli görmezse, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur. Gelen rapora göre son kararı Yayın Kurulu verir. (Gerekli görüldüğü takdirde, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu, üçüncü hakeme başvurmaksızın nihai kararı verme hakkına sahiptir).
  - c) Hakemlerden bir veya ikisi, “düzeltmelerden sonra yayınlanabilir” raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir. Gerekli görüldüğü takdirde, yazarın yapmış olduğu düzeltmelerden sonra makale, nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulabilir.
  - d) Onaylanan makaleler, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yayın formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.
  - e) Yayın Kurulu, derginin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin amacıyla yazılarda imla vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.
  - f) Hazırlanan makalelerin son şekli bir okumaya daha tabi tutulur ve yazarın onayından sonra yayına hazırlanır.
9. Yayınlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında “düzeltmelerden sonra yayınlanabilir” görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
10. Yayınlanması istenen yazılar ve yazar tarafından imzalanmış telif hakkı sözleşmesi, dergi yazışma adresine elektronik ortamda ve bilgisayar çıktısı şeklinde posta yoluyla veya ilahiyatdersigi@kilis.edu.tr adresine “ekli word belgesi” halinde gönderilmelidir.
11. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/3 ünü geçemez. Orijinal metnin telif hakkını elinde bulunduran kişi veya kurumdan tercüme ve yayın için izin alınmış olması gerekir. İzni olmayan tercüme değerlendirmeye alınmaz.
12. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayınlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
13. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
14. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
15. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden 2 adet gönderilir.
16. Yayımlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına/yazarlarına aittir.
17. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne aittir. Yayınlanan yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
18. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu’na aittir.



## YAZIM İLKE VE KURALLARI

Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin (DİA) imlâ kaideleri esas alınır. Dipnot kullanımında yararlanılan kaynaklar ilk geçtiği yerde tam künyesi ile sonraki yerlerde ise uygun biçimde kısaltılarak verilmeli ve ayrıca çalışmanın sonuna kaynak gösterimine uygun olarak kaynakça eklenmelidir. Bununla birlikte APA (American Psychological Association/ Amerikan Psikoloji Derneği) kurallarına göre gönderilmiş makaleler de kabul edilir. Kaynakça kurallara uygun olmalıdır. Detaylı bilgi için APA'nın web sitesine (<http://www.apastyle.org>) bakılabilir.

Yazılar MS Word programında A4 boyutunda editöre ulaştırılır. Sayfa ölçüsü, yazı karakteri, satır aralığı ve paragraf aralığı şu şekilde olmalıdır: Üst: 5,4 cm; Sol: 4,5 cm; Alt: 5,4 cm; Sağ: 4,5 cm; Karakter: Palatino Linotype (Ana metin: 10; dipnot: 8 punto); Satır aralığı: Tam, Değer: 14 nk; Paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 3 nk; Arapça metinlerde Simplified Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.

Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, özetler 100-150 kelime arasında olmalı ve 7 punto Verdana ile yazılmalı; makalenin ismi Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Ayrıca 5 kelimedenden oluşacak anahtar kelimeler verilmelidir.

Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri veya PDF formatı eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.

Dergiye gönderilen yazılar, kaynakça ve dipnotlarla birlikte 8000 kelimeyi geçmemelidir.

Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliği olan 12 cm ebadını taşmaması gerekir.

Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.

Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:

- a) Kitap (yayımlanmış eser): Yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (italik), (çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirilenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın adı soyadı), yayınevi, (varsa) kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayfası.
- b) Tek yazarlı: Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 2012, s. 101.
- c) İki'den fazla yazarlı: İsmail E. Erunsal vd., *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu 1*, İSAM Yay., İstanbul 2008, s. 68.
- d) Çeviri: Toshihiko Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul 2012, s. 32.
- e) Tez örnek: Muhammet Ali Tekin, *Hadis Tekniği Açısından Fıtrat Hadisin İnşası* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 2003, s. 56.
- f) Yazma eser: Yazar adı, eser adı (italik), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası. Örnek: Abdülcelil b. Ebî Bekr er-Rebî, *et-Tesdid fî serhi't-Temhid*, Süleymaniye Ktp., Turhan Vâlide Sultan, nr. 20, vr. 15<sup>a</sup>.

- g) Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı soyadı, baskı yeri, tarihi, cildi, sayısı, sayfası. (Kaynakçada makalenin geçtiği sayfa aralığı: ss. 35-52)
- h) Telif makale örnek: Sami Kılıç, “Uşak ve Çevresinde Yağmur Yağdırma Uygulamaları (Takmak Köyü Örneği)”, *Turkish Studies- International Periodical For The Languages, terature and History of Turkish or Turkic*, Turkey, Winter 2011, Volume 6/1, p. 495-506, s. 498.
- i) Çeviri makale örnek: Riccardo Pozzo, “Kant’ın Mantık Felsefesi İçin Mirası” (çev. Burhanettin Tatar), *Bilimname*, sayı: VI, 2004/3, s. 187.
- j) Yayımlanmış sempozyum bildirimleri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.
- k) Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynak için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır. Örnek: Râzî, el-Mahsûl, II, 62.
- l) Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır. Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgül konmalıdır.
- m) Âyetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sûre adı sûre no/âyet no) sırasına göre verilmelidir. Örnek: el-Bakara 2/10.
- n) Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır. Örnek: Buhârî, “İman”, 1.
- o) İnternet kaynaklarında URL adresi ile birlikte yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.
- p) Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.