







**TOKAT GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ**  
**İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

**Tokat Gaziosmanpasa University Journal of Faculty of Theology**

**ISSN 2147-8422**

**Yıl / Year : 2018**

**Cilt / Volume : VI**

**Sayı / Issue : 1**



**TOKAT GAZIOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ**

**İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

**Tokat Gaziosmanpasa University Journal of Faculty of Theology**

**ISSN 2147-8422**

**Tokat Gaziosmanpaşa  
Üniversitesi İlahiyat  
Fakültesi Adına Sahibi  
On Behalf Of Tokat  
Gaziosmanpasa University  
Faculty of Theology Owner**

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÖZDEMİR

**Editör  
Editor in Chief**

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman PAK

**Alan Editörü  
Field Editor**

Arş. Gör. Recep TURAN

**Bölüm Editörleri  
Section Editors**

Doç Dr. Mehmet Demirtaş  
Doç. Dr. Muammer Bayraktutar  
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet AYAS  
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet OKUDAN

**Dil Editörleri  
Language Editors**

Dr. Öğr. Üyesi As'ad LAYEK (Arapça)  
Dr. Öğr. Üyesi Ayla OĞUZ (İngilizce)

**Danışma ve Yayın Kurulu  
Advisory and Editorial Board**

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN  
Prof. Dr. Ahmet ÖGKE  
Prof. Dr. Ali BOLAT  
Prof. Dr. Ali YILMAZ  
Prof. Dr. Âlim YILDIZ  
Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK  
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ  
Prof. Dr. Şevket TOPAL  
Prof. Dr. Ünal KILIÇ  
Doç. Dr. Ahmet İNANIR  
Doç. Dr. Emine ÖĞÜK  
Doç. Dr. Erdoğan BAŞ  
Doç. Dr. Mustafa CANLI  
Dr. Öğr. Üyesi Ali YILDIRIM  
Dr. Öğr. Üyesi Hilal ÖZAY  
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim BAZ  
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet AYAS  
Dr. Öğr. Üyesi Süleyman PAK

**Redaksiyon**  
**Redaction**

Arş. Gör. Aslıhan KUŞÇUOĞLU  
Arş. Gör. Muhammed Abdulhalik FAKİR  
Arş. Gör. Mücahid TOPCU  
Arş. Gör. Recep TURAN  
Arş. Gör. Sefer KORKMAZ  
Arş. Gör. Sümeyye TORUN

**Sekreter**  
**Secretary**

Arş. Gör. Recep TURAN

**Kapak Tasarım**  
**Cover Design**

Edip ASLAN  
Kemal ÜNGÖR

**Baskı**  
**Printing**

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Matbaası  
Tokat Gaziosmanpaşa University Press

**Yazışma Adresi**  
**Correspondence**

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi Taşlıçiftlik Yerleşkesi  
60150 Merkez/TOKAT

**Tel / Phone**  
**Faks / Fax**  
**e-mail**

0(356) 252 15 15  
0(356) 252 15 20  
ilahiyatdergi@gop.edu.tr

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki kez yayınlanan hakemli bir dergidir. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir ve Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi ve İlahiyat Fakültesinin görüşlerini yansıtmaz. Dergide yer alan yazıların dil ve bilim sorumluluğu yazara aittir.

Her haklı saklıdır.

## MAKALELER / ARTICLES

### **Nassa Ziyâde Problemi ve Fıkhî İhtilâflara Etkisi (Hanefî ve Şâfiî Mezhepleri Örneğinde)**

Problem Of 'Ziyâda Alâ Al-Nâs' And Its Effect On Islamic Law Disputes (In The Case Of The Hanafî And Shafiî Sects)

Muharrem YILMAZ

1-28

### **Türkiye'de Ca'ferîler**

Ja'feris In Turkey

Şaban BANAZ

29-62

### **Safevî Etkisi Öncesinde Anadolu'da Ca'ferîlik**

Jaferism In Anatolia Before The Safevid Effect

Şaban BANAZ

63-92

### **Manevi Danışmanlıkta Bir Değer-Terapi Çalışması: İskoçya Örneği**

A Study Of Value-Therapy In The Spiritual Counselling: Sample Of Scotland

Mustafa KOÇ

93-146

### **Habîb-i Karamânî Ve Tasavvufî Düşüncesi**

Habîb-i Karamânî And Mystical Thought

Fatih ÇINAR

147-174

المسائل المتناولة المتعلقة بمقادير المد في أصول علم القراءات

Kıraat İlmi Usûlü Bağlamında Med Ölçülerinde Yaşanılan Sorunlar

Problems Related To Measures Of Stretching (Madd) In The Method Of The Science Of Qiraat

M. Atilla AKDEMİR

175-196

تبرئة العجلي من وصف المحدثين المعاصرين له بالتساهل

Muasır Hadisçilerin el-Aclî'yi Mütisahil Olarak Nitelendirmelerinin Geçersizliğinin İncelenmesi

Examination Of The Invalidity Of The Prosecution Of The Prosecutor's Qualifications As Al Qaeda

Anas ALJAAD

197-210

تحقيق مختلف الحديث في أول مسجد وضع في الأرض

Yeryüzünde Mescid Edinilen İlk Mekan Hakkındaki İhtilaflı Hadislerin Tahkiki  
Verification Of The Hadiths About The First Abode On The Earth Established As  
A Masjid

Anas ALJAAD

221-228

**Kur'anî Bir Kavram Olarak "Gânitîn/Gânitûn (فانتين/فانتون)" Kavramı Ve  
Kavramın Geçtiği Bazı Ayetlerin Tefsiri**

The Concept Of "Ganitin" In The Qur'an And The Tafsir Of The Related Verses  
In The Qur'an

Ahmet ÖZDEMİR

229-248

منهج الترمذي في تحليل الأحاديث في سننه

Tirmizinin Süneninde Hadislerin Ta'lili Konusundaki Yöntemi  
Al- Tirmithi Curriculum In Talil Hadeeth In Senan

İbrahim Hamoud İBRAHİM

249-264

**Necip Fazıl Kısakürek'in Bir Adam Yaratmak ve William Shakespeare'in  
Hamlet Adlı Eserlerinde Ruh Çileleri**

Soul Sufferings in Necip Fazıl Kısakürek's *Bir Adam Yaratmak* and William  
Shakespeare's *Hamlet*

M. Ertuğ YAVUZ

265-280

**Kitap Tanıtımı / Book Launch**

*Ebu Hanife Entelektüel Biyografi*

Hamit KAMER

281-286



## Editörden

Dergimizin 11. sayısı ile yine huzurlarınızda olmaktan bahtiyarız. Bize bu mutluluğu yaşatan Cenâb-ı Allah'a sonsuz hamd ve senalar olsun. Öncelikle bir öncekine göre kendini sürekli geliştiren dergimizin gün yüzü görmesinde çok önemli katkılar sunan herkese minnettarlığımızı bildirmek isteriz. Bu sayıda kapağandan, sayfa düzenine kadar bazı yenilikler bulunmaktadır. Kaliteyi artırma adına sizlerden gelecek her türlü öneri ve eleştirinin bizim için çok kıymetli olduğunu bildirir, tekliflerinizi istirham ederiz.

Yayın hayatına başladığı günden bu sayıya kadar kesintisiz olarak çıkan dergimiz, bir yandan yayın endekslerinde yerini almaya devam ederken, bir yandan da her geçen gün araştırmacıların ilgisine mazhar olmakta, çalışmalarının yayınlanması için dergimizi tercih etmektedirler. Bizler bu teveccühe layık olma adına, kaliteyi artırıcı çalışmalarımızı büyük bir gayretle sürdürmekteyiz. Temel amacımız her sayıda farklı alanlardaki konuların işlendiği çalışmaların zengin bir içerikle siz bilim insanlarının takdirine sunulmasıdır. Bu bağlamda yeni sayımızda 11 telif makale, bir kitap tanıtımı yer almaktadır. Bu sayıya katkı sağlayan çalışmalar şunlardır: Dr. Muharrem Yılmaz, Hanefi ve Şafii mezhepleri üzerinden nasslara ziyadenin fıkhî meselelere nasıl etki ettiğini incelemekte, Dr. Şaban Banaz iki makale ile ülkemizdeki Caferiliği Mezhepler Tarihi açısından değerlendirmektedir. Doç. Dr. Mustafa Koç, İskoçya örneğinden yola çıkarak manevî danışmanlıkta bir değer- terapi çalışması yaparken, Fatih Çınar ise ülkemizde ruh terbiyemizin manevî dinamiklerinden birisi olan Habîb-i Karamânî'nin ve onun tasavvufa dair düşüncelerinin izini sürmektedir. Doç. Dr. M. Atilla Akdemir de çalışmasında Kıraat ilminde karşılaşılan med ölçüleri ile ilgili görüş farklılıklarını değerlendirmektedir. Dr. Öğr. Üyesi Anas Aljaad, iki farklı çalışma ile katkıda bulunmaktadır. İlki ünlü alim el-Aclî'ye günümüz bazı hadisçilerinin yönelttiği eleştirileri ve bunların ileri sürdüğü delilleri incelemektedir. İkincisinde ise, yeryüzünde edinilen ilk mescide diâr hadisler arasındaki ihtilafların nasıl telif edildiği ile ilgili yaklaşımları değerlendirmektedir. Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Özdemir, Kur'an kavramlarından biri olan "Gânitîn"inin ayetlerde geçtiği yere göre nasıl bir anlam kazandığına dair bir çalışma yapmaktadır. Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Hamoud İbrahim de bir yöntem çalışması ile katkı sunmaktadır. Çalışması Tirmizi'nin hadisleri ta'lili ile ilgilidir. Son makalemiz edebiyata dair olup,

Mehmet Ertuğ Yavuz çalışmasında ruhun çektiği çile konusunda Necip Fazıl ile Shakespeare'i karşılaştırmaktadır.

Bu sayımızda bir de kitap tanıtımı yer almaktadır. Hamit Kamer bize Mürteza Bedir tarafından kaleme alınan ve şubat 2018'de yayınlanan "Ebu Hanife Entelektüel Biyografi" adlı eser üzerinden çok yönlü, büyük alim İmam-ı A'zam hakkında merak giderici değerlendirmeler yapmaktadır.

Kaliteli yayıncılık adına bize her türlü desteği ve katkıyı sağlayan makale sahibi ve hakem hocalarımıza, yayın kurumumuza, çalışanlarımıza, dekanımıza, rektörümüze içtenlikle teşekkür eder, saygı ve selamlarımı sunarım.

Gelecek sayıda buluşmak dileğiyle, Allah'a emanet olunuz.

Haziran 2018

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman PAK

**NASSA ZİYÂDE PROBLEMİ VE FIKHÎ İHTİLÂFLARA ETKİSİ  
(HANEFÎ VE ŞÂFÎ MEZHEPLERİ ÖRNEĞİNDE)\***

**Muharrem YILMAZ\*\***

**Öz**

Nassa ziyâde problemi, katiyet ve zanniyet açısından naslar arasında var olan hiyerarşi bağlamında ortaya çıkmış metodolojik bir tartışmadır. Hükme konu olan naslardan bazılarının delâlet noktasında taşıdığı kesinlik ve bunlara haber-i vâhid ve kıyas yoluyla yapılacak müdahalenin nesih sayılıp sayılmayacağı hususları tartışmanın içeriğini oluşturmaktadır. Bu çalışmada, nassa ziyâde probleminin teorik zemini ortaya konulmakta, Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında bu hususa dayalı ihtilâflara yer verilmekte ve ilgili problemin pratikte doğurduğu neticeler tespit edilmeye çalışılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Nassa ziyâde, İhtilâf, Nesih, Beyân, Takyid, Tahsis.

**PROBLEM OF 'ZİYÂDA ALÂ AL-NÂS' AND ITS EFFECT ON  
ISLAMIC LAW DISPUTES  
(IN THE CASE OF THE HANAFÎ AND SHAFÎ SECTS)**

**Abstract**

Problem of ziyâda alâ al-nâs is a methodological discussion that emerged in the context of the hierarchy among nusus (judicial evidences) in terms of demonstrative and dialectical. The certainty that some of nusus puts forward it in terms of dalâlah and that the intervention to these (nusus) by way of the solitary hadith (âhâd hadith) and qiyas (analogy) is

---

\* Geliş Tarihi / Received Date : 03.04.2018      Kabul Tarihi / Accepted Date : 25.06.2018  
Bu makale, "Hanefî ve Şâfiî Mezheplerinin Ahkâm Âyetleri Çerçevesindeki İhtilâflarının Usûlî Temelleri" adlı doktora tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.

\*\* Arş. Gör. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, muharrem.yilmaz@hotmail.com.  
ORCID ID: orcid.org/0000-0002-5428-792X

considered as abrogation (naskh) which forms the content of this discussion. In this study, the theoretical ground of problem of ziyâda alâ al-nâs is presented, the disputes based on this point are included in the Hanafî and Shafîî sects and efforts are tried to determine the consequences of this problem in practice.

**Keywords:** Ziyâda alâ al-nâs (Addition to the text), Dispute, Naskh (Abrogation), Bayân (Declaration), Taqyîd (Restriction), Takhsîs (strictly interpretation).

## Giriş

İslâm dininde ihtilâf kavramı, insanların farklı dil, renk ve düşünceye sahip olmaları anlamındaki çeşitliliği ifade etmesi bakımından fitri bir olgu olarak karşılanmakla<sup>1</sup> birlikte,<sup>2</sup> dinî ve siyasi anlamda ayrışmayı ifade etmesi açısından yerilmiş<sup>3</sup> ve uzak durulması gereken bir husus olarak nitelenmiştir.<sup>4</sup> Fikhî anlamda meydana gelen görüş ayrılıkları ise nasların anlaşılması ve hayata geçirilmesi hususunda meşru görülen icthad faaliyetiyle ilişkili olarak ortaya çıktığından, mahiyet bakımından zikredilen ihtilâf türlerinden ayrı tutulup farklı bir düzlemde mütalaa edilmiştir.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Kur'ân'da: "Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol koyduk. Eğer Allah dileseydi, elbette sizi tek bir ümmet yapardı. Fakat verdiği şeylerde sizi imtihan etmek için (farklı) milletlere ayırdı." (Mâide 5/48) şeklindeki âyet-i kerime bu duruma işaret etmektedir.

<sup>2</sup> Abdülkerîm Zeydân, *el-Hilâf fi ş-şerâti'l-İslâmiyye*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1408/1988, s. 9; Ali Toksarı, "İslamda İhtilafın Yeri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987, sayı: 4, ss. 286-288.

<sup>3</sup> "Allah'ın ipine sınıksız sarılm, ayrılığa düşmeyin." (Âl-i İmrân 3/103); "Birbirinizle çekişmeyin. Sonra geçersiniz ve gücünüzü kaydedersiniz." (Enfâl 8/46) meâlindeki âyetlerin yanında Hz. Peygamber'in (s.a.v.): "Ayrılığa düşmeyin sonra kalpleriniz de (birbirinden) ayrılır." (Müslim, "Salât", 122) hadisi mezkûr ihtilâf şeklinin hoş karşılanmadığını ifade etmektedir. Bu hususta Kur'ân'da geçen muhtelif âyetler için bkz. Nisâ 4/82; Nisa 4/59; Âl-i İmrân 3/105; En'am 6/153; Şûrâ 42/13; Bakara 2/176.

<sup>4</sup> İbrahim b. Musa eş-Şâtûbî, *el-Muvafakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli Selman, y.y.: Dâru İbni 'Affân, 1417/1997, V, 59-65; Muhammed Abdurrahman Maraşlı, *el-Hilâf yemna'u'l-ihtilâf*, Beyrut: Dâru'n-nefâis, t.y., s. 401.

<sup>5</sup> İttifakın zıddı olan ihtilâf, naslardaki esas ilkelerde aynı görüşü paylaşmakla birlikte belirli sebeplerle netlik taşımayan, anlama adına kişisel gayreti gerektiren ve "müctehedün fih" diye tanımlanan icthada açık konularda farklı sonuçlara varma anlamında kullanılmaktadır. (Şükrü Özen, "İhtilâf", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Ankara: TDV Yayınları, 2000, XXI, 565) Bu yönüyle ihtilâf, müslümanlar arasında ilk dönemden itibaren görülen bir vakia olup bizzat Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından normal karşılanmış ve bu konuda herhangi bir menfî tutum sergilenmemiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde sahâbe arasında vuku bulan olaylar ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bunlara karşı tutumu bu durumun en bariz göstergesidir. (Bu konuyla ilgili örnekler için bkz. Muhammed Ebû'l-Feth el-Beyânûnî, *Dirâsât fil-ihtilâfâtî'l-ilmîyye: hakîketühâ neşetühâ esbâbühâ el-mevâkifü'l-muhtelifetü minha*, Kahire: Dâru's-

Fıkhın kaynağını oluşturan naslar, ifade ettikleri manalara delâletleri bakımından kat'î ve zannî olmak üzere iki kısma ayrılır.<sup>6</sup> Bunlardan kat'î olanlar içerdikleri dinî hükümleri kesin bir şekilde beyan etmeleri açısından doğrudan ameli gerektirmektedirken zannî olanlar ise istidlâl ve kıyas kullanılarak nasların akıl yoluyla açılımını ifade eden icthad faaliyeti neticesinde amele konu olmaktadır.<sup>7</sup>

İslâm'ın ilk devirlerinden bu yana mutedil çizgide yürüyen âlimler, temel esaslarda ittifak etmekle birlikte, icthada açık noktalarda muhalif görüşler ortaya koymuşlardır. Fıkhın değişime açık yanını oluşturan ve zannî olan icthad, zihnî bir faaliyet olması hasebiyle ihtilâflara kaynaklık etmiş ve neticede bu farklılıkların kurumsallaşmış hali olan fıkıh mezheplerinin ortaya çıkmasına zemin oluşturmuştur. İctihadın fıkhî ihtilâflara neden olmasının temelinde, icthadın öznesi olan insan ve nesnesi konumundaki nasların karakteristik özelliği yatmaktadır.

Nasların sübût ve delâlet yönünden zannî olabilmeleri ve bunların yorumlanmasında aklın devreye girmesi, aynı nas etrafında farklı neticelerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Fıkhî ihtilâflara kaynaklık eden bir diğer husus ise, yoruma açık nasların delâlet ettiği hükmü tespit için kullanılan yöntem farklılığıdır. Fıkıh mezhepleri, geliştirdikleri icthad usulü doğrultusunda hareket ederek naslarda yer alan hükümleri tespit etmeye çalışmış, aralarında var olan metodolojik farklılıklara bağlı olarak da muhtelif neticelere

---

selâm, 1428/2007, s. 63, 64) Hz. Peygamber'in (s.a.v.): "İctihad edip doğruya ulaşan iki mükâfat, (gereğini yaptıktan sonra) hata eden ise bir mükâfat alır." şeklindeki sözleri de icthad neticesinde ortaya çıkacak farklı görüşleri meşru kabul ettiğinin bir başka göstergesidir. (Zeydan, *el-Hilâf fi'ş-Şer'ati'l-İslâmiyye*, s. 20) Hz. Peygamber'in (s.a.v.) fıkhî ihtilâflara karşı sergilediği bu tavır, sonraki dönemlerde yaşayan âlimler tarafından da devam ettirilmiş ve fıkhî ihtilâflar, ümmet için bir rahmet ve ayrıcalık olarak kabul edilmiştir. (Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Suyûtî, *İhtilâfü'l-mezâhib*, y.y: Dâru'l-i'tisâm, t.y, s. 27) Âlimler arasındaki görüş ayrılıklarından haberdar olma durumu ilk dönemlerden günümüze değin "ihtilâfü'l-ulemâ", "hilâfiyyât", "hilâf" "mukayeseli hukuk" şeklinde farklı kavramlarla ifade edilmiş ve özellikle tabiî döneminden sonra ilmi yetkinlik kriteri olarak kabul edilmiştir. (Şâtübî, *el-Mu'afakât*, V, 122; Şükrü Özen, "Hilâf". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Ankara: TDV Yayınları, 1998, XVII, 533.) Mezheplerin teşekkül etmesiyle birlikte bu alana has geniş bir literatür ortaya çıkmıştır. (Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *ed-Dürretü'l-mudiyye*, thk. Abdülazîm ed-Dîb, Katar: İhyâü't-türâsi'l-İslâmî, 1406/1986, ss. 44-76; İsmail Hakkı İzmirli, *İlm-î Hilâf*, Haz. Sırrı Fuat Ateş, Konya: Hüner Yayınevi, 2010, ss. 19-35; Beyânünî, *Dirâsât fil-ihtilâfati'l-ilmîyye*, ss. 105-108; Halis Demir, "Hanefî Mezhebinde Hilâf Literatürü", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2015, cilt: 19, sayı: 2, ss. 127-144.

<sup>6</sup> Abdü'l-vehhâb Hallâf, *İlmü usûli'l-fıkh*, y.y.: Mektebetü'd-da've, t.y., s. 36, 42; Muhammed İbrahim Hafnâvî, *Dirâsât usûliyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire: Matba'atü'l-iş'âi'l-fenniyye, 1422/2002, s. 152.

<sup>7</sup> H. Yunus Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017, s. 334.

ulaşmışlardır. Bu çalışmanın esasını oluşturan nassa ziyâde meselesi de mezhepler arasındaki usûl farklılıkları doğrultusunda ortaya çıkmış tartışmalardan birini oluşturmaktadır.

Nassa ziyâde konusunun genişliği ve fûrû-ı fıkıhla ilgili bir çok meselede ihtilâfa kaynaklık etmesi nazarı dikkate alındığında, makale formatında ele alınabilmesi için bazı noktalardan sınırlandırılması zarureti ortaya çıkmaktadır. Bu itibarla ilgili konu, Hanefî ve Şâfiî mezhepleri esas alınarak birkaç örnek üzerinden ele alınıp incelenecektir.

## I. TEORİK ÇERÇEVE

Fıkıh usûlü eserlerinde nesih<sup>8</sup> başlığı altında ele alınıp incelenen nassa ziyâde genel anlamda, “bir nassın ihtiva ettiği anlama başka bir delile dayanarak ilavede bulunmak” demektir.<sup>9</sup> Özel anlamda ise “Kitap, mütevâtir ve meşhur sünnette yer alan delâleti kat’î naslara haber-i vâhid ve kıyas gibi zannî delillerle ilave hüküm getirme” şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>10</sup>

Nass üzerine ziyâde meselesi, ne olarak isimlendirileceği ve hangi tür lafızlara dayalı olarak gerçekleştirilebileceği meselelerine bağlı olarak mezhepler arasında ihtilâfa sebebiyet vermiştir.<sup>11</sup> Bu hususta üzerinde durulan ve konuyla alakalı kırılma noktasını teşkil eden esas unsur, nesih kavramıdır. Nassa ziyâde, neshin mahiyetiyle alakalı Hanefîler ile Şâfiîler arasında bazı hususlarda mevcut olan anlayış farklılığına dayalı olarak görüş ayrılıklarının ortaya çıkmasında etkili olmuştur.<sup>12</sup>

Nass üzerine ilave hüküm getiren delilin müstakil fakat öncekinin cinsinden olmaması durumunda nesih sayılmayacağıyla ilgili ittifak vardır. Müstakil ve öncekinin cinsinden olması durumunda ise çoğunluğun görüşüne göre nesih söz konusu değildir.<sup>13</sup> Ancak ilavede bulunan delilin müstakil

<sup>8</sup> Usul eserlerinde neshin gerçekleşme keyfiyeti; bir hükmün tamamen ortadan kaldırılması, bir nassın içeriğindeki manalardan bir kısmının nassın kapsamı dışına çıkarılması (kasr) ve nassa ziyâde yapılması suretinde farklı başlıklar altında ele alınmıştır. Konumuzu oluşturan nassa ziyâde meselesi özellikle Hanefî kaynaklarda neshin bir çeşidi olarak ele alınıp incelenmiştir. Bkz. Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, Beyrut: Dâru'l-marife, t.y., II, 82-85.

<sup>9</sup> Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, s. 292.

<sup>10</sup> Musa Ömer Kitâ, *el-Farku beyne'l-farzı ve'l-vâcibi*, s. 12.

<sup>11</sup> Ebü'l-Huseyn Muhammed b. Ali b. et-Tayyib el-Basrî, *el-Mü'temed fi usuli'l-fıkh*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1403/1982, I, 145; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl ilâ tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl*, thk. Şeyh Ahmed İnâye. y.y.: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1419/1999, II, 80.

<sup>12</sup> Ebü'l-Menakıb Mahmûd b. Ahmed ez-Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû' 'ale'l-usûl*, thk. Muhammed Edib Salih, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1398/1977, s. 50.

<sup>13</sup> Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, II, 79, 80; Koca, “Nesih”, *DİA*, XXXII, 583.

olmayıp mevcut nassa, bir cüz veya şart ya da mefhûmu'l-muhâlefeti kaldıracak mahiyette bir ziyadede bulunması durumunda, bu ilişkinin nesih olarak değerlendirilip değerlendirilmeyeceği meselesi, Hanefîler ile Şâfiîler arasında ihtilâfa neden olmuştur.<sup>14</sup> Bu çalışmada

Hanefîler, ifade edildiği şekliyle ihtilâfa konu olan ziyadeleri sûreten beyan olarak değerlendirirse de manen nesih saymıştır.<sup>15</sup> Bu kabul gereği bazı naslar arasında beyan işleminin câiz olamayacağını, nesih teorisi gereği deliller arasında olması gereken hiyerarşi üzerinden temellendirmeye çalışmışlardır. Bu hususta, ziyadeyi yapan ve bundan etkilenen lafızların katiyet ve zanniyet açısından nitelik sorunu ön plana çıktığından, nassa ziyâde terkinde ifade edilen nassın neyin kastedildiği önem arz etmektedir.

Nassa ziyâde konusunda aralarında nesih ilişkisi kurulan delillerden üzerine ziyadede bulunanları, sübût açısından kesinlik arz eden Kitap, mütevâtir ve meşhur sünnette yer alan delâleti kat'î mutlak lafızlar oluşturmaktadır. Ziyadede bulunan deliller ise haber-i vâhid ve kıyastan müteşekkildir.<sup>16</sup> Bu ziyadelerin naslardaki mutlak lafız üzerinde gerçekleştiği düşünüldüğünde, ilave işleminin mutlakın takyidi suretinde vuku bulacağı ortaya çıkmaktadır. Hanefîler'e göre mutlak lafız ve ziyade hüküm getirerek onu kayıtlayan delilin tarihleri bilinmezse ikisi arasında tearuz söz konusu olacak, tarihleri bilinmesi durumunda ise mukayyed olan mutlak olanı takyid suretinde manen nesh edecektir.<sup>17</sup>

Hanefîler, "gayr-ı muayyen bir ferdi veya fertleri gösteren ve herhangi bir sıfatla kayıtlanmamış lafız" anlamındaki mutlakın<sup>18</sup> manaya delâletinin kat'î olmasından<sup>19</sup> hareketle, bu lafızlara ilave hüküm getirecek delillerin de aynı

<sup>14</sup> Mustafa Said el-Hinn, *Eseru'l-ihtilâf fi'l-kavâidi'l-usûliyye fi ihtilâfi'l-fukahâ*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1402/1982, s. 266; H. Yunus Apaydın, "Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevî İnkita Anlayışı", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1992, sayı: 8, s. 176.

<sup>15</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 82; Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an usûli fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, y.y.: Dâru'l-kütübî'l-İslâmî, t.y., III, 191, 192.

<sup>16</sup> Apaydın, "Manevî İnkita", VIII, 176; Serahsî'nin neshin dördüncü şekline örnek olarak ele aldığı nassa ziyâde problemini tamamıyla mutlak lafız üzerinden ifade etmesi, en azından Hanefîler cihetinden bu konunun diğer lafız türleriyle ilişkilendirilmeyip mutlak lafız kapsamında ele alındığını ima etmektedir. Bkz. Serahsî, *Usûl*, II, 82-84.

<sup>17</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 84, 85; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 98; Ferhat Koca, "Mutlak", *DİA*, Ankara: TDV Yayınları, 2006, XXXI, 403; Murat Şimşek, "Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyâde Meselesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2009, sayı: 13, s. 112; Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011, s. 154.

<sup>18</sup> Koca, "Mutlak", *DİA*, XXXII, 402.

<sup>19</sup> Pezdevî, *Usûl (Keşfü'l-esrâr ile birlikte)*, I, 79.

seviyede kat'î olmasını şart koşmuşlardır. Onlara göre mutlak lafzı da içeren hâs lafız, tek bir vaz ile tek bir ferdi ifade etmek için tayin edildiğinden karşıladığı manaya, ilave bir beyana ihtiyaç duymayacak şekilde delâlet etmektedir.<sup>20</sup> Mutlak lafzın içeriğini (medlûl) kayıtlamak ise nesih anlamı taşımaktadır.<sup>21</sup> Bu itibarla sübûtu ve manaya delâleti kat'î naslarda yer alan mutlak lafızlar üzerine, Kitap ya da mütevâtir ve meşhur sünnet gibi kendisiyle neshin câiz olduğu delillerle yapılan ziyadeler meşru görülmüştür.<sup>22</sup> Ancak nesih teorisinde “nâsîh” ile “mensûh” arasında katiyet açısından bulunması gereken uyuma istinaden<sup>23</sup> hâs lafız üzerine zannî olmaları hasebiyle haber-i vâhid ve kıyas<sup>24</sup> delilleriyle takyid şeklinde yapılacak ziyadeler, yetkisiz nesih girişimi addedilerek Hanefîler tarafından meşru görülmemiştir.<sup>25</sup>

Hanefîler'in, mutlak lafza ilave hüküm barındıran âhâd haberlere karşı bu yaklaşımı, onları tamamen reddettikleri anlamına gelmemektedir. Hanefîler, haber-i vâhid seviyesindeki rivayetleri mutlak lafzın içeriğini değiştirmeyecek şekilde amele konu ederek, hem bu rivâyetlerde hem de mutlak lafızlarda yer alan içeriği farklı seviyelerde amel sahasına taşımışlardır.<sup>26</sup> Hanefîler'in Şâfiîler'den farklı olarak vâcip şeklinde bir ara kategori tayin etmeleri, büyük oranda sözü geçen nassa ziyâde yaklaşımına bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Hanefîler, Kur'ân-ı Kerîm nassıyla zan ihtiva eden haber-i vâhid arasında hükümlere mesnet olma açısından var olan seviye farkını, farz ve vâcip şeklinde bir ayrıma giderek ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu vesileyle kat'î ve zannî delillerle sabit olan hükümlerin aynı surette değerlendirilmesi engellenmiş ve deliller açısından mevcut olan katiyet ve zanniyet hiyerarşisi, bir şekilde hükümlerde de tezahür ettirilmeye çalışılmıştır.<sup>27</sup>

Hanefîler, üzerine bir cüz veya şart ya da mefhûmu'l-muhâlefeti kaldıracak mahiyette yapılan ziyadelerle mutlak lafzın takyid edilmesinin nesih olma keyfiyetini şu şekilde izah etmişlerdir: İtlak, takyidin zıddıdır. Lafzın bir

<sup>20</sup> Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 93; Ferhat Koca, “Hâs”, XVI, 264, 266.

<sup>21</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, y.y.: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994, V, 312; Koca, “Mutlak”, *DİA*, XXXI, 403.

<sup>22</sup> Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, s. 292.

<sup>23</sup> Nesih işleminde deliller arasında kesinlik açısından var olan hiyerarşik düzen için bkz. Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, y.y.: Vizâreti'l-evkâfi'l-Kuveytiyye, 1414/1994, II, 323, 324; Şa'bân, *Usûlü'l-fikh*, ss. 401-403.

<sup>24</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 105.

<sup>25</sup> Ebû Ali Ahmed b. Muhammed eş-Şâfi, *Usûl*, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, t.y., s. 17, 29; Cessâs, *el-Fusûl*, II, 315, 317; Serahsî, *Usûl*, II, 84.

<sup>26</sup> Şâfi, *Usûl*, s. 29.

<sup>27</sup> Musa Ömer Kitâ, *el-Farku beyne'l-farzi ve'l-vâcib*, ss. 1-26.



vasıf veya şartla sınırlandırılmasının gereği, lafızdaki mutlaklığın ortadan kaldırılmasıdır. Bu ise ancak lafızdaki mutlak hükmün süresinin dolması ve onun yerine zıddı bir hükmün etkili olmasıyla mümkün olabilir. Mutlak hükmün süresinin dolup yerine zıddı bir hükmün geçmesi, sureten takyid gibi görünse de sonuç itibarıyla nesihdir.<sup>28</sup>

Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri, nassa yapılan müstakil ziyadeler konusunda Hanefîler'den farklı düşünmektedir. Onlar, müstakil olmayan ziyadeleri nesih saymayıp<sup>29</sup> tahsis suretinde beyan olarak tanımlamış,<sup>30</sup> haber-i vâhid ve kıyas gibi zannî delillerle nas üzerine ziyade yapılmasında bir sakınca görmemişlerdir.<sup>31</sup> Hanefî ve Şâfiî fakihlerin bu ziyadelerin niteliğiyle ilgili değerlendirmeleri, nesih anlayışı üzerinden yürüttükleri çıkarıma dayanmaktadır.

Hanefîler'e göre nesih: "şârî cihetinden bir hükmün müddetinin açıklanması" iken<sup>32</sup> Şâfiîler'e göre ise bu durum: "sabit bir hükmün kaldırılması" anlamına gelir.<sup>33</sup> Şâfiîler, nassa ziyâdenin bir hükmü kaldırmadan öte mevcut nassa bir başka delille ilavede bulunma ve bu suretle şer'î hükmü pekiştirme yönünü (takrir beyânı) öne çıkararak<sup>34</sup> bu durumu nesih yerine beyân olarak tanımlama yoluna gitmişlerdir.<sup>35</sup>

Nassa ziyâde meselesinde Hanefîler'ce takyid olarak nitelenen lafızlar arası ilişkinin, Şâfiîler tarafından tahsis olarak değerlendirilmesi, mutlak lafzı âmm lafız kapsamına dahil etmeleriyle ilgili bir husustur.<sup>36</sup> Şâfiîler'e göre

<sup>28</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 83; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 193.

<sup>29</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fi usûli'l-fıkh alâ mezhebi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, y.y.: Müessesetü'r-reyyân, 1422/2002, I, 242; Arif b. Avz, *Neshu ve takyîdu ve tahsîsu's-sunneti'n-nebeviyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 104.

<sup>30</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 82; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, V, 306.

<sup>31</sup> Ebû İshak İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *et-Tabsıra*, thk. Muhammed Hasan Hîtû. Dimaşk: Dâru'l-fıkr, 1403/1982, s. 278; Tilemsanî, *Miftâhu'l-vusûl*, s. 536.

<sup>32</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 54; Pezdevî, *Usûl (Keşfü'l-esrâr ile birlikte)*, III, 156.

<sup>33</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Abdüsselam Abdü's-Şâfi, y.y.: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1413/1993, s. 86; Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *Ravdatu'n-nâzir*, I, 244.

<sup>34</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 82.

<sup>35</sup> Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, s. 50; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 192; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, s. 267.

<sup>36</sup> Şâfiîler'in nassa ziyâde çerçevesinde lafızlar arasında gerçekleşen ilişkiyi tahsis olarak nitelendirmeleri Hanefîler tarafından eleştirilmiştir. Onlara göre tahsis, âmm lafzın kapsamında yer alan fertler üzerinde gerçekleşmekteyken takyid ise takyid olmaksızın lafzın kapsamında yer alması söz konusu olmayan unsurlarla alakalı bir durumdur. Bir diğer ifadeyle tahsis, sözün kapsamında zaten var olan içeriğin lafzın kapsamından çıkarılması (ihrâc) anlamına gelirken takyid ise önceden ilgili lafızla alakası olmayan yeni hususların ortaya konmasıdır (isbât). Bu

mutlak, âmm lafız içerisinde değerlendirilir; takyid ise mutlakın umumunu tahsis etmektir. Takyid işlemi sayesinde mukayyedin dışındaki unsurlar mutlakın umumunun dışına çıkarılmış olur.<sup>37</sup> Şâfiîler, mutlak lafızları âmm kapsamında değerlendirmelerine bağlı olarak nassa ziyâdeyi tahsis suretinde bir beyân işlemi olarak değerlendirmiş ve bunun zannî delillerle gerçekleştirilmesini câiz görmüşlerdir.<sup>38</sup> Zira onlara göre âmm lafız, fertlerine delâleti itibariyle kat'î olmayıp zan ihtiva ettiğinden, haber-i vâhid ve kıyasla tahsisinde bir sakınca yoktur.<sup>39</sup>

## II: NASSA ZİYÂDE ÇERÇEVESİNDE MEYDANA GELEN İHTİLÂFLAR

Kavramsal çerçevesi genel anlamda ortaya konulan nassa ziyâde meselesi, üzerinde durulan sebepler muvacehesinde Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında özellikle ahkâm âyetlerinde yer alan mutlak lafızlara bağlı olarak bazı ihtilâfların ortaya çıkmasına neden olmuştur.<sup>40</sup> Bu bölümde, ilgili tartışmalardan bir kısmı üzerinde durularak söz konusu usûlî ilkenin nasıl işletildiği ve hangi ölçüde hükümlerde ayrışmaya neden olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

### A. HABER-İ VÂHİD İLE NASSA ZİYÂDE

"Senedinin her hangi bir yerinde râvi sayısı bire düşmüş hadis"<sup>41</sup> şeklinde tanımlanan haber-i vâhid, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen rivayetler arasında sıhhat açısından mütevatir ve meşhur haber seviyesinde olmasa da fikhî hükümlerin çoğunluğuna kaynaklık etmesi bakımından hüküm istinbatında önemli bir yer tutmaktadır. Bununla birlikte söz konusu rivayetlerin naklediliş keyfiyetine binaen zannî olmaları metodolojik açıdan bazı tartışmalara neden olmuştur. Nassa ziyâde prensibine bağlı olarak haber-i vâhid çerçevesinde fikhî mezhepleri arasında bir çok konuda ihtilâf ortaya çıkmıştır. Bu çalışmada, makale boyutunu aşmama adına ilgili tartışmanın fûrû-ı fıkhta doğurduğu neticeleri yansıtacak birkaç başlıkla yetinilmiştir.

### 1. Abdest ve Gusülde Niyetin Hükümü

---

itibarla takyidin tahsis olarak ifade edilmesi yerinde bir yaklaşım değildir. Bkz. Serahsî, *Usûl*, II, 83, 84; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 194, 198.

<sup>37</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 192; Koca, *Tahsis*, 156; Koca, "Mutlak", *DİA*, XXXI, 403.

<sup>38</sup> Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, s. 292.

<sup>39</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed et-Tilemsânî, *Miftâhü'l-vusûl ilâ binâi'l-furû' 'ale'l-usûl*, Beyrût: Müessesetü'r-reyyân, 1418/1998, 534, 536.

<sup>40</sup> Bu hususta meydana gelen diğer ihtilâflar için bkz. Muharrem Yılmaz, *Hanefî ve Şâfiî Mezheplerinin Ahkâm Âyetleri Çerçevesindeki İhtilâflarının Usûlî Temelleri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), RTEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize 2018, ss. 230-263.

<sup>41</sup> Abdullah Aydınlı, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2011, s. 91.

İslâm hukukunda ibadetler veya günlük hayatla alakalı ortaya konulan tasarrufların değerlendirilmesinde niyetin önemli bir fonksiyonu vardır. Genel anlamıyla gerekliliği üzerinde ittifak edilen niyetin, abdest ve gusülde farz olarak yer almasıyla alakalı Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında nassa ziyâde anlayışı doğrultusunda ihtilâf meydana gelmiştir.<sup>42</sup>

Abdest âyetinde ifade edilen fiillerle abdestin farzlarını sınırlı tutan Hanefîler, niyeti abdestin farzları arasına dâhil etmemişlerdir. Onlara göre abdest ve gusülde niyet sünnettir.<sup>43</sup> Bu hususta Hanefîler'den farklı düşünen Şâfiîler ise niyeti abdest ve guslün farzlarından kabul etmişlerdir.<sup>44</sup>

Hanefîler'e göre "Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve -başlarınızı mesh edip- her iki topukla birlikte ayaklarınızı yıkayın. Eğer cünüp iseniz, iyice yıkanarak temizlenin." (Mâide 5/6) âyetinde abdestle alakalı farzlara değinilmektedir. Bunlar, abdestle alakalı ellerin dirseklerle beraber yıkanması, yüzün yıkanması, başın mesh edilmesi, ayakların yıkanması şeklinde dört tane iken gusülle alakalı ise sadece bedenün iyice yıkanmasından müteşekkildir. Zira âyette, yıkama ve mesh etme eylemleri mutlak olarak ifade edilmiş olup hâss lafız kapsamında yer alır. Bunlara ilaveten niyetin şart koşulması ve mutlak ifadenin zan ifade eden bir delille kayıtlanması<sup>45</sup> Hanefî mezhebine göre nassa ziyâdedir. Nassa ziyâde ise bir tür nesih olduğundan haber-i vâhid niteliğinde zannî bir delile istinaden yapılması câiz değildir.<sup>46</sup> Hanefîler'in görüşlerini temellendirme adına esas aldıkları deliller şu şekildedir:

Manevî kirliliği gidermenin yanında abdestte baskın olan vasıf maddî temizliktir. Maddî temizlik ise sureten meydana gelen eylemlerle de pekâlâ sağlanabilir. Örneğin, yağmur altında yürüme neticesinde abdest uzuvlarının ıslanması, kişinin abdestli sayılması için yeterli olup haricen niyet etmesine

<sup>42</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 15; "Niyyeh", *Mv.F*, XXXXII, 92.

<sup>43</sup> Ahmet b. Muhammed el-Kudûrî, *et-Tecrîd*, thk. Muhammed Ahmed Sirac vd., Kahire: Dâru's-selâm, 1426/2006, I, 101; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, I, 19; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 15; "Niyyeh", *Mv.F*, XXXXII, 92.

<sup>44</sup> Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, I, 87; Ebû İshak İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fıkhi'l-imami's-Şâfiî*, y.y.: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, t.y., I, 35; Ebü'l-Mehasin Abdülvahid b. İsmail er-Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, thk. Tânk Fethi es-Seyyid, y.y.: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1430/2009, I, 71; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Farh b. Ahmed el-İşbilî, *Muhtasarü Hilafiyâtü'l-Beyhakî*, thk. Zeyyâb Abdülkerîm, Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1417/1997, I, 164.

<sup>45</sup> Âbdest âyetiyle amellerin niyetlere göre değer kazandığı yönünde Hz. Peygamber'den (s.a.v.) rivâyet edilen hadis arasındaki ilişkiyi âmın tahsisi şeklinde değerlendirenler de olmuştur. Bkz. Kudûrî, *et-Tecrîd*, I, 101.

<sup>46</sup> Şâşî, *Usûl*, 29; Serahsî, *el-Mebsût*, I, 72; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, I, 19; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, s. 271; Hişâm Kureyşe, *el-İstidlâl ve eseruhû fi'l-hilâfi'l-fikhî*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2005, s. 357; "Niyyeh", *Mv.F*, XXXXII, 96; Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, s. 206.

ihtiyaç bırakmamaktadır.<sup>47</sup> Abdestin esas gayesi maddî temizlik olup bu gayenin sağlanması için mükellefin niyet gibi herhangi bir eylemi gerçekleştirmesi gerekmez.<sup>48</sup> Allah (c.c.), “Gökten temizleyici bir su indirdik.” (Furkan 25/48) buyurarak suyun herhangi bir duruma bağlı olmaksızın mutlak anlamda temizleyicilik vasfı taşıdığına vurgu yapmaktadır. Abdest ve gusülde geçerlilik açısından niyetin şart koşulması, Allah’ın (c.c.) suya yüklediği mutlak temizleyicilik vasfını niyetle kayıtlamak anlamına geleceğinden bu câiz değildir.<sup>49</sup>

Haber-i vâhid ile yapılan ilaveleri beyân olarak değerlendiren Şâfîler’e göre ise abdest ve gusülde niyetin farz olarak tayininde bir sakınca yoktur.<sup>50</sup> Şâfîler’in âyete ilave hüküm getirerek gusül ve abdestte niyeti şart koşmalarında esas aldıkları delil,<sup>51</sup> “Ameller niyetlere göredir. Herkese niyetinin karşılığı verilecektir.”<sup>52</sup> hadisidir.<sup>53</sup> Onlara göre bu hadis, abdest ve guslün hükmî geçerliliğine vurgu yapmıştır. Dolayısıyla abdest ve guslün şeklen yerine getirilmiş olmasını, hükmen de geçerli olacağı anlamına yormak doğru değildir. Hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) kişiye niyetinin karşılığında başka bir şeyin verilmeyeceğini beyan etmiştir.<sup>54</sup> Şâfîler’in ilgili hadisi esas almalarının yanında görüşlerini temellendirmek için öne sürdükleri diğer açıklamalar ise şu şekildedir:

<sup>47</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, II, 420; Serahsî, *el-Mebsût*, I, 73; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, I, 19; “Niyeh”, *Mv.F*, XXXXII, 92.

<sup>48</sup> Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, s. 271.

<sup>49</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, II, 420; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, I, 20.

<sup>50</sup> Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû’*, s. 51.

<sup>51</sup> Hanefiler, karşı tarafın esas kabul ettiği “Ameller niyetlere göredir.” hadisinin, zikredilen görüşe mesnet olamayacağını farklı izahlarla ispata çalışmışlardır. Onlara göre hadis, sureten niyetin yokluğunda amelın ortadan kalkacağı yönünde bir mana barındırmakta olup bu vakıda mümkün değildir. Zira niyet olmadan da amel sureten varlık kazanabilir. Buradan hareketle hadiste asıl kastedilen mananın gizli olup açıklanmadığı, bu durumda âyetin zâhir lafzına istinaden abdestin hükümlerinin tespit edilmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, II, 424. Çünkü manası tam açık olmayan hadisle iddia edilen hüküm tespit edilebileceği gibi, niyetin amellere fazilet katacağı yönünde bir anlam da tespit edilebilir. Muzmar/kapalı olan lafızlarda umûm karakter olmadığından, tespiti söz konusu olan manaların tamamını içermesi mümkün değildir. Çünkü fazilet ve bir şeyin cevazına illet olma, birbirine zıt manalardır. Öte yandan bu manalardan birinin kastedildiği yönünde esaslı bir delil bulunmadığından hadise istinaden abdestte niyeti farz olarak tayin etmek doğru değildir. Bkz. Kudûrî, *et-Tecrîd*, I, 104.

<sup>52</sup> Buhârî, “Bed’ul vahy”, 1; Müslim, “İmâre”, 155; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 10; Nesâî, “Tahâret”, 60.

<sup>53</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1411/1991, I, 87; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 35; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, I, 72; Zekeriyâ b. Muhammed el-Ensârî, *Esne'l-metâlib fi şerhi raudi't-tâlib*, y.y.: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, t.y., I, 28; Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed eş-Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti meânî elfazi'l-Minhâc*, y.y.: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1415/1994, I, 167.

<sup>54</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, I, 89; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, I, 155.

Abdest ve gusül, normal temizliğin ötesinde ibadet boyutu olan bir eylem olduğundan teyemmümde olduğu gibi mükellefin kastını niyetiyle beyan etmesi gerekir. Çünkü bir eylemi âdetten ayıran temel vasıf, ibadet niyetiyle edâ edilmesidir.<sup>55</sup> Bu itibarla teyemmümde niyetin farz olması, abdestte de farz olmasını gerektirir. Zira her iki fiil de ibadet kastıyla manevi kirliliğin giderilmesinde araç olmakla aynı anlamı taşır. Başka bir ifadeyle bedel olan teyemmümde niyet şart ise o bedelin aslı olan abdestte de evleviyetle şart olmalıdır.<sup>56</sup>

Her iki mezhebin görüşlerini temellendirme adına ortaya koydukları delillere bakıldığında, Hanefîler'in abdesti sebebi akılla kavranabilir cihetten bir ibadet olarak değerlendirdikleri ortaya çıkmaktadır. Bu yaklaşım sayesinde abdesti ibadet-adet ayırımına gitmeye gerek kalmadan eda edebilmenin yolunu açmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Çünkü bu yaklaşım, abdestin niyetle birlikte eda edilmeden de asıl amacı olan temizliği icra ettiği, dolayısıyla abdestte niyete ihtiyaç duyulmadığı sonucunu doğurmaktadır. Şâfiîler ise bu yaklaşımın aksine ibadet yönüne vurgu yaparak görüşlerini temellendirme yoluna gitmişlerdir. Zira onlara göre bir fiile ibadet vasfını kazandıran asıl sebep, onu âdetten ayıran niyetin varlığıdır.

## 2. Abdestte Tertibin Hükümü

Abdestin farzlarından dördü, abdest ahkâmını ifade eden âyette: "*Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve - başlarınıza mesh edip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın.*"<sup>57</sup> (Mâide 5/6) şeklinde beyan edilmekte olup bunlar üzerinde ittifak vardır.<sup>58</sup> Bunların dışında yer alan ve âyette ifade edilen fiiller arasında *sıralamanın gözetilmesi* anlamına gelen tertibin<sup>59</sup> bağlayıcılık derecesi, mezhepler arasında ihtilâfa sebebiyet vermiştir.<sup>60</sup>

Hanefî mezhebine göre abdest organları arasında tertibe riâyet etmek, müekked sünnettir.<sup>61</sup> Abdest almakta olan bir şahıs, önce kollarını sonra yüzünü

<sup>55</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, I, 72; Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-Metâlib*, I, 28.

<sup>56</sup> Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, I, 87, 89; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, I, 72; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, I, 19.

<sup>57</sup> يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ

<sup>58</sup> Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühû*, Dimaşk: Dâru'l-fikr, t.y., I, 366-367.

<sup>59</sup> Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, I, 383.

<sup>60</sup> Hamed b. Hamdî es-Sâ'idî, *el-Mutlaku ve'l-Mukayyedu ve eseruhüma fi ihtilâfi'l-fukahâ*, Medine: Câmî'âtü'l-İslâmiyye, 1428/2007, s. 414.

<sup>61</sup> Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrut: Dâru'l-marife, 1413/1993, I, 55; Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi fi tertibi's-şerâi'*, y.y.: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1406/1986, I, 22; İbn Kudâme, *el-Muğni*, I, 100; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, I, 383.

yıkayacak olursa veya kollarını yıkamadan önce ayaklarını yıkasa bu abdest Hanefîler'e göre kerahetle geçerli olur.<sup>62</sup> Şâfiîler'e göre ise abdest alırken âyetteki sıraya riâyet ederek önce yüzü, sonra dirseklere kadar elleri, ardından başı mesh edip son olarak da ayakları kenarlardaki çıkıntılarla beraber yıkamak, yani tertibe riâyet etmek abdestin rükünlerindedir. Bu organlardan biri öne alınır veya geride bırakılırsa tertip bozulur, dolayısıyla abdest batıl olur.<sup>63</sup>

Konuyla alakalı Hanefîler'in görüşünü şekillendiren temel husus, nassa ziyâde ilkesidir. Onlara göre âyette yer alan "yıkayın"<sup>64</sup> emri, mutlak surette yıkamayı gerektiren hâs bir lafız olup içerdiği mana açısından yıkama eyleminin şu veya bu surette kayıtlanmasını gerektirmez.<sup>65</sup> Âyette beyan edilen abdest ibadetine haber-i vâhid niteliğindeki bir rivâyetle tertip şartının rükün olarak ilave edilmesi nassa ziyâdedir, nassa ziyâde ise nesihdir. Haber-i vâhid ile Kur'ân'ın hass lafzı nesh edilemeyeceğinden abdestte tertibin rükün olarak tayin edilmesi câiz değildir.<sup>66</sup>

Hanefîler, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen rivâyetlerde onun âyetteki sıralamayı gözeterek abdest alışını sünnet olarak değerlendirmişlerdir.<sup>67</sup> Ayrıca Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu şekilde abdest alması, âyette muhtemel manalardan biri olan tertibi bizzat uygulayarak beyan etmesi şeklinde de değerlendirilebilir. Neticede Hz. Peygamber'in (s.a.v.) âyetteki sıralamaya göre uzuvlarını yıkaması, aksi şekilde alınacak abdestin hükümsüz olacağı manasına gelmemekte, sadece tercih edilmesi durumunda nasıl yapılacağını beyan etme fonksiyonu icra etmektedir.<sup>68</sup>

Tertibin farz olmadığı kanaatini taşıyan Hanefîler, uzuvlar arasındaki sıralamaya uyulmadan da abdest alınabileceğini gösteren Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bir uygulamasını delil olarak kullanmışlardır. Onların temel aldığı

<sup>62</sup> Muhammed b. Ahmed el-Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1423/2003, I, 58.

<sup>63</sup> Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1411/1991, I, 138; Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar es-Sem'ânî, *el-İstılâm fi'l-hilâf beyne'l-imâmeyn eş-Şafî ve Ebî Hanîfe*, thk. Nâyif b. Nâfi' el-Ömerî, Kahire: Dâru's-Selâm, 1412/1992, I, 72; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, s. 57; "Tertîb", *Mv.F*, XI, 164.

<sup>64</sup> فَاغْسِلُوا

<sup>65</sup> Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali Şâhin, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1414/1994, II, 451; Serahsî, *el-Mebsût*, I, 56; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, I, 22.

<sup>66</sup> Şâfi, *Usûl*, 29; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 452; Pezdevî, *Usûl* (Keşfü'l-esrâr şerhi ile birlikte), I, 83; Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 94; Sâ'idî, *el-Mutlak ve'l-mukayyed*, s. 414.

<sup>67</sup> Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, Beyrut: Dâru'r-rakam, t.y., I, 56.

<sup>68</sup> Kasâni, *Bedâi'u's-sanâi'*, I, 22.

rivâyette ifade edildiğine göre: “Hz. Peygamber (s.a.v) abdest alırken başını mesh etmeyi unutmuş; abdest almayı bitirdikten sonra bunu hatırlayınca da avucunda kalan ıslaklıkla başını mesh ederek abdestini tamamlamıştır.”<sup>69</sup> Hz. Peygamber’in (s.a.v.) başını mesh etmeyi sonraya bırakmasına karşın abdestini tamamlanmış kabul etmesi, tertibin rükün olmadığı<sup>70</sup> açık bir delildir.<sup>71</sup>

Şâfiîler’e göre âyette yıkama lafzı, mutlak olarak zikredilmekle birlikte Hz. Peygamber’in (s.a.v.) uygulamalarıyla tertibe riâyet edilmesinin gerekliliği hadislerle beyan edilmiştir.<sup>72</sup> Onlara göre Hz. Peygamber’in (s.a.v) abdest alırken devamlı surette bu durumu gözetmesi, tertibin abdestte rükün olarak değerlendirilmesini gerektirmektedir. Çünkü Hz. Peygamber’in (s.a.v) Kur’ân-ı Kerîm’in mücmelini beyan görevi vardır ki onun tertibe riâyet ederek abdest alması bu doğrultuda değerlendirilip âyette var olan sıralamayı tekit sadedinde anlamlandırılmalıdır.<sup>73</sup> Öte yandan Hz. peygamber (s.a.v) kendi abdestini kastederek: “Bu abdestin ta kendisidir. Allah ancak bu şekildeki bir abdestle kılman namazı kabul edecektir.”<sup>74</sup> buyurmuştur. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sürekli tertibe riâyet ederek abdest almasıyla bu hadis beraber değerlendirildiğinde, âyetteki sıralamanın lüzumu aşikâr olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>75</sup>

Hanefîler, haber-i vâhid ile sabit olması bakımından abdestte tertibi rükün seviyesinde değerlendirmemekle birlikte tamamen amel sahası dışında tutmamış, bir alt seviyede sünnet olarak abdestteki uygulamalara dâhil etmiştir. Bu tutum, Hanefîler’in nassa ziyâde anlayışından ödün vermemekle birlikte haber-i vâhid seviyesindeki rivayetleri hüküm istinbatında esas almaya devam ettiğini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

<sup>69</sup> Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *Kitabü'l-musannef fi'l-ehâdisi ve'l-âsâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409/1988, I, 28.

<sup>70</sup> Ancak mezkûr hadis, tertibin gerekliliğine kani olanlar tarafından farklı surette değerlendirilmiştir, Onlara göre bu hadiste Hz. Peygamber’in (s.a.v) başını mesh ettikten sonra ayaklarını tekrar yıkamış olabileceği ihtimali gibi, kendi görüşleriyle hadisin çelişmesini engelleyecek farklı durumlar da söz konusu olabilmektedir. Dolayısıyla hadisin tek açıdan değerlendirilmesi doğru değildir. Bkz. Mâverî, *el-Hâvi'l-kebîr*, I, 141.

<sup>71</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, I, 56.

<sup>72</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, V, 309.

<sup>73</sup> Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Kahire: Dâru'l-hadîs, 1424/2004, I, 23.

<sup>74</sup> Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Tarık b. Avz, Abdulmuhsin b. İbrahim, Kâhire: Dâru'l-harameyn, t.y., IV, 78.

<sup>75</sup> Mâverî, *el-Hâvi'l-kebîr*, I, 141; Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme. *el-Muğnî*, Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1387/1968, I, 101.

### 3. Haramlık Doğuran Süt Emme

İslâm hukukunda muayyen yaştaki bir çocuğun kendi annesi dışında başka bir kadından süt emmesi neticesinde emen çocukla, emziren kadın ve bu kadının yakınları arasında meydana gelen yakınlığa, süt hısımlığı denmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de, sütanne ile süt kız kardeş<sup>76</sup> "...sizi emziren sütannelerinizi, süt kız kardeşlerinizi...size haram kıldı." (Nisâ 4/23) beyanıyla, süt hısımlığına bağlı olarak kendisiyle nikâh ilişkisi kurulamayacak kişiler sayılmaktadır.<sup>78</sup> Hanefî ve Şâfiî mezhepleri, mutlak anlamda süt emmenin ebedi evlenme engellerinden birisi olduğu hususunda ittifak halindeyken bu haramlığın teşekkülünde emzirmenin ne kadarının etkili olacağı konusunda ihtilâf etmişlerdir.<sup>79</sup> Bu meseledeki görüş ayrılığının ortaya çıkmasındaki sebep, âyette mutlak olarak zikredilen emzirmenin, haber-i vâhid niteliğinde varit olan hadislerle kayıtlanıp kayıtlanamayacağı hususudur.

Hanefî mezhebine göre herhangi bir sayıyla kayıtlanamaksızın süt emmenin azı da çoğu da evlenme engelinin tahakkuku için yeterlidir.<sup>80</sup> Şâfiî mezhebine göre ise evlenme engelinin oluşabilmesi için çocuğun sütanneyi farklı zamanlarda en az beş defa doyuncaya kadar emmesi gerekmektedir.<sup>81</sup>

Hanefîler'e göre âyette emzirme mutlak olarak zikredilmiş olup herhangi bir vasıfla kayıtlanamamıştır. Dolayısıyla emzirmenin fiili olarak gerçekleşmesi, herhangi bir sayıya gereksinim bırakmadan süt akrabalığının oluşması için

<sup>76</sup> "Size şunlarla evlenmek haram kıldı: Analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeş kızları, kız kardeş kızları, sizi emziren sütannelerinizi, süt kızkardeşlerinizi, karılarınızın anneleri, kendileriyle zıfafa girdiğiniz karılarınızdan olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız, -eğer anneleri ile zıfafa girmemişseniz onlarla evlenmeniz size bir günah yoktur- öz oğullarınızın karıları, iki kız kardeşi (nikâh altında) bir araya getirmeniz. Ancak geçenler (önceden yapılan bu tür evlilikler) başka. Şüphesiz Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir." (Nisâ 4/23).

<sup>77</sup> حَرَمْتُ عَلَيْكُمْ...أُمَّهَاتِكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتِكُمْ مِنَ الرِّضَاعَةِ

<sup>78</sup> Şâmil Dağcı, "İslâm Hukukunda Evlenme Engelleri-I", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, t.y., sayı: 39, s. 245; "Radâ", *Mv.F*, XXII, 247, 248.

<sup>79</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 156; Mahmud ve Ali Sayis Şeltut, *Mukayeseli Mezhepler Hukuku*, çev. Sait Şimşek, İstanbul: İlim Yayınları, t.y., s. 93.

<sup>80</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 156; Kudûrî, *et-Tecrid*, X, 5347 Mahmûd b. Ömer ez-Zamahşerî, *Ruûsu'l-mesâil*, thk. Abdullah Nezîr Ahmed. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1427/2007, s. 443; Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr el-Merğînânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, Beyrut: Dâru ihyâi't-türasi'l-Arabî, t.y., I, 217; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, II, 181; Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2000, V, 256.

<sup>81</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, Beyrut: Dâru'l-marife, 1410/1990, V, 28; Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmûde ed-Dîb.y.y.: Dâru'l-minhâc, 1427/2007, XV, 347; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, X, 7288.



yeterlidir.<sup>82</sup> Âyette mutlak olarak ifade edilen emzirme fiilini herhangi bir sayıyla takyid etmek,<sup>83</sup> nass üzerine ziyâdedir ve netice itibariyle bu manen nesihdir.<sup>84</sup> Nesih ise ancak neshe maruz kalan nass kadar katiyet ifade eden bir delille mümkün olabilir. Bu itibarla emzirme fiilini beş defa ile kayıtlayan haber-i vâhid seviyesindeki bir hadisle âyetin mutlakını takyid etmek câiz değildir.<sup>85</sup> Ayrıca Hanefîler'e göre süresiz evlenme engeli olan nikâh ve zifafın, bu hukukî neticeyi doğurabilmesi için belirli sayıda yapılmasını gerektiren herhangi bir kayıtlama mevcut değildir.<sup>86</sup> Dolayısıyla aynı hukukî neticeyi doğuracak olan süt emzirmede de böyle bir şartın olmaması tabiidir.<sup>87</sup> Zira bu konudaki yasaklığın oluşma illeti (menâtu'l-hüküm), emzirme fiilinin hakikati olup tekrarı değildir.<sup>88</sup> Âyetin devamında yer alan "süt kardeşleriniz"<sup>89</sup> ifadesinde süt emzirme eylemi, azı da çoğu da ifade edecek nitelikte olan mastar "رَضَاعٌ" kipiyle gelmiştir.<sup>90</sup>

Hanefîler, âyetteki mutlak ifadeyi destekler mahiyette Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen: "Neseple haram olanlar, emzirme sebebiyle de haram olur."<sup>91</sup> "Süt emmenin azı da çoğu da haramlık doğurur."<sup>92</sup> "Allah (c.c.) doğumla oluşan (kan bağı) neticesinde (evlenilmesi) haram olan kişileri, süt bağı sebebiyle de haram kılmıştır." şeklindeki hadisleri görüşleri için delil kabul etmişlerdir.<sup>93</sup>

Şâfiî usulcülere göre mutlak, delâleti zannî olan âmm lafzın içerisinde

<sup>82</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, t.y., I, 481; Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 217; Aynî, *el-Binâye*, V, 259; "Radâ", *Mv.F.*, XXII, 244.

<sup>83</sup> Âyetteki emzirme ifadesi bazı kaynaklarda âmm olarak nitelenmiştir. İki mezhep arasındaki muhalefette Hanefîler'in farklı düşünmesinde etkili olan unsurun, âmm lafzın âhad hadislerle tahsis edilemeyeceği hususu olduğu belirtilmiştir. Bkz. Şâşî, *Usûl*, s. 26; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 157; Kudûrî, *et-Tecrîd*, X, 5348.

<sup>84</sup> Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, II, 181; Dağcı, "İslâm Hukukunda Evlenme Engelleri-I", s. 230.

<sup>85</sup> Hinn, *Eserü'l-ihtilâf*, s. 257, 258.

<sup>86</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 157; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, II, 181.

<sup>87</sup> Hanefîler'in bu görüşüne Şâfiî hukukçulardan Mâverdî (ö. 450/1058) farklı bir kıyas yaparak şöyle cevap vermektedir: Kur'ân-ı Kerîm'de, meydana gelmesi durumunda belirli cezaların tayin edildiği hırsızlık ve zina fiillerinde, cezalar sadece fiilin hakikatının var olmasına bağlı olarak verilmemiş, aksine belirli vasıf ve şartları taşınmasıyla ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla süt emmede beş defa olma kaydı bu doğrultuda değerlendirilmelidir. Bkz. Müzenî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XI, 361.

<sup>88</sup> Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, X, 7290.

<sup>89</sup> وَأَخْوَانِكُمْ مِنَ الرِّضَاعَةِ

<sup>90</sup> Kudûrî, *et-Tecrîd*, X, 5349.

<sup>91</sup> Buhârî, "Şehâdât", 7; Müslim, "Radâ", 9; Tirmizî, "Radâ", 1; İbn Mâce, "Nikâh", 34.

<sup>92</sup> Nesâî, "Nikâh", 51; Darekutnî, "Sünen", V, 302; Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb Arnavut, y.y.: Müessesetü'r-risâle, 1415/1994, XI, 491.

<sup>93</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 157; Serahsî, *el-Mebûsât*, V, 134; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, IV, 7; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, II, 181.

mütalaa edildiğinden, haberi vâhid ile mukayyed hale gelebilir. Şâfiîler, nass üzerine yapılan ziyadeleri nesih değil de beyân olarak değerlendirdiğinden, nass üzerine haber-i vâhid ile yapılan takyidi meşru görmüşlerdir.<sup>94</sup> Dolayısıyla âhad olarak rivâyet edilen muhtelif hadislerle, âyette mutlak olan emzirme fiilinin beş defa ile kayıtladığı sonucuna varmışlardır.<sup>95</sup>

Şâfiî fakihlerin âyetteki ifadeyi kendisiyle kayıtladıkları hadisler<sup>96</sup> iki gurupta mütalaa edilebilir. Bu hadislerin bir kısmında bir veya iki defa emmenin haramlık doğurmayacağı ifade edilirken, diğer kısmında ise emmenin haramlık doğurabilmesi için en az beş defa tekrarlanması gerektiği belirtilmektedir. Bu rivâyetlerden Hz. Aişe kanalıyla “Bir iki emme haram kılmaz.”<sup>97</sup> ve “Bir ve iki emzirme haram kılmaz.”<sup>98</sup> şeklinde aktarılan hadislerde emzirmenin bir iki defa tekrarlanmasının süt bağına bağlı haramlığı teşekkül ettirmeyeceği beyan edilirken;<sup>99</sup> yine Hz. Aişe’nin: “Kur’ân-ı Kerîm’de nazil olan âyetlerde, bilinen on emmenin haram kılındığı (hükümü) vardı. Bu (hüküm) bilinen beş emmeyle nesh edilmiştir. Bu âyet, Resulullah (s.a.v ) vefat ettiğinde Kur’ân-ı Kerîm’den okunan âyetler arasındaydı.”<sup>100</sup> suretinde rivâyet ettiği bir başka hadiste ise evlenme yasağının ortaya çıkması için emzirmenin en az beş defa olması gerektiği ifade edilmiştir.<sup>101</sup> Yine emzirmeyi beşle kayıtlayan bir başka rivâyet ise şu şekildedir: Sahâbe hanımlarından birisi, evlat edinmeyi yasaklayan âyet<sup>102</sup> nazil olunca evinde evlatlık olarak barındırdığı bir çocuğun durumunun ne olacağını Hz.

<sup>94</sup> Koca, “Mutlak”, *DİA*, XXXI, 403.

<sup>95</sup> Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, s. 258.

<sup>96</sup> İbn Rüşd, (ö. 520/1126) Şâfiî mezhebinin delil olarak kullandığı mevcut hadislerden hüküm çıkarma yöntemine ilişkin: “Beş defa emzirmenin haramlık doğuracağını bildiren hadisin mefhum-u muhalifiyle, daha aşağı miktarlardaki emzirmenin haramlık doğurmayacağı hükümde edilmiştir.” şeklinde bir değerlendirmeye yer verir. Bkz. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, III, 60; Benzer bir değerlendirme için bkz. Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1389/1970, XVIII, 216.

<sup>97</sup> Müslim, “Radâ”, 17; İbn Mâce, “Nikâh”, 35.

<sup>98</sup> Müslim, “Radâ”, 22; Nesâî, “Nikâh”, 51; Dârimî, “Nikâh”, 49.

<sup>99</sup> Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, XV, 347; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, III, 60; Nevevî, *el-Mecmû'*, XVIII, 215; Şeltut ve Sayis, *Mukayeseli Mezhepler Hukuku*, s. 94.

<sup>100</sup> Müslim, “Radâ”, 24; Nesâî, “Nikâh”, 51; Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, XI, 489; Hz. Aişe’nin rivâyet ettiği bu hadisin problemleri yönleriyle alakalı kaynaklarda muhtelif izahlar olmakla birlikte çalışmanın kapsamı gereği bu açıklamalara değinilmemiştir. Mevcut hadislerle alakalı değerlendirmeler için bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, II, 158; Kudûrî, *et-Tecrid*, X, 5353; Serahsî, *el-Mebsût*, V, 134; Şeltut ve Sayis, *Mukayeseli Mezhepler Hukuku*, ss. 94-100.

<sup>101</sup> Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, XV, 348; Nevevî, *el-Mecmû'*, XVIII, 215; “Radâ”, *Mv.F.*, XXII, 244; Şeltut ve Sayis, *Mukayeseli Mezhepler Hukuku*, s. 94.

<sup>102</sup> “Onları babalarına nispet ederek çağırım. Bu, Allah katında daha (doğru ve) adaletlidir. Eğer babalarımı bilmiyorsanız, onlar sizin din kardeşleriniz ve dostlarınızdır. Hata ile yaptığımız bir işte size hiçbir günah yoktur. Fakat kasten yaptığımız şeylerde size günah vardır. Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.” (Ahzâb, 33/5).

Peygamber'e (s.a.v.) sorduğunda O: "Onu beş defa emzir (bu şekilde süt çocuğun mesabesinde olur).<sup>103</sup> şeklinde kadına cevap vermiştir.<sup>104</sup>

Emme eylemini belirli sayıyla kayıtlayan Şâfîiler, haramlık doğuran süt bağının teşekkülü için anne sütünün çocuğa et, kemik vb. yönlerden sirayet etmesi<sup>105</sup> gerektiğini ve bunun da ancak belirli miktarda emme ile olabileceğini ifade etmişlerdir.<sup>106</sup> Hanefîler ise sütün çocuğa müessir olabilmesinin kontrol edilemez bir durum olduğunu, dolayısıyla bunun yasaklığın gerçekleşmesinde belirleyici kıstas olamayacağını belirtmişlerdir.<sup>107</sup>

#### 4. Celde Cezasına Sürgün İlave Edilmesi

Nur suresinde zina eden bekâr erkek ve kadınların çarptırılacağı ceza: "Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun."<sup>108</sup> (Nur 24/2) âyetiyle beyan edilmektedir. Hanefî ve Şâfîî mezhepleri âyette ifade edildiği şekliyle zina edenlerin her birine had cezası olarak yüz değnek vurulması hususunda ittifak etmişlerdir. Ancak âyette belirtilen cezaya, haber-i vâhid niteliğindeki bir rivâyete istinaden sürgün<sup>109</sup> şeklinde ek bir müeyyidenin had olarak ilave edilip edilemeyeceği hususu, nassa ziyâde ilkesi çerçevesinde iki mezhep arasında görüş ayrılığına neden olmuştur.

Hanefîler'e göre bekâr erkek ve bekâr kadının zina etmesi durumunda her birine had cezası olarak sadece yüz değnek (celde) vurulur.<sup>110</sup> Sürgün cezası bir had olmayıp gerek duyduğunda devlet başkanı tarafından ta'zîr<sup>111</sup> niteliğinde bir müeyyide olarak uygulanır.<sup>112</sup> Şâfîîler'e göre ise bekâr erkek ve bekâr kadının zina yapmaları neticesinde had olarak her birine yüz değnek sopa vurulur ve

<sup>103</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXXII, 435; Şâfîî, *el-Müsned*, 307; Beyhakî, *Ma'rifetü's-süneni ve'l-âsâr*, XI, 262.

<sup>104</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XI, 366; Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, Beyrut: Dâru'l-fikr, t.y., X, 198; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, III, 60; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VIII, 172.

<sup>105</sup> Bu hususta Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen bir hadis şöyledir: "Süt emme sadece eti arttırıp kemiği güçlendirdiği sürece haramlık doğurur." Bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, 548.

<sup>106</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, IV, 7; Şeltut ve Sayis, *Mukayeseli Mezhepler Hukuku*, s. 95; Hüseyin b. Avde Avâyîşe, *el-Mevsû'atü'l-fikhiyyetü'l-müeyyessere fi fikhî'l-kitâbi ve's-sünneti'l-mutahhara*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1429/2008, V, 83.

<sup>107</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 217.

<sup>108</sup> الرَّائِيَةُ وَالرَّايُ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ

<sup>109</sup> تَغْرِيْب

<sup>110</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 333; Kudûrî, *et-Tecrîd*, XI, 5869; Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 44.

<sup>111</sup> İslâm hukukunda ta'zîr cezası, had cezaları dışında belirli bir ölçüsü olmadan devlet başkanının yetkisine bırakılan cezalara denmektedir. Bkz. Muhammed Revvâs Kal'acî, *Mucemu'l-ğatî'l-fukahâ*, Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1408/1988, s. 136.

<sup>112</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 333; Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 45; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, VII, 39; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, s. 684; "Tağrîb", *Mv.F*, XIII, 47.

buna ilaveten bir yıl sürgüne gönderilirler.<sup>113</sup>

Hanefîler'e göre âyette zina yapan bekâr erkek ve kadın için had olarak belirlenen celde cezasına sürgün cezasını ilave eden haberler, haber-i vâhid seviyesindedir. Celde cezasına bu haberlerle ilavede bulunmak âyette kâmilan ifade edilen haddin bütünlüğünü bozup kısmen değiştirmek suretinde nassa ziyâde yapmaktır ve bu da manen nesihtir. Genel kural gereği kesinlik açısından zayıf olan bir delille, daha üstte yer alan bir delil nesh edilemez. Bu itibarla haber-i vâhid esas alınarak Kur'ân-ı Kerîm'de had olarak tayin edilen "celde" cezasına sürgün ilave edilmesi câiz değildir.<sup>114</sup> Hanefîler ifade edilen âyetle, sürgün cezasını gerektiren hadisler arasındaki ilişkiyi şu şekilde tarif etmişlerdir:

Zina neticesinde uygulanacak had cezası, celde ve sürgünden oluşacak olsaydı, âyette bunun ifade edilmesi gerekirdi. Hadislerde beyan edilen sürgün cezasının had olarak kabul edilmesi durumunda, âyetteki celde cezası, zina eden bekârlara tatbik edilecek haddin bir kısmı haline dönüşür. Had cezalarının bölünmeyi kabul etmemesi göz önünde bulundurulduğunda âyete ilişkin bu müdahale, manen nesih anlamı taşır ve bunun bahse konu deliller arasında cereyan etmesi câiz değildir. Netice itibariyle âyette had olarak zikredilen celde cezasının olduğu gibi kabul edilmesi ve ilave yapılmadan uygulanması gerekir.<sup>115</sup>

Hanefîler, sürgün hükmünü barındıran hadisle farklı surette amel etmişlerdir. Onlara göre bu hadis, haber-i vâhid derecesinde olması itibariyle her ne kadar Kur'ân-ı Kerîm'de belirtilen had cezasına ilave bir hüküm getirmeye elverişli olmasa da bütünüyle terk edilemez. Zira gereken şartları taşıması durumunda haber-i vâhid hüccettir. Bu itibarla Hanefîler, hadiste ifade edilen "sürgün" cezasını had olarak değerlendirmeyip ta'zîr olarak uygulamaya sokmuşlardır.<sup>116</sup> Zikredilen âyet ve hadisler arasındaki ilişkiyi Cessâs (ö. 370/981) şu şekilde ifade etmektedir: "İslâm'ın ilk yıllarında zina cezası; evde

<sup>113</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, V, 210; Maverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, XIII, 193; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Vasît fi'l-mezheb*, thk. Ahmed Mahmud İbrahim, Kahire: Dâru's-selâm, 1417/1996, VI, 435; İbn Farh, *Muhtasarü Hilâfiyyâti'l-Beyhakî*, IV, 418; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, V, 448.

<sup>114</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 334; Kudûrî, *et-Tecrid*, XI, 5870; Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 44; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, VII, 39; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 219; İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 43; Abdülmusin et-Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, s. 275; "Tağrîb", *Mv.F*, XIII, 47.

<sup>115</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, II, 316; Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420/1999, XXIII, 307.

<sup>116</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 335; Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 44; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, s. 684.

hapsetmek,<sup>117</sup> ayıplamak ve kınayıcı sözler söylemek<sup>118</sup> şeklindeydi. Ardından bu hüküm: “ *Benden alın. Allah (c.c.) (o kadınlar için) bir yol belirledi. Bekârın, bekâr bir kişiyle zina etmesinin cezası bir yıl sürgün cezasına çarptırılmaktır. Evli olanın evli olanla zinasının cezası ise yüz sopa ve taşla öldürmektir.*”<sup>119</sup> şeklindeki hadisle kaldırıldı. Hadiste ifade edilen hükümler Nûr suresindeki âyetler nazil olmadan önce geçerli idi. Bunun böyle olduğu, hadiste yer alan “*Benden alın.*” ifadesinden anlaşılmaktadır. Zira o süreçte âyetteki hükümler yürürlükte olsaydı, Hz. Peygamber (s.a.v.), “*Allah’tan (c.c.) alın*” şeklinde bir ifade kullanırdı. Neticede hadisle ifade edilen hükümler, Nûr suresindeki âyetlerle kaldırılmış ve evli olanlar için “*recm*” cezasında, evli olmayanlar için ise “*celde*” cezasında karar kılınmıştır.”<sup>120</sup>

Haber-i vâhid seviyesindeki rivâyetlerle mutlak lafızlara ziyadeyi meşru gören Şâfiîler ise Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “*Benden alın, benden alın. Allah (c.c.) (o kadınlar için) bir yol belirledi. Bekârın, bekâr bir kişiyle zina etmesinin cezası yüz sopa ve bir yıl sürgündür. Evli olanın evli olanla zinasının cezası ise yüz sopa ve taşla öldürmektir.*”<sup>121</sup> hadisini<sup>122</sup> esas alarak zina eden bekârlara yüz sopa ve bir yıl sürgün cezası uygulanacağı sonucuna varmışlardır.<sup>123</sup> Onlara göre bu hadis

<sup>117</sup> “*Kadınlarmızdan fuhuş (zina) yapanlara karşı içinizden dört şahit getirin. Eğer onlar şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye veya Allah onlar hakkında bir yol açmıcaya kadar kendilerini evlerde tutun (dışarı çıkarmayın).*” (Nisâ 4/15).

<sup>118</sup> “*Sizlerden fuhuş (zina) yapanların her ikisini de incitip kınayın. Eğer onlar tövbe edip ıslah olurlarsa, onları incitip kınamaktan vazgeçin. Çünkü Allah, tövbeleri çok kabul edendir, çok merhamet edendir.*” (Nisâ 4/16).

<sup>119</sup> Müslim, “Hudûd”, 12; Tirmizî, “Hudûd”, 8; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 23; İbn Mâce, “Hudûd”, 7.

<sup>120</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, III, 333, 335; Kudûrî, *et-Tecrîd*, XI, 5870; Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 44; “Zinâ”, *Mv.F*, XXIV, 21.

<sup>121</sup> Şâfiî, *Müsned*, s. 164; Tahâvî, *Şerhu Müşkilî'l-âsâr*, I, 219. İlgili hadisin benzer rivâyetleri için bkz. Müslim, “Hudûd”, 12; Tirmizî, “Hudûd”, 8; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 23; İbn Mâce, “Hudûd”, 7.

<sup>122</sup> Şâfiîler’in celde cezasına sürgün müeyyidesini ilave ederken temel aldıkları bir başka rivâyet şu şekildedir: Bedevilerden biri Hz. Peygamber’e (s.a.v.) gelerek: “*Ya Resulellah! Ne olur benimle alakalı sadece Allah’ın kitabını temel alarak hüküm ver.*” dedi. Ondan daha derin kavrayış sahibi olan öteki hasmı ise: “*Evet aramızda Allah’ın kitabıyla hüküm ver, bana da müsaade buyur, (anlatayım).*” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) o zata anlatmasını söyledi: Adam: “*Benim oğlum bu adamın yanında yardımcı idi ve bunun karısıyla zina etti. Oğluma recm cezası uygulanacağını haber aldığımda onun yerine yüz koyunla bir cariyeyi fide olarak verdim ve ilim ehline bu durumu sordum. Onlar, oğluma yüz sopayla bir yıl sürgün cezasının lazım geldiğini kadının ise recm edileceğini haber verdiler.*” Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.): “*Nefsimi kudretinde bulunduran Allah’a yemin ederim ki aranızda Allah’ın (c.c.) kitabıyla hükmedeceğim. Cariye ve koyunları geri alabilirsin, oğluna ise yüz değnek vurulacak ve bir yıl sürgün edilecek.*” buyurdular. Bkz. Buhârî, “Hudûd”, 40; Müslim, “Hudûd”, 25; Tirmizî, “Hudûd”, 8.

<sup>123</sup> Maverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XIII, 193; İbn Hazm, *el-Mühallâ*, XII, 103; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXIII, 306; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, s. 684; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, s. 274; “Tağrîb”, *Mv.F*, XIII, 46.

âyetteki mutlak ifadeyi tahsis ederek beyan etmiştir.<sup>124</sup>

Şâfiîler görüşlerini temellendirmek için birtakım deliller ileri sürmüşlerdir. Onlara göre sürgün, hadisler kanalıyla şeriatın tayin ettiği bir ceza olması hasebiyle had olarak nitelendirilebilir. Zina bir günahdır ve karşılığında derece bakımından birbirinden farklı olan cezaların tayin edilmesi mümkündür. Bu durumda celde, zina ile alakalı tayin edilmiş büyük ceza iken sürgün de onu tamamlayan daha ufak çaplı bir ceza olarak değerlendirilmelidir.<sup>125</sup> Yöneticinin maslahata binaen uygulayacağı ta'zîr cezasıyla kadının sürgün edilmesine cevaz verildiğine göre ta'zîre nispetle daha üst bir ceza olan had suretinde de uygulanmasına evleviyetle izin verilmesi gerekir.<sup>126</sup>

Bu tartışmada gözlemlendiği üzere, aynı hadis mezhepler tarafından farklı seviyede hükme kaynak olarak görülmekte, bir mezhep tarafından tazir olarak değerlendirilen sürgün cezası, diğer mezhep tarafından had olarak nitelenebilmektedir. Nasları değerlendirmedeki bu yöntem farklılığı, ihtilâflara kaynaklık etmekle zahiren olumsuz bir durum arz etse de, aynı nas etrafında farklı çözümlerin ortaya çıkmasına imkân tanınması bakımından fikhî çeşitliliği sağlamakta, samimi bir çabanın ürünü olma bakımından Müslüman toplum tarafından benimsenmektedir.

## B. KIYAS YOLUYLA NASSA ZİYÂDE

Nassa ziyâde konusunun bir diğer başlığını, delâleti kat'î mutlak lafızlara, kıyasla<sup>127</sup> ziyadenin meşruiyeti oluşturmaktadır. Mutlak ve mukayyed lafızlardan hükümleri ortak olmakla birlikte konuları farklı olanlarla, ayrı ayrı mi amel edileceği yoksa aralarındaki benzerliğe istinaden mutlak olanın mukayyed olana kıyas edilerek/hamledilerek mukayyed lafızda yer alan hüküm çerçevesinde mi anlaşılacağı tartışma konusu olmuştur. Bazı usul kitaplarında mezkûr konu "mutlakın mukayyede hamli"<sup>128</sup> şeklinde ifade edilse de bu meselede, aralarında var olan benzerliğe istinaden mutlak lafzın mukayyed olan lafza kıyası ve mukayyed olan lafızda yer alan hükmün mutlak lafza taşınması şeklinde bir durum söz konusu olmaktadır. Özellikle Hanefî usul kitaplarında

<sup>124</sup> Fâik, "ez-Ziyâdetü 'ale'l-ahkâmi's-sâbite fi'l-Kur'âni'l-Kerîm", s. 111.

<sup>125</sup> Maverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, XIII, 194.

<sup>126</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 145; Maverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, XIII, 194; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 43.

<sup>127</sup> Kıyas, kitap ve sünnette hükmü bulunmayan bir meseleye, aralarında var olan illet birliği sebebiyle bu kaynaklarda yer alan meselenin hükmünü vermektir. Bkz. Ziyad Muhammed Hamidân, *El-Mu'cemü'l-câmi' li ta'rifatil-usûliyye*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1427/2006, s. 84, 85.

<sup>128</sup> Mutlakın mukayyede hamli için bkz. Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s. 211, 212.

zikredilen bu ilişki dikkate alınarak bu konu, mutlak olan nassa kıyas marifetiyle ilavede bulunma şeklinde nitelenmiş<sup>129</sup> ve nesih teorisi çerçevesinde zannî olan kıyasla kat'î olan mutlak lafza ziyadenin meşru görülmemesi şeklinde ifade edilmiştir.<sup>130</sup>

Kefâreti gerektiren durumlardan biri olan zihâr<sup>131</sup> uygulamasında özgürlüğüne kavuşturulacak olan kölenin niteliği hususunda görüş ayrılığı ortaya çıkmıştır.<sup>132</sup> Hanefî mezhebine göre zihâr kefâretinde müslüman veya gayr-i müslim herhangi bir kölenin âzâd edilmesi yeterlidir.<sup>133</sup> Şâfiî mezhebine göre ise zihâr kefâretinde âzâd edilecek kölenin hatâen adam öldürme kefâretinde olduğu gibi mümin olması şarttır.<sup>134</sup> Bu konunun ilgili tartışmaya mahal olması şu şekilde izah edilebilir:

Allah (c.c.) Mücadele suresinde zihâr yapan kişinin zihârından dönmesi durumunda bir köleyi azâd etmekten<sup>135</sup> bahsetmiş,<sup>136</sup> ancak bu kölenin vasfıyla alakalı herhangi bir kayıt koymamıştır. Buna rağmen hatâen adam öldürme fiiline karşılık uygulanacak kefâretin tanımlandığı Nisâ suresinde ise azat edilecek köle, mümin olmayla<sup>137</sup> kayıtlanmıştır.<sup>138</sup> Hanefîler'e göre Mücadele suresinde *köle âzad etme* şeklinde mutlak olarak zikredilen ifade, Nisâ suresinde

<sup>129</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, VII, 3; a.mlf, *Usûl*, II, 84.

<sup>130</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, II, 318; Bu konunun Hanefî kaynaklardaki bir diğer ifadesi ise hükme bağlanmış bir konunun, hükme bağlanmış bir diğer konuya kıyasının (قياس المنصوص بعضها على بعض) caiz olamayacağı şeklindedir. Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 568.

<sup>131</sup> Kocanın, karısını neseb, süt emme veya sihriyyet sebebiyle ebediyen kendisine evlenmesi haram olan bir kadının kendisince bakılması caiz olmayan bir uzvuna benzetmesidir. Cahiliye döneminde zihâr bir tür talâk sayılmaktaydı. İslâm'la birlikte bu uygulamanın talâk sayılması reddedilmiş; ancak yapılması durumunda yapan kişinin kefâret vererek eşine dönmesi ve yaptığının karşılığında kefarete olarak belirli bir müeyyideyi yüklenmesi istenmiştir. Bkz. Merğînânî, *el-Hidâye*, II, 265; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ensar, 2010, s. 620.

<sup>132</sup> Zihâr kefâretinde azâd edilecek kölenin mü'min olup olmamasıyla alakalı ele alınan bu tartışma, "mutlakın mukayyede hamli" şeklinde Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında var olan teorik tartışma zemininde, yemin kefâretinde azâd edilmesi gereken köleyle alakalı da söz konusu olmaktadır. Bkz. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 181.

<sup>133</sup> Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs, *Muhtasarı ihtilâfi'l-ulema*, thk. Ahmed Nezîr Ahmed, Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1417/1996, II, 493; Serahsî, *el-Mebsût*, VII, 3; Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, s. 427; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, V, 110; Aynî, *el-Binâye*, V, 542; Koca, "Mutlak", *DİA*, XXXI, 404.

<sup>134</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, V, 298; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, X, 461; Gazâlî, *el-Vasît*, VI, 47; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 181; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, IX, 7150; Koca, "Mutlak", *DİA*, XXXI, 404.

<sup>135</sup> فَتَخْرِيرُ رَقَبَةٍ

<sup>136</sup> Kadınlarından zihâr yaparak ayrılıp sonra da söylediklerinden dönecek olanlar, eşleriyle birbirlerine dokunmadan önce, bir köle azat etmelidirler. (Mücadele 58/3).

<sup>137</sup> فَتَخْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ

<sup>138</sup> ...Kim bir mü'mini bir hata sonucu öldürürse, o zaman bir mü'min köle azad etmesi...gerekir. (Nisa 4/92)

*mü'min köle âzâd etme* şeklinde mukayyed olarak zikredilen ifadeye hamledilemez, her ikisiyle ayrı ayrı amel edilmesi gerekir.<sup>139</sup> Zira tek başına kendisiyle amel edilebilen mutlak lafzın takyidi caiz değildir.<sup>140</sup> Hanefîler'in iki nas arasında kurulacak bu türden bir ilişkiyi reddetmelerinin temelinde, mutlak lafzı, kölelik vasfı itibariyle aralarında var olan ortaklığa binaen mukayyed lafız kapsamında değerlendirmeyi, kıyas yoluyla nassa ziyâde olarak nitelermeleri yatmaktadır. Onlara göre mutlak olan "köle" lafzını "mümin" olmayla kayıtlamak nassa ziyadedir ve bu durum manen nesih anlamı taşıyacağından zannî olan kıyas marifetiyle gerçekleştirilmesi caiz değildir.<sup>141</sup> Öte yandan hükmü Allah tarafından ortaya konmuş iki mesele arasında kıyas meşru değildir. Zira kıyas bilinmeyenin bilinene arz edilerek takdir edilmesi demek olduğundan bu âyetlerde işletilmesi, Allah'ın beyan ettiği iki husustan birinin bilinmeyen mesabesinde değerlendirilmesi anlamına gelmektedir.<sup>142</sup>

Şâfiîler'e göre mutlak lafız, delâleti zannî olan âmm lafız kapsamında değerlendirilir. Buna göre ilgili âyetlerdeki mutlak lafzın mukayyed olana hamli, kıyasla tahsis anlamı taşımaktadır.<sup>143</sup> Şöyle ki; Nisâ suresindeki "زَنْبِيَّةٌ" kelimesi, mümin-kâfir bütün köleleri ihtiva ediyor olması yönüyle mutlaktır. İlgili kelimenin "iman" vasfıyla kayıtlanması ise kâfir olan köleleri lafzın kapsamı dışına çıkarmak olacağından tahsis olarak nitelenmesi gerekir.<sup>144</sup> Âmm lafzın fertlerine delâleti zannî olduğundan, bu tahsis işleminin kıyasla yapılmasında bir beis yoktur.<sup>145</sup> Onlara göre sebepleri farklı olsa da kefâretlerde köle âzâd etme eyleminde özgürlüğü sınırlı bir insanı serbest bırakma şeklinde ortak bir mana vardır. Bu mananın bir nassa mümin olma koşuluna bağlanması, zikredilmese dahi aralarındaki benzerliğe istinaden diğer naslarda da bu koşulun geçerliliğini gerektirir.<sup>146</sup>

Nassa ziyâdenin, "mutlak lafızlara haber-i vâhid ve kıyas yoluyla yapılan ilave" şeklindeki tanımında her ne kadar kıyas delili haber-i vâhid ile beraber

<sup>139</sup> Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, III, 6; Ali Haydar Efendi (Büyük), *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, İstanbul: Üç Dal Neşriyat, 1966, s. 146; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, IX, 7150; Uceyl Câsim en-Neşemî, *Turuku istinbâti'l-ahkâm mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kuveyt: Câmî'âtü'l-Kuveyt, 1417/1997, s. 66; Hinn, *Esbâbü ihtilâf*, s. 261, 262; Koca, "Mutlak", *DİA*, XXXI, 404; Hamed b. Sâ'idî, *el-Mutlaku ve'l-Mukayyed*, s. 266; Sâ'idî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, s. 90.

<sup>140</sup> Şâşî, *Usûl*, s. 29.

<sup>141</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 228, 229; Serahsî, *Usûl*, II, 84; a.mlf., *el-Mebsût*, VII, 3.

<sup>142</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 568; Serahsî, *el-Mebsût*, VII, 3.

<sup>143</sup> Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İstanbul: İsam Yayınları, 2011, s. 156, 157.

<sup>144</sup> Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 216; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, V, 17, 19.

<sup>145</sup> Ebû İshak İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *et-Tabsıra*, thk. Muhammed Hasan Hîtû, s. 278; Tilemsanî, *Miftâhu'l-vusûl*, s. 536.

<sup>146</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, VII, 3; a.mlf., *Usûl*, I, 267.



anılsa da bu meseleye dayalı ihtilâflarda haber-i vâhid ile aynı derecede etkili değildir. Konuya ilişkin ihtilâflar daha ziyade haber-i vâhid ile yapılan ilaveler doğrultusunda meydana gelmiştir.

### **Sonuç**

Naslardan bazıları, farklı usul anlayışları tatbik edilerek yorumlandığında farklı neticelere ulaşmaya imkân tanıyan, birden çok sonucun temellendirilebileceği bir yapıya sahiptir. Bu itibarla fıkhî ihtilâfların ortaya çıkmasında lafızların niteliği yanında o lafızlardan hüküm istinbat edilirken kullanılan metodoloji de büyük önem arz etmektedir.

Mutlak lafızların diğer zannî delillerle ilişkisi bağlamında ortaya çıkan nassa ziyâde meselesinde Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin tavrı, nasları değerlendirme hususunda sahip oldukları anlayış farklılığının bir göstergesidir. Kanaatimize göre nassa ziyâde anlayışı, Hanefîler'in, delâlet açısından kat'î kabul ettikleri mutlak lafızlarla haber-i vâhid ve kıyas arasında bilgi değeri açısından var olan hiyerarşiyi, hüküm istinbatında koruma ve zannî delillerin bu naslara müdahalesini en alt seviyede tutma amacına matuf geliştirilmiştir. Zira Hanefîler, mutlak lafızların delâletini kat'î kabul etmelerine bağlı olarak âhâd haber gibi zannî delillerle bunların takyidini câiz görmemişlerdir. Şâfiîler ise hem âmm lafzın hem de âmm lafız içerisinde değerlendirdikleri mutlak lafızların delâletini zannî kabul ederek, bu lafızların âhâd haberlerin müdahalesine daha açık hale gelmesinin yolunu açmışlardır.

Mutlak lafızlarda yer almayan bir hususun, bir şartın veya kaydın ilave edilmesi, şeklen her iki mezhebin kabul edebileceği bir durum olarak gözükse de bu husustaki nirengi noktasını mezkûr eylemin nitelenme şekli oluşturmaktadır. Hanefîler'e göre mutlak lafızlara ilavede bulunmakla onun önceden var olan tabiatı üzerinde bir değişiklik meydana getirilmekte, şümüllülük özelliğinin bir vasıfla veya şartla kayıtlama suretiyle ortadan kaldırılması, nesih anlamı taşımaktadır. Böylelikle Hanefîler, genel kabul görmüş nesih teorisi çerçevesinde olayı anlamlandırarak, kat'î kabul ettikleri naslara zannî delillerin müdahalesinin önüne geçmişlerdir.

Hanefî usulünde, âhâd haberlerin mutlak lafızlara takyîd yollu müdahalesine cevaz verilmese de bu durum onların, delâleti kat'î kabul edilen bu lafızlarla konu bütünlüğü içerisinde olan âhâd rivayetleri hüküm istinbatında dikkate almadıkları anlamına gelmemektedir. Hanefîler, bu tür lafızlara müdahil olabilecek Sünnet malzemesini genelde vâcip seviyesinde değerlendirerek, mutlak lafızları zannî delillerin müdahalesine kapalı tutma eğilimli anlayışlarına

muhalif davranmamış, aynı zamanda “hadislerle ameli terk etme” şeklinde yöneltilebilecek eleştirileri de bertaraf etmişlerdir.

### Kaynaklar

- Abdü'l-vehhâb Hallâf, *İlmu usûli'l-fikh*, y.y.: Mektebetü'd-da've, t.y.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed, *Fethu bâbi'l-inâye*, Beyrut: Dâru'r-rakam, t.y., I-IV.
- Ali Haydar Efendi (Büyük), *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, İstanbul: Üç Dal Neşriyat, 1966.
- Apaydın, H. Yunus, “Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevî İnkıta Anlayışı”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1992, sayı: 8, ss. 159-193.
- Apaydın, H. Yunus, *İslâm Hukuk Usûlü*, Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Avâyişe, Hüseyin b. Avde, *el-Mevsû'atü'l-fikhiyyetü'l-müeyyessere fi fikhi'l-kitâbi ve's-sünneti'l-mutahhara*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1429/2008, I-VII.
- Aydınlı, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2000, I-XII.
- Beyânûnî, Muhammed Ebü'l-Feth, *Dirâsât fil-ihtilâfâti'l-ilmiyye: hakîketühâ neşetühâ esbâbühâ el-mevâkifü'l-muhtelifetü minha*, Kahire: Dâru's-selâm, 1428/2007.
- Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed, *Keşfü'l-esrâr an usûli fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, y.y.: Dâru'l-kütübi'l-İslâmî, t.y., I-IV.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali Şâhin, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1414/1994, I-II.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, y.y.: Vizâretü'l-evkâfi'l-Kuveytiyye, 1414/1994, I-IV.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtasarü ihtilâfi'l-ulema*, thk. Ahmed Nezâr Ahmed, Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1417/1996, I-V.
- Cezîrî, Muhammed b. Ahmed, *el-Fikh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1423/2003, I-V.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah, ed-Dürretü'l-mudiyye, thk. Abdülazîm ed-Dîb, Katar: İhyâü't-türâsi'l-İslâmî, 1406/1986.

- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah, *ed-Dürretü'l-mudiyye*, thk. Abdülazîm ed-Dîb, Katar: İhyâü't-türâsi'l-İslâmî, 1406/1986.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmûde ed-Dîb, y.y.: Dâru'l-minhâc, 1427/2007, I-XX.
- Dağcı, Şâmil, "İslâm Hukukunda Evlenme Engelleri-I", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, t.y., cilt: 39, ss. 175-237.
- Demir, Halis, "Hanefî Mezhebinde Hilâf Literatürü", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, cilt: 19, sayı: 2, ss. 127-144.
- Ebü'l-Huseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali b. et-Tayyib, *el-Mü'temed fi usuli'l-fikh*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1403/1982, I-II.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ensar, 2010.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420/1999, I-XXXII.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Abdüsselam Abdü's-Şâfi, y.y.: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1413/1993.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Vasît fi'l-mezheb*, thk. Ahmed Mahmud İbrahim, Kahire: Dâru's-selâm, 1417/1996, I-VII.
- Hafnâvî, Muhammed İbrahim, *Dirâsât usûliyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire: Matba'atü'l-iş'âi'l-fenniyye, 1422/2002.
- Hamîdân, Ziyad Muhammed, *el-Mu'cemü'l-câmi' li ta'rifati'l-usûliyye*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1427/2006.
- Heyet, *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*, Kuveyt: Vizaretü'l-evkaf ve's-şuûni'l-İslamiyye, 1983-2006, I-XXXXV.
- Hinn, Mustafa Said, *Eseru'l-ihtilâf fi'l-kavaidi'l-usûliyye fi ihtilâfi'l-fukahâ*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1402/1982.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *Kitabü'l-musannef fi'l-ehâdîsi ve'l-âsâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409/1988, I-VII.
- İbn Farh, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Farh b. Ahmed el-İşbilî, *Muhtasarü Hilafiyâtü'l-Beyhakî*, thk. Zeyyâb Abdülkerîm, Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1417/1997, I-V.

- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, Beyrut: Dâru'l-fikr, t.y., I-XXII.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *Ravdatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır fi usûli'l-fıkh alâ mezhebi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, y.y.: Müessesetü'r-reyyân, 1422/2002, I-II.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*, Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1387/1968, I-X.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Kahire: Dâru'l-hadîs, 1424/2004, I-IV.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah b. Muhammed, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, t.y., I-IV.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *İlm-İ Hilâf*, Haz. Sırrı Fuat Ateş, Konya: Hüner Yayınevi, 2010.
- Kal'acî, Muhammed Revvâs, *Mucemu'l-lügati'l-fukahâ*, Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1408/1988.
- Kâsânî, Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, y.y.: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1406/1986, I-VII.
- Koca, Ferhat, "Mutlak", *DİA*, Ankara: TDV Yayınları, 2006, XXXI, 402-405.
- Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Kudûrî, Ahmet b. Muhammed, *et-Tecrîd*, thk. Muhammed Ahmed Sirac vd. Kahire: Dâru's-selâm, 1426/2006, I-12.
- Kureyşe, Hişâm, *el-İstidlâl ve eseruhû fi'l-hilâfi'l-fıkhî*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2005.
- Maraşlı, Muhammed Abdurrahman, *el-Hilâf yemna'u'l-ihtilâf*, Beyrut: Dâru'n-nefâis, t.y., 401.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1411/1991, I-XIX.
- Merğînânî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, Beyrut: Dâru ihyâi't-türasi'l-Arabî, t.y., I-IV.
- Neşemî, Uceyl Câsim, *Turuku istinbâti'l-ahkâm mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kuveyt: Câmî'âtü'l-Kuveyt, 1417/1997.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*,

- Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1389/1970, I-X.
- Özen, Şükrü, "Hilâf". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Ankara: TDV Yayınları, 1998, XVII, 527-538.
- Özen, Şükrü, "İhtilâf", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Ankara: TDV Yayınları, 2000, XXI, 65-68.
- Rûyânî, Ebû'l-Mehasin Abdülvahid b. İsmail, *Bahru'l-mezheb*, thk. Târik Fethi es-Seyyid, y.y: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1430/2009, I-XIV.
- Sâ'idî, Hamed b. Hamdî, *el-Mutlaku ve'l-Mukayyedu ve eseruhüma fi ihtilâfi'l-fukahâ*, Medine: Câmi'âtü'l-islâmiyye, 1428/2007.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar, *el-İstılâm fi'l-hilâf beyne'l-imâmeyn eş-Şafî ve Ebî Hanîfe*, thk. Nâyif b. Nâfi' el-Ömerî, Kahire: Dâru's-Selâm, 1412/1992, I-IV.
- Serahsî, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, Beyrut: Dâru'l-marife, 1413/1993, I-XXX.
- Serahsî, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed, *Usûlü's-Serahsî*, Beyrut: Dâru'l-marife, t.y., I-II.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr, *İhtilâfü'l-mezâhib*, thk. Abdulkayyum b. Muhammed, y.y: Dâru'l-i'tisâm, t.y.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Beyrut: Dâru'l-marife, 1410/1990, I-VIII.
- Şâfiî, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed, *Usûl*, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, t.y.
- Şâtıbî, İbrahim b. Musa b. Muhammed, *el-Muvafakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli Selman, y.y.: Dâru İbni 'Affân, 1417/1997, I-VII.
- Şeltut, Mahmud ve Ali Sayis, *Mukayeseli Mezhepler Hukuku*, çev. Sait Şimşek, İstanbul: İlim Yayınları, t.y.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdü'l-fühûl ilâ tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl*, thk. Şeyh Ahmed İnâye. y.y.: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1419/1999, I-II.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali, *el-Mühezzeb fi fikhi'l-imami's-Şâfi*, y.y.: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, t.y., I-III.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali, *et-Tabsıra*, thk. Muhammed Hasan Hîtû. Dimaşk: Dâru'l-fıkr, 1403/1982.
- Şîrbînî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed, *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti meânî*

- elfazi'l-Minhâc*, y.y.: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415/1994, I-VI.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Tarık b. Avz, Abdulmuhsin b. İbrahim, Kâhire: Dâru'l-harameyn, t.y.
- Tahâvî, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb Arnavut, y.y.: Müessesetü'r-risâle, 1415/1994, I-XVI.
- Tilemsânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Miftâhü'l-ousûl ilâ binâi'l-furû' 'ale'l-usûl*, Beyrût: Müessesetü'r-reyyân, 1418/1998.
- Toksarı, Ali, "İslamda İhtilafın Yeri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987, sayı:4, ss. 286-288
- Yılmaz, Muharrem, "Hanefî ve Şâfiî Mezheplerinin Ahkâm Âyetleri Çerçevesindeki İhtilâflarının Usûlî Temelleri", (Yayınlanmamış Doktora Tezi), RTEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize 2018.
- Zekeriyâ el-Ensârî, Zekeriyâ b. Muhammed, *Esne'l-metâlib fî şerhi ravdi't-tâlib*, y.y.: Dâru'l-kitâbî'l-İslâmî, t.y., I-IV.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *Ruûsu'l-mesâil*, thk. Abdullah Nezîr Ahmed. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmîyye, 1427/2007.
- Zencânî, Ebü'l-Menakıb Mahmûd b. Ahmed, *Tahrîcü'l-fürû' 'ale'l-usûl*, thk. Muhammed Edib Salih, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1398/1977.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *el-Bahru'l-muhît*, y.y.: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994, I-VIII.
- Zeydân, Abdülkerîm, *el-Hilâf fî ş-şerâti'l-İslâmîyye*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1408/1988.
- Zeyla'î, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik*, Kahire: Bulak, 743/1342.
- Zuhaylî, Vehbe, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletühû*, Dımaşk: Dâru'l-fikr, t.y., I-X.

## TÜRKİYE'DE CA'FERİLER\*

Şaban BANAZ\*\*

### Öz

Günümüz Müslümanlarının % 10 gibi bir dilimini teşkil eden Ca'ferîlerin yoğun olarak yaşadıkları yerlerin başında İran, Irak, Pakistan, Afganistan ve Hindistan gibi ülkeler gelmektedir. Bu ülkelerden başka körfez ülkelerinde, Türkiye, Suriye, Lübnan, Rusya ve Türkî Cumhuriyetlerde; İngiltere, Almanya, Fransa gibi Avrupa ülkelerinde, Amerika, Afrika ve Doğu Asya'da da Ca'ferîler yaşamaktadır. Bu ülkelerde yaşayan Ca'ferîler kendilerine ait camiler, bilimsel, kültürel ve sosyal merkezler kurmuşlardır. Tek bir millet ve kavimden oluşmayan Ca'ferîler, bünyesinde farklı etnik grup, ırk, dil ve renkler barındırmaktadır.

Türkiye'de Ehl-i Sünnetin fikhî mezheplerinden olan Hanefî ve Şâfiî mezheplerine mensup vatandaşların yanında az sayıda da olsa İmâmiye/Ca'feriyye mezhebine mensup vatandaşlar bulunmaktadır. Öyle ki bu mezhep, son zamanlarda İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarına yaşayan mezhepler konusu içerisine müfredât olarak dâhil edilmiştir. Bundan dolayı biz bu makalede Türkiye'de yaşayan Ca'ferîler hakkında genel bir tablo sunmaya çalışacağız. Bu makaledeki amacımız Türkiye'de yaşayan Ca'ferîlerin etnik yapıları, yerleşim yerleri ve nüfusları, teşkilat yapıları, faaliyetleri hakkında bilgiler vererek bu vatandaşlarımızın daha iyi tanınmasına katkıda bulunmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Ca'ferî, Ca'ferîlik, Kevser, Zeynebiye, Şii.

---

\* Geliş Tarihi / Received Date : 11.04.2018                      Kabul Tarihi / Accepted Date : 25.06.2018  
Bu makale "*Anadolu'da Ca'ferîlik, Ca'ferîler ve Ca'ferîleşme Olgusu Çorum Ehl-i Beyt Vakfı Örneği*" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Öğr. Gör. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, [saban.banaz@gop.edu.tr](mailto:saban.banaz@gop.edu.tr).  
ORCID ID: [orcid.org/0000-0002-1401-832X](https://orcid.org/0000-0002-1401-832X)

## JA'FERIS IN TURKEY

### Abstract

The Ja'feris constitute 10% of today's Muslims. At the top of the places where they live intensively are countries like Iran, Iraq, Pakistan, Afghanistan and India. For these countries in other Gulf countries, in Turkey, Syria, Lebanon, Russia and Turkic Republics; Caferis live in European countries such as England, Germany, France, America, Africa and East Asia. The Ja'feris living in these countries have established their own glass, scientific, cultural and social centers. Ja'feris, which is not composed of a single nation and tribe, have different ethnic groups, races, languages and colors in its own right.

Turkey has citizens who belong to the Ahl al-Sunnah, one of the sect Hanafi fiqh and Ja'feri though in a small number of citizens belonging to citizens next Shafi'i sect. so that this denomination has recently been included as a curriculum within the textbooks of living in the textbooks of Primary Religion Culture and Moral Education. Therefore, we will try to provide an overall picture of the Ja'fari living in Turkey in this article. The aim of this article is to contribute to better recognition of our citizens by giving information about Ja'fari ethnic structure of living in Turkey, their settlements and population, organizational structures, and activities.

**Keywords:** Ja'feri, Ja'ferism, Kawthar, Zeynebiye, Shiite.

### Giriş

Ca'ferîlik, terim olarak imâmetin/halifeliğin Allah'ın tayini ve Peygamberin vasiyeti ile Hz. Ali ve onun oğullarının hakkı olduğunu savunan, Şia'nın ana kollarından biri olan İmâmiye'nin daha çok fıkıh okulunu ifade etmek için kullanılan bir Mezhepler Tarihi terimidir.<sup>1</sup> Günümüzde yaşayan mezheplerden biri olan İsnâaşeriye, tarihî ve siyâsî yönü bakımından genel bir ifade ile "Şia", kelâmi yönü bakımından "İmâmiye"; fikhî yönü bakımından ise "Ca'feriyye" olarak anılmaktadır.<sup>2</sup> Ancak imâmet anlayışında Zeydiye'den başka hemen hemen bütün Şiî kolların imâmetinde birleştiği takva ve ilimde üstünlüğü herkesçe kabul edilen Ca'fer Sâdık'ın (ö.148/765) ilmî yönüyle öneminden dolayı

<sup>1</sup> Ebu Ca'fer el-Kummî (Şeyh Saduk), *Risâletü'l-İtikâdâtü'l-İmâmiyye*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, Ankara: İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978, s. 3-5.

<sup>2</sup> Mustafa Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ensar Neş., 2012, s. 92; İlyas Üzüm, "Alevîlik-Ca'ferîlik İlişkisi veya İlişkisizliği", *İslâmiyât Dergisi*, Ankara 2003, cilt: 6, sayı: 3, s. 63.



bu mezhep vefatından sonra öğrencileri ve sevenleri tarafından İmâmiye ile eş anlamlı olarak Ca’fer Sâdık’ın ismine nisbetle “Ca’ferîlik” şeklinde kullanılır olmuştur.<sup>3</sup> Nitekim İslam Mezhepler Tarihi araştırmacılarından E. Rûhi Fığlalı, *İmâmiyye Şiası* isimli eserini, iç kapakta ayrıca *Ca’feriyye Mezhebi* şeklinde vermiş,<sup>4</sup> Abdülbâki Gölpınarlı da *Âlu Kâşifü'l-Gitâ'nın Aslu's-Şia ve Usûluhâ* isimli eserini *Ca’ferî Mezhebi ve Esasları* şeklinde çevirmiştir.<sup>5</sup>

Bu mezhebe On iki İmam içerisinde altıncı imam Ca’fer Sâdık’ın isminin verilmesi, Ca’ferîlerin/İmâmiye Şiîlerinin sadece Ca’fer-i Sâdık’a bağlı olduklarını ve bu mezhebin kurucusunun o olduğunu ifade etmemektedir. Çünkü Ca’ferîler, On iki İmam içerisinde hiçbirisine özel bir ayırım yapmadan hepsine bir ve eşit olarak inanmaktadır. Ca’ferîler Hz. Ali ile Ca’fer Sâdık arasında, Hz. Hüseyin ile Hz. Hasan arasında, Zeynel Âbidin ile diğerleri arasında hiçbir fark görmemektedir. Onlara göre Ca’fer Sâdık sadece önceki imamların tüm birikimlerini ortaya koyan kişidir.<sup>6</sup>

Ca’fer Sâdık’a kadar gelinen süreçte diğer imamlar dönemlerindeki birtakım siyasi baskılar neticesinde İmâmiye ekolü çeşitli konulardaki görüşlerini rahat bir şekilde, geniş ve detaylı olarak açıklama fırsatı bulamamıştır. Ca’fer Sâdık, Emevîler ve Abbasîler arasındaki saltanat kavgasının oluşturduğu boşluk ve gevşeme fırsatından yararlanarak, bu mektebin öğretilerini geniş bir şekilde Müslümanlara açıklama imkânı bulmuştur. Ancak burada şunu hemen ifade etmemiz gerekir ki Ca’fer Sâdık, Şia tarafından dînî bir lider olarak görülmesine rağmen o, hayatı boyunca öğrencilerinin yanında dînî liderliğini öne çıkaran hiçbir açıklama yapmamıştır.<sup>7</sup> Aynı şekilde tarihsel süreçte veya günümüzde genelde Şia’nın özeldense İmâmiye’nin Ca’fer Sâdık’a nispet ederek verdiği birçok fikir veya düşünce de ona ait değildir. Nitekim o, ilminin ilham olmadığını, kendisinin her şeyi bilemeyeceğini ve başkalarının kendisinden daha âlim olabileceğine dair görüşler belirtmiş; yaşadığı dönemdeki İslam’ın temel

<sup>3</sup> Abdülbâki Gölpınarlı, *Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar*, İstanbul: İnkilap Yay. 1985, s. 49; Emine Öztürk, *Dini ve Kültürel Ritüelleriyle Ca’ferîlik*, İstanbul: Rağbey Yay., 2014, s. 13; İsmail Mutlu, *Tarihte ve Günümüzde Ca’ferîlik*, İstanbul: Mutlu Yay., 1995, s. 28.

<sup>4</sup> Bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, *İmâmiyye Şiası*, İstanbul: Ağaç Kitabevi Yay., 2008.

<sup>5</sup> Bkz. Muhammed Hüseyin, *Âlu Kâşifü'l-Gitâ, Ca’ferî Mezhebi ve Esasları*, çev. Abdülbâki Gölpınarlı, İstanbul: Minnetoğlu Yay., 1966.

<sup>6</sup> Konu hakkında geniş bilgi için bkz., <http://www.caferilik.com/caferilik/1-caferilik-nedir>, Erişim Tarihi: 29.11.2016.

<sup>7</sup> Mehmet Atalan, *Şiîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca’fer es-Sâdık’ın Yeri*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2005, s. 87.

prensiplerine aykırı olan gulat ve bâtniliğe ait fikirlere şiddetle karşı çıkmıştır.<sup>8</sup> Neticede Müslümanlar arasında çeşitli din âlimlerinin vefatlarından sonra kendi isimleri adına mezhep kurucusu olarak gösterilmesi eğilimi Ca'fer Sâdık için de geçerli olmuş; onun ilmî yönünün oldukça büyük olmasından dolayı da vefatından sonra On iki İmam Şiası'nın rehberi ve imamı olarak gösterilmiştir. Daha sonraları ise bu mezhebin ismi amelî/fikhî konularda Ca'ferîlik şeklinde ifade edilmiştir.<sup>9</sup>

Çağdaş Ca'ferî âlimlerinden Ali Şeriatî "Ca'ferî" isminin kullanılması hakkında şöyle bir açıklama yapmaktadır: "Ca'ferî Şiası" ya da "Ca'ferî Mezhebi" dediğimizde bu, onun kurucusunun İmam Ca'fer-i Sâdık olduğu anlamına gelmez. Tersine o, bu mezhebi Mâlikî, Hanbelî, Hanefî, Şâfiî mezheplerinden ve yine İsmâilî, Zeydî ve Keysânî Şiası'ndan ayrı olarak somutlaştıran kimsedir. Yoksa Ca'ferî Şiası'nın inanç ve amel esaslarını İmam Ca'fer Sâdık'tan önce Kur'an'da, Sünnette, Ehl-i Bey'te ve ondan önceki bütün imamlarda görmekteyiz." Ali Şeriatî sözlerinin devamında, mezhebe Ca'ferî isminin verilmesinin sebebinin İmam Ca'fer'in bu mezhebe ait fikirlere derli toplu bir biçim vermesinden kaynaklandığını söylemektedir.<sup>10</sup>

Günümüzde Şia denilince genelde İmâmiye, yani Ca'ferîlik akla gelmektedir. Çünkü Şia'nın ana gövdesini oluşturan ve yaşayan en kalabalık grubu bunlardır. Ca'ferîlik, günümüzde İran İslam Cumhuriyeti'nin resmî mezhebidir. Türkiye'nin çeşitli yerlerinde bugün az da olsa Ca'ferî mezhebine mensup Müslümanlar bulunmaktadır. Türkiye'deki Şiîler, mezhebî kimliklerini ifade ederken İmâmiye ya da İsnâaşeriye adını hemen hemen hiç kullanmamakta, bunun yerine "Şia", "Ca'ferî" veya "Alevî" demeyi tercih etmektedir.<sup>11</sup>

## 1. ETNİK YAPILARI

Türkiye'de yaşayan Ca'ferîlerin büyük çoğunluğu Azeri kökenli olup, genellikle İran, Azerbaycan, Nahcivan ve Ermenistan ile sınırı olan Kars ve Iğdır yörelerinde yaşayan ve göçlerle Türkiye'nin çeşitli yerlerine yerleşmiş olan Azeri

<sup>8</sup> Ca'fer Sâdıkın hayatı, fikirleri ve ilmî yönü hakkında bkz., Atalan, *Şiîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*, s. 86-200.

<sup>9</sup> Mehmet Keskin, *Ca'ferî İlmihali*, Ankara: DİB. Yay., 2012, s. 19. Ayrıca bkz. <http://www.caferilik.com/caferilik/1-caferilik-nedir>, Erişim: 29.11.2016.

<sup>10</sup> Ali Şeriatî, *Ali Şiası Safevî Şiası*, Ankara: Fecr Yay., 2011, s. 187.

<sup>11</sup> Öztürk, *Ca'ferîlik*, s. 14; Albayrak, *Ca'ferîlerde Dinî ve Sosyal Hayat*, s. 53.

Türklerinden oluşmaktadır.<sup>12</sup> Türkiye’deki Azerî Ca’ferîlerin büyük çoğunluğu eskiden beri bu bölgelerde oturan; bir kısmı ise kuzey ve güney Azerbaycan’dan Anadolu’ya yerleşmiş vatandaşlardır.<sup>13</sup>

Türkiye’deki Ca’ferîlerin genel durumlarına bakıldığında homojen bir yapı arz etmedikleri görülmektedir. Nitekim Türkiye’deki Ca’ferî vatandaşları sınıflandıracak olursak, onları iki ana grupta, Azerîler ve Müteşeyyîler olarak sınıflandırmak mümkündür. Müteşeyyîler, Alevî ve Sünnî vatandaşlardan Ca’ferîliğe sonradan geçen kimselerdir. Türkiye’de Azerî ve Müteşeyyîlerden oluşan bu iki ana grup içerisinde ise dört farklı yapı bulunmaktadır.<sup>14</sup> Bunlar:

- 1- Azerî Ca’ferîler. (Zeynebiye Grubu)
- 2- Ca’ferîleşen Alevîler.(Çorum Ehl-i Beyt Vakfı)
- 3- Ca’ferîleşen Şâfiîler. ( Taha Haber Grubu).<sup>15</sup>
- 4- Ca’ferîleşen Hanefîler. (Herhangi bir grup ya da toplulukları yoktur.)

Türkiye’de Ca’ferî mezhebine mensup en büyük grubu Azeri Ca’ferîler oluşturmaktadır. Türkçe’nin, Azerbaycan coğrafyasında yaşayanlar tarafından kullanılan lehçesi anlamına gelen Azerî terimi, aynı zamanda hem tekil hem de çoğul olarak bu lehçeyi kullanan kişi ya da kişiler anlamında etnik bir isim olarak kullanıldığı gibi, Azerbaycan’da etnografya bakımından “Azerî lehçesiyle konuşan Türklerin ülkesi” anlamına da gelmektedir.<sup>16</sup> Türkiye’de yaşayan

<sup>12</sup> www.21yyte.org/tr/fikir-tanki/1953/turkiyede-caferi-siilerin-konumu-ve-iliskileri.Erişim Tarihi: 25.10.2015.

<sup>13</sup> Üzüm,“Geleneksel İnançları Bağlamında Türkiye’de Gayr-i Sünnî Kesimlerin İnanç Problemleri”, *İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Sempozyumu*, 7-9 Eylül Erzurum 2001, s. 306; Cemal Şener, *Türkiye’de Yaşayan Etnik ve Dinsel Gruplar*, İstanbul: Etik Yay., 2004, s. 59.

<sup>14</sup> Türkiye’deki Ca’ferîler bugüne kadar yapılan çalışmalarda hep üç ana etnik grupta sınıflandırılarak gösterilmiştir. Biz bu çalışmada bu grubun dört olduğunu, bunlardan birinin de Şâfiîlikten geçen Kürd Ca’ferîler olduğunu tespit ettik. Krş. Üzüm, *Türkiye’de Ca’ferîlik*, s. 19-23; Albayrak, “Dînî Gruplar Bağlamında Ca’ferîlik” *Fırat Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, Fırat 2008, sayı: 13/2, s. 113.

<sup>15</sup> Alanda yaptığımız mülakatlardan edindiğimiz bilgilere göre Türkiye’deki Şâfiîlikten Ca’ferîliğe geçenler müteşeyyî dediğimiz sonradan Ca’ferî olmuş gruplar arasındadır. Etnik köken olarak Kürd olan, Diyarbakır merkezli bir yapılanmaya sahip, üstelik radikal görüşlere sahip olan bu grup Ca’ferîler, daha çok Hüdâpar ve Taha Haber grubu içerisinde yer almaktadır. Kürd Ca’ferîleri olarak bilinen bu grubun en yoğun olduğu bölge Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesidir. Bu bölgelerde de en çok Diyarbakır, Urfa, Van, Mardin, Adıyaman gibi şehirlerde bulunmaktadırlar. Kemal Kılıç, Amasya 1964, üniversite mezunu; Özgür Arapoğlu, Çorum 1979, Çorum Ehli Beyt Cami imamı; Tekin Polat, Erzincan 1975, Çorum İmam Ali Mescidi İmamı; Teoman Şahin, Çorum 1961, Çorum Ehli Beyt Vakfı basın sözcüsü; Necati Çabuk, Ağrı 1968, lise mezunu. Ayrıca Taha Haber için bkz. <http://www.tahahaber.com/>.

<sup>16</sup> İsmail Parlatır vd., *Türkçe Sözlük*, Ankara: TDK. Yay., 1998, c. I, s. 183.

Azerîlerin tümü İmâmî/Ca'ferî olmayıp Sünnî olan Azerîler de vardır. Doğu ve Kuzeydoğu Anadolu Bölgesinde Iğdır ve Kars çevresinde bulunan Azerîlerin Sünnî olanlarına Karapapak ve Terekeme de denilmektedir. Azerî topluluğuna bağlı bir Türk boyu olarak gösterilen Karapapaklar'ın Kuzey ve Güney Azerbaycan ile Gürcistan ve İran'da yaşadıkları, 1920 yılından sonra Türkiye'nin kuzeydoğu illerine göç ettikleri bilinmektedir. Aynı şekilde Terekeme de Azerî topluluğundan bir Türk boyu olarak tarif edilmekte ve bunların da Kafkasya'dan gelerek Türkiye'ye yerleştikleri bilinmektedir.<sup>17</sup>

Türkiye'de sayıları en az olan Ca'ferî grubu müteşeyyîlerdir. Şiîleşmek, Şiî eğilim taşımak anlamına gelen ve "teşeyyü" kelimesinden türetilen müteşeyyî kavramı sözlükte Şiîleşen, Şiî görüş ve düşüncelere meyleden kimse anlamlarına gelmektedir.<sup>18</sup> Bir bakıma böyle kimselere Ca'ferîleşenler de denilebilir. Türkiye'deki İmâmîye Şiîleri/Ca'ferîler ise başka bir mezhepten Ca'ferîliğe geçenlere hakkı ve doğruyu görenler anlamında "Mustabsır" ifadesini kullanmaktadır.<sup>19</sup>

İran'da 1979 yılında gerçekleştirilen İslam Devrimi'nden sonra, hem İran'ın irşad ve tebliğ adı altında bir takım çalışmalarda bulunması, hem de İslam Devrimi özentisi içindeki bazı çevrelerin devrime olumlu gözle bakması, Türkiye'de başlangıçta çok az da olsa "teşeyyü" hareketlerinin başlamasına sebep olmuştur.<sup>20</sup> Devrim hareketine sempati ile bakan bu çevreler yayın organlarında devrim hakkında olumlu görüşler beyan etmiş, devrimin fikri liderliğini yapan kişilerin eserlerini Türkçe'ye tercüme etmiş, birtakım dergiler çıkarmış ve çeşitli yayınevleri açmışlardır.<sup>21</sup> Ancak bir süre sonra bazı kesimler İran'da gerçekleştirilen bu devrimin asıl amacının İslami bir devlet düzeni kurmak olmadığını veya bu devrimle tam olarak İslam'ın siyasal anlamda temsil edilmediği düşünmeye başladı. Bu yüzden de devrim sempatisi büyük ölçüde etkisini kaybetti. Bununla birlikte Türkiye'de az da olsa bir kesim devrim hakkındaki olumlu kanaatlerini devam ettirmiş ve eski anlayışlarını sürdürmüştür.<sup>22</sup> Günümüz Türkiye'sinde İran İslam Devrimi'ne ve onun

<sup>17</sup> Üzüm, *Türkiye'de Ca'ferîlik*, s. 24; Filiz Demirci, *Ca'ferîlerin Dinî Örf ve Âdetleri Iğdır Örneği*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Erciyes Üni. Sos. Bil. Ens., Kayseri 2006, s. 7.

<sup>18</sup> Öz, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, s. 514.

<sup>19</sup> Hüseyin Perviz, Hâtemi, İstanbul 1938, üniversite mezunu, avukat.

<sup>20</sup> Üzüm, *Türkiye'de Ca'ferîlik*, s. 20.

<sup>21</sup> Bu yayınlara örnek olarak Girişim Dergisi'ni gösterebiliriz. Dergi hakkında bilgi için bkz. Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan*, İstanbul: Metis Yay., 2012, s. 155-59.

<sup>22</sup> Geniş bilgi için bkz. Ömer Faruk Görçün, *1979 İran İslam Devrimi Sonrası Türkiye-İran İlişkileri*, İstanbul: Beta Yay., 2015, s. 78-85.

temelindeki İmâmiye Şîliği’ne sempati duyan iki grup Şiîleşmekten, başka bir ifade ile de Ca’ferîleşmekten bahsedebiliriz. Bunlar: Ca’ferîleşen Sünnîler ve Ca’ferîleşen Alevîlerdir.<sup>23</sup>

Yukarıda da temas ettiğimiz gibi İran Devrimi’nin dayandığı İmâmiye Şîliği’nin ve bu zemin üzerine kurulan siyasî oluşumların beyan ettiği fikirlerin iyice anlaşılmasıyla birlikte, diğer İslam ülkelerinde olduğu gibi Türkiye’de de devrim hakkındaki görüşler yeniden belirlenmiştir. Bu yıllarda sınırlı sayıda bazı gruplar devrim hakkında olumlu kanaatlerini sürdürmüş, hatta ilgilerini daha da artırmıştır. Türkiye’de İran’a ve onun siyasî rejimine hayranlık duyan, radikal görüşlere sahip, “İrancılar” olarak ifade edilen bu grup, esas itibarıyla tamamen Sünnî kökenlidir. Zaten kendileri de doktriner manada İmâmiye Şîliği’ni kabul etmediklerini itiraf etmiş, sadece İmâmiye Şîliği’nin siyâsî yönünü desteklediklerini vurgulamışlardır. Kendilerini zaman zaman Hizbullâhi, İslamî Direniş ve Hatt-ı İmâmî gibi isimlerle tanıtan bu gruplar Selam Gazetesi, İstiklal, Şehâdet, İslamî Davet, Tevhid, İslami Düşünce adıyla bazı dergiler çıkarmış ve yayınlarında imâmet, rehberiyet, ulul-emr ve İslamî yönetim gibi konuları sıkça işlemiştir.<sup>24</sup> Öte yandan aynı çevreler Objektif, Akademi, Endişe gibi bazı yayınevleri kurmuş ve devrim lideri Humeynî başta olmak üzere devrimin önemli fikir önderlerinden sayılan Ali Şeriati, devrimin üst düzey kadrosunda yer alan Mutahharî ve İran’ın bugünkü lideri Seyid Ali Hameney gibi devrim öncülerinin eserlerini Türkçe’ye tercüme edip neşretmiştir.<sup>25</sup>

Önceleri Hanefî veya Şâfiî iken sonradan Ca’ferî mezhebini tercih edenler Ca’ferî fıkhnı daha doğru ve inandırıcı bulduklarını ifade etmektedirler.<sup>26</sup> Ancak Türkiye’de bu grupta yer alan kişiler hatırı sayılır bir sayıda değildir. İlyas Üzüm “İnanç Esasları Açısından Türkiye’de Ca’ferîlik” isimli çalışmasında Türkiye’deki İran İslam Devrimi’nden etkilenmiş Sünnî vatandaşların, Ca’ferîlerin fikri liderleri konumundaki kişilerle görüşmelerde bulunduğunu ve bu grubun fikhî manada mezhep değiştirmedini ifade etmiştir. Ayrıca Üzüm, bunların îtikâdî ve siyasî bakımdan mezhep kalıplarını aştıklarını, bu noktada İran İslam Devrimi’ni tasvip ettiklerini, imâmet anlayışında Şiî telakkiyi Sünnî telakkiye

<sup>23</sup> Ayşen Baylak, *Visibility Through: Ca’ferî/Shiite Community in Turkey*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bil. Ens., İstanbul 2009, s. 43.

<sup>24</sup> Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, İstanbul: Klasik Yay., 2015, s. 289.

<sup>25</sup> Geniş bilgi için bkz. Üzüm, *Türkiye’de Ca’ferîlik*, s. 85.

<sup>26</sup> Necati Çabuk.

göre daha aktif ve daha canlı gördüklerini, bu bakımdan İmâmiye'deki imâmet anlayışını ana hatlarıyla tercihe şayan bulduklarını dile getirmiştir.<sup>27</sup>

İran İslam Devrimi'nin başarıyla sonuçlanmasından sonra İran'da resmî ya da resmî çevrelere yakın bazı kişiler, Türkiye'de bir taraftan İslam'ın siyasî yönünü öne çıkaran birtakım gruplarla ilişki içinde bulunmuş, bir taraftan da Alevî kökenli vatandaşlara yaklaşıma özen göstermiştir. Örneğin o günlerde sabah ve akşam günde iki kez yayın yapan İran radyosu Türkçe servisi, birçok yayınında Türkiye'deki Alevîlerin tarihi bir ihmâle uğradıklarını işlemiş ve onlar için adına "Gerçek Alevîlik" dedikleri, Ca'ferîliğe çağıran programlar yapmıştır. Hatta bu radyo İmâmiye Şiîliği ve devrimle ilgili Türkçe'ye çevrilen kitapları Alevî vatandaşlarımızın yaşadığı bölgelere ücretsiz olarak ulaştırmaya çalışmıştır. Ayrıca bu yıllarda Maraş, Adana ve Çorum gibi yerleşim yerlerinde yaşayan Alevî kökenli öğrenciler, İran'a götürülerek eğitilmiş<sup>28</sup> ve Alevîleri irşat etmek için oluşturulmuş bir grup, tamamen Alevîlere hitap etmek üzere "Aşura" isimli bir dergi çıkarmıştır. Bu dergide Alevî kültürü ile beraber İran'daki Ca'ferîlik mezhebinin esasları sunulmaya çalışılmıştır.<sup>29</sup>

Günümüzde başta İstanbul, Ankara ve Çorum gibi şehirlere yaşayan Alevîlerden bazılarının itikâdi ve siyasî olarak İran'ın devlet mezhebi olan Ca'ferîliğe ilgi duyduğu ve bu mezhebe tâbi oldukları bilinmektedir. Türkiye'de Alevîlikten Ca'ferîliğe geçenlerin sayısında hatırı sayılır bir artış olduğu gözlenmektedir. Zaten Türkiye'de en fazla Şiîleşmeye mâruz kalan grup, Alevîler olmaktadır. Türkiye'deki müteşeyyî grupları içerisinde çoğunlukla Ca'ferîliğe geçenler Alevîlerdir. Bu da hem Alevîler ile Ca'ferîlerin Hz. Ali ve Ehl-i Beyt sevgisinde birleşmelerinden hem de Ca'ferîlerin Alevî vatandaşların Ca'ferîleşmesi için yoğun gayret sarf etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu iki grubun aralarındaki Hz. Ali, Ehl-i Beyt ve Oniki İmam gibi birtakım ortak değerler sayesinde bütünleştirilmesi planlanmaktadır. Araştırmamız neticesinde tespit edebildiğimiz kadarıyla Türkiye'deki müteşeyyî gruplar, Ca'ferîlerin en tepede temsil edildiği iki gruptan biri olan "Kevser Grubu"nun faaliyet gösterdiği alan içerisinde yer almaktadır. Nitekim Türkiye'deki tüm müteşeyyîler daha çok Kevser grubu Ca'ferîleri tarafından desteklenmektedir.<sup>30</sup> Müteşeyyîlerin

<sup>27</sup> Üzüm, *Türkiye'de Ca'ferîlik*, s. 22.

<sup>28</sup> Mehmet Saray, *Türk İran İlişkileri*, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yay., 2006, s. 98.

<sup>29</sup> Baylak, *Ca'ferî/Shiite Community in Turkey*, s. 45; Üzüm, *Türkiye'de Ca'ferîlik*, s. 23.

<sup>30</sup> Türkiye'deki Ca'ferîler Zeynebiye ve Kevser Grubu diye iki büyük grup tarafından temsil edilmektedir. Zeynebiye grubu, Azeri-Ca'ferîlerden oluşan, Kevser Grubu'na göre daha ılıman ve Türkiye Cumhuriyeti Devleti ile iyi ilişkileri olan bir gruptur. Kevser Grubu ise radikal ve daha çok İran misyonerliği yapan bir gruptur. Türkiye'deki müteşeyyî dediğimiz sonradan

Türkiye’deki en önemli temsilcileri ise Çorum Ehl-i Beyt Vakfı İsmiyle örgütlenmiş olan yapıdır.

## 2. YERLEŞİM YERLERİ VE NÜFUSLARI

Türkiye’de yaşayan vatandaşların etnik kökenleri ve mensup oldukları mezhepleri hakkında nüfus istatistikleri yapılmadığından ülkemizdeki Ca’ferîlerin sayısını tam olarak belirlemek mümkün değildir. Bu nedenle Türkiye’de yaşayan Ca’ferîlerin günümüzdeki sayıları konusunda verilen bilgiler Ca’ferîlerin din ve mezhep önderlerinin verdiği sayıya ve mülakatlar sırasında edinilen tahmini sayılara dayanmaktadır. Dolayısıyla bu sayılar kesinlik ifade etmemektedir.

Türkiye’deki Ca’ferîlerin sayıları hakkında yapılan araştırmalarda birbirinden farklı rakamlar zikredilmektedir. Örneğin; Üzüm, 1993 yılında yaptığı çalışmada Türkiye’de Müslüman nüfusunun %1’inin, yani 1-1,5 milyonunun Ca’ferîler olduğunu söylemiştir.<sup>31</sup> Namık Kemal Zeybek TBMM’nin 2010 yılı raporuna dayandırarak bu sayının 3 milyon olduğunu belirtmiştir.<sup>32</sup> Konu ile ilgili yapılmış bazı çalışmalarda ise sayılarının 1 veya 1.5 milyon olduğu zikredilmiştir.<sup>33</sup> Bununla birlikte İstanbul Halkalı Zeynebiye Camii Ahondu Azeri-Ca’ferîlerinin lideri Selahadin Özgündüz ile Âlulbeyt Vakfı Halkla İlişkiler Müdürü Bahri Aymaz Türkiye’de yaşayan Ca’ferî vatandaşların sayısı hakkında 3 milyon rakamını vermektedir.<sup>34</sup> Bizim mülakatlar sırasında görüşme yaptığımız bazı Ca’ferî vatandaşlar ise sayılarının Türkiye’de 3 milyondan daha fazla olduğunu söylemişlerdir.<sup>35</sup>

Ca’ferîler hakkında bu kadar farklı rakamların zikredilmesinin sebebi yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Türkiye’de yaşayan vatandaşların mensup olduğu mezhebin resmî olarak nüfus cüzdanlarına yazılmaması ve bu tür

---

Ca’ferîliğe geçenler bu grubun içerisinde. Bkz. Baylak, *Ca’ferî/Shiite Community in Turkey*, s. 54.

<sup>31</sup> Üzüm, “Geleneksel İnançları Bağlamında Türkiyede Gayr-i Sünnî Kesimlerin İnanç Problemleri”, s. 301.

<sup>32</sup> Bkz. [http://www.aksiyon.com.tr/dosyalar/caferi-imamlar\\_515048](http://www.aksiyon.com.tr/dosyalar/caferi-imamlar_515048) Erişim: 14.04.2016.

<sup>33</sup> Cemal Şener, *Türkiye’de Yaşayan Etnik Gruplar*, İstanbul: Etik Yay., s. 60; Baylak, *Ca’ferî/Shiite Community in Turkey*, s. 34.

<sup>34</sup> Bahri Aymaz, İstanbul 1965, lise mezunu, Alulbeyt Vakfı halkla ilişkiler müdürü. Ayrıca bkz. Albayrak, “Dini Gruplar Bağlamında Ca’ferîlik”, s. 113.

<sup>35</sup> Hüseyin Perviz Hâtemi; Umut Ayhan, İğdır 1996, üniversite öğrencisi; Uğur Çiyukli, İğdır 1996, üniversite öğrencisi; Necati Çabuk. Ayrıca bkz. <http://www.21yyte.org/tr/fikir-tanki/1953/turkiyede-caferi-siilerin-konumu-ve-iliskileri>, Erişim: 25.10.2015.

bilgilerin mülakatlar vasıtasıyla elde edilmeye çalışılmasından kaynaklanmaktadır. Konu ile ilgili yapılan mülakatlarda ortaya çıkan durum ise genellikle sağlıklı sonuçlar vermemektedir. Nitekim Türkiye'deki Ca'ferîler kendilerini olduklarından fazla göstermek istedikleri için sayılarını yüksek göstermekte; muhalif olan vatandaşlar da onların sayısını gerçekte olduğundan daha aşağı göstermek istemektedirler.

Çorum'da yaptığımız mülâkatlardan yola çıkarak, bizim tespitimize göre Türkiye'de 3 milyon Ca'ferî vatandaşın bulunduğu bilgisi doğru bir tahmin olarak gözükmemektedir. Çünkü Ca'ferîlerin sayısı hakkında 3 milyon rakamını verenlerin, bu sayının içerisine Alevîleri de katarak verdiklerini düşünmekteyiz.<sup>36</sup> Kanaatimize göre Türkiye'de Ca'ferî nüfus hakkında söylenebilecek en mâkul tahmin İstanbul ve Türkiye ortalamasında en fazla % 1-2 oranında Ca'ferî vatandaşın olduğudur. Bu da günümüzde yaklaşık olarak 1,5 veya 2 milyon<sup>37</sup> gibi bir rakama tekâbül etmektedir.

Türkiye'de Ca'ferîlere ait 300 kadar cami olduğu bilinmektedir. Ca'ferî camilerinde görev yapanlara Azeri-Ca'ferîler şeyh, molla ve Ahond demektedir, Ca'ferîleşen Alevîler ise imam veya hoca ismini kullanmaktadır. Ahond bu sıfatların hepsinden üst bir sıfattır. Türkiye'deki Ca'ferî hocalar İran, Irak ve Suriye'de bulunan eğitim merkezlerinde öğrenim görmektedirler.<sup>38</sup> Özellikle İran'ın Kum, Tebriz ve Meşhed gibi şehirleri bu merkezlerin en gözde olan yerleridir. Ancak Irak'taki iç karışıklıklar sebebiyle günümüzde hiç kimse Irak'taki eğitim merkezlerine gitmemektedir. Şu anda halen bu merkezlerde Türkiye'den 300 ila 500 civarında öğrenci okuduğu söylenmektedir.<sup>39</sup> Bu öğrenciler yaklaşık olarak bu merkezlerde 10-12 yıl eğitim aldıktan sonra Türkiye'ye dönüp buldukları bölgenin Ca'ferîlerine ait camilerinde görev yapmaktadır.<sup>40</sup> Türkiye'deki Ca'ferî camileri Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı değildir. Bu camilerde imamlık yapan hocalar, mollalar veya ahondlar maaşlarını devletten değil, buldukları bölgedeki Ca'ferîlere ait vakıftan ya da dernekten

<sup>36</sup> Amasya Ca'ferîlerinin dernek başkanı Kemal Kılıç Türkiye'deki bütün Alevîleri potansiyel olarak Ca'ferî gördüklerini söyleyerek Türkiye'deki Ca'ferîlerin nüfusu hakkında 3 milyonun bile doğru olmadığını; sayılarının 15-20 milyon olduğunu söylemiştir.

<sup>37</sup> Çorum Ehl-i Beyt Vakfı basın sözcüsü Teoman Şahin'le yaptığımız görüşmede Şahin "Türkiye'deki Ca'ferîler hakkında söylenen 3 milyon rakamının abartılı olduğunu, eğer samimi olunacaksa bu rakamın 1,5 veya 2 milyon olduğunu" söylemiştir.

<sup>38</sup> [http://uludivan.de.tl/22-Temmuz-ve-Alevilik-\\_7.htm](http://uludivan.de.tl/22-Temmuz-ve-Alevilik-_7.htm). Erişim: 02.09.2015.

<sup>39</sup> Teoman Şahin.

<sup>40</sup> <http://www.21yyte.org/tr/fikir-tanki/1953/turkiyede-caferi-siilerin-konumu-ve-iliskileri>, Erişim: 25.10.2015. Ayrıca bkz. Yavuz Yıldız, *Gebze Ca'ferî Toplumunun Sosyo-Kültürel Yapısı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Marmara Üni. Sos. Bil. Ens. İstanbul 2009, s. 46-47.



almaktadır. Vakıf ve dernekler ise Ca’ferî mezhebinin kendi amelî sistemi içerisinde oluşturulan zekât ve humus gibi gelir kaynaklarından topladıkları paralarla cami görevlilerine ödeme yapmaktadırlar.<sup>41</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı Ca’ferîlere ait camilerde görev yapan imamların sadece sigorta primlerini ödemektedir.<sup>42</sup>

Türkiye’de Ca’ferîlerin yaşadığı illerin başında Iğdır ve Kars şehirleri gelmektedir. Iğdır ve Kars Türkiye’deki Ca’ferîliğin merkezi konumundadır. Zaten Ca’ferîlik Türkiye’ye, diğer şehirlere göç etmek suretiyle bu iki merkezden yayılmıştır. Türkiye’deki Ca’ferîlerin diğer bölgelere göç etmeden önce yoğun olarak yaşadıkları iller ve bağlı oldukları ilçeleri Iğdır, Aralık, Tuzluca, Kars, Akkaya, Arpaçay ve Taşlıçay’dır. 1970’li yılların başlarında büyük çoğunluğu Kars ve ilçeleri, Ardahan, Iğdır, Ağrı’nın Iğdır’a komşu olan bölgeleri ile Erzurum ili sınırları içerisinde yaşayan Ca’ferîler, köyden kente göç sürecinde İstanbul, Ankara, İzmir, Bursa gibi büyük sanayi şehirlerine taşınmışlardır.<sup>43</sup> Daha sonraları ise ekonomik sebeplerden dolayı Türkiye’nin değişik bölgelerine dağılmış ve oralara yerleşmişlerdir. Günümüzde Türkiye’de Ca’ferî nüfusunun en yoğun olarak görüldüğü şehirler ve ilçeler ise İstanbul-Halkalı, İzmir-Tire, Bursa, Manisa-Turgutlu, Aydın-Söke, Çorum, Kocaeli, Çayırova, Ankara-Keçiören, Ankara-Sincan ve Kırıkkale’dir.<sup>44</sup>

## 2.1. Iğdır

Iğdır, ülkemizin en doğusunda, Nahcivan, Ermenistan, Azerbaycan ve İran ile komşu olma özelliğine sahip ender bir ilimizdir. Ayrıca Iğdır, tarihsel süreçte Safevîlerle yaşanan mücadeleler sebebiyle Şiîlik etkisine en fazla mâruz kalmış şehirdir.<sup>45</sup> Bugün Iğdır’da Aşiret denilen Kürtler, Terekeme denilen Karapapaklar, Ahıska’dan gelen Ahıskalılar, sayıları az da olsa Bulgaristan’dan gelen göçmenler, diğer şehirlerden gelip buraya yerleşmiş Osmanlılar (Hanefîler) denilen vatandaşlar ve il nüfusunun yüzde altmışını oluşturan, kendilerinden Azerî diye bahsedilen Azerî Türkleri yaşamaktadır.<sup>46</sup> Burada yaşayan Azerî

<sup>41</sup> Kıyasettin Koçoğlu, “Mezhepsel Çoğulculuğun Yaşandığı Ortamlarda Dini Hayatta Karşılaşılan Problemler ve Vâizlik-Iğdır Örneği”, *Vaaz ve Vâizlik Sempozyumu*, Ankara: DİB. Yay., 2011, s. 637.

<sup>42</sup> Bu bilgi Çorum İl Müftülüğü’nden alınmıştır. Çorum’da yapılan uygulama bu şekildedir.

<sup>43</sup> Mutlu, *Ca’ferîlik*, s. 80.

<sup>44</sup> Üzümlü, *Türkiye’de Ca’ferîlik*, s. 27; Öztürk, *Ca’ferîlik*, s. 17; Albayrak, “Dini Gruplar Bağlamında Ca’ferîlik”, s.113; Baylak, *Ca’ferî/Shiite Community in Turkey*, s. 34.

<sup>45</sup> Metin Tuncel, “Iğdır”, *DİA*, c. 19, İstanbul 1999, s. 79-80.

<sup>46</sup> Koçoğlu, “Iğdırda Yaşayan Aşura”, *Milel ve Nihal Dergisi*, Ankara 2011, c. 8, sayı 3, s. 153; Üzümlü, *Türkiye’de Ca’ferîlik*, s. 84; Filiz Demirci, *Ca’ferîlerin Dini Örf ve Âdetler Iğdır Örneği*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üni. Sos. Bil. Ens., Kayseri 2006, s. 7.

Türkleri 1878 Osmanlı-Rus Harbi ve 1914'te yapılan Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Kafkasların çeşitli bölgelerinden gelmişlerdir.<sup>47</sup>

Türkiye'deki Ca'ferî nüfusunun en yoğun ili ve Ca'ferîliğin ana merkezi Iğdır olduğu için bu ilimizde devlet üniversitesi bünyesinde "Ca'ferîlik Uygulama ve Araştırma Merkezi" adıyla kurulmuş bir araştırma merkezi bulunmaktadır.<sup>48</sup> 2006 yılında yapılan bir araştırmada yaklaşık olarak 2/3'lik oranda Ca'ferî nüfusuna sahip olan Iğdır'da 40.000 civarında Ca'ferî vatandaşlarımız yaşadığı zikredilmiştir.<sup>49</sup> Şu anda Iğdır'da yaşayan Ca'ferî vatandaşların sayısı hakkında ise mülakat yaptığımız Iğdır'da yaşayan bazı Ca'ferîler, 1 Kasım 2015 tarihinde yapılan seçimlerde Iğdır merkezin 75.000 seçmene sahip olduğunu, bunlardan en az 42 binin Ca'ferîler olduğunu, dolayısıyla Iğdır'da yaşayan Ca'ferîlerin sayısının 60.000 olabileceğini söylemiştir.<sup>50</sup>

Ca'ferîlerin Iğdır Merkez'de Diyanet'e bağlı olmayan 15, ilçe ve köylerin toplamında ise 50'den fazla camileri bulunmaktadır. Bu camilerden merkezde bulunan bazılarının isimleri: Ehl-i Beyt Camii, Hz. Hüseyin Camii, Sahibu'z-Zaman Camii, Sürmeli Camii, Hacı Hacer Camii, Iğdır Mava Camii, Hacı Nizameddin Camii, Hacı Nebi Camii, İmam Rıza Camii, Meşhed-i Celil Camii, Celil Türkoğlu Camii ve İmam-ı Sâdık Camii'dir.<sup>51</sup>

Iğdır'ın Aralık ilçesinde yaşayan vatandaşların neredeyse tamamı Azerî Ca'ferîlerden oluşmaktadır. Hatta Iğdır'ın Aralık ilçesi Türkiye'de ilçe konumunda Ca'ferîliğin homojen bir yapı arz ettiği tek ilçesidir diyebiliriz. Buradaki camiler, Hasanabad Camii, Göğ Camii ve Merkez Karasu Camii'dir.<sup>52</sup> Üzüm, 1993 yılı itibariyle ilçe merkezinde en çok 500 kişi civarında Sünnî vatandaşın olduğunu, ilçeye bağlı 23 köy olduğunu, ilçenin ancak 5 köyünde

<sup>47</sup> Peter Alford Andrews, çev. Mustafa Köpüşoğlu, *Türkiye'de Etnik Gruplar*, İstanbul: Tüm Zamanlar Yay., 1992, s. 98.

<sup>48</sup> Bkz. <http://www.igdir.edu.tr/caferilik-uygulama-ve-ara%C5%9Ft%C4%B1rma-merkezi#> Erişim: 15.03.2016.

<sup>49</sup> Abdulkadir Yeler, *Türk Toplumunda Ca'ferîler (İstanbul Halkalı Örneği)*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Marmara Üni. Sos. Bil. Ens., İstanbul 2006, s. 29.

<sup>50</sup> Umut Ayhan; Uğur Çiyukli. Mülakat kişilerimizin verdiği rakamlar Yüksek Seçim Kurulu'nun 2011 yılındaki seçmen sayıları ile örtüşmektedir. Ayrıntılar için bkz. <http://www.ysk.gov.tr/ysk/docs/2011MilletvekiliSecimi/SecmenSandik2011.htm>. Erişim Tarihi: 15.03.2016.

<sup>51</sup> Bkz. <https://www.facebook.com/notes/mersiyesinezennohesohbetkuranilahiezandini-film/ehl-i-beyt-cami-mescid-dernek-adresleri/10150494944551239/>. Erişim: 24.08.2017. Ayrıca bkz. Üzüm, *Türkiye'de Ca'ferîlik*, s. 85.

<sup>52</sup> Abdullah Koç, *Iğdır'da Ca'ferîlik*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Dokuz Eylül Üni. Sos. Bil. Ens., İzmir 2010, s. 82-88; Üzüm, *Türkiye'de Ca'ferîlik*, s. 87.

Azeri-Ca’ferî bulunduğunu ve bunların nüfusunun yaklaşık 1.500 olduğunu ifade etmiştir.<sup>53</sup> Abdulkadir Yeler ise 2000 yılı genel nüfus sayımı sonuçlarına göre ilçe nüfusunun % 19 oranında arttığını ve buna göre de ilçede 600 kişi civarında Sünnî vatandaşın, 7.500 civarında da Ca’ferî vatandaşın olduğunu söylemiştir.<sup>54</sup>

Iğdır’a bağlı başka bir ilçe olan Tuzluca’nın nüfusunun yarısı Ca’ferîdir. İlçeye bağlı 83 köyün yarıya yakınında Ca’ferîler bulunmaktadır. Yeler, 2000 yılı nüfus sayımlarını baz alarak, ilçenin nüfus artış hızını da hesap ederek Tuzluca merkezde tahmînen 4.000 civarında, köylerinde ise 7.000 civarında Ca’ferî vatandaşın bulunduğunu söylemiştir.<sup>55</sup> Ayrıca Tuzluca İlçe merkezinde Orta Mahalle Camii adında buradaki Ca’ferîler tarafından yaptırılan büyük bir cami vardır.<sup>56</sup>

## 2.2. Kars

Kars ve çevresinde yaşayan Azeri-Ca’ferîlerin büyük bir kısmı, 1918-1925 nüfus mübadelesinden sonra Ermenistan’dan gelen vatandaşlardan oluşmaktadır. Bunun yanında yerli halktan da sonradan Ca’ferî mezhebine geçenler vardır. Kars Türkiye’nin Ca’ferî nüfus bakımından Iğdır’dan sonra ikinci sırada yer alan ilimizdir. Nitekim yapılan bazı araştırmalarda il merkezinin 1/3’ünün Ca’ferî olduğunun tahmin edildiği ifade edilmiştir.<sup>57</sup>

Kars’ta il nüfusunun yaklaşık üçte birini teşkil eden Ca’ferîlerin 2010 yılı verilerine göre nüfusları 26.000 civarındadır. Bu rakamın günümüzde 28.000 olduğu tahmin edilmektedir.<sup>58</sup> Buradaki Ca’ferîlerin en yoğun olduğu yerler, Yeni Mahalle ile İstasyon Caddesi’dir. Buradaki Ca’ferîlerin gittikleri camiler ise Yeni Mahalle’deki Ehl-i Beyt Işıklı Camii ve İstasyon Caddesi’ndeki Hz. Ali Çarşı Camii’dir.<sup>59</sup>

Kars’ın Akyaka ilçesi, küçük bir yerleşim yeridir. Sünnîlerle Ca’ferîlerin iç içe yaşadıkları bu ilçede Ca’ferîler Sünnîlere oranla daha azdır. Buradaki Ca’ferîlerin tamamına yakını Azerbaycan ve Kafkasya göçmenidir. 1993 yılında

<sup>53</sup> Üzüm, *Türkiye’de Ca’ferîlik*, s. 87.

<sup>54</sup> Yeler, *Türk Toplumunda Ca’ferîler*, s. 29.

<sup>55</sup> Yeler, *Türk Toplumunda Ca’ferîler*, s. 30.

<sup>56</sup> Üzüm, *Türkiye’de Ca’ferîlik*, s. 88.

<sup>57</sup> Üzüm, *Türkiye’de Ca’ferîlik*, s. 24; Yeler, *Türk Toplumunda Ca’ferîler*, s. 30; Hüseyin Doğan, “Kars Ca’ferîlerinde Dinî İnanç ve Pratikler”, *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 10, sy.1, s. 116.

<sup>58</sup> Doğan, “Kars Ca’ferîlerinde Dinî İnanç ve Pratikler”, s. 116.

<sup>59</sup> Bkz. <https://www.facebook.com/notes/mersiyesinezennohesohbetkuranilahiezandini-film/ehl-i-beyt-cami-mescid-dernek-adresleri/10150494944551239/>. Erişim: 24.08.2017.

yapılan bir araştırmaya göre 25 kadar köyü olan Akkaya'da 9 Ca'ferî köyü bulunmaktadır. Diğer köylerde Ca'ferîler ile Sünnîler birlikte yaşamaktadır. Yine 2000 yılında yapılan bir araştırmada 3.800 kişi civarında Ca'ferînin bu ilçede yaşadığı bilgisi verilmiştir.<sup>60</sup> İlçe merkezinde İstasyon Mahallesi'ndeki Haydariye Camii buradaki Ca'ferîlerin en çok gittikleri en büyük camidir.<sup>61</sup>

Kars'a en yakın ilçe olan Arpaçay, merkezinde az sayıda Ca'ferî olmasına karşılık, köylerinde daha çok Ca'ferî vatandaş bulunan bir ilçedir. 2000 yılında yapılan araştırmada Arpaçay köylerinde 3.000 civarında Ca'ferînin yaşamakta olduğu ifade edilmiştir. Buradaki Ca'ferîlere ait köy camileri Bacioğlu, İbişküy, Kayadöven, Meydancık, Taşdere, Başgedikler, Yalçınlar, Yağkesen camileridir.<sup>62</sup>

### 2.3. Ağrı

Ağrı'da ağırlıklı olarak Ca'ferîlerin yaşadıkları yer Taşlıçay ilçesidir. İlçe merkezinde yaşayan halkın yarıya yakını Azeri kökenli Ca'ferîlerdir. İlçede Ehl-i Beyt Camii isminde büyük bir Ca'ferî camisi vardır. Öte yandan Taşlıçay ilçesine bağlı sadece iki Ca'ferî köyü vardır. Buradaki camiler ise, Yassıkaya ve Yukarı Taşlıçay Köyü camileridir.<sup>63</sup>

### 2.4. İstanbul

1970'li yıllarından sonra Kars ve Iğdır illerinden göçen Ca'ferî vatandaşların en yoğun olarak buldukları şehir İstanbul'dur. Türkiye'nin doğusundan göç ederek İstanbul'a yerleşen Ca'ferîler dinî-mezhebî ihtiyaçlarını kendi âlimlerinden karşılamak için İstanbul'da belli bir kalabalık oluşturdukları her bölgede cami yapmaya girişmişler ve bunun sonucunda da çok sayıda cami inşa etmişlerdir.<sup>64</sup>

İstanbul'da Ca'ferîlerin en yoğun olduğu bölge İkitelli-Halkalı bölgesidir. Her yıl Azerî-Ca'ferîlerinin büyük bir kalabalıkla Muharrem ve Aşure Günü'nde yaptıkları merasimlerle gündeme gelen Halkalı ve buradaki Zeynebiye Camii, ilk olarak 1978'lerde kurulmuştur. Bu bölgeye yerleşimin başlangıcı ise Iğdır ve Tuzluca'dan göçen Ca'ferîlere dayanmaktadır.<sup>65</sup>

<sup>60</sup> Yeler, *Türk Toplumunda Ca'ferîler*, s. 30.

<sup>61</sup> Doğan, "Kars Ca'ferîlerinde Dini İnanç ve Pratikler" s. 118.

<sup>62</sup> Üzüm, *Türkiye'de Ca'ferîlik*, s. 92; Yeler, *Türk Toplumunda Ca'ferîler*, s. 29; Doğan, "Kars Ca'ferîlerinde Dini İnanç ve Pratikler" s. 118.

<sup>63</sup> Bkz. <https://www.facebook.com/notes/mersiyesinezennohesohbetkuranilahiezandini-film/ehl-i-beyt-cami-mescid-dernek-adresleri/10150494944551239/>. Erişim: 24.08.2017. Ayrıca bkz. Üzüm, *Türkiye'de Ca'ferîlik*, s. 92.

<sup>64</sup> Baylak, *Ca'ferî/Shiite Community in Turkey*, s. 40.

<sup>65</sup> Orhan Türkdoğan, *Alevi-Bektâşi Kimliği*, İstanbul: Timaş Yay., 1995, s. 387.

İstanbul’da çeşitli ilçe ve semtlerde yaşayan Ca’ferîlerin nüfus sayılarının 500.000 olduğu iddia edilmektedir.<sup>66</sup> Bununla birlikte Üzüm, İstanbul’daki Ca’ferî camilerinin sayısının 1993 itibariyle 20’den fazla olduğunu belirtmiştir.<sup>67</sup> Orhan Türkdoğan bu rakamı biraz daha aşağı çekerek 15 olarak zikretmiştir.<sup>68</sup> Bölgede en son yapılan çalışmada Yeler, 2006 yılı itibarıyla camilerin sayısının 35-36 olduğunu tespit etmiştir.<sup>69</sup> Ca’ferî-Der başkanı Sinan Kılıç ise günümüzde İstanbul’da Ca’ferîlere ait mescid ve cami sayısının mahalle mescidleri ile birlikte 70 olduğunu ifade etmiştir.<sup>70</sup>

Bu camilerin buldukları semtler içerisinde Kayışdağı Mahallesi ve Halkalı Aytaşı Mahallesi İstanbul’da özel bir öneme sahiptir. İstanbul’daki Ca’ferîlerin yoğun olarak gittikleri, kendi ifadeleri ile Ca’ferî camileri şunlardır: Valide Han Camii, Seyyit Ahmet Deresi Mescidi, Zeynebiye Camii, İmam-ı Ali Camii, Bahçelievler Merkez Camii, İmam Hüseyin Camii, Ebu Tâlib Camii ve Muhammediye Camii. Bunlardan başka İstanbul’da Zeytinburnu, Ortaköy, Yakacık, Tepebaşı, Esenyayla, Arnavutköy, Küçük Çekmece, Gülsuyu, Altınşehir, Mahmutbey gibi yerleşim bölgelerinde yine Ca’ferîlere ait birçok cami ve mescid bulunmaktadır.<sup>71</sup> Bu camilerden en önemlileri Valide Han Camii ve Zeynebiye Camii’dir. Bunlardan Valide Han Camii, Eminönü’nde Mahmut Paşa Çakmakçılar Yokuşu’nda aynı adla isimlendirilmiş bir işyerinde kurulan camidir. Osmanlı Devleti bu camiyi İran’dan gelen Şîî tüccarlar ve Kafkasya’dan gelen Azerî Türkleri için tahsis etmiştir. Camide imamlık yapmış olanlardan biri de günümüzde Türkiye’deki Ca’ferîlerin önemli âlimlerinden biri olan Ahmed Sabri Hamedâni’dir.<sup>72</sup> Bu cami, çevresinde yaşayan vatandaşlar tarafından daha çok “İranlılar Camii” olarak bilinmektedir. 1979 yılına kadar sıradan bir şîî camisi iken bu tarihten itibaren İran İslam Cumhuriyeti bu camiye farklı bir renk vermiş ve cami adeta devrimin İstanbul’daki merkezi haline gelmiştir. Daha sonraki yıllarda caminin amacı dışında kullanıldığını ileri süren devlet yetkilileri 1991’de

<sup>66</sup>İlgili görüşler için bkz. <http://www.piryolu.com/forum/alevi-kulturu/67-turkiyedeki-caferiler.html> Erişim: 18.03.2015.

<sup>67</sup> Üzüm, *Türkiye’de Ca’ferîlik*, s. 35.

<sup>68</sup> Türkdoğan, *Alevi-Bektâşi Kimliği*, s. 389

<sup>69</sup> Yeler, *Türk Toplumunda Ca’ferîler*, s. 32.

<sup>70</sup> Bkz. <http://www.al-monitor.com/pulse/tr/originals/2014/03/erdogan-gulen-jaafaris.html> Erişim: 17.02.2016.

<sup>71</sup> Baylak, *Ca’ferî/Shiite Community in Turkey*, s. 41.

<sup>72</sup> Ahmed Sabri Hamedâni *Ca’ferî Mezhebi ve İmam Ca’fer Sâdık Buyrukları* isimli eserinin giriş kısmında bu caminin hem tarihi durumundan hem de burada görev yaptığı yıllarla ilgili bazı anılarından bahsetmektedir. Bkz. Ahmed Sabri Hamedâni, *Ca’ferî Mezhebi ve İmam Ca’fer Sâdık Buyrukları*, İstanbul: Kevser Yay., 2014, s. 11.

camiyi İranlılardan alarak Diyanet İşleri Başkanlığına bağlamıştır.<sup>73</sup> Halen bu camiye gelenlerin çoğu Ca'ferîlerdir ve bunlar burada namazlarını kendi fıkıhlarına göre kılmaktadırlar.<sup>74</sup>

İstanbul'daki önemli Ca'ferî merkezlerinden biri de Zeynebiye Camii'dir. Bu cami Bakırköy ilçesi, Halkalı mevki, Aytaşı Mahallesi'ndedir. Günümüz Azerî-Ca'ferîlerinin Türkiye'deki merkezleri burasıdır. Caminin çevresinde oldukça fazla Ca'ferî vatandaş ikamet etmektedir. Buradaki Ca'ferî vatandaşların çoğunluğu ise Iğdır ve Tuzluca'dan göç ederek gelmiştir. Cami, bölgede yaşayan Ca'ferîlerin her türlü sosyal, kültürel ve sportif ihtiyaçlarını karşılayan bir külliye olarak inşa edilmiştir. Zeynebiye Camii yöneticileri vatandaşlar için "Alemdar" isimli mezhebî yayın yapan haftalık bir gazete çıkarmışlardır. Bu gazetede Ca'ferî mezhebi ile ilgili sesli ve görüntülü neşriyat yapılmış ve hazırlanan programlarla Ca'ferîliğe ait anlayışlar Türk toplumundaki diğer vatandaşlara ulaştırılmaya çalışılmıştır.<sup>75</sup>

Zeynebiye Camii bünyesinde toplanan Ca'ferîler, karate, taekvando ve judo gibi uzak-doğu sporlarının yarı sıra amatör kümede mücadele eden İFA Spor isimli futbol kulübünde sportif faaliyetlerini sürdürmektedirler. Ayrıca kulübün maçları cami cemaatine ilan edilmekte, takımın desteklenmesi, maçlar için stada gidilmesi gibi bir takım çalışmalar Zeynebiye Camii imamları tarafından cami cemaatine telkin edilmektedir.<sup>76</sup>

Günümüzde bu camiyi dünyanın birçok yerinden gelen Şii'lerin önemli isimleri ziyaret etmektedir. Caminin imamlığını yapan Selahattin Özgündüz, buradaki Ca'ferîler tarafından sadece bir imam olarak değil, aynı zamanda Türkiye'deki bütün Ca'ferîlerin rehberi, lideri olarak gösterilmektedir.<sup>77</sup> Zeynebiye Grubu dediğimiz Halkalı'daki Azerî-Ca'ferîler Türkiye'de daha çok Kerbela, Muharrem ve Aşura-Mâtem programlarını icra etmede ön plana

<sup>73</sup> Hamedâni, *Ca'ferî Mezhebi*, s. 10-11; Üzüm, *Türkiye'de Ca'ferîlik*, s. 94.

<sup>74</sup> Üzüm, *Türkiye'de Ca'ferîlik*, s. 94.

<sup>75</sup> Bkz. [http://www.zeynebiye.com/zeynebiye\\_k83.html](http://www.zeynebiye.com/zeynebiye_k83.html) Erişim: 10.03.2016.

<sup>76</sup> İFA Spor Klubu hakkında Ca'ferîlere ait internet sitesinde Zeynebiye Camii camiasının gençleri tarafından 1980 yılında kurulduğu ve ilk zamanlardaki adının 'Aytaç Spor' olduğu bilgisi verilmektedir. Kulüple ilgi olarak ayrıca Azerî-Ca'ferîlerinin potansiyelini, duruşunu, milli ve manevi değerlere olan bağlılığını ve güzel ahlakını çevresine gösteren ve bu anlamda öncülük ettiği, bütün bu misyonları yerine getirmeyi vazife edindiği ve bunu taahhüt ettiği manasında 'İFA' adını aldığı bilgileri verilmektedir. Zeynebiye Camiasının bir kurumu ve kuruluşu olma bilinci ve bu hassasiyetiyle hareket ettiği söylenen kulübün, Türkiye'deki birçok sportif müsabakalarda ödüller aldığına da yine burada değinilmektedir. Geniş bilgi için bkz. <http://www.ifaspor.org/hakkimizda.php>. Erişim: 15.03.2016.

<sup>77</sup> Üzüm, *Türkiye'de Ca'ferîlik*, s. 95-96.

çıkılmaktadır. Bunlar özel olarak yetiştirdikleri tiyatro ve temsil gruplarıyla Türkiye’de Ca’ferîlik mezhebinin tanıtılmasında önemli bir rol üstlenmektedirler.<sup>78</sup>

## 2.5. Kocaeli

Kocaeli ili Türkiye’de Ca’ferîlerin nüfus bakımından kalabalık oldukları şehirlerdendir. Gebze, Darıca ve Çayırova gibi üç ayrı yerleşim yerinde yaşayan Ca’ferîlerin nüfusları yaklaşık olarak 10.000 veya 11.000 civarındadır.<sup>79</sup> Ağırlıklı olarak Kars, Ağrı-Taşlıçay ve Iğdır’dan bu bölgeye yerleşen Azeri-Ca’ferîler taklid mercii olarak Irak’ta bulunan Ayetullah Ali Sistânî’ye bağlıdır.<sup>80</sup>

Ca’ferîlerin Kocaeli’nde Türcev isminde bir vakıfları ve 4 adet camileri bulunmaktadır.<sup>81</sup> Bu camiler: Gebze’de Mustafa Paşa Mahallesi’nde bulunan Muhammediye Camii, Darıca’da Osman Gazi Mahallesi’nde bulunan Ensar Camii ve Hicret Camii, son olarak da Çayırova Güzeltepe Mahallesi’nde bulunan Hz. Ali Camii’dir.<sup>82</sup>

## 2.6. Ankara

Türkiye’de Ca’ferîlerin yoğun olarak bulunduğu yerlerden biri de Ankara’dır. Kars ve Iğdır şehirlerinden göçle gelen Ca’ferîler, Ankara’ya 1950’lerden sonra gelmeye başlamış ve gecekondu bölgelerine yerleşmişlerdir.<sup>83</sup> Ankara’nın çeşitli ilçe ve semtlerinde birçok camileri bulunan Ca’ferîlerin buradaki önemli merkezleri Keçiören’dir. Keçiören’deki Ca’ferîler genel olarak Kars, Arpaçay ve Arpaçay’ın köylerinden göçle gelenlerden oluşmaktadır. 2006 yılında yapılan bir araştırmaya göre burada yaklaşık olarak 4.500 Ca’ferî vatandaşımız bulunmaktadır.<sup>84</sup>

Ca’ferîlerin Keçiören’de kendilerine ait iki tane camileri vardır. Bunlar: Etlük Yayla Mahallesi’ndeki Muhammediye Camii ve Kamil Ocak

<sup>78</sup> Geçmişten günümüze Zeynebiye Camii ve Azeri-Ca’ferîleri hakkında bir video izlemek için için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=7hVu-i-RTdg> Erişim: 02.03.2016.

<sup>79</sup> [www.ehlibeytder.com/caferilik/turkiyede-caferilerin-ilk-ve-tek-resmi-vakfi-h713.html](http://www.ehlibeytder.com/caferilik/turkiyede-caferilerin-ilk-ve-tek-resmi-vakfi-h713.html) Erişim: 03.06.2015.

<sup>80</sup> Yıldız, *Gebze Ca’ferî Toplumu*, s. 45-46; Yeler, *Türk Toplumunda Ca’ferîler*, s. 36.

<sup>81</sup> Vakıf hakkında bilgi için bkz. <http://www.turcav.org>, Erişim: 05.10.2015.

<sup>82</sup> Yıldız, *Gebze Ca’ferî Toplumu*, s. 47.

<sup>83</sup> Albayrak, *Ca’ferîlerde Dîni ve Sosyal Hayat*, s. 82.

<sup>84</sup> Albayrak, *Ca’ferîlerde Dîni ve Sosyal Hayat*, s. 83.

Mahallesi'ndeki Allah-u Ekber Camii'dir.<sup>85</sup> Bunlardan başka Ca'ferîlerin Ankara Çankaya'da Ehl-i Beyt Camii isminde bir tane daha camileri vardır.<sup>86</sup>

### 2.7. İzmir

İstanbul ve Ankara'dan başka Ca'ferîlerin ağırlıklı olarak doğu bölgelerinden göçle 1970'lerden sonra yerleştikleri batıdaki bir başka ilimiz de İzmir'dir. İzmir'in çeşitli yerlerinde dağınık bir şekilde oturan Ca'ferîlerin göç ettikleri yerler Bayraklı, Bornova ve Pınarbaşı semtleridir. Ca'ferîlerin burada sürekli olarak gittikleri üç tane camileri vardır.<sup>87</sup> Bunlar, Cengizhan Mahallesi'ndeki Bayraklı Ehl-i Beyt Camii, Pınarbaşı Gürpınar Mahallesi'ndeki Esenyayla Ehl-i Beyt Camii ve Bornova Mevlana Mahallesi'nde İmam Ca'fer-i Sadık Camii'dir.<sup>88</sup>

### 2.8. Bursa

Gerek Bursa'nın merkezinde gerekse de Bursa'nın bazı ilçelerinde küçük gruplar halinde yaşayan Ca'ferîler bulunmaktadır.<sup>89</sup> Çorum'da yaşayan Ca'ferîleşen Alevî vatandaşlardan edindiğimiz bilgilere göre Bursa'da Ca'ferîlere ait iki adet cami bulunmaktadır. Bu camiler Osmangazi Dikkaldırım Mahallesi'ndeki Ehl-i Beyt Camii ve Yıldırım semtinde bulunan Bursa İmam Hüseyin Camii'dir. Ayrıca burada yaşayan Ca'ferîlerin Ehli Beyt Derneği isminde bir de dernekleri vardır.<sup>90</sup>

### 2.9. Manisa

Manisa ve Manisa'ya bağlı Turgutlu ilçesi de Türkiye'de Ca'ferîlerin az da olsa buldukları bir yerleşim yeridir. Burada Ca'ferîlere ait iki cami bulunmaktadır. Bunlar: Turgutlu'daki İmam Hüseyin Camii ve Manisa Merkez'deki Ehl-i Beyt Camii'dir.<sup>91</sup> 1993 yılında yapılan çalışmada Turgutlu ilçe merkezinde 2.000 civarında Ca'ferî vatandaşın bulunduğu ifade edilmiştir. Fakat

<sup>85</sup> Albayrak, *Ca'ferîlerde Dinî ve Sosyal Hayat*, s. 83.

<sup>86</sup> Bkz. <https://www.facebook.com/notes/mersiyesinezennohesohbetkuranilahiezeandini-film/ehl-i-beyt-cami-mescid-dernek-adresleri/10150494944551239/>. Erişim: 24.08.2017.

<sup>87</sup> Üzümlü, *Türkiye'de Ca'ferîlik*, s. 98; Yeler, *Türk Toplumunda Ca'ferîler*, s. 36.

<sup>88</sup> Bkz. [www.zeynebiye.com/izmir-imam-cafer-i-sadik-camii-acildi-\(foto\)\\_d76727.html](http://www.zeynebiye.com/izmir-imam-cafer-i-sadik-camii-acildi-(foto)_d76727.html). Ayrıca bkz. <https://www.facebook.com/notes/mersiyesinezennohesohbetkuranilahiezeandini-film/ehl-i-beyt-cami-mescid-dernek-adresleri/10150494944551239/>. Erişim: 24.08.2017.

<sup>89</sup> Üzümlü, *Türkiye'de Ca'ferîlik*, s. 98; Yeler, *Türk Toplumunda Ca'ferîler*, s. 36.

<sup>90</sup> Bkz. <https://www.facebook.com/notes/mersiyesinezennohesohbetkuranilahiezeandini-film/ehl-i-beyt-cami-mescid-dernek-adresleri/10150494944551239/>. Erişim: 24.08.2017.

<sup>91</sup> Bkz. <https://www.facebook.com/notes/mersiyesinezennohesohbetkuranilahiezeandini-film/ehl-i-beyt-cami-mescid-dernek-adresleri/10150494944551239/>. Erişim: 24.08.2017.



günümüzdeki durumları hakkında elimizde herhangi bir güncel bilgi bulunmamaktadır.<sup>92</sup>

### 2.10. Çorum

Çorum ilindeki Ca’ferîler Türkiye’deki genel durumun aksine, Azeri kökenli olmayıp, 1979 İran İslam Devrimi’nden sonra Çorum Merkez Milönü Mahallesi’nde örgütlenerek Cemal Şahin ve oğlu Teoman Şahin önderliğinde Ca’ferîleşen Alevî vatandaşlarımızın oluşturduğu yaklaşık 250-500 kişilik bir gruptur.

Çorum’daki Ca’ferîleşen Alevîlerin Ali Üremiş, Özgür Arapoğlu ve Şenyurt Mahallesi’ndeki İmam Ali Mescidi’nde görev yapan Tekin Polat isminde üç tane hocaları vardır. Özgür Arapoğlu aslen Çorum Merkez’e bağlı Kızılbaş köyü olarak da bilinen Kertmebabaoğlu köyünden olup 14 yıl İran’ın Kum şehrinde Ca’ferîlik mezhebi üzerine eğitim görmüştür. Arapoğlu’nun Kur’an Tefsiri alanında İran’dan Yüksek lisans derecesinde diploması bulunmaktadır.<sup>93</sup> Tekin Polat, aslen Erzincanlı bir Alevî’dir ve o da 6 yıl İran’ın Kum kentinde eğitim gördükten sonra İmam Ali Mescidi’ne tayin edilmiştir. Bu imamlardan Ali Üremiş ise Ehl-i Beyt Vakfı Camii’nden emekli olmuştur. Üremiş, şu anda bir turizm şirketi işleterek buradaki Ca’ferîleşmiş Alevîleri İran, Kerbela, Meşhed ve Necef gibi ziyaret yerlerine götürme faaliyetleriyle uğraşmaktadır.

Ca’ferîleşmiş Alevîler, Çorum’da külliye şeklinde yaptırdıkları ve İran camilerine benzeyen çift minareli camilerinin yanı sıra bölgede yaptıkları irşat ve tebliğ faaliyetleri ile ön plana çıkmaktadır. Caminin avlusunda içerisinde üç bin eserden oluşan Türkçe, Arapça ve Farsça dillerinde yazılmış Ca’ferî mezhebine ait eserlerin bulunduğu bir kütüphane, yaz aylarında çocuklara Ca’ferî inançlarının öğretildiği yaklaşık 50 kişilik bir sınıf, vakfın kadın kollarının toplandığı bir salon ve bir de çay ocağı bulunmaktadır. Caminin altında ise, 250 kişilik bir yemekhane ve aşevi ile birlikte morg, gasilhâne, seyahat minibüsü ve bir de cenaze taşıma aracı bulunmaktadır. Halka açık tam donanımlı yemekhanelerinde cenaze, mevlit, düğün, yıl yemeği ve Ramazan ayı iftarları verilmektedir. Morg ve gasilhanelerinde ise Ca’ferî fıkına göre cenazelerinin yıkanması ve kefenlenmesi işlemleri yapılmaktadır. Ayrıca vakfın bünyesinde, Emek Spor Kulübü, Alevî Âlimleri Birliği, Kadın kolları ve gençlik kolları faaliyetlerinin yürütüldüğü mekânlar bulunmaktadır.

<sup>92</sup> Üzüm, *Türkiye’de Ca’ferîlik*, s. 98.

<sup>93</sup> Bkz. [http://www.ehlibeytalimleri.com/ozgur-arapoglu-ile-roportaj\\_d477.html](http://www.ehlibeytalimleri.com/ozgur-arapoglu-ile-roportaj_d477.html), Erişim: 04.06.2015.

### 2.11. Amasya

Amasya'daki Ca'ferîler Çorum'dakiler gibi Ca'ferîleşmiş Alevîlerden oluşan küçük bir gruptur. Bunlar kendilerini ifade ederken Ca'ferî kavramını özellikle kullanmamaktadır. Çünkü bu kavramın bölgedeki Alevî vatandaşlar için itici geldiğini düşünmektedirler. Bu yüzden kendilerini daha çok "Ehl-i Beytçiler" olarak tanıtmayı tercih etmektedirler. Kendilerine ait 2013 yılında kurdukları ve şu anda resmî olarak kayıtlı 23 üyesi bulunan Kur'an ve Ehl-i Beyt isminde bir dernekleri vardır.

Amasya Ca'ferîlerinin derneklerinde yönetici olarak görev yapan kişiler, Kemal Kılıç ve Abdülkadir Çuhacıoğludur. Bunlardan Kemal Kılıç, Alevî kökenli olup derneğin başkanlığını yürütmektedir. Abdülkadir Çuhacıoğlu ise önceden Sünnî iken sonradan Ca'ferîliğe geçmiştir. Sözümlü ettiğimiz bu iki kişi, aynı zamanda ilahiyat fakültesi mezunu olup Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni olarak görev yapmaktadır. Ayrıca Caferilik üzerine yazılmış basılmış kitapları bulunmaktadır. Cumartesi günleri toplanıp derneklerinde faaliyetler yapan Amasya Ca'ferîlerinin yaptıkları programlar genel olarak On iki İmam, Ehl-i Beyt büyüklerin doğum ve vefat programları ve Aşure programlarıdır.

Amasya Kur'an ve Ehl-i Beyt Derneği yöneticilerinin irşad ve tebliğ yaptıkları hedef kitle Çorum'da olduğu gibi bölgelerindeki Alevîlerdir. Nitekim dernek yöneticileri Amasya Merkez ve köylerinde bulunan cem evlerine gidip cemlere katılmakta ve orada bulunanlara "Gerçek Alevîlik" dedikleri Ca'ferîliği anlatmaktadır. Amasyalı Ca'ferîler, Çorum'daki Ca'ferîlerden farklı olduklarını, Teoman Şahin ve Özgür Arapoğlu'nun semah, cem ve saz gibi unsurları sapıklık olarak görmesine karşın, kendilerinin bunları yok saymadıklarını ve bunları bir kültür unsuru gördüklerini, dolayısıyla da Ca'ferîliğin içinde bu unsurların yaşatılabileceğini söylemektedirler. Ayrıca dernek yöneticileri Çorumlu Ca'ferîlerin kendilerine göre daha radikal olduğunu ifade etmektedirler.

Türkiye'deki hiçbir kuruluşla, dernekle ve vakıfla bağlantılarının olmadığını, Çorum'a bağlı bir teşkilat olmadıklarını söyleyen Amasya Ca'ferîleri yaptığımız mülakatlarda sadece Çorum Ehl-i Beyt Vakfı'nın tecrübelerinden faydalandıklarını söylemişlerdir. Amasyalı Ca'ferîler, Çorum Ehl-i Beyt Vakfı imamı Özgür Arapoğlu'nun zaman zaman derneklerine gelip programlar yaptığını da mülakatlarımız esnasında dile getirmişlerdir.<sup>94</sup>

<sup>94</sup> Kemal Kılıç; Abdülkadir Çuhacıoğlu, Amasya 1963, üniversite mezunu.

## 2.12. Diğer Şehirler

Yukarıda saydığımız yerleşim merkezleri dışında Türkiye’de Muğla, Aydın, Yalova, Kırıkkale, Kırıkkale-Lüleburgaz, Kayseri, Tokat, Erzincan, Erzurum, Gümüşhane, Adıyaman, Urfa, Diyarbakır, Gaziantep, Hatay, Elazığ, Malatya, Denizli, Antalya, Adana gibi şehirlerde az sayıda da olsa Ca’ferîler bulunmaktadır. Bu illerin birçoğunda ise yine Ehl-i Beyt ve On iki İmam isimleri verilmiş Ca’ferîlere ait camiler bulunmaktadır.<sup>95</sup>

Tokat’ta yaklaşık olarak 10-15 kişilik bir Ca’ferî grubu vardır. Sayılarının azlığından henüz bir dernekleşme ve cami açma faaliyeti içerisine girememişlerdir. Buradaki Ca’ferîler Muharrem ve Aşura gibi önemli gün ve geceleri ihya etmek için genellikle Çorum Ehl-i Beyt Vakfı Camii’ne gitmektedir. Mülakatlardan edindiğimiz bilgiye göre Tokat’ta yaşayan Ca’ferîler, Belediye eski başkanı Adnan Çiçek döneminde ilk defa halka açık İran, devrim ve Humeynî gibi konuları kapsayan bir resim ve fotoğraf sergisi açmışlardır. O dönemden sonra ise topluma açık bir faaliyet yapmamışlardır. 2016 yılının Muharrem ve Aşura programlarını ise Tokat’ta yaşayan Ca’ferîler 10 gün boyunca Tokat İl Müftülüğünden izin alarak Tokat Merkez Takyeciler Camii’nde geceleri toplanarak icra etmişlerdir.<sup>96</sup>

Ca’ferîlere ait vermeye çalıştığımız bu tespitler Türkiye’deki Ca’ferîlerin toplu halde yaşadıkları bölgeler dikkate alınarak yapılmıştır. Bununla birlikte Türkiye’nin farklı bölgelerinde memurluk, öğrencilik, ticaret işletmeciliği gibi bazı sebeplerle dağınık halde yaşayan Ca’ferîler de bulunmaktadır. Özellikle İstanbul’u dikkate aldığımızda buraya göçle gelen Ca’ferîlerin toplu olarak belirli bölgelere yerleştiklerini ve yerleştikleri yerlerde mülk edindiklerini söylemek mümkündür. Ayrıca hayata atılma safhasında olan gençler evlilik gibi durumlarda ailelerinden ayrılarak kendilerine ait bir eve yerleşmektedirler. Gençlerin yerleştiği yerler, büyük şehirlerdeki iş sorunu, konut sıkıntısı, kira bedeli gibi sebeplerle Türkiye’nin farklı il ve ilçelerine olabilmektedir. İşte bu sebeplerden dolayı da Türkiye’de yukarıda isimlerini verdiğimiz büyük Ca’ferî yerleşim yerleri dışında çok az sayıda Ca’ferî vatandaşların bulunduğu da bir gerçektir.

<sup>95</sup> [http://www.aksiyon.com.tr/dosyalar/caferi-imamlar\\_515048](http://www.aksiyon.com.tr/dosyalar/caferi-imamlar_515048) Erişim: 8.02.2016; Ayrıca bkz. <https://www.facebook.com/notes/mersiyesinezennohesobtkuranilahiezandini-film/ehl-i-beyt-cami-mescid-dernek-adresleri/10150494944551239/>. Erişim: 24.08.2017.

<sup>96</sup> Necati Çabuk; Tekin Polat. Tokat’ta icra edilen Muharrem ve Aşura programı için bkz. <https://www.facebook.com/profile.php?id=100008307680453&fref=ts> Erişim: 17. 10. 2016.

### 3. TEŞKİLAT YAPILARI

Türkiye’de yaşayan Ca’ferîler mukallit konumunda olduklarından dolayı Ca’ferî mezhebi esaslarına göre zaruri olarak bir müçtehide bağlı olarak yaşamaktadır. Günümüzde Türkiye’de yaşayan Ca’ferîlerin bağlı bulunduğu bir müçtehit imam bulunmamaktadır. Türkiye Ca’ferîleri müçtehit olarak Irak ve İran’da bulunan dini liderlere bağlıdır.<sup>97</sup> Bu yüzden de gerçek manada Türkiye Ca’ferîlerinin liderlerinin burada olmadığını söyleyebiliriz.

Dinî liderleri Türkiye’de olmayan Ca’ferîler buna rağmen, buldukları her bölgede çeşitli dernekler ve vakıflar kurarak birbirleriyle olan sosyal ilişkilerini çok sıkı ve sağlıklı bir şekilde yürütmektedir. Türkiye genelinde son yıllarda geniş bir şekilde dernekleşme ve vakıf kurma faaliyetleriyle örgütlenme yoluna giden Türkiye Ca’ferîlerinin en az teşkilatlandıkları bölge Karadeniz bölgesidir.<sup>98</sup>

Türkiye’deki Ca’ferîlerin teşkilatlanma biçimine bakıldığında en tepe noktada İstanbul Halkalı merkezli olan Zeynebiye Grubu ve yine İstanbul merkezli olan Kevser Grubu Ca’ferîleri görünmektedir. Bu iki grup genellikle Türkiye’de kendi sistematikleri içerisinde faaliyetleri yürütmekte ve zaman zaman birbirlerinden bağımsız olduklarına dair açıklamalarda bulunsalar da aslında aynı amaç için çalışmaktadır. Aralarındaki en bâriz fark, Kevser Grubuna ait hocaların, Ca’ferî fihhına ait eğitimi genel olarak İran’dan almaları ve ilim ve neşriyat alanında daha aktif olmaları; Zeynebiye Grubunun ise Irak’ı taklit merkezi kabul etmesi ve daha çok eğitim seviyesi Kevser grubuna göre biraz daha düşük, halk kitlelerinden oluşan Azeri-Ca’ferîlerinden meydana geliyor olmasıdır.<sup>99</sup>

Zeynebiye Grubu, Türkiye’deki Ca’ferîlerin lideri olarak Selahattin Özgündüz’ü kabul etmektedir.<sup>100</sup> Ancak Türkiye’deki diğer Ca’ferîler bu görüşe

<sup>97</sup> Türkiye’de yaşayan Ca’ferîlerin büyük çoğunluğunun dinî merkezi Irak’ın Nefes kentidir. Nefes geleneksel Şîî öğretilerin medrese eğitimleriyle insanlara aktarıldığı büyük bir eğitim merkezidir. Burada ikamet eden Ayetullah Sistâni ise Türkiye’deki Ca’ferîlerin dinî liderleri olarak kabul ettikleri İmâmiye’nin önde gelen âlimlerindendir. Sistâni, Nefes medreselerinin büyük âlimi Ayetullah-i Uzmâ Ebû’l Kâsım el-Hûi’nin büyük bir talebesi ve halefidir. Ayrıntılar için bkz. Büyükkara, *Çağdaş İslâmi Akımlar*, s.106-107; Ayrıca bkz. [http://uludivan.de.tl/22-Temmuz-ve-Alevilik-\\_7.htm](http://uludivan.de.tl/22-Temmuz-ve-Alevilik-_7.htm). Erişim: 20.02.2016.

<sup>98</sup> Teoman Şahin.

<sup>99</sup> Baylak, *Ca’ferî/Shiite Community in Turkey*, s. 53.

<sup>100</sup> Selahaddin Özgündüz, 1952 yılında Iğdır ili Tuzluca ilçesine bağlı Aliköse Köyü’nde doğmuştur. Küçük yaşta Kuran’ı Kerim ve Farsça’yı öğrenen Özgündüz Ca’ferîliği ilk olarak Iğdır’ın Yaycı köyünde bulunan Ahond Emrah’tan öğrenmiştir. Bu eğitimden sonra Özgündüz İran’a gitmiş ve orada öğrenim görmeye başlamıştır. İran’da ikamet izni alamamasından dolayı

katılmamakta, Özgündüz’ü kendilerinin lideri olarak görmemektedir. Özellikle Ankara ve Çorum Ehl-i Beyt Vakfı’na bağlı Ca’ferîleşen Alevîler Türkiye’de herhangi bir lideri desteklememekte, mevcut sistemde kendilerini temsil edecek bir liderin olmadığı kanaatini taşımaktadır. Çünkü bu düşüncede olanlar, liderlerinde hem siyasî hem sosyal hem de dinî özellikler aramaktadır. Onlar böyle bir liderin Türkiye’de bulunmasını da oldukça zor olarak görmektedir.<sup>101</sup>

Konu hakkında araştırmalarda bulunan Ayşen Baylak’a göre, Zeynebiye Grubu, Türkiye Cumhuriyeti Devleti ile yakın ilişkiler içerisinde olan, kendisini azınlık bir grup olmaktan öte Türk Milletinin bir unsuru olarak gören ve bu şekilde kendisini gösteren bir gruptur. Kevser Grubu ise daha çok İran’ın siyasî ve ideolojik fikirlerine katkı sağlayacak mahiyette faaliyetler yapan, radikal görüşlere sahip, kısacası Türkiye’de İran propagandası yapan bir oluşumdur.<sup>102</sup>

Kevser grubuna kendilerini daha yakın hisseden Türkiye’deki Ca’ferîlerin merkezleri de İstanbul Halkalı’dır. Bu grup Zeynebiye’ye göre daha radikal ve gelenekçi bir gruptur. İran İslam Devrimi’nden sonra Türkiye’de faaliyetlerini yoğun bir şekilde artırmış olan bu grup daha çok Türkiye’deki Alevîleri şiiirleştirme çalışmalarıyla ön plana çıkmaktadır. Türkiye’deki “müteşeyyî” dediğimiz hemen hemen bütün Sünnî veya Alevî kökenli Ca’ferîler Zeynebiye yerine Kevser Grubunu tercih etmektedir. Buradan hareketle Türkiye’deki Ca’ferîleşme olgusuna daha çok Kevser Grubu’nun katkı sağladığını söylemek mümkündür. Kevser grubu Muharrem’de Aşure törenlerinin dışarıda yapılmasını uygun görmeyerek bu günlerde Zeynebiye’nin programlarına katılmamakta ve bu günü cami ve mescitlerinde icra etmektedir.<sup>103</sup>

Zeynebiye ve Kevser Grubu arasında dışarıdan bakıldığında kendi aralarında bir ihtilaf veya mücadele varmış gibi görünmesine karşın, aslında bu iki grup temel konularda çok rahat bir şekilde birleşmekte ve uzlaşmaktadır.

---

daha sonra Irak’ın Ncef kentine yerleşmiş, burada uzunca müddet eğitim almıştır. Türkiye’ye döndüğünde Özgündüz, Iğdır ve Ağrı’nın değişik köy ve ilçelerinde ahund olarak görev yapmıştır. 1978 yılında İstanbul’dan gelen bir davet üzerine Özgündüz Halkalı’ya yerleşmiş ve Zeynebiye hareketini başlatmıştır. Burada yaptığı çalışmalar sebebiyle Özgündüz Türkiye’de ve dünyada tanınan bir kişi olmuştur. Özellikle icra ettirdiği Evrensel Aşura Mâtem Merasimleri Birleşmiş Milletler’in bilim ve kültür teşkilatı olan UNESCO tarafından örnek mâtem merasimi olarak kabul edilmiştir. Bkz. [http://www.zeynebiye.com/selahattin-ozgunduz-kimdir-\\_d80273.html](http://www.zeynebiye.com/selahattin-ozgunduz-kimdir-_d80273.html), Erişim: 21.12.2015.

<sup>101</sup> Albayrak, “Dinî Gruplar Bağlamında Ca’ferîlik”, s. 114; Teoman Şahin, 1962, Çorum Ehl-i Beyt Vakfı resmi basın sözcüsü.

<sup>102</sup> Baylak, *Ca’ferî/Shiite Communiyt in Turkey*, s. 55.

<sup>103</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. <http://www.21yyte.org/tr/fikir-tanki/1953/turkiyede-caferi-siilerin-konumu-ve-iliskileri>, Erişim: 05.01.2016.

Türkiye’de böyle bir etnik, kültürel ve sistematik farklılıklara sahip olan bu iki tip Ca’ferî grubunun birleşmesi ve bütünleşmesi vazifesini ise bu iki grubun da üstünde bir kuruluş olan “Ehl-i Beyt Âlimleri Derneği” gerçekleştirmektedir.<sup>104</sup>

### 3.1. Önderleri

Yukarıda da bahsettiğimiz üzere Ca’ferîlerin Türkiye’de ikamet eden müçtehitleri bulunmamaktadır. Ca’ferîler gerçek manada önder olarak müçtehitlerini görmektedir. Bu sebepten Türkiye’deki Ca’ferîlerin önderleri Irak ve İran’dadır diyebiliriz. Bu müçtehitlerden başka Ca’ferîlerin Türkiye’deki önderi olarak görülen Selahattin Özgündüz’ü saymaz isek, Türkiye’deki Ca’ferî önderlerini aşağıdan yukarıya doğru şöyle sıralayabiliriz: Bir bölgenin ilk önderi oranın Ca’ferî camilerindeki imamlarıdır. Onlardan sonra dernek ya da bağlı buldukları vakıfları, vakıfların da bağlı bulunduğu Kevser ya da Zeynebiye Grubu, en sonda da Türkiye’deki Ca’ferîliğe ait bütün oluşumlarının kendilerinden mutlaka bir temsilci buldukları kısa adı Ehla-Der olan, Türkiye Ehl-i Beyt Âlimleri Derneği’dir.

Türkiye Ehl-i Beyt Âlimleri Derneği 2011 yılında kurulmuş ve günümüzde Türkiye’nin çeşitli bölgelerinde görev yapan, kendi tabirleri ile Ca’ferî âlimlerin 190’ının üye olduğu bir âlimler birliği derneğidir. Kısa adı “Ehla-Der” olan bu kuruluşun Türkiye’deki en büyük misyonu Zeynebiye, Kevser ve Ca’ferîleşen Alevîler gibi yapılanmaların birlikteliğini sağlamak ve birçok platformda bu birliklerin gücünü tek noktada toplayıp bir hedefte birleştirmektir.<sup>105</sup>

Türkiye’de doğrudan Ca’ferî olmasa da Ca’ferîliğe katkı sunan bazı kişiler de bulunmaktadır. Bu isimlerin başında Fermâni Altun ve Haydar Baş gelir. Nitekim bazı Azeri-Ca’ferîler çalışmalarını Alevî dedesi Fermani Altun’un önderliğinde kurulan “Dünya Ehli Beyt Vakfı” çatısı altında sürdürmektedir.<sup>106</sup>

Trabzon Akçaabat doğumlu olan Haydar Baş ise Ca’ferîler tarafından Türkiye’de Şiîliğe önemli katkılar yapan birisi olarak gösterilmektedir. Teşkilatlanma ve faaliyetler bakımından Ca’ferîlerinin en zayıf olduğu Karadeniz bölgesinde Ca’ferîliğe ait fikirler Haydar Baş eliyle yayılmaktadır. Bu anlamda “Gadir Hum Bayramı” programını Trabzon’da ilk defa gerçekleştiren kişi Haydar Baş olmuştur. Yaptığımız alan araştırmasında da Ca’ferîlere ait Amasya ve Çorum’daki derneklerde Haydar Baş’ın eserlerinden oluşan külliyyatın

<sup>104</sup> Geniş bilgi için bkz. <http://www.ehlibeytalimleri.com/hakkimizda.php>. Erişim: 15.03.2016.

<sup>105</sup> Bkz. <http://www.ehlibeytalimleri.com/hakkimizda.php>. Erişim: 15.03.2016.

<sup>106</sup> Üzüm, “Türkiye’de Gayr-i Sünnî Kesimlerin İnanç Problemleri”s. 307.

bulunduğu, Amasya’daki Ca’ferîler’in Haydar Baş’a ait Yeni Mesaj Gazetesi’ne abone olup onun yazılarını takip ettikleri gözlenmiştir. Bunun yanında Haydar Baş’ın Ca’ferîlere ait dergilerde yazılarının yayınlanması<sup>107</sup> da onlarla olan yakın ilişkisini ortaya koymaktadır.<sup>108</sup>

### 3.2. Vakıfları

Türkiye’de daha çok sivil toplum örgütlenmeleri ( dernekleşme) şeklinde kurumsallaşan Ca’ferîler, son yıllarda azımsanmayacak sayıda vakıflar kurarak kurumsallaşma süreçlerini iyice pekiştirmeye çalışmaktadır. Darıca’da bulunan “Türkiye Ca’ferîleri Vakfı”,<sup>109</sup> Çorum merkez Milönü Mahallesi’nde “Ehl-i Beyt Vakfı”,<sup>110</sup> Adana Merkez’de faaliyet gösteren “Akdeniz Sosyal Dayanışma Eğitim Sağlık ve Kültür Vakfı”,<sup>111</sup> İstanbul’da Hüseyin Hâtemi’nin başkanlığını yaptığı “Âlulbeyt Vakfı”<sup>112</sup> ve Ankara Kızılay’da bulunan “Bâb-ı Ali, Ehl-i Beyt İlim Vakfı”<sup>113</sup> Türkiye’de Ca’ferîlik mezhebini tanıtmak ve Türkiye Ca’ferîlerine hizmet etmek amacıyla kurulmuş belli başlı vakıflardır.

Türkiye’de Ca’ferîlerin Ca’ferî ismiyle kurduğu ilk ve en önemli resmî vakıf Kocaeli/Darıca’da bulunmaktadır. Darıca, yaklaşık olarak on bin Ca’ferî vatandaşın yaşadığı bir bölge olması nedeniyle Türkiye’de Ca’ferîler tarafından özel bir öneme sahiptir. Kısa adı Türccav olan Türkiye Ca’ferîleri Vakfı, Türkiye’de ve yurt dışında bulunan Ca’ferî vatandaşların sorun ve sorularına çözüm bulmak için kurulmuştur. İlk olarak 2006 yılında Kocaeli Ehlibeyt Derneği olarak kurulan bu birlik daha sonra vakıf haline getirilmiştir.<sup>114</sup>

Dört katlı 2000 m<sup>2</sup> kullanım alanına sahip, oldukça büyük bir kültür merkezini de içinde bulunduran Darıca’daki bu vakıf, hem Türk Millî Kültür faaliyetleri hem de Ca’ferî mezbebi ve kültürünü tanıtmaya faaliyetleri düzenleyerek Türkiye’de oldukça aktif bir misyonu yerine getirmektedir. Bu kapsamda Yeşilay Haftası gibi toplumsal günlerde “Sağlıklı Gençlik İdeal Toplum” konferansları, Çanakkale ve Sarıkamış Şehitlerini Anma Programları,

<sup>107</sup> Haydar Baş, “Birliğin Yegâne Adresi Ehl-i Beyt” *Ca’ferî Yol Dergisi*, İstanbul 2009, Yıl: 3, Sayı: 35, s. 17.

<sup>108</sup> Haydar Baş’ın şüliği hakkındaki bazı iddialar için bkz. <http://www.haksozhaber.net/haydar-bas-cemaati-kurtulus-yolunu-buldu-29653h.htm> Erişim: 15.03.2016

<sup>109</sup> Bkz. <http://www.turccav.org>, Erişim: 05.10.2015.

<sup>110</sup> Bkz. <http://www.corumehlibeytvakfi.com/Anasayfa> Erişim: 05.10.2015.

<sup>111</sup> Bkz. <http://www.asdavakfi.org> Erişim: 05.10.2015.

<sup>112</sup> Bkz. <http://www.alulbeytvakfi.org/> Erişim: 05.10.2015.

<sup>113</sup> Bkz. <https://www.facebook.com/pages/Bab-%C4%B1-Ali-Ehlibeyt-%C4%B0lim-Vakf%C4%B1/199266596855666>. Erişim: 15.02.2016.

<sup>114</sup> Bkz. <http://www.ehlibeytder.com/caferilik/turkiyede-caferilerin-ilk-ve-tek-resmi-vakfi-h713.html> Erişim: 03.06.2015.

Çanakkale Şehitliğini ziyaret gezileri, fakir ailelere aynî ve nakdî yardımlar, öğrencilere burs ve kırtasiye malzemeleri temini, okuma yazma bilmeyenler için okuma-yazma kursları açma gibi faaliyetler yapmaktadır. Yine vakıf bünyesinde bulunan İmam Muhammed Mehdî Kur'an Kursu'nda Kuran eğitimi ve Ca'ferîlik öğretilerinin verilmesi, Muharrem aylarında yaptıkları Aşure ve Kerbela Şehitlerini Anma Programları bu vakıf tarafından organize edilen önemli faaliyetler arasındadır.<sup>115</sup>

Çorum Ehl-i Beyt Vakfı, 1979 İran İslam Devrimi'nden sonra Cemal ve Teoman Şahin önderliğinde Çorum merkez Milönü Mahallesi'nde önce cami derneği olarak kurulmuş, sonra vakıf haline getirilmiştir. Vakfın en önemli misyonu Çorum'da ve Türkiye'nin diğer vilayetlerinde yaşayan Alevîleri Ca'ferîliğe davet etmektir. Bu anlamda Ehl-i Beyt Vakfı Türkiye'de bu işi yapan diğer tüm derneklerin genel merkezi konumundadır. Teoman Şahin'den aldığımız bilgilere göre Çorum'da bulunan bu vakıf, Amasya, Erzincan, Malatya, Kırıkkale, Ankara, İstanbul, Gümüşhane gibi daha birçok illerde kurulan özü itibarıyla Alevî olan Ca'ferî derneklerinin öncülüğünü yapmıştır ve yapmaya da devam etmektedir. Türkiye'deki Alevî kökenli Ca'ferî vatandaşlar her yıl Muharrem ayında düzenlenen Çorum'daki Aşure törenleri için buraya gelmekte ve bu merkezde toplanmaktadır.

Kısa adı ASDA olan, Akdeniz Sosyal dayanışma Eğitim ve Kültür Vakfı Adana Merkez'de faaliyet gösteren bir vakıftır. Vakfın başkanlığı Ali Topacık tarafından yürütülmektedir. Akdeniz bölgesindeki Alevî ve Ca'ferîlere yönelik çeşitli faaliyetler yapan vakfın faaliyetlerin başında basılı yayın hizmetleri gelmektedir. Ayrıca bu vakıf bölgedeki Alevî vatandaşları Ca'ferîlikle tanıştırmaya ve bu mezhebi onlara benimsetme görevini yapmaktadır.<sup>116</sup>

Bâb-1 Ali, Ehl-i Beyt İlim Vakfı ise Ankara'da yaşayan Ca'ferîler için önemli bir merkezdir. Vakfın özelliği Sünnî, Alevî ve Ca'ferî vatandaşlardan herkesin girebildiği bir vakıf olmasıdır. Bu vakıf Ankara/Kızılay İzmir 2. Cadde 36/14 numarada bulunmaktadır. Sadece cumartesi öğleden sonraları açılan vakıf hem ilmî tartışmaların yapıldığı bir eğitim yeri hem de sosyo-kültürel konuların konuşulduğu bir sivil toplum örgütü işlevi görmektedir.<sup>117</sup>

<sup>115</sup> Vakfın vizyonu, misyonu ve faaliyetleri hakkında geniş bilgi için bkz. <http://www.turcav.org>, Erişim: 05.10.2015.

<sup>116</sup> Bilgi için bkz. <http://www.asdavakfi.org>, Erişim Tarihi: 10.09.2015; <https://www.facebook.com/asdavakfi>.

<sup>117</sup> Albayrak, *Ca'ferîlerde Dînî ve Sosyal Hayat*, s. 84. Ayrıca <https://www.facebook.com/pages/Bab-%C4%B1-Ali-Ehlibeyt-%C4%B0lim-Vakf%C4%B1/199266596855666>.



### 3.3. Dernekleri

Türkiye’de yaşayan Ca’ferîler’in nüfus olarak belli bir sayıya ulaştıklarında yaptıkları ilk iş, sivil toplum kuruluşu olarak bir dernek açmaktır. Çünkü dernek kurma faaliyetleri hem Ca’ferîler’in üst düzey önderleri tarafından teşvik edilmekte hem de diğer sivil toplum kuruluşu örgütlerine nazaran ekonomik ve bürokratik işlemler yönünden daha kolay gerçekleştirilmektedir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Türkiye’de 20 den fazla Ca’ferîlere ait dernek bulunmaktadır.<sup>118</sup> Hepsinde ortak olarak “Ehl-İ Beyt” kavramını çağrıştıran ya da taşıyan isimler kullanılarak açılan bu derneklerden bazıları şunlardır: Ankara Azerbaycan Kültür Derneği, Bursa Ehli Beyt Derneği, Kırıkkale Bab-ı Ali Derneği, Erzincan On İki İmam Derneği, Adıyaman İmam Hüseyin Derneği, İstanbul Ca’ferî ve Ehli Beyt Derneği (Ca’ferî-Der), İstanbul Ca’ferî Âlimler Birliği Derneği (Cabir), İstanbul İmam Ca’fer Sadık Derneği, İstanbul-Başakşehir Zehra Ana Derneği, İstanbul-Bahçelievler Allâme Tabatabâi Kur’an ve Nesli Derneği, İstanbul Ehli Beyt Âlimleri Derneği (Ehla-Der), Kocaeli Ehli Beyt Derneği, Kars Ehlibeyt Kültür ve Yardımlaşma Derneği, Iğdır Bab-ı Ali Derneği, Iğdır Ehlibeyt Âlimleri Derneği, Iğdır Âl-i Âba Derneği, Denizli Ehlibeyt Derneği, Amasya Kur’an ve Ehli Beyt Derneği, Kahramanmaraş-Afşin Şefkatli Eller Ehli Beyt Derneği, Mersin Ehli Beyt Kültür ve Dayanışma Derneği, Gümüşhane Ehli Beyt Derneği, İzmir-Torbalı Ehli Beyt Camii Derneği, Urfa Ehli Beyt Derneği.<sup>119</sup>

## 4. FAALİYETLERİ

Arkasında İran gibi bir devlet gücü bulunmasından dolayı diğer Şîf ekollere (İsmâîliye ve Zeydiye) nispetle kıyaslanamayacak derecede bir üstünlüğe sahip olan Ca’ferîler, dünyanın birçok yerinde, özellikle de Türkiye’de Ca’ferîliğin tanıtılması ve taraftar kazanma gibi faaliyetler yapmaktadır. Ca’ferîlik faaliyetlerinin yapıldığı bölgeler ve bu bölgedeki hedef kitleler ise İran’da Ali Allâhiler (Ehl-i Hakk’lar), Irak’ta Sarılılar, Kâkâiler ve Şahbekler, Türkiye’de Alevîler ve Nusayrîler, Balkanlarda ise Alevî-Bektâşi ve Bedreddinî gruplar olmaktadır. Uzun bir süredir devam eden bu çalışmalar sonucunda bu

<sup>118</sup> Bkz. <http://www.al-monitor.com/pulse/tr/originals/2014/03/erdogan-gulen-jaafaris.html> Erişim: 02.01.2015.

<sup>119</sup> Bu derneklerin hepsinin kendilerine ait internet ortamında web sayfaları vardır. Ayrıntılı bilgi için derneklerin internet sayfalarına bakınız.

gruplardan pek çok kimse yapılan faaliyetler neticesinde Ca'ferî mezhebini benimsemiştir.<sup>120</sup>

Türkiye'de dernek ve vakıflar eliyle yürütülen bu faaliyetlerde Ca'ferîler öncelikle yaşadıkları toplumda birbirleriyle olan birlik ve beraberliklerini sağlamayı, kendilerince "Ehl-i Beyt Mektebi" olarak isimlendirdikleri mezheplerinin tanıtılmasını ve kendilerine yönelik yanlış anlama ve kasıtlı saldırılara karşı cevap vermeyi hedef edinmektedir.<sup>121</sup>

Türkiye'deki Ca'ferîlerin yaptıkları faaliyetlere bakarak genel olarak onların cami yaptırma, medya çalışmaları, kültürel faaliyetler, eğitim çalışmaları, tebliğ çalışmaları, araştırma ve yayıncılık faaliyetleri içerisinde olduklarını söyleyebiliriz.<sup>122</sup>

Ca'ferîlerin üzerinde ehemmiyetle durdukları faaliyetlerin başında kendi fıkıhlarına göre namaz kılacakları camiler inşa etmek gelmektedir. Çünkü Türkiye'deki Ca'ferîlerin fıkıhlarına göre rahatça ibadet edebildikleri ve kültürel çalışmalarının merkezi kendilerine ait olan camileridir. Bu doğrultuda Ca'ferîlerin bu alandaki en önemli çalışmaları arasında camialarının ihtiyaç duyduğu yerlerde cami yaptırmak, var olan camilerin sorun ve sıkıntılarını gidermek, yapılan bu camilerde düzenli olarak programlar, paneller ve çeşitli aktiviteler yapmak olduğu söylenilebilir.

Kültürel alanlarda Ca'ferîlerin yaptıkları faaliyetler, halka yönelik ve kendi âlimlerine yönelik faaliyetler olarak iki kategoride gerçekleştirilmektedir. Genellikle halka yönelik olanlar konferanslar; âlimlerine yönelik olanlar ise bilimsel seminerler ve sempozyumlar şeklinde icra edilmektedir. Bunlardan başka kültürel faaliyetler kapsamında Türkiye'deki Ca'ferîler "Erbâin ve Vahdet Haftası" programları, Aşura ve Muharrem Merasimleri, Kutlu Doğum, Hz. Fâtıma, İmam Cafer Sâdık, Kerbela, birlik, uzlaşma gibi konularda çeşitli konferanslar, sempozyumlar ve programlar ile Kızılay'a kan bağışları düzenlemektedirler. Türkiye'de bu tür faaliyetlerin lokomotif vazifesini ise daha çok Zeynebiye Grubu Ca'ferîleri yapmaktadır.<sup>123</sup>

Ca'ferîler câmiâlarını daha iyi seviyelere çıkarmak, dinî/mezhebî anlayışlarını muhafaza altına almak, genel kültürlerini zenginleştirmek ve daha

<sup>120</sup>Bkz. <http://www.habercem.com/alevilere-yonelik-sii-caferi-misyonerligi-ve-alevi-sii-benzemezligi-uzerine/179174/> Erişim: 20.02.2016.

<sup>121</sup> Bkz. <http://www.ehlibeytalimleri.com/hakkimizda.php> Erişim: 03.02.2015.

<sup>122</sup> Bkz. <http://www.ehlibeytalimleri.com/hakkimizda.php> Erişim: 02.03.2016.

<sup>123</sup> Bkz. [http://zeynebiye.com/duyurular\\_k101.html](http://zeynebiye.com/duyurular_k101.html) Erişim: 15.03.2016.

da önemlisi müntesiplerinin şehirleşme ve sekülerleşme ortamında kendi inançlarına yabancı kalmasını önlemek amacıyla eğitim ve öğretim alanında da faaliyetler yapmaktadır. Türkiye’de Ca’ferîlerin İstanbul’daki “el-Mustafa Üniversitesi’nden<sup>124</sup> başka hiçbir okul ve eğitim kurumları bulunmamaktadır. Okul açma girişimlerinin geçmiş yıllarda devlet tarafından engellenmesini büyük bir problem olarak gören Türkiye Ca’ferîleri, günümüzde “Ehl-i Beyt Mektebi”nden eğitmen, âlim ve öğretmenlerle sık sık istişareler yaparak ilköğretim ve lise düzeyinde özel kolej açma çalışmaları yapmaktadır.<sup>125</sup>

Ca’ferîlerin Türkiye’deki faaliyetlerinden biri de tebliğ çalışmalarıdır. Bu çalışmaların yapıldığı hedef kitle daha çok Türkiye’deki Alevî-Bektâşi vatandaşlardır. Bu amaca yönelik yapılan faaliyetlere örnek olarak Alevî çocukların küçük yaşta İran’a götürülmesi ve orada eğitim aldırılmasını; Alevîlerin Cem erkânlarına katılıp orada Ca’ferîliğin anlatılmasını ve Alevî nüfusun yoğun olduğu bölgelere kendi mekteplerinden hocalar ve âlimlerin gönderilmesini gösterebiliriz.

### Sonuç

Türkiye’deki Ca’ferîler genel olarak iki ana grupta Azeriler ve müteşeyyilerden oluşmakta; bu iki ana grup ise dört farklı yapı ile temsil edilmektedir. Bunlar: Azerî Ca’ferîler, Ca’ferîleşen Alevîler, Şâfiîlikten Ca’ferîliğe geçenler ve Hanefîlikten Ca’ferîliğe geçenlerdir. Tüm bu grupların Türkiye’deki nüfusu bir buçuk veya iki milyon kadardır. Ca’ferîlerin yoğun olarak yaşadıkları iller: Iğdır, Kars, İstanbul, İzmir, Bursa, Manisa, Kocaeli, Ankara, Kırıkkale ve Çorum’dur. Bunlardan başka Amasya, Muğla, Aydın, Yalova, Kayseri, Tokat, Erzincan, Erzurum, Gümüşhane, Adıyaman, Urfa, Diyarbakır, Gaziantep, Hatay, Elazığ, Malatya, Denizli, Antalya, Adana gibi şehirlerde sayıları çok az da olsa Ca’ferîler bulunmaktadır.

Türkiye’deki Ca’ferîler en tepe noktada Zeynebiye ve Kevser Grubu tarafından temsil edilmektedir. Kevser Grubu, Türkiye’de daha çok Alevîlerin şileştirilmesi yönündeki çalışmaları ile ön plana çıkmakta, bu grubun hocaları fıkıhları ile ilgili eğitimleri genel olarak İran’dan almakta ve ilim ve neşriyat alanında Zeynebiye’ye göre daha aktif çalışmaktadır. Zeynebiye Grubu ise İran yerine Irak’ı taklit merkezi olarak kabul eden, eğitim seviyesi Kevser Grubuna

<sup>124</sup> İstanbul’da bulunan el-Mustafa Üniversitesi İran’ın Kum şehrindeki üniversitesinin Türkiye temsilciliğini yapmaktadır. Vakıf üniversitesi olarak hizmet veren, eğitim dili olarak Farsça’yı kullanan bu üniversite, yüksek lisans ve doktora seviyesinde eğitim-öğretim vermektedir. Bilgi için bkz. <http://tr.ou.miu.ac.ir/> Erişim: 15.03.2016.

<sup>125</sup> Bkz. <http://www.mihrap.tv/hakkimizda.php> Erişim: 15.03.2016.

göre biraz daha aşağıda olan daha çok halk kitlelerinden oluşan Azeri Ca'ferîlerden oluşmaktadır.

Ca'ferîlerin gerçek manada Türkiye'de yaşayan herhangi bir dinî liderleri veya önderleri bulunmamaktadır. Her ne kadar Selahattin Özgündüz bazı yayın organlarında dinî/mezhebî bir önder gibi gösterilse de bu bütün Ca'ferîlerin ittifakla kabul ettiği bir durum değildir. Zira Özgündüz sadece Zeynebiye Grubu Caferilerinin önderidir. Türkiye'deki Ca'ferîlerin teşkilatlanma biçimleri aşağıdan yukarıya doğru şu şekildedir: ilk olarak bölgede bulunan caminin İmamı veya Ahondu, sonra caminin bağlı bulunduğu dernek veya vakıf başkanları, daha sonra dernek veya vakıfların bağlı bulunduğu Kevser ya da Zeynebiye Grubu, en nihayetinde ise Türkiye'deki bütün Ca'ferîlere ait oluşumların kendilerinden bir temsilci bulundurdukları Türkiye Ehl-i Beyt Âlimleri Derneği'dir. Ca'ferîlerin önderleri arasında olmasa da Fermâni Altun ve Haydar Baş da Türkiye'deki Caferiler tarafından Şîlik çalışmalarına önemli katkılar yapan kişiler arasında gösterilmektedir.

Türkiye'de Ca'ferîliği tanıtmak ve müntesiplerine hizmet etmek amacıyla kurulmuş önemli vakıflar: Türkiye Ca'ferîleri Vakfı ( Türcev), Çorum Ehl-i Beyt Vakfı, Akdeniz Sosyal Yardımlaşma Eğitim Sağlık ve Kültür Vakfı, Âlulbeyt Vakfı ve Bâb-ı Ali Ehl-i Beyt İlim Vakfı'dır. Ca'ferîlere ait derneklerin sayısı ise Türkiye'de bir hayli fazladır. Bu derneklerin hepsinde ortak olarak Ehli Beyt kavramını çağrıştıran isimler kullanılmaktadır.

Türkiye'deki Ca'ferîlerin yaptıkları faaliyetler genel olarak cami yaptırma, medya çalışmaları, kültürel faaliyetler, eğitim çalışmaları, tebliğ çalışmaları, araştırma ve yayıncılık faaliyetleridir. Bu faaliyetler içerisinde en önemlisi tebliğ çalışmalarıdır. Bu çalışmaların yapıldığı hedef kitle daha çok Türkiye'deki Alevî-Bektâşi vatandaşlardır. Bu amaca yönelik yapılan faaliyetler ise daha çok Alevî çocukların küçük yaşta İran'a götürülmesi ve orada eğitim aldırılmasıyla, Alevîlerin Cem erkânlarına katılıp orada Ca'ferîliğin onlara anlatılması ve Alevî nüfusun yoğun olduğu bölgelere kendi mekteplerinden hocalar ve âlimlerin gönderilmesiyle gerçekleştirilmektedir.

### Kaynaklar

Albayrak, Ali, *Ca'ferîlerde Dinî ve Sosyal Hayat Ankara Keçiören Örneği*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üni. Sos. Bil. Ens. Ankara, 2006.

- “Dînî Gruplar Bağlamında Ca’ferîlik” *Fırat Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, Fırat 2008, sayı: 13/2.
- Âlu Kâşifü’l-Gitâ, Muhammed Hüseyin, *Ca’ferî Mezhebi ve Esasları*, çev. Aldülbâki Gölpınarlı, İstanbul: Minnetoğlu Yay., 1966.
- Andrews, Peter Alford, *Türkiye’de Etnik Gruplar*, çev. Mustafa Köpüşoğlu, İstanbul: Tüm Zamanlar Yay., 1992.
- Atalan, Mehmet, *Şîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca’fer es-Sâdık’ın Yeri*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2005.
- Baş, Haydar, “Birliğin Yegâne Adresi Ehl-i Beyt” *Ca’ferî Yol Dergisi*, İstanbul 2009, Yıl: 3, Sayı: 35.
- Baylak, Ayşen, *Visibility Through: Ca’ferî/Shiite Community in Turkey*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bil. Ens., İstanbul, 2009.
- Büyükkara, Mehmet Ali, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, İstanbul: Klasik Yay., 2015.
- Çakır, Ruşen, *Ayet ve Slogan*, İstanbul: Metis Yay., 2012.
- Demirci, Filiz, *Ca’ferîlerin Dînî Örf ve Âdetleri İçin Örneği*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Erciyes Üni. Sos. Bil. Ens., Kayseri 2006.
- Doğan, Hüseyin, “Kars Ca’ferîlerinde Dînî İnanç ve Pratikler”, *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 10, sy.1 (Bahar 2017).
- el-Kummî, Ebu Ca’fer (Şeyh Saduk), *Risâletü’l-İtikâdâtü’l-İmâmiyye*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara: İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, *İmâmiyye Şiası*, İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şîlik*, İstanbul: Derin Yayınları, 2011.
- *Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar*, İstanbul: İnkilap Yayınları 1985.
- Güngör, Özcan, “Yolda Ca’ferî Olmanın Sosyolojik Anlamı: Alevîlik Ca’ferîlik İlişkisi”, *Turkish Studies*, Ankara 2012, volume: 7/4.
- Görçün, Ömer Faruk, *1979 İran İslam Devrimi Sonrası Türkiye-İran İlişkileri*, İstanbul: Beta Yay., 2015.
- Hamedâni, Ahmed Sabri, *Ca’ferî Mezhebi ve İmam Ca’fer Sâdık Buyrukları*, İstanbul: Kevser Yay., 2014.
- Keskin, Mehmet, *Ca’ferî İlmihali*, Ankara: DİB. Yay., 2012.

- Koç, Abdullah, *Iğdır'da Ca'ferîlik*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Dokuz Eylül Üni. Sos. Bil. Ens., İzmir, 2010.
- Koçoğlu, Kıyaseddin, "Mezhepsel Çoğulculuğun Yaşandığı Ortamlarda Dînî Hayatta Karşılaşılan Problemler ve Vâizlik-Iğdır Örneği", *Vaaz ve Vâizlik Sempozyumu*, Ankara: DİB. Yay., 2011.
- "Iğdırda Yaşayan Aşura", *Milel ve Nihal Dergisi*, Ankara 2011, c. 8, sayı 3.
- Mutlu, İsmail, *Tarihte ve Günümüzde Ca'ferîlik*, İstanbul: Mutlu Yayınları, 1995.
- Öz, Mustafa, *Başlangıçtan Günümüze Şiîlik ve Kolları*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ensar Neşriyat 2012.
- Öztürk, Emine, *Dini ve Kültürel Ritüelleriyle Ca'ferîlik*, İstanbul: Rağbey Yayınları, 2014.
- Parlatır, İsmail, vd., *Türkçe Sözlük*, Ankara: TDK. Yay., 1998.
- Saray, Mehmet, *Türk İnanç İlişkileri*, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yay., 2006.
- Şener, Cemal, *Türkiye'de Yaşayan Etnik ve Dinsel Gruplar*, İstanbul: Etik Yay., 2004.
- Şeriatî, Ali, *Ali Şiâsi Safevî Şiâsi*, Ankara: Fecr Yay., 2011.
- Tabatabâî, Allame M. Hüseyin, *Tüm Boyutlarıyla İslamda Şia*, çev. Kadir Aras-Abbas Akyüz, İstanbul: Kevser Yayınları, 2009.
- Türkdoğan, Orhan, *Alevi-Bektâşi Kimliği*, İstanbul: Timaş Yay., 1995.
- Üzüm, İlyas, *İnanç Esasları Açısından Türkiye'de Ca'ferîlik*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Marmara Üni. Sos. Bil. Ens. İstanbul, 1993.
- *Günümüz Aleviliği*, İstanbul: İsam Yay., 1997.
- "Alevîlik-Ca'ferîlik İlişkisi veya İlişkisizliği", *İslâmiyât Dergisi*, Ankara 2003, cilt: 6, sayı: 3.
- "Geleneksel İnançları Bağlamında Türkiye'de Gayr-i Sünnî Kesimlerin İnanç Problemleri", *İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Sempozyumu*, 7-9 Eylül Erzurum 2001.
- "Alevîlerin Ca'ferî Mezhebine Mensubiyetinin Arka Planı, Alevîlik-Ca'ferîlik İlişkisi veya İlişkisizliği" *İslâmiyât Dergisi*, Ankara 2003, cilt: 6, sayı: 3.

Yeler, Abdulkadir, *Türk Toplumunda Ca’ferîler (İstanbul Halkalı Örneği)*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Marmara Üni. Sos. Bil. Ens., İstanbul, 2006.

Yıldız, Yavuz, *Gebze Ca’ferî Toplumunun Sosyo-Kültürel Yapısı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Marmara Üni. Sos. Bil. Ens. İstanbul, 2009.

### İnternet Siteleri:

<http://www.caferilik.com/caferilik/1-caferilik-nedir>, Erişim Tarihi: 29.11.2016.

[http://www.21yyte.org/tr/fikir-tanki/1953/turkiyede-caferi-siilerin\\_konumu-ve-iliskileri](http://www.21yyte.org/tr/fikir-tanki/1953/turkiyede-caferi-siilerin_konumu-ve-iliskileri) Erişim Tarihi: 25.10.2015.

[http://www.aksiyon.com.tr/dosyalar/caferi-imamlar\\_515048](http://www.aksiyon.com.tr/dosyalar/caferi-imamlar_515048) Erişim: 14.04.2016.

[http://uludivan.de.tl/22-Temmuz-ve-Alevilik-\\_7.htm](http://uludivan.de.tl/22-Temmuz-ve-Alevilik-_7.htm). Erişim: 02.09.2015.

<https://www.facebook.com/notes/mersiyesinezennohesohbetkuranilahiezandini-film/ehl-i-beyt-cami-mescid-dernek-adresleri/10150494451239/>. Erişim: 24.08.2017.

<http://www.piryolu.com/forum/alevi-kulturu/67-turkiyedeki-caferiler.html> Erişim: 18.03.2015.

[http://www.zeynebiye.com/zeynebiye\\_k83.html](http://www.zeynebiye.com/zeynebiye_k83.html) Erişim: 10.03.2016.

<https://www.youtube.com/watch?v=7hVu-i-RTdg> Erişim: 02.03.2016.

<http://www.turcav.org>, Erişim: 05.10.2015.

[http://www.ehlibeytalimleri.com/ozgur-arapoglu-ile-roportaj\\_d477.html](http://www.ehlibeytalimleri.com/ozgur-arapoglu-ile-roportaj_d477.html), Erişim: 04.06.2015.

<https://www.facebook.com/profile.php?id=100008307680453&fref=ts> Erişim: 17.10.2016.

<http://www.haksozhaber.net/haydar-bas-cemaati-kurtulus-yolunu-buldu-29653h.htm> Erişim: 15.03.2016.

<http://www.corumehlibeytvakfi.com/Anasayfa> Erişim: 05.10.2015.

<http://www.asdavakfi.org> Erişim: 05.10.2015.

<http://www.alulbeytvakfi.org/> Erişim: 05.10.2015.

<http://www.ehlibeytder.com/caferilik/turkiyede-caferilerin-ilk-ve-tek-resmi-vakfi-h713.html> Erişim: 03.06.2015.

<http://www.habercem.com/alevilere-yonelik-sii-caferi-misyonerligi-ve-alevi-sii-benzemezligi-uzerine/179174/> Erişim: 20.02.2016.

<http://tr.ou.miu.ac.ir/> Erişim: 15.03.2016.

<http://www.mihrap.tv/hakkimizda.php> Erişim: 15.03.2016.



## SAFEVÎ ETKİSİ ÖNCESİNDE ANADOLU'DA CA'FERİLİK\*

Şaban BANAZ\*\*

### Öz

Ca'ferîlerin ve Ca'ferîliğin Anadolu'ya ne zaman, nereden ve hangi yollarla girdiğinin tespit edilebilmesi için Anadolu Türk tarihinde yaşanan dînî/mezhebî hayat serüveninin bilinmesi gerekmektedir. Bu da Türklerin Anadolu'ya gelmezden önce hangi mezheplerin etkisinde kaldıklarının, yerleştiklerinde hangi inançlarla karşılaştıklarının ve yakın temas içerisinde buldukları devletlerden inanç noktasında ne denli etkilenip etkilenmediklerinin bilinmesine bağlıdır.

Konu hakkında yapılan çalışmalarda Ca'ferîliğin ya da îtikâdî alandaki ismiyle İmâmiye'nin Anadolu'ya girişi hakkında tarihi köken irdelenirken birbirinden oldukça farklı, zıt fikirler ve tarihi temellendirmeler yapılmakta; bu fikirler içinde Ca'ferîliğin yeri hakkında ise değişik görüşler ortaya atılmaktadır. Bu makalede Ca'ferîliğin Anadolu'ya girişi ele alınacak ve Anadolu'nun Erdebil Tekkesi etkisine girmeden önceki XI. ve XIV. yüzyıllar arasındaki dînî/mezhebî ve sosyal hayatı hakkında bilgiler verilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler;** Şîî, Ca'ferî, Ca'ferîlik, İmâmiye, Safevîler, Anadolu.

## JAFERISM IN ANATOLIA BEFORE THE SAFEVID EFFECT

### Abstract

In order to determine when, in which way the Ja'fari and Ja'farism entered Anatolia, the adventure of religious / sectarian life in Anatolian

---

\* Geliş Tarihi / Received Date : 25.04.2018      Kabul Tarihi / Accepted Date : 25.06.2018  
Bu makale "*Anadolu'da Ca'ferîlik, Ca'ferîler ve Ca'ferîleşme Olgusu Çorum Ehl-i Beyt Vakfı Örneği*" isimli doktora tezinden üretilmiştir.  
\*\* Öğr. Gör. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, saban.banaz@gop.edu.tr.  
ORCID ID: orcid.org/0000-0002-1401-832X

Turkish history should be known. This is due to the fact that to what extent the Turks are influenced by Anatolian influences before they come to Anatolia, what beliefs they encounter with their beliefs, how they are closely related to the faith of the states they are in close contact with, and finally whether they are Ja'faris who come to Anatolia from outside for any reason.

In the studies on the subject, while examining the historical origin of Ja'farism entry into Anatolia, they are based on quite different, opposite ideas and historical bases; there are different opinions about the place of Ja'fari in these ideas. Therefore, the entry of Jafarism into Anatolia will be discussed in this article, and at the same time, a brief information about Ja'farism will be given first and then it will be given information about the religious / sectarian and social life of Anatolia in the XI and XIV centuries before the influence of Safavî of Anatolia.

**Keywords:** Shiite, Ja'feri, Ja'ferism, Imamiye, Safavids, Anatolia.

## Giriş

Ca'ferîlik, imâmetin nass ve tayin ile Hz. Ali ve onun oğullarının hakkı olduğunu savunan, Şia'nın günümüzdeki en büyük kollarından biri olan İmâmiye'nin daha çok fıkıh okulunu, (amelî mezhebini) ifade etmek için kullanılan bir mezhepler tarihi terimidir.<sup>1</sup> Günümüzde İran'ın resmî mezhebi olan İsnâaşeriye, tarihî ve siyâsî yönü bakımından genel bir ifade ile "Şia", kelâmî yönü bakımından "İmâmiye", fikhî yönü bakımından ise "Ca'feriyye" olarak anılmaktadır.<sup>2</sup> Bu mezhep imâmet anlayışında Zeydiye'den başka hemen hemen bütün Şîi kolların imâmetinde birleştiği takva ve ilimde üstünlüğü herkesçe kabul edilen Ca'fer Sâdık'ın (ö.148/765) vefatından sonra öğrencileri ve sevenleri tarafından Şia ile eş anlamlı olarak altıncı imam Ca'fer Sâdık'ın ismine nisbetle "Ca'ferîlik" şeklinde kullanılır olmuştur.<sup>3</sup> Ancak burada şunu hemen ifade etmemiz gerekir ki Ca'fer Sâdık, Şia tarafından dînî bir lider olarak görülmesine rağmen o, hayatı boyunca öğrencilerinin yanında dînî liderliğini

<sup>1</sup> Ebu Ca'fer el-Kummî (Şeyh Saduk), *Risâletü'l-İtikâdâtü'l-İmâmiyye*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, Ankara: İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978, s. 3-5.

<sup>2</sup> Mustafa Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ensar Neşr., 2012, s. 92; İlyas Üzüm, "Alevîlik-Ca'ferîlik ilişkisi veya ilişkisizliği", *İslâmiyât Dergisi*, Ankara 2003, cilt: 6, sayı: 3, s. 63.

<sup>3</sup> Abdülbâki Gölpınarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1985, s. 49; Emine Öztürk, *Dînî ve Kültürel Ritüelleriyle Ca'ferîlik*, İstanbul: Rağbet Yay., 2014, s. 13; İsmail Mutlu, *Tarihte ve Günümüzde Ca'ferîlik*, İstanbul: Mutlu Yay., 1995, s. 28.

öne çıkararak hiçbir açıklama yapmamıştır.<sup>4</sup> Aynı şekilde tarihsel süreçte veya günümüzde genelde Şia'nın özelde ise İmamiye'nin Ca'fer Sâdık'a nispet ederek verdiği birçok fikir veya düşünce de ona ait değildir. Nitekim o, ilminin ilham olmadığını, kendisinin her şeyi bilemeyeceğini ve başkalarının kendisinden daha âlim olabileceğini belirtmiş; yaşadığı dönemdeki İslam'ın temel prensiplerine aykırı olan gulat ve bâtniliğe ait fikirlere şiddetle karşı çıkmıştır.<sup>5</sup>

Bu mezhebe On iki İmam içerisinde altıncı imam Ca'fer Sâdık'ın isminin verilmesi, Ca'ferîlerin sadece İmam Ca'fer-i Sâdık'a inandıkları ve onu bu mezhebin kurucusu olarak kabul ettikleri anlamına gelmemektedir. Çünkü Ca'ferîler, On iki İmam içerisinde hiçbirisine özel bir ayırım yapmadan hepsine bir ve eşit olarak inanmaktadır. Ca'ferîler Hz. Ali ile Ca'fer Sâdık arasında, Hz. Hüseyin ile Hz. Hasan arasında, Zeynel Âbidin ile diğerleri arasında hiçbir fark görmemektedir. Onlara göre İmam Ca'fer Sâdık sadece önceki imamların sakladıkları tüm birikimleri ortaya çıkaran kişidir.<sup>6</sup>

Ca'ferîlik hakkında birtakım özet bilgiler vermeye çalışırken burada, İslam Mezhepleri Tarihi açısından şu önemli açıklamayı yapmamız gerekmektedir: Ca'ferîliğin İslam dünyası içerisinde ortaya çıkan Hanefîlik, Şâfiîlik, Mâlikîlik, Zâhirîlik gibi diğer İslâm mezheplerinden farklı olan önemli bir tarafı vardır. Yukarıda isimlerini saydığımız mezhepler belli bir ilmî kariyeri hâiz, içtihat derecesine ulaşan âlimlerin, dinden, yani Kur'an ve Sünnet'ten anladığı ve ortaya koyduğu yorumlar sonucu ortaya çıkmıştır.<sup>7</sup> Ca'ferîler ise mezheplerini üzerine dayandırdıkları Ca'fer Sâdık ve diğer imamları aslında müçtehitlikten daha ileri bir konumda görmektedir. Onlar imamların Allah Teâlâ'nın emri ve Hz. Peygamber'in açıklaması ile tayin edildiğine ve onların birer ilâhi hüccet olduklarını iddia ederler. Bundan dolayı da onlar Ca'fer Sâdık başta olmak üzere, On iki İmamın din konusunda yaptıkları açıklamalara onların

<sup>4</sup> Mehmet Atalan, *Şiîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2005, s. 87.

<sup>5</sup> Ca'fer Sâdıkın hayatı, fikirleri ve ilmî yönü hakkında bkz., Atalan, *Şiîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*, s. 86-200.

<sup>6</sup> Konu hakkında geniş bilgi için bkz., <http://www.caferilik.com/caferilik/1-caferilik-nedir>, Erişim: 29.11.2016.

<sup>7</sup> İslam Mezhepleri Tarihi bilimine göre Hz. Peygamber'in vefatından sonra çıkan ister siyâsî-îtikâdî olsun, ister fikhî-amelî olsun bütün mezhepler insan ürünüdür ve insanların Kur'an ve Sünnetten anladığı yorumlardır. İnsanların ortaya koyduğu hiçbir şey de mutlak doğru olamayacağına göre hiçbir mezhep dinle özdeşleştirilemez. Bkz. Sözmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, İstanbul: Dem Yay., 2010, s. 10.

kendi içtihatları sonucu vardıkları şahsi fetva ve yorumları olarak değil, bizzat Allah'ın peygambere indirdiği dînî öğretinin özü olarak bakarlar.<sup>8</sup>

İşte diğer mezheplerle arasında böyle önemli bir farkın bulunduğu Ca'ferîliğe itikâdî açıdan, On iki İmam kabul ettiklerinden dolayı İsnâaşeriye (on ikiciler); imama inanmayı imanın şartlarından biri olarak gördüklerinden dolayı da İmâmiye denilmektedir.<sup>9</sup> Günümüzde Şîlik denilince, farklı tonları olmasına rağmen, akla İran anayasasının resmî mezhep olarak kabul ettiği ve tarihte de İmâmiye ya da İsnâaşeriyye Şîliği olarak bilinen yapı gelmektedir. Bu kavramların Türk toplumuna yansımış hâli On iki İmam Şîliğinden ziyade Ca'ferîlik'tir. Nitekim Türkiye'de yaşayan Ca'feriler kendilerini ifade ederken genellikle bu kavramı kullanmaktadır. Bu metinde Ca'ferîlik şeklinde geçen kavram ile kast edilen İmâmiye Şîliğidir.

### 1. XI-XIII. YÜZYILLARDA ANADOLU'DA CA'FERÎLİK

Küçük Asya veya daha çok Anadolu diye ifade edilen topraklar ile günümüzdeki İran Devleti'nin sınırları içinde kalan bölgeler, stratejik açıdan önemli özelliklere sahip olduğu için ilkçağlardan beri siyâsî ve sosyal açıdan birçok istilâlara ve göçlere mâruz kalmış; sonucunda ise bu topraklar üzerinde birçok millet yaşam sürmüştür. Bu milletler buralarda çeşitli imparatorluklar ve devletler kurmuştur. Pers İmparatorluğu, Büyük Selçuklular, Anadolu Selçukluları ve Osmanlı İmparatorluğu burada kurulan devletler içerisinde en önemli olanlarını teşkil etmiştir.<sup>10</sup>

X. yüzyıldan itibaren Müslüman olmaya başlayan Türkler<sup>11</sup> bu yüzyıldan itibaren Anadolu topraklarında görülmüşlerdir.<sup>12</sup> İlk olarak Mâverâünnehir civârında yaşayan Türkler Müslüman olduktan sonra İran bölgesine doğru göç etmiş ve burada Gaznelilerden sonra Büyük Selçuklu Devleti'ni kurmuşlardır.<sup>13</sup>

<sup>8</sup> Allame M. Hüseyin Tabatabâi, *Tüm Boyutlarıyla İslam'da Şia*, çev. Kadir Aras-Abbas Akyüz, İstanbul: Kevser Yay., 2009, s. 171-178. Geniş bilgi için ayrıca bkz. Metin Bozan, *İmâmiyyenin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üni. Sos. Bil. Ens., Ankara 2004.

<sup>9</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmet Fevzi Muhammed, Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1992, I, 189.

<sup>10</sup> Ahmet Yaşar Ocak, "Anadolu", *DİA*, İstanbul: 1991, III, s. 111-113.

<sup>11</sup> Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed İbn Cerîr, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mulûk*, Beyrut: 1987, IV, 200-202; Seyfullah Kara, *Selçukluların Dînî Serüveni*, İstanbul: Şema Yay., 2006, s. 25.

<sup>12</sup> Claude Cahen, *Türkler Nasıl Müslüman Oldular*, İstanbul: Örgün Yay., 2011, s. 51; Hakkı Dursun Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler*, İstanbul: 1980, s. 76-79; Fatih Mehmet Şeker, *İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslam Tasavvuru*, Ankara: TDV. Yay., 2012, s. 169; Kara, *Selçukluların Dînî Serüveni*, s. 15; Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam*, İstanbul: İletişim Yay., 2009, s. 20; Mehmet Saray, *Türk İran Münâsebetleri*, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yay., 2006, s. 6.

<sup>13</sup> Mes'ûdî, *Murûcü'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, tahk., M. Muhyiddin Abdülhamid, Kahire: 1964, IV, 153, 266-267; Chane, *Osmanlılardan önce Anadolu*, çev. Erol Üye Pazarıcı, İstanbul: Tarih Vakfı

Büyük Selçukluların Mâverâünnehir bölgesinde İslamı kabul etmeleri ve oradan Horasan'a geçmeleri hem İslam dünyası hem de Türkler açısından önemli gelişmelere sebep olmuştur. Bu dönemlerde Mâverâünnehir bölgesinin hâkim mezhebi Sünnî İslam anlayışlarından biri olan Hanefîlik idi. Nitekim bu bölgeye daha önceden Hanefîlik güçlü bir şekilde yerleşmişti. Selçuklular ve diğer ilk Müslüman Türk devletlerinin Mâverâünnehir bölgesinde kurulmuş olmaları, bu devletlerin Sünnîliği desteklemelerine sebebiyet vermiştir.<sup>14</sup> Sünniliğe ait fikirler bölgeye Hâricîlerin hemen ardından II/VIII. asrın başlarından itibaren Mürcie mezhebi kanalıyla aktarılmıştır.<sup>15</sup> Mâverâünnehir bölgesindeki İslam anlayışını Anadolu topraklarına taşıyan Selçuklular ise Sünnî mezheplere aykırı düşen fikir sahiplerine, özellikle de Gulat Şiîlere ve İsmailîlere karşı aktif bir şekilde mücadele etmiş ve bunlarla mücadele eden kimler varsa onları desteklemiştir.<sup>16</sup> Mâverâünnehir bölgesinin mezhebî yapısı Türklerin Sünnî İslam anlayışını benimsemesinde ve bu anlayışı savunmalarında önemli bir sosyolojik sebeptir. Nitekim A. Yaşar Ocak, bu durumu "*Eğer Şiîlik Mâverâünnehir bölgesine güçlü bir şekilde yerleşmiş olsaydı, Türklerin İslamlaşma süreci Şiîlik istikâmetinde gelişirdi.*" diyerek ifade etmiştir.<sup>17</sup>

XI. yüzyıldan itibaren Horasan ve Orta Asya'dan bir biri ardına gelen göçlerle Anadolu'ya gelen Türkler buralarda siyâsî açıdan büyük değişikliklere sebebiyet vermiş ve bu tarihten sonra bu bölgede azınlık durumundan çıkıp çoğunluğu teşkil eder duruma gelmiştir.<sup>18</sup> Bunun doğal bir sonucu olarak da bu topraklarda siyâsî güç Türklerin eline geçmiş, 431/1040 yılında yapılan Dandanakan Savaşı ve 463/1071'deki Malazgirt Savaşı ile Anadolu ve İran

Yurt Yay., 2002, s. 202; Osman Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, İstanbul: Ötüken Yay., 2010, s. 50; Oğuz Ünal, *Türkiye Tarihine Giriş Horasan'dan Anadolu'ya*, Ankara: Töre Devlet Yay., 1980, s. 105; Ünver Günay-Harun Güngör, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dinî Tarihi*, İstanbul: Rağbet Yay., 2009, s. 337; Saffet Sarıkaya, *Anadolu Aleviliğinin Tarihi Arka Planı*, İstanbul: Frida Yay., 2011, s. 100. Ayrıca bkz. Cenksu Üçer, "Türk Boylarının Aleviliği ve Sünnîliği Üzerine Bazı Düşünceler", *Ondokuz Mayıs Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, Samsun 2005, sayı: 20-21, s. 257-258.

<sup>14</sup> M. Fuad Köprülü, *Türk Târîh-i Dînîsi*, haz. Metin Argun, Ankara: Akçağ Yay., 2005, s. 141; Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, haz. Metin Argun, Ankara: Akçağ Yay., 2005, s. 30; Tâhir Harîmi Balcıoğlu, *Türkler Arasında Şiîlik Cereyanları*, haz. Ali Birbiçer, İstanbul: Bilge Sanat Yay., 2007, s. 46, 51; Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, s. 31; Günay-Güngör, *Türklerin Dinî Tarihi*, s. 387. Ayrıca bkz. Cemil Hakyemez, *Osmanlı İran İlişkileri ve Sünnî-Şiî İttifakı*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 20016, s. 17.

<sup>15</sup> Kutlu, *İmam Mâturîdi ve Mâturîdilik*, Ankara: Otto Yay., 2011, s. 87; Şeker, *İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslam Tasavvuru*, Ankara: TDV. Yay., 2012, s. 150.

<sup>16</sup> Sadreddin Ebu'l-Hasan Ali el- Hüseyinî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçûkiyye*, çev. Necati Nügal, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1943, s. 3; Ali Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmâîlîlik*, Ankara: Asitan Yay., 2014, s. 78.

<sup>17</sup> Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler Türkiye ve İslam*, İstanbul: İletişim Yay., 2009, s. 42.

<sup>18</sup> Ali Sevim, *Anadolu'nun Fethi*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1988, s. 108; Ünal, *Türkiye Tarihine Giriş*, s. 53.

topraklarında Selçuklular rakipsiz bir devlet haline gelmiştir. Malazgirt Zaferi'nden sonra Erzurum Saltuk Gaziye, Mardin ve Harput Artuk Gazi'ye, Sivas, Tokat, Amasya ve Kayseri bölgeleri ise Danişmend Gazi'ye verilmiştir.<sup>19</sup>

XI-XIV. yüzyıllar arasında Anadolu topraklarında hakimiyet süren devlet Anadolu Selçukluları'dır. Anadolu Selçukluları en parlak dönemlerini XIII. yüzyılda yaşamıştır. Özellikle I. Alaeddin Keykubad'ın (ö.635/1237) dönemi, Anadolu'da i'mâr ve iskân faaliyetlerinin yanında eğitim ve öğretimin zirve yaptığı kayda değer bir dönem olmuştur.<sup>20</sup> Ancak içerideki siyâsî karışıklıklar yüzünden Anadolu Selçukluları Bizans'la uğraşmaktan ziyade daha çok Anadolu'nun birliğini temin etme yönünde çaba sarf etmişlerdir.<sup>21</sup>

Anadolu Selçuklularının zayıflamasından sonra Anadolu toprakları üzerinde düzen ve istikrâr bozulmaya başlamıştır. 637/1240 yılında baş gösteren ve Anadolu Selçuklu Devleti'ni ağır bir şekilde yıpratın "Baba İshak İsyani" bu dönemin Türkmen aşîretlerinin din anlayışlarını göstermesi açısından önemli bir olaydır. Bu ve benzeri isyanlar ve iç karışıklıklar neticesinde güç kaybeden Selçuklular, Anadolu topraklarına saldıran Moğollar'ın tahakkümü altına girmek zorunda kalmıştır. Anadolu'da Moğol hâkimiyeti özellikle Orta ve Doğu Anadolu bölgelerinde kendisini hissettirmiştir. Batı ve Güney bölgeleri ise Türkmen Beylerinin denetimi altında kalmıştır.<sup>22</sup>

Anadolu Selçuklularının yıkılmasından sonra Anadolu'da beylikler dönemi başlamıştır. Bu beylikler ilk zamanlarda Moğollara bağıydılar. Moğol yönetimi 735/1335'te Ebu Said'in ölümüne kadar Anadolu'nun orta, kuzey ve doğusunda etkili olmuştur. Bir Uygur Türkü olan Alaeddin Bey'in 743/1343 yılında yaptığı Karanbük Savaşı'ndaki kesin zaferiyle Anadolu'daki Moğol hâkimiyeti sona ermiştir.<sup>23</sup> Anadolu'da kurulan on bir beylikten biri olan Osmanoğulları ise bu tarihlerden sonra iyice gelişmiş, yayılmış ve bütün beylikleri ortadan kaldırarak Anadolu'nun birliğini yeniden tesis etmiştir.<sup>24</sup>

<sup>19</sup> Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, s. 112; Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, s. 66; Osman G. Özgüdenli, *Ortaçağ Türk-İran Tarihi Araştırmaları*, İstanbul: Kaknüs Yay., 2006, s. 20-22. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Hakyemez, *Osmanlı İnan İlişkileri*, s. 11.

<sup>20</sup> Frederick William Hasluck, *Sultanlar Zamanında Hristiyanlık ve İslam*, çev. Timuçin Binder, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2013, I, 167; Günay-Güngör, *Türklerin Dinî Tarihi*, s. 387.

<sup>21</sup> Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, s. 324.

<sup>22</sup> Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Ankara: Ötüken Yay., 1988, s. 82.

<sup>23</sup> Abdülkadir Yuvalı, "İlhanlılar", *DİA*, XXII, İstanbul 2000, s. 103-104; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara: TTK. Yay., 1988, I, 10.

<sup>24</sup> Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 25.

İran topraklarında ise 628/1231 yılında Harzemşah Devleti'nin yıkılmasından sonra bölgeye bir Moğol Devleti olan İlhanlılar hâkim olmuştur. Önceleri putperest olmalarına rağmen İlhanlılar daha sonra İslam dinine girmiştir. Ancak onlar Müslüman olmadan önce İran'da çok büyük tahribatlar yapmıştır. Argun Han ile Yahûdi olan veziri Sa'duddevle'nin İslam dini ile Müslümanlara karşı başlattıkları sindirme hareketi Müslümanlara ciddi zararlar vermiş ve Müslümanların her bakımdan zayıflamalarına sebep olmuştur.<sup>25</sup>

Moğolların İslam'ı kabul etmelerinden sonra başa geçen hükümdarlar ise daha önceleri yapılan tahribatları tamir etmeye çalışmışlardır. Özellikle Olcaytu, İmâmiye mezhebini kabul ettikten sonra bu mezhebin yayılması için büyük gayretler sarfetmiştir.<sup>26</sup> Hülagu'nun veziri Nasirüddin et-Tûsi ile İlhanlı hükümdarlarından Olcaytu'nun İmâmiye mezhebinden olması ve bu mezhebi yaymaya çalışmaları İmamiye'nin İran'da günümüze kadar canlı bir şekilde yaşamasına sebep olmuştur. İlhanlıların yıkılmasından sonra ise bir ara Timur Han İran'a hâkim olmuş, ancak onun İran hâkimiyeti fazla uzun sürmemiş, daha sonra Karakoyunlular en sonunda da Akkoyunlular İran ve Azerbaycan topraklarının tamamına hâkim olmuşlardır.<sup>27</sup> Uzun Hasan'ın (ö.882/1478) ölümünden sonra Akkoyunlu Devleti de iç karışıklıklardan dolayı zayıflamış, prensler arasında taht mücadelesi başlamış ve nihayet 906/1501'de tarih sahnesinden silinerek yerini Safevîlere bırakmıştır. Bu tarihlerden sonra da İran ve Azerbaycan topraklarının hâkimiyeti Safevîlerin eline geçmiştir.<sup>28</sup>

XII. ve XIII. yüzyıllarda yaşanan siyâsî olaylardan anlaşılacağı üzere Anadolu toprakları bu asırlarda birçok göçlere ve siyâsî yönden birtakım değişikliklere mâruz kalmıştır. Bütün bunlara Osmanlı'nın Balkanlar'da fethettiği yerlere Anadolu halkından bir kısmını yerleştirmesini, Türk-Bizans mücadelesi sonucunda Bizanslıların Anadolu'daki Hristiyan nüfusunun bir kısmını Batı taraflarına doğru göç ettirmesini ve konar-göçer Türkmenlerin ve buna benzer diğer grupların tam bir yerleşik hayat yaşamadıklarını da eklersek Anadolu'daki siyasal ve sosyal hayatın ne denli hareketli olduğu daha da iyi anlaşılabilir.

<sup>25</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu-Karakoyunlu Devletleri*, Ankara: TTK. Yay., 1988, s. 180-197. İlhanlılar'ın Müslüman olduktan sonraki toplumsal durumları hakkında bkz. Hanifi Şahin, "Câmiu't-Tevârih'e Göre Gâzân Hân'ın Müslümanlığı ve Bunun İlhanlı Toplumuna Yansımaları", *Bilgi: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 2015, sayı: 73, s. 207-230

<sup>26</sup> Derviş Dede Ahmed Efendi Münecimbaşı, *Sahâifü'l-Ahbâr*, İstanbul: Matbaa-ı Âmire, 1868, III, 2

<sup>27</sup> İsmail Aka, *Timur ve Devleti*, Ankara: TTK. Yay., 1991, s. 25-33;; Walter Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, çev. Tefik Bıykoğlu, Ankara: TTK. Yay., 1992, s. 45-48.

<sup>28</sup> Münecimbaşı, *Sahâifü'l-Ahbâr*, III, 182; Reşat Öngören, "Safeviyye", *DİA*, XXXV, İstanbul 2008, s. 460.

olacaktır. Bu dönemde göç etmeyen Anadolu'daki Hristiyan nüfusun bir kısmı yerlerinde kalmış, diğer bir kısmı da ihtidâ edip Müslüman olmuşlardır. Göç eden Hristiyanların boşalttıkları yerleri Müslüman Türk zümreleri doldurmuş, bu arada Türkler birtakım yeni yerleşim merkezlerini de iskâna açmışlardır. Türk-Bizans mücadelesinin bir sonucu olarak Anadolu'da birçok yer yıkılmış ve harap olmuştur. İşte bu sebeplerden XII. ve XIII. yüzyılın ilk yarısında Anadolu halkının ekonomik durumu pekiyi olmamıştır. İlerleyen yıllarda XIV. ve XV. yüzyıllarda ise durum değişmiş ve Anadolu'da yaşayan halk müreffeh bir hayata kavuşmuştur.<sup>29</sup>

XII-XIII. yüzyıllarda Horasan ve daha değişik yerlerden gelip Anadolu'ya yerleşen Türklerin bir kısmı devletin o günkü iskân politikasından dolayı şehir merkezlerine, bir kısmı da köylere yerleşmiştir. Bunların dışında kalan diğer bir kısım ise konar-göçer bir şekilde yaylaklar ve kışlaklar tutarak hayatlarını devam ettirmişlerdir.<sup>30</sup> Böyle bir yaşam şeklinden dolayı şehir merkezlerine yerleşen Türklerle, şehirlerden uzak köy hayatı yaşayan veya konar-göçer bir yaşam tarzı sürdüren Türkler arasında bir kültür farklılığı oluşmuştur. Bu farklılık kısa sürede kendisini hissettirmiş ve iki farklı hayat tarzı yaşayan kesimin zamanla birbirini beğenmemesine, sosyal ve kültürel yönden birlik ve kaynaşmanın sağlanamamasına sebep olmuştur. Yine bu farklılığın bir sonucu olarak, şehir hayatını benimsemiş olan Türkler, Orta Asya'nın konar-göçer hayat tarzı olan yaylak ve kışlak tutma geleneğini sürdüren Türklere "Yürüyen Türk" anlamında "Yörük"<sup>31</sup> demişler; onlar da şehirlerde yaşayan Türkler için tembel manasına gelen "Yatak" tabirini kullanmışlardır.<sup>32</sup>

XVI. yüzyılın başlarında Osmanlı Devleti ile İran arasındaki ticaret hacmi oldukça yüksek bir seviyede idi. II. Bayezid (ö.917/1512) döneminin ortalarında, Türkmenlerin Şah İsmail tarafından Erdebil Tekkesi'ne ziyaret için teşvik edilmeleri sebebiyle Anadolu'dan İran'a aşırı derecede göç edilmiş; Osmanlı yönetimi, bu gidişleri asgariye indirmek için buraya yapılan göçleri engelleme yoluna gitmiştir. Çünkü göç edenler beraberlerinde bütün mal varlıklarını da

<sup>29</sup> Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu-Karakoyunlu Devletleri*, s. 246-258.

<sup>30</sup> Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, İstanbul: Ötüken Yay., 2011, s. 277; Ocak, *Orta Çağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri (Selçuklu Dönemi)* İstanbul: Kitap Yay., 2011, s. 144; Kara, *Selçukluların Dini Serüveni*, s. 96.

<sup>31</sup> Yörük denilen göçebe Türkmenlerin yaşam tarzı ve kültürel yapıları ile ilgili geniş bilgi için bkz. Mehmet Eröz, *Yörükler*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırma Vakfı Yay., 1991.

<sup>32</sup> Anadolu'nun Selçuklular zamanındaki sosyal hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Tuncer Baykara, *Türkiye'nin Sosyal ve İktisâdi Tarihi (XI-XIV. Yüzyıllar)*, Ankara: TDV. Yay., 2000, s. 62-70; Mehmet Râmi Ayas, *Türkiye'de İlk Tarikat Zümreleşmeleri*, İstanbul: İz Yay., 2012, s. 71.



götürdüklerinden İç Anadolu ve Doğu Anadolu bölgelerinde hem insan sayısı azalıyor, hem de ekonomik durum bozuluyordu. Erdebil Tekkesi'ne ziyaret için gidip gelenler de İran'a önemli ölçüde para, eşya ve mal bırakıyorlardı.<sup>33</sup> Nitekim o yıllarda Osmanlı'nın ünlü devlet adamlarından İbn-i Kemal Paşazâde "*Türkler terk edip diyarların, sattılar yok bahaya davarların*" diyerek bu durumu veciz bir şekilde ifade etmiştir.<sup>34</sup>

Anadolu'dan İran'a yapılan göçler Safevîlerin güçlenmesine, Osmanlıların ise Doğu bölgelerinin zayıflamasına yol açmıştır. Yavuz Sultan Selim (ö.926/1520) padişah olur olmaz bu göçleri ve İran'a yapılan ihracatı özellikle de savaşlarda kullanılabilecek malzemelerin satışını yasaklamıştır. Ancak bu dönemde İran'a yapılan göçler zamanla meyvesini vermiş, Şah İsmail Anadolu'dan kendisine katılan müritleriyle beraber Akkoyunlu Devleti'ni yıkmış; yerine kendi devletini kurmuş ve şahlığını ilan etmiştir.<sup>35</sup>

XIII. ve XIV. yüzyıllarda Anadolu ve İran toprakları üzerinde yaşayan halkın büyük çoğunluğunun Sünnî İslam anlayışına sahip Müslümanlar olduğu konusunda tarihçiler arasında görüş birliği vardır. Çünkü bu dönemlerde hem Büyük Selçuklular hem Anadolu Selçukluları hem de Osmanlılar Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat akîdesini benimsemiş olduklarından, Sünnîliği korudukları gibi bu anlayışın yayılması için de son derece büyük gayretler sarf etmişlerdir.<sup>36</sup>

Büyük Selçuklu Devleti'nde Sultan Alparslan ve Melikşah dönemlerinin meşhur veziri Nizâmülmülk (ö.485/1092) ülkenin birçok yerinde kendi ismiyle bilinen medreseler açtırmıştır. Bu medreselerde Sünnî/Eş'arî İslam anlayışı öğretilmiş ve yayılmaya çalışılmıştır. Nizâmülmülk'ün Bağdat'ta açtırdığı Nizâmiye Medreseleri yüzyıllar boyunca İslam dünyasında önemli bir yer etmiş, Sünnîliğin hem korunmasına hem de Müslümanlar arasında daha geniş bir ölçüde yayılmasına vesile olmuştur.<sup>37</sup> Sünnî/Eş'arî İslam anlayışına sahip, İslam

<sup>33</sup> Hoca Sâdeddin Efendi, *Tâcü't-Tevarih*, haz. İsmet Parmaksızoğlu, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1992, III, 346.

<sup>34</sup> Kemal Paşa-Zâde, *Târih-i Âl-i Osman*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Bölümü, Tarih, No: 29, Varak 108.

<sup>35</sup> Faruk Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Ankara: TTK. Yay., 1999, s. 13.

<sup>36</sup> Hoca Sâdeddin Efendi, *Tâcü't-Tevarih*, IV, 170-180; Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, s. 4, 297; Abdülkadir Yuvalı, "*İlhanlılar*", *DİA*, İstanbul: 2000, XXII, s. 104.

<sup>37</sup> Kıvâmüddin Ebu Ali Hasan b. Ali b. İshak (Nizâmülmülk), *Siyâsetnâme*, Terc. Nureddin Bayburtlugil, İstanbul: Dergah Yay., 1997, s. 19-29; Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 36. Ayrıca bkz. Abdülkerim Özaydın, "*Nizâmülmülk*" *DİA*, İstanbul: 1996, XXXIII, s. 194-196.

dünyasının bu dönemlerdeki en büyük âlimi, Hücetü'l İslam İmam Gazâlî (ö.505/1111) de bu medreselerde bir müddet hocalık yapmıştır.<sup>38</sup>

Gazâlî ile birlikte Irak ve İran'da daha da geniş bir etki bulan Sünnîlik, ondan sonra da bu bölgelerde yoğun bir taraftar bulmuş ve bu anlayış asırlar boyu sürdürülmüştür. Ne var ki İran topraklarında siyâsî hayatın Moğollara geçmesi durumu değiştirmiştir. İlhanlılar zamanında meydana kendi fikirleri açısından müsâit bulan, gulat denilen aşırı fırkalar da bundan sonra yavaş yavaş fikirlerini buralarda yaymaya başlamışlardır. Bu durumda şüphesiz Moğol yönetiminin onlara destek vermesinin de büyük etkisi olmuştur. İlhanlılar'ın son dönemlerinde ise İlhanlı hükümdarı Olcaytu'nun (ö.715/1316) İmâmiye mezhebini kabul etmesiyle bölgede bu mezhep de hatırı sayılır bir ölçüde taraftar bulmuştur.<sup>39</sup>

Önceleri Hanefî mezhebine bağlı olan Olcaytu, daha sonra veziri Reşîdüddin'in etkisi ile Şâfiîliğe geçmiş, ancak hem devlet yönetimindeki her iki mezhep bilginlerinin uygun olmayan tartışmalarına şahit olmasıyla hem de Şia'nın meşhur âlimlerinden Tâceddin Saveci ve sütkardeşi Uygur Tarımtaz'ın çabalarıyla İmâmiye Şiîliğini kabul etmiştir.<sup>40</sup> Olcaytu bastırıldığı sikkelerin üzerine On İki İmam'ın isimlerini koymuş, Cuma hutbelerinde ilk üç halifenin yerine yine On İki İmam'ın isimlerini okutmuştur.<sup>41</sup> O, İmâmiye anlayışına o kadar bağlıydı ki Hz. Peygamber'in yanında bulunan Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in kabirlerini başka bir yere nakletmeyi bile istemiş, ancak bunu gerçekleştirememiştir. İşte Olcaytu'nun bu mezhepsel tavırları ile Timur, Karakoyunlu ve Akkoyunlu Devletlerinin Şiîliğe müsâmahakar tutumları, Şiîliğin İran topraklarında Safevî Devleti kuruluncaya kadar canlı kalmasına sebebiyet vermiştir.

Anadolu'da bu dönemlerde Şiîlerin veya Şiîlikle ilgili birtakım tezahürlerin bulunduğu dâir görüşler ileri süren bazı tarihçiler, iddialarına ispat olarak Oğuz boyuna mensup Karakoyunluları göstermektedir. Türkistan, Mâverâünnehir ve Horasan taraflarından 682-690/1284-1291 yılları arasında

<sup>38</sup> Mustafa Çağrıncı, "Gazzâlî", *DİA*, İstanbul: 2007, XIII, s. 491.

<sup>39</sup> Şerefhan Bitlisi, *Şerefnâme*, (Osmanlı-İran Tarihi), çev. Osman Arslanoğlu, İstanbul: 2015, II, 34.

<sup>40</sup> Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, s. 59; Balcıoğlu, *Türkler Arasında Şiîlik Cereyanları*, s. 81; Sümer, *Çepniler*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1992, s. 32; Cahen, "Anadolu'da Şiîlik Problemi", *AÜİF. İslami İlimler Dergisi*, Ankara 1975, 11/2, s. 308; Hanefi Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiîlik*, İstanbul: Ötüken Yay., 2010, s. 288.

<sup>41</sup> Geniş bilgi için bkz. Kâşânî, *Tarih-i Olcaytu*, thk. M. Hanbeli, Tahran: 1345, s. 92-95, 96-108; Müneccimbaşı, *Sahâifü'l-Ahbâr*, III, 2; Balcıoğlu, *Türkler Arasında Şiîlik Cereyanları*, s. 82; Özgüdenli, "Olcaytu Han" *DİA*, İstanbul: 2007, XXXIII, s. 346.

göçüp gelen, Fırat ile Dicle ırmaklarının yukarı taraflarına yerleşen Karakoyunlular'ın Celayirliler ve Şîî olan İlhanlılar Devleti'nin kültür mirası üzerine kurulmuş olması ve onların Hz. Ali ve Ehl-i Beyt sevgisini ön planda tutan bir İslam anlayışına sahip olmaları<sup>42</sup> bu fikre sahip tarihçilerin ileri sürdükleri en temel iddialardır.<sup>43</sup> Ancak Kara Yusuf, İskender ve Cihanşah gibi Karakoyunlu hükümdarlarının bastırdıkları paralarda Şîîler tarafından hiç sevilmeyen ilk üç halifenin isimlerinin bulunması bu konudaki görüşlerin pek tutarlı olmadığını ve bu tezin kabulü için daha başka delillere ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir.<sup>44</sup>

Bütün bunların yanında bu dönemlerde İran topraklarında, dînî/mezhebî açıdan homojen bir yapının olduğunu söylemek mümkün değildir. Nitekim bölgede İmâmiye mezhebinin yanında, Müslümanlara ve özellikle Selçuklulara ciddi zararlar veren, Hasan Sabbahçılar (Haşhaşîler), Babekîler'in devamı sayılabilecek gruplar, Budistler ve Nastûriler gibi fırkalar ve diğer dinlere mensup kimseler de bulunmaktaydı. Gizli bir terör örgütü şeklinde teşkilatlanmış Hasan Sabbahçılar her tarafa dehşet saçmışlar ve Ehl-i Sünnet'in koruyucusu ve savunucusu olan büyük vezir Nizâmülmülk'ü de 484/1092'de öldürmüşlerdir. Ancak Hülagu Han sığınakları ve karargâhları olan Alamut Kalesi'ni onlardan almış ve bu terör örgütüne büyük bir darbe vurmuştur.<sup>45</sup>

XIII. ve XIV. yüzyıl Anadolu'sunun dîni ve mezhebî durumunun İran'daki gibi karışık olmadığı bilinmektedir. Daha önceden de ifade ettiğimiz üzere bu topraklarda yaşayanların çoğu Sünnî İslam anlayışına sahip idi. Ancak konar-göçer Türkmen grupların sahip olduğu İslam anlayışından dolayı da tam anlamıyla homojen de değildi. Nitekim 637/1240 yılında ortaya çıkan Babaîler İsyanı, 823/1420'de meydana gelen Şehy Bedreddin İsyanı, 843/1440'tan sonra Şeyh Cüneyd'in Anadolu'daki faaliyetleri ve nihayet 917/1512 yılında Şah Kulu ile Nur Halife İsyanları<sup>46</sup> Anadolu'daki dînî/mezhebî durumun homojen bir yapı olmadığını göstermektedir. Şeyh Bedreddin, Şah Kulu ve Nur Halife İsyanlarına

<sup>42</sup> İsmail Aka, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şîîlik", *Milletler Arası Tarihte ve Günümüzde Şîîlik Sempozyumu*, İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993, s. 86-88.

<sup>43</sup> İlgili görüşler için bkz. Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri*, s. 180-186; Hakyemez, *Osmanlı İnanç İlişkileri*, s. 14.

<sup>44</sup> Sümer, "Karakoyunlular", *DİA*, İstanbul: 2001, XXIV, s. 434, 438.

<sup>45</sup> Abdülkerim Özyaydın, "Alamut" *DİA*, İstanbul: 1989, II, s. 337; Hasan Sabbah ve Alamut Kalesi hakkında ayrıca bkz. Ayşe Atıcı Arayancan, *Dağın Efendisi Hasan Sabbah ve Alamut*, İstanbul: Yeditepe Yay., 2011.

<sup>46</sup> İsyanlar hakkında bkz. Bkz. Ocak, *Bektâşî Menkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul: İletişim Yay., 1983, s. 117-20; Şeyh Bedreddin Mahmut, *Vâridat*, terc. Mustafa Rahmi Balaban, İstanbul: Anahtar Kitaplar Yay., 1947, s. 30.

kalkışanların öncelikli amaçlarının mevcut yönetimi yıkmak ve yönetimi kendi ellerine almak olduğu söz konusu ise de bu isyanların tümünde mevcut yapıyla fikrî manada bir uyumsuzluğun olduğu görmezden gelinmeyecek bir gerçektir.<sup>47</sup>

Anadolu'ya gelen Oğuz Türkmenleri, bu asırlarda Anadolu'da yaşanan dînî/mezhebî durumun ortaya koyulması için son derece önemli bir yere sahiptir. Nitekim onlar X. yüzyıldan sonra sürekli olarak gruplar halinde Anadolu'ya gelip yerleşmişlerdir. Yeni gelenler beraberlerinde Orta Asya'daki kültürlerini, doğal olarak inanışlarını da getirmişlerdir. Onların nazarında Şamanlar hâlâ eski değere sahip idi ve bundan dolayı onlarda Şamanizm'e ait kültür unsurları azımsanmayacak derecede mevcut idi.<sup>48</sup> Hatta kültürün sürekliliği bağlamında bu, anlaşılabilir bir şey olup dini motiflerin yeni bir sosyal ortamda bugün de varlıklarını sürdürmesi şaşırtıcı değildir.<sup>49</sup> İşte yeni gelen grupların eski inanışlarını muhafaza etmelerinden dolayı Anadolu'da yaşanan Müslümanlık tam manasıyla kitaplarda yazılan İslam ile aynı olmamış; bu dönemlerde köylerde ve kentlerde aynı İslam anlayışı yaşanmamıştır. Dînî alandaki bu dağınık ve heterojen durum Anadolu'da XIII. ve XIV. asırlarda varlığını iyice hissettirmiştir.<sup>50</sup> Sözünü ettiğimiz bu yeni gelenler şehirlerden uzak kalmakla medrese eğitiminden, kitabî din anlayışından da mahrum kalmışlardır. Kelâmî ve felsefî tartışmalardan ve özellikle İslam dinine ait fikhî inceliklerden habersiz olan bu zümreler daha çok eski Türk Kamları ve atalarının Müslümanlaşmış şekli olarak gördükleri Türkmen Babalarının telkin ettiği inançlara sahiptiler.<sup>51</sup>

XIII. yüzyılda, Anadolu'da meydana gelen ve göçebe zümreler tarafından çıkarılan ilk olay, 637/1240 yılındaki "Babaîler İsyanı"dır.<sup>52</sup> Siyâsî ve sosyolojik olarak birçok önemli sebebe binâen çıkarılan Babaîler İsyanının bizim için önemli olan tarafı, bu isyan hareketinde İmâmiye Şiîliğine/Ca'ferîliğe ait unsurların bulunup bulunmadığıdır. Burada şunu hemen ifade etmemiz gerekir ki bu dönemlerde Anadolu'ya yerleşmiş herhangi bir Şiî ya da Ca'ferî topluluktan veya tam anlamıyla Ca'ferî olmuş bir Türkmen boyundan söz etmek Türk din

<sup>47</sup> Hasan Onat, "Kızılbaşlık Farklılaşması üzerine", *İslâmiyât Dergisi*, c. 6, s.3, 2003, s.118-119.

<sup>48</sup> W. Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Ankara: TTK. Yay., 1973, s. 89; Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, İstanbul: Nakışlar Yay., 1978, s. 106; Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, s. 18; Ocak, *Türkler Türkiye ve İslam*, s. 36; Ocak, *Alevî ve Bektâşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, İstanbul: İletişim Yay., 2012, s. 53-103.

<sup>49</sup> Şaban Erdiç, "Anadolu'da Ölümle İlgili İnanç ve Uygulamalara Sosyolojik Bir Yaklaşım –Elmalı Yöresi Örneği-" *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21, sy.1 (Haziran 2017), s. 172.

<sup>50</sup> Bkz. Ocak, *Bektâşî Menkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, s. 117-20.

<sup>51</sup> Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, s. 290.

<sup>52</sup> Ocak, *Babaîler İsyanı Aleviliğin Tarihsel Altyapısı*, İstanbul: Dergah Yay., 2011, s. 95.

tarihine göre mümkün gözükmemektedir.<sup>53</sup> Ancak Baba İlyas'ın çıkardığı bu ayaklanmada, onun slogan olarak ezilenlerin haklarını koruma ve adaleti sağlama gibi ifadeler kullandığını, dolayısıyla da kendisini bir kurtarıcı yani Mehdî gibi gösterdiği iddiaları üzerinden bu hareket İmâmiye Şiîliği ile irtibatlandırılmaya çalışılmaktadır.<sup>54</sup> Kurtarıcı bekleme inancının, tarihsel süreçte baskı ve zulüm gören neredeyse tüm toplumlarda görülmüş olmasından hareketle, düzene ve adalete kavuşmak isteyen göçebe Türkmen grupları arasında da görülmesi garipsenecek bir durum olmamalıdır. Çünkü Mehdî anlayışına sahip olmayan topluluklardaki kurtarıcı bekleme anlayışı ile Mehdî anlayışına sahip topluluklarda görülen inançlar aynı sosyolojik ve psikolojik şartlardan neşet etmiştir. Birçok sebepten kaynaklanan bir sosyolojik olayı sadece bu tip bir benzerlik yönüyle irtibatlandırıp İmâmiye'deki Mehdî anlayışıyla özdeşleştirmek kanaatimizce son derece eksik ve yetersiz bir görüştür.<sup>55</sup>

A. Yaşar Ocak Babaîler İsyanı'nın her şeyden önce, merkeze karşı geliştirilen bir bakıma siyasal amaçlı toplumsal bir ayaklanma olduğunu, kesinlikle Sünnî olmayan grupların (heteredoks) Sünnî İslam'a karşı yaptığı bir din savaşı olmadığını ve Baba İlyas İsyanının İmâmiye Şiîliğindeki anlayıştan kaynaklanan bir ayaklanma olmadığı görüşündedir.<sup>56</sup> Gerçekten de ne bu isyanı başlatan ne de isyana destek veren taban İmâmiye Şiîleri/Ca'ferîlerdir. Baba Resul İsyanı İmâmî/Ca'ferî bir hareket olsaydı, taşınması gereken güçlü İmâmî motifler hem isyanın ideolojisine, hem de Türkmenler arasındaki propagandaya yansıtacak, dolayısıyla kaynaklarda da mutlaka bu fikirlerle ilgili birtakım bilgiler yer alacaktı. Yine bu hareketin İmâmiye Şiîliği/Ca'ferîlikle ilgisinin olmadığını bir başka delili de Baba İlyas'ın oğullarından birinin adının ikinci halifenin ismi olan Ömer olması, bazı halifelerinin isimlerinin de İmâmiye tarafından hiç sevilmeyen Ebubekir ve Osman olmasıdır.<sup>57</sup>

Baba İlyas ve Baba İshak, eski Türk inanışlarındaki Şamanizm etkisinden kurtulamamış birer sufî derviştir. Bu bakımdan isyanı, İmâmiye'ye mensup olanların/Ca'ferîlerin ayaklanması olarak nitelemek doğru değildir. Babaîler, XII. yüzyılda İmâmiyeye/Ca'ferîliğe ait temel mezhebî unsurların Anadolu'ya girmemiş olması nedeniyle Hz. Ali kültü, On İki İmam kültü ve Kербela Mâtemi gibi Safevî propagandası ile Anadolu'ya giren temel İmâmiye'ye ait anlayış ve

<sup>53</sup> Cahen, "Osmanlılardan Önce Anadolu'da Şiîlik Problemi", s. 318.

<sup>54</sup> Ocak, *Babaîler İsyanı Aleviliğinin Tarihsel Altyapısı*, s. 98.

<sup>55</sup> Balcıoğlu, *Türkler Arasında Şiîlik Cereyanları*, s. 45, 133. Konunun sosyolojik boyutları ile ilgili geniş bilgi için ayrıca bkz. Ayas, *Türkiye'de İlk Tarikat Zümreleşmeleri*, s. 42.

<sup>56</sup> Ocak, *Türk Sûfliğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim Yay., 2011, s. 263; Ocak, *Babaîler İsyanı*, s. 150.

<sup>57</sup> Geniş bilgi için bkz. Sarıkaya, *Anadolu Aleviliğinin Tarihi Arka Planı*, s. 12-130.

uygulamaları tanımamışlardır.<sup>58</sup> Ocak, hareketin İmâmiye veya İsmâîlîlik tesirinde kaldığına dair en ufak bir veriye rastlanmadığını belirtmektedir.<sup>59</sup> Ayrıca Batılı araştırmacı Cahen de bu isyan için Sünnîliğin olduğu kadar Şîîliğin/Ca'ferîliğin de dışında kalan bir hareket olduğunu söylemektedir.<sup>60</sup>

Baba İshak'ın birtakım farklı dînî inanışları olmakla beraber, isyan etmesindeki en büyük etkenler, Selçuklu devlet adamlarının onlarla ilgilenmeyişi, çeşitli alanlardaki sıkıntılarını gidermemesi, dînî alandaki ihtiyaçlarına cevap vermeyişi, devlet politikasındaki bazı haksız uygulamalar ve Gıyâseddin Keyhüsrev'in devleti kötü idare etmesidir.<sup>61</sup> Ocak gibi bazı tarihçiler XIII-XIV. yüzyıllarda Anadolu'da yaşayan göçebe Türkmen halktan bahsederken onların sahip olduğu din anlayışları için Sünnîliğe tam olarak uymayanlar anlamında "heteredoks" kavramını kullanmaktadır. Ocak'ın bu kavram ile anlatmak istediği daha çok Türkmenlerdeki eski Türk inançları ile Şamanizm'e ait unsurlardır.<sup>62</sup> Mesela Baba İlyas hakkında ölümünden sonra onun için kıratı ile göğe yükseldiğinin söylenmesi bu inancı temsil etmektedir. Zaten Baba İlyas'ın îtikâdî durumu hakkında Ocak, "*Hiç tereddüt etmeden Baba İlyas'ın İslami kimliğinin altında, çok derinlerde kalmış tipik bir şaman olma hüviyetini henüz kaybetmemiş bir Türkmen Babası olduğunu söyleyebiliriz*" demektedir.<sup>63</sup> Yine başka bir tarihçi Osman Turan da Baba İlyas'ın inanç yapısı hakkında "*eski Türk dini akîdelerini taşıyan bir Türk şamanı olduğu*" şeklinde bir ifade kullanmıştır.<sup>64</sup>

Tarihçilerin XIV-XV. yüzyıl Anadolu'sunda İmâmiye Şîîliği/Ca'ferîlik ile alâkalı olarak gösterdikleri başka bir olay da Şeyh Bedreddin İsyanıdır. Simavna kadısının oğlu olan Şeyh Bedreddin Mahmut (ö.823/1420) Bursa ve Aksaray'da medrese tahsili görmüş, yüksek tahsilini Kahire'de tamamlamış bir şahsiyettir.<sup>65</sup> Şehy Hüseyin Ahlatî'nin vefatı üzerine onun mürîdi olması hasebiyle yerine geçen Bedreddin, İslam'a aykırı fikirler neşrederek etrafında birçok kişiyi toplamayı başarmıştır. Bedreddin, *Vâridat* isimli eserinde daha çok Bâtıniliğe ait görüşlere benzediğini düşündüğümüz, Allah'ı mutlak bir varlık olarak kabul etmiş, kıyameti ölüm olarak tevil etmiş ve cismâni haşri de inkâr etmiştir. Ayrıca

<sup>58</sup> Sarıkaya, *Anadolu Aleviliğinin Tarihi Arka Planı*, s. 100.

<sup>59</sup> Ocak, *Babaîler İsyanı*, s. 148.

<sup>60</sup> Cahen, *Osmanlılardan önce Anadolu*, s. 218.

<sup>61</sup> Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, s. 197.

<sup>62</sup> Ocak, *Babaîler İsyanı*, s. 90.

<sup>63</sup> Ocak, *Babaîler İsyanı*, s. 96.

<sup>64</sup> Turan, *Selçuklular ve İslâmîyet*, s. 425.

<sup>65</sup> Şeyh Bedreddin Mahmut, *Vâridat*, terc. Mustafa Rahmi Balaban, İstanbul: Anahtar Kitaplar Yay., 1947, s. 20.

o dabbet'ül-arz ve emsâli gibi kıyamet alâmetlerinin şimdiye kadar hiç zuhur etmediğini, cennet ve cehennem bu dünyadaki iyi ve kötü hareketlerin ruhlardaki acı ve tatlı tezahürleri olduğunu, Hz. İsa'nın ruhu ile diri bedeni ile ölü olduğunu, insanı doğruya ve iyiliğe götüren her şeyin melek olduğunu, kötülüğe ve şehvete götüren her şeyin de şeytan olduğunu söyleyerek Ehl-i Sünnet anlayışına aykırı birtakım fikirler ortaya atmıştır.<sup>66</sup>

Şeyh Bedreddin, Sünnî İslam anlayışına aykırı fikirlerine ilaveten gaipten aldığı emir ve işaretlerle kendisine inananlarla birlikte âlemi elde etmek için meydana çıkacağını, ülkeleri kendi adamları arasında bölüştüreceğini, taklitçilerin, millet ve mezheplerin temellerini yıkacağını ve haram kılınan bazı şeyleri mübah kılacağını söylemiştir.<sup>67</sup> Neticede dediğini yapmış, saz ve şaraba izin vermiş, her şeyin insanlar arasında mübah olduğunu ileri sürmüştür. Bedreddin, yaptığı propaganda sayesinde etrafında Hristiyan ve Yahudilerden de birçok kimseyi toplamayı başarmıştır. Çok değişik kesimlerden oluşan Bedreddin'in müridleri gruplar halinde çok uzaklardan gelmiş ve kendisini ziyaret etmişlerdir. Bu müridler "Allah Birdir" dedikten sonra peygamberliği ancak şeyhlerine layık görmüşlerdir.<sup>68</sup>

Bedreddin'in Torlak Kemal ve Börklüce Mustafa adlarındaki iki halifesi Karaburun-Narlidere mevkiindeki Ehl-i Beyt'e aşırı düşkün zümreleri yanlarına alarak Osmanlı yönetimine isyan etmiş, Şeyh Bedredin de Dobruca ve Deliorman mıntikasından bu isyana katılmıştır. Bir müddet sonra Osmanlı devleti tarafından isyan bastırılmış ve Şeyh Bedreddin 823/1420 yılında idam edilmiştir.<sup>69</sup> Tıpkı Babaîler İsyanında olduğu gibi bu isyan hareketini de İmâmiye Şîîlerinin/Ca'ferîlerin hareketi olarak saymak mümkün değildir. Çünkü bu harekette bâtnî fikirlerin ve hurûfiliğin tesirinde kalmış sûfi bir söylem etkili olmuştur. Ayrıca Şeyh Bedreddin'in ileri sürdüğü fikirler İmâmiye/Ca'ferîyye mezhebi tarafından da reddedilen fikirlerdir. Bundan dolayı da İmâmiye Şîîliği/Ca'ferîlik ile bu hareket arasında doğrudan bir bağ kurulması mümkün değildir.<sup>70</sup>

## 2. XIII-XIV. YÜZYILLARDA ANADOLU'DA CA'FERÎLİK

<sup>66</sup> Şeyh Bedreddin'e ait diğer fikirler hakkında bkz., Şeyh Bedreddin Mahmut, *Vâridat*, s. 30.

<sup>67</sup> Bilal Dindar, "Bedreddin Simâvî" *DİA*, İstanbul: 1992, V, s. 332-334.

<sup>68</sup> M. Ertuğrul Düzdâğ, *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi'nin Fetvalarına Göre Kânûnî Devrinde Osmanlı Hayatı*, İstanbul: Şule Yay., 1998, s. 173-175. Ayrıca bkz. Hakyemez, *Osmanlı -İran İlişkileri*, s. 58.

<sup>69</sup> Mehmet Hemdemi Çelebi Solakzâde, *Solakzâde Tarihi*, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1928, II, 113-114.

<sup>70</sup> Ca'feriyye Mezhebinin bu konudaki görüşleri için bkz. Muhammed Hüseyin Al-i Kaşifü'l-Gita, *Ca'ferî Mezhebi ve Esaları*, terc. Abdülbâki Gölpinarlı, İstanbul: 1983, s. 20-105.

Osmanlı Devleti'nin kurulduğu dönemlerde İmâmiye Şîliğinin/Ca'ferîliğın Anadolu toprakları üzerinde herhangi bir etkisinin olup olmadığının bilinmesi bu dönemde yaşayan Anadolu halkının dînî/mezhebî durumunun ve faaliyet gösteren tarikatların din anlayışlarının bilinmesine bağlıdır. Ancak bu dönemdeki tarikat, mezhep ve fikir hareketlerinden geniş bir şekilde bahsetmek çalışmamızın sınırlarını aşacağı için bu konuya kısaca temas etmekle yetineceğiz.

Osmanlılardan önce Anadolu'da kurulmuş olan Büyük Selçuklular ve Anadolu Selçukluları Devletleri Sünnî çizgide öğrenmiş oldukları din anlayışını korumuş ve bunu da âdeta devletlerinin resmî bir politikası haline getirmişlerdir. Bu sebepten Selçukluların kültürel mirasına sahip olan Osmanlılar zamanında da dînî hayat Sünnîlik siyâseti yönünde sürdürülmüştür.<sup>71</sup> Ancak bu dönemdeki Sünnîlik anlayışı İslam dinine mensup diğer milletlere nazaran çok katı ve keskin bir anlayış olmamış; Anadolu'ya özgü, Arap ve İran İslam anlayışlarından farklı bir mahiyet arz etmiştir. Bu yüzden de Türklerle birlikte İslam anlayışında bu manada olumlu gelişmeler ve değişimler yaşanmıştır.<sup>72</sup> Bu değişim Moğol İstilasını nedeniyle doğudan gelen sûfilerle daha bir azim ve gayretle oluşmaya başlamıştır. Nitekim Ömer Lütfi Barkan gibi bazı araştırmacılar, Osmanlıların küçük bir beylikten dünyaya hükmeden bir devlet kurmasını sağlayan sebepleri izah ederken en başta Türk-İslâm dünyasının hemen her yerinden Anadolu'ya yapılan Türk göçleri ve bunların lideri olarak Anadolu'ya giren Türk dervişlerinin olduğunu söylemişlerdir.<sup>73</sup>

Osmanlı toplumunda sultanlar tarafından da korunan dervişlerin gücü ilk zamanlardan itibaren gün geçtikçe artmış ve sûfiler toplum nazarında önemli bir yer tutmuştur.<sup>74</sup> P. K. Hitti, İslam dünyasında tasavvufun ve tarikatların gelişmesinde bu anlamda Türklerin çok önemli bir katkılarının olduğunu iddia ederek şunları söylemiştir: *"Selçuklu ve Osmanlı Türklerinin İslam dinine getirip kattıkları devamlı bir katkı, bu dinin tasavvufî bir havaya büründürülmesi olmuştur. Bu hava daha çok Türklerin idaresi altına geçen topraklarda gelişip yayılan ve kendileri ile*

<sup>71</sup> Andre Miquel, *İslam ve Medeniyeti*, terc. A. Fidan-H. Menteş, Ankara: Birleşik Yay., 1991, s. 356; Günay-Güngör, *Türklerin Dinî Tarihi*, s. 423; Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri*, s. 49;51.

<sup>72</sup>Köprülü, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, İstanbul: Ötüken Yay., 1986, s. 206; Ocak, *Selçuklular Dönemi*, s. 150; Günay-Güngör, *Türklerin Dinî Tarihi*, s. 388.

<sup>73</sup>Ömer Lütfi Barkan, "İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", *Vakıflar Dergisi*, Ankara: 1942, sayı: 2, s. 282.

<sup>74</sup> Franz Babinger, *Anadolu'da İslâmiyet*, çev. Ragıp Hulusi, neşr. Mehmet Kanar, İstanbul: İnsan Yay., 1996, s. 18.



*beraber getirdikleri eski şaman menşeli fikir ve düşünceleri benimseyen çeşitli tarikat ve derviş teşkilatları tarafından gerçekleştirilmiştir.”<sup>75</sup>*

Osman Gazi'den Yıldırım Bayezid dönemine kadar Osmanlı Devleti'nin ilk yıllarında birkaç defa sarsıntılar yapan Şîî cereyanlar devletin aldığı tedbirler neticesinde Anadolu'ya pek fazla etki edememiş, ancak tasavvufî hareketlerin içerisinde kısmen barınabilmiştir.<sup>76</sup> Bu dönemlerde Osmanlı Devletinin ilk sultanlarından Osman ve Orhan Bey, Türkmen grupları üzerinde çok etkili olan Sarı Saltuk, Barak Baba, Abdal Musa, Abdal Murad, Kumral Abdal, Kızıldeli ve Geyikli Baba gibi sûfi dervişlerle yakından ilgilenmiş ve onların din anlayışlarından etkilenmişlerdir.<sup>77</sup> Bu dervişlerin etrafındaki Rum Abdalları denilen zümreler, devletin kuruluş yılları boyunca fetih faaliyetlerine bilfiil katılmış, fetihlerde ve iskân faaliyetlerinde önemli roller oynamışlardır.<sup>78</sup> Mesela Orhan Gazi, cihad faaliyetlerine yaptığı katkılardan dolayı Geyikli Baba'ya çeşitli ikramlarda bulunmuş, kendisine İnegöl çevresini vermek istemiş ve vefatından sonra da onun kabri üzerine bir türbe yaptırmıştır.<sup>79</sup>

Bu dönemin dervişleri mezhep yönünden İmâmiye Şîisi/Ca'ferî olmamakla birlikte Ehl-i Beyt sevgisini sohbetleri esnasında halka telkin etmişlerdir. Özellikle XIII. asrın ortalarından sonra Anadolu'ya göç ederek gelen Kalenderî, Melâmî, Vefâî ve Haydârî dervişler, yolcuların gelip geçtikleri önemli yerlere tekke ve zaviyeler kurmuşlar, İslam dini hakkında henüz yeterli bir bilgiye sahip olmayan göçebe-yarı göçebe Türkmenler de bunlara meyletmiş ve İslam anlayışlarının çoğunu bu dervişlerden almışlardır. Osmanlı'nın ilk dönemlerinde bu dervişler tarafından kurulan tekke ve zaviyelerin hepsi sonraki yıllarda devletin Anadolu'da yaşayan Türk halkı arasında propagandasını yaymak ve Türkmen inançlarını tevhid potasında şekillendirip, onları Sünnî İslam anlayışına kanalize etmek için kurulmuş olan Bektâşiler tarafından birleştirilmiştir. Bundan dolayı da bu dönemin şeyh ve dervişleri Bektâşiliğin ilk çekirdeğini oluşturan kişiler olarak görülmüşlerdir.<sup>80</sup>

<sup>75</sup> P. K. Hitti, *Siyâsi ve Kültürel İslam Tarihi*, İstanbul: İFAV. Yay., 2011, s. 653.

<sup>76</sup> Balçoğlu, *Türkler Arasında Şîilik Cereyanları*, s. 140, 172.

<sup>77</sup> Enver Behnan Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul: Türkiye Yay., 1964, s. 448; Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderîler*, Ankara: TTK. Yay., 1999, s. 102.

<sup>78</sup> Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, s. 63-65; İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münâsebetleri*, İstanbul: 1984, s. 11; Barkan, "Kolonizatör Türk Dervişleri", s. 282-283; Günay-Güngör, *Türklerin Dini Tarihi*, s. 425.

<sup>79</sup> Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 78; Ocak, *Türkiye Türkler ve İslam*, s. 42; Günay-Güngör, *Türklerin Dini Tarihi*, s. 425.

<sup>80</sup> Balçoğlu, *Türkler Arasında Şîilik Cereyanları*, s. 150, 166; Ocak, *Babaîler İsyanı*, s. 210-212; Ocak, *Kalenderîler*, s. 102.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarında Anadolu şehirlerinde devletin din anlayışını destekleyen önemli tarikatlar olmuştur. Bunların en önemlileri Mevleviye, Rifâiye, Halvetiye ve Bektaşî Tarikatı'dır.

Mevlâna Celâleddin-i Rûmî tarafından (ö.634/1273) kurulan Mevleviye tarikatı en yüksek devlet adamlarından en fakir halk tabakalarına kadar hatta diğer dinlerden olan insanların bile gelip katılabildiği geniş bir halkaya sahip idi. Sema, mûsikî ve raksı ilahi aşkı artıran bir araç olarak gören bu tarikat tamamen dönemin resmî mezhep anlayışı olan Sünnî anlayışa sahip idi. Üstelik bu tarikat Sünnî İslam anlayışı dışındaki anlayışlara çok sıcak bakmamıştır.<sup>81</sup> Bu dönemde Rifâiye Tarikatı daha çok şehirlerde yaşayan fakir kitleler tarafından tercih edilmiştir. Halvetiye Tarikatı ise devlet görevleri üzerinde etkili olmuş, cihad anlayışını kendisine ilke edinmiş, Sünnî din anlayışına sahip bir tarikat özelliği sergilemiştir.<sup>82</sup>

XIII-XIV. yüzyıl Anadolu'sunda müntesiplerinin çokluğu bakımından dikkat çeken başka bir tarikat da Bektâşiliktir. Bektâşiliğin kurucusu olarak gösterilen Hacı Bektaş-ı Velî (ö.737/1271) çok büyük bir şöhrete sahip olmasına rağmen hayatı hakkında kaynaklarda fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Hakkındaki bilinen en kuvvetli bilgi onun Babaî halifelerinden olduğudur.<sup>83</sup> Şathiyye, Şerh-i Besmele ve Makâlat gibi eserleri kaleme alan Hacı Bektaş'ın hoşgörüyeye dayalı İslam anlayışı, özellikle Haydarîler, Işıklar, Torlaklar ve Kalenderîler tarafından istismar edilmiştir. Üstelik Hacı Bektaş, bu zümreler tarafından hurûfi, bâtnî ve şîî içerikli motifler taşıyan bir edebiyata da alet edilmiştir. Yine bazı Bektâşi gruplar, bâtnî bir anlayış neticesinde İslam'ın birtakım emirler ve yasaklarını nesh etmişlerdir.<sup>84</sup> Şîî ve bâtnî içerikli fikirlerle samimi Türkmenleri etkileyen gruplar, devletin baskısından kurtulmak için Bektâşilik şemsiyesi altına girip saklanmışlardır.

Bektâşilik bu dönemlerde çok kısa sürede geniş halk kitlelerine yayılmıştır. Bunun sebebi bu tarikatın her türlü mahallî inançları kolayca bünyesine alabilen bir yapıya sahip olmasındandı. Bu yüzden Osmanlı'nın Rumeli'deki fetihlerinden sonra buralara giden Bektâşi dervişleri, bu bölgelerde tarikatlarına insan kazanmak için fazla bir güçlükle karşılaşmamışlardır. Bu

<sup>81</sup> Bârihüda Tanrı Korur, "Mevleviyye", *DİA*, Ankara: 2009, XXIX, s. 468-470.

<sup>82</sup> Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 96. Ayrıca bkz. Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münâsebetleri*, s. 15-25; Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri*, s. 55; Taha Akyol, *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, İstanbul: Doğan Kitap Yay., 1999, s. 53.

<sup>83</sup> Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, s. 404.

<sup>84</sup> Fıçlalı, *Türkiye'de Alevîlik Bektâşilik*, İzmir: İlahiyat Vakfı Yay., 2006, s. 160-163.

özelliği sebebiyle Bektâşilik giderek Anadolu ve Balkanlarda daha da zenginleşmiş ve her çevreden insanlara hitap edebilen bir yapı haline gelmiştir. Nitekim bu özelliği sayesinde Bektâşi Tarikatı XV. asrın ortalarından başlayarak büyük çapta Hurûfiliğin etkisinde kalmış, daha sonraları ise Anadolu'ya Safevîler eliyle sokulan Şiî propagandasının tesiri altında kalmıştır.<sup>85</sup>

İşte bu etkiler neticesinde Bektâşiler Sünnî İslam anlayışının sınırlarını aşmış; namaz ve oruç gibi mükellefiyetleri açıkça olmasa bile bâtinî bir teville yorumlayarak yerine getirmemeye başlamışlardır.<sup>86</sup> Bektâşiler Anadolu'da faaliyetlerine XIX. yüzyıla kadar devam etmişlerdir. Ancak Yavuz Selim zamanında çıkan isyanlar sebebiyle bir ara tekkeleri kapatılmış, Kânûni döneminde tekrar açılmış, nihayet II. Mahmud 1241/1826'da bu tarikatı yasaklamış ve bütün tekkelerini kapattırıştır.<sup>87</sup>

XIII ve XIV. yüzyıl Anadolu'sunda halk arasında yaygın olan gruplar ise: Aşıkpaşazade'nin "Horasan Erenleri" olarak isimlendirdiği "Gaziyân-ı Rûm, Ahiyân-ı Rûm, Abdalân-ı Rûm ve Baciyân-ı Rûm" denilen gruplardır. Rum gazileri, gaza uğruna cihad eden kesimdi. Rum Ahileri, zenaati örgütleyen esnaf birlikleriyle yaşadıkları kentin asayişini sağlayan, meslekten gelme kolluk kuvvetleri (Fütüvvet) idiler. Rum Abdalları ile Rum Bacıları da kendilerini Allah'a adanmış baba, derviş, şeyh, fakir ve bacı diye adlandırılan din adamları ile onların erkek ya da kadın müritlerinden oluşmaktaydı.<sup>88</sup>

Anadolu'da bu dönemde şehirlerde verilen medrese eğitimi ve öğretimi daha çok dînî bir mahiyet taşımakta, din anlayışında da Sünnî esaslar takip edilmekteydi. Aynı şekilde tarikatların şehir tekkelerinde verdiği eğitimler de bu şekildeydi. Bundan dolayı Anadolu'da en gelişmiş şekline Osmanlıların yükselme devrinde ulaşan medrese, Sünnî esaslar üzerine hizmet etmek amacıyla devletin emrinde olmuş ve Sünnî İslam anlayışı bu şekilde giderek Anadolu'da Müslüman Türklerin arasında hâkim bir anlayış haline almıştır. Bu medreselerde yetişen ilmiye mensupları da devlet kademelerinin birçoğunda görev almışlardır.<sup>89</sup> Medresenin ve Sünnîliğin Türk toplumu içerisindeki bu etkisi birinci derecede şehirden başlamış; dolayısıyla da şehirler sadece sünnî Müslüman Türk dindarlığının merkezleri olmamış; aynı zamanda Sünnî İslam'ın

<sup>85</sup> Geniş bilgi için bkz. Ocak, "Bektâşilik", *DİA*, İstanbul: 1992, V, s. 373.

<sup>86</sup> Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Akçağ Yay., 2009, s. 32-34.

<sup>87</sup> Ocak, "Bektâşilik", *DİA*, İstanbul: 1992, V, s. 375.

<sup>88</sup> Âşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âli Osman'dan Âşıkpaşa Tarihi*, İstanbul: Matbaa-ı Âmire, 1332, s. 222.

<sup>89</sup> Miquel, *İslam ve Medeniyeti*, s. 356.

değer setleri üzerinden bir kutsallaşma süreci ile karşı karşıya kalmıştır.<sup>90</sup> Osmanlı idaresinde medreselilerin bürokrasiye hâkimiyetleri ise siyâsî iktidarların onların etki ve kontrolünde kalması ile sonuçlanmıştır.<sup>91</sup>

Anadolu'da tarikatların etkinliğindeki büyük şehirlerde görülen dînî durumun yanında, dînî hayatın daha sade yaşandığı, göçebe Türkmenlerin bulunduğu bölgeler de vardı. Bu bölgelerde dinin inanç noktasındaki kapalı, dar ve soyut konular bölgede faaliyet gösteren dervişler tarafından insanların kolayca kavrayabilecekleri bir hale getirilmiştir. Yine bu bölgelerde yaşayan Türkmen halk kitlelerinin bir özelliği de samimi bir din anlayışına sahip olmalarıydı. Ancak Türkmen kitleleri arasında yaygın olan dînî anlayış, içerisinde eski Türk inançlarının etkisinden kurtulamayan dervişlerin telkinlerinden dolayı tam bir Sünnîlik anlayışı değildi. Filibeli Şehbenderzâde Ahmed Hilmi Türkmenlerin bu durumunu: “İlk Osmanlılar ne ifrata varmış Şîî, ne de kadr-i Âl-i Beyt’i siyaseten nâfi kuru bir Sünnî idiler” diyerek veciz bir şekilde ifade etmiştir.<sup>92</sup>

Göçebe Türkmenlerin İslam anlayışları, bugün adına “Halk Müslümanlığı” da denilen eski Türk inançlarının ve Bâtnîliğe ait fikirlerin tasavvuf rengine bürünmüş basit ve popüler bir şeklinin ve bazı yöresel kültürlerin kaynaşmasından oluşmuş senkretik (bağdaştırıcı) bir anlayış idi.<sup>93</sup> Türkmenlerde böyle bir anlayışın ortaya çıkması Mâverâünnehir bölgesinden Anadolu’ya doğru uzun yıllar süren göç yolculukları esnasında geçtikleri bölgelerdeki kültürel unsurlardan etkilenme sebebiyle daha çok ilgilidir. Türkmenler o dönemde merkezi otoriteye karşı koyabilecek kadar büyük bir güce sahiptiler. Şehirlerdeki din bilginleri tarafından şeriata aykırı hareketleri ve kıyafetleri yüzünden eleştirilen, okumuş kimselerden uzak durarak göçebeler arasında yaşayan, eski Türk inancındaki Şaman’ları hatırlatan “baba” lakaplı Türkmen dervişleri hurafeler içeren dînî bilgileri tıpkı bir velî gibi göçebelere

<sup>90</sup> Şehrin kutsallaşma sürecinde dinin rolü hakkında bkz. Erdiç, “Osmanlı Şehir Tarihi yazımında Din ve Şehirleşme -Mustafa Vâzıh Efendi Örneği- Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı, ed. Şuayip Özdemir ve Ayşegül Gün, Amasya: 2017, s. 309-319.

<sup>91</sup> Miquel, *İslam ve Medeniyeti*, s. 356-358; Günay-Güngör, *Türklerin Dini Tarihi*, s. 424; Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri*, s. 48,51. Ayrıca bkz. Ümit Erkan, *16. Yüzyılda Osmanlı’da Kızılbaş Ayaklanmaları*, Ankara: Araştırma Yay., 2016, s. 75.

<sup>92</sup> Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, *İslam Tarihi*, neşr. Mümin Çelik, İstanbul: Doğan Güneş Yay., 1971, I, 496.

<sup>93</sup> Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam*, s. 36; Ayas, *Tarikat Zümreleşmeleri*, s. 36; Şeker, *İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslam Tasavvuru*, Ankara: TDV. Yay., 2012, s. 113. Ayrıca bkz. Ahmet Bağlıoğlu, “Türklerde İslamlaşmayla Birlikte Mezhep Hareketleri Üzerine Bir Araştırma”, *FÜİFD.*, Elazığ 1997, sayı: 2, s. 206.

anlatmış, onların kavrayamadıkları her bir meseleyi de kerâmet olarak ifade etmişlerdir.<sup>94</sup> Bundan dolayı da baba denilen bu dervişler göçebelerin ve köylülerin manevî hayatlarının yegâne kaynağı olmuşlardır.<sup>95</sup>

Türkmenlerin yaşadığı bölgelere yakın kitabî İslam anlayışına sahip şehirlerde yaşayan din adamları ile Sünnîlik anlayışı içerisindeki tarikat mensuplarının şeyhleri yabancı oldukları bu bölgelerdeki babalarla mücadele edememiştir. Bu bölgelerdeki göçebe Türkmen boylarının yaşantısı, bir tasavvuf hareketi olarak ortaya çıkan ve günümüzde "Alevîler" olarak isimlendirilen topluluklara benzetilebilir. Ancak bu Türkmen babalarının bazılarında görülen seriata aykırı bazı davranışlar ve onların sahip oldukları hulûl ve tenâsüh inançları bu babaların tamamen Sünnîlik dışında bir İslam anlayışına sahip olduklarını göstermez. Çünkü tasavvuf anlayışı içerisinde görünüşte Sünnî İslam anlayışı ile örtüşmeyen birtakım davranışların, giyim ve kuşam ile ilgili farklılıkların dînî inancın temel esaslarıyla doğrudan bağlantılı olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu türden farklılıklar tasavvuf tarihimizde her zaman olabilmıştır.

XIII-XIV. yüzyılda Sünnî mezheplerden kısmen Şâfîliği hariç tutarsak, Hanefîliğin dışındaki Sünnî olan diğer mezhepler bile Anadolu'da yerleşme imkânı bulamamıştır. Öyle ki bu dönemde Anadolu'yu gezen ünlü seyyah İbn Batuta, Sinop civarlarındaki seyahati esnasında Mâlikî mezhebine göre ellerini bağlamadan namaz kılmış, Ca'ferîler de aynı şekilde el bağlamadan namaz kıldıkları için<sup>96</sup> bölgenin insanı onu İmâmîye Şîisi/Ca'ferî zannetmiş ve Ca'ferî olup olmadığını öğrenmek için de ona İmâmîye Şîilerin yemediği tavşan etini ikram etmişlerdir. İbn Batuta ve arkadaşları da bunun bir imtihan olduğunun farkına vardıklarından tavşanı yemişler ve böylece Şîî ve Râfizî yaftasından kurtulmuşlardır. Batuta bu dönemin şehirlerinde yaşayan Anadolu insanı hakkında "*Anadolu halkı tamamen Ebû Hanîfe mezhebinden olup, Ehl-i Sünnettir. Aralarında ne râfizî, ne mütezîli, ne kaderî, ne de bid'at ehli bulunmaktadır*" ifadelerini

<sup>94</sup> Bu dinsel motiflerin kutsal ve kutsallaşma süreci içinde nasıl dinsel bir anlam kazandığının bir değerlendirmesi için bkz., Erdiç, "Bir İnşa Süreci Olarak Fenomenolojik Perspektifte Kutsal ve Kutsallaşma -Ziyaret Fenomeni Örneği-", *Milli Folklor*, c. XV, sy. 114, (2017) s. 39-51.

<sup>95</sup> Köprülü, *Omanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 97; Balcıoğlu, *Türkler Arasında Şîilik Cereyanları*, s. 76, 166. Ayrıca bkz. Metin Bozkuş, *Anadolu'da İslam ve Mezhepler*, Sivas: Asitan Yay., 2011, s. 47-64; Üçer, "Türk Boylarının Alevîliği ve Sünnîliği Üzerine Bazı Düşünceler", *OMÜİFD.*, Samsun 2005, sayı: 20-21, s. 259-262.

<sup>96</sup> Ca'ferîlerin namaz kılma şekilleri için bkz. Ahmed Sabri Hamedâni, *Ca'ferî Mezhebi ve İmam Ca'fer Sâdık Buyrukları*, İstanbul: Kevser Yay., 2014, s. 116; Gölpınarlı, *Şîilik*, s. 586.

kullanmıştır.<sup>97</sup> Ayrıca İran menşeli olduğu halde Mevlevî tarikatı hiçbir şekilde Şîlikle suçlanmamıştır.<sup>98</sup> Bundan dolayı Rus bilim adamı Babinger gibilerinin XIII-XIV. yüzyıllarda Anadolu'da yaşayan halkın İmâmiye Şîliğinden ciddi şekilde etkilenmiş oldukları iddiaları pek tutarlı gözükmemektedir.<sup>99</sup>

Sünnîliğe ters düştüğü için Anadolu'da İmâmiye Şîliğine ait anlayışlara ve Safevî propagandasına karşı bu dönemlerde yaşayan halkın büyük bir tepkisinin olduğunu da yine burada söylememiz gerekmektedir. Öyleki dönemin önemli dervişlerinden Sarı Saltuk bu durumu şu şekilde ifade etmiştir: “*Şu acemden ki, kimi bulursanız kırın. Bu mel'unlar hep râfizîlerdir. Kıyamete dek müfsiddirler, bu acem mülkünden geliserdür. Hayırlı tâyife değildir*”.<sup>100</sup> Sarı Saltuk'un bu dönemdeki râfizî niteliğiyle ifade ettiği Acemler İmâmiye mezhebine mensup olan İranlılardır. Bu ifadeler o yıllardaki Anadolu insanının hem kendini iyice hissettiren Safevî propagandasına karşı duyduğu tepkiyi hem de Sünnî olan Türklerin râfizîler denilen İmâmiye Şîileri hakkındaki genel kanaatlerini göstermesi açısından oldukça önemlidir.

XIII. ve XIV. yüzyıl Anadolu'sunda yaşamış olan göçebe Türkmen gruplarının İslam anlayışlarında Ehl-i Beyt sevgisi dışında İmâmiye Şîliği/Ca'ferîlikle ilişkilendirilebilecek hiçbir ortak nokta yoktur. Anadolu tarihi ile ilgili bilgi veren eski kaynakların hiçbirisinde Anadolu kır ve köylerinde mezhep olarak tam manasıyla İmâmiyeyi benimsemiş/Ca'ferî olmuş bir topluluktan bahsedilmemektedir. Çünkü Osmanlı Devleti'nin kuruluşu ile Safevî Devleti'nin ortaya çıkışı arasında yaklaşık iki asırlık bir zaman farkı bulunmaktadır. Dolayısıyla Osmanlı Devleti, Safevîlerin kuruluşu olan XVI. yüzyılın hemen başında, pek çok konuda olduğu gibi dînî açıdan da kurumsallaşmasını tamamlamıştır.<sup>101</sup>

Osmanlı'nın kuruluş dönemlerinde yaşayan ilk sûfi dervişlerin ve babaların İmâmiye Şîileri tarafından hiç seilmeyen Ömer ve Osman isminde halifeleri vardır. Yine bu dönemde yaşayan ve günümüz Anadolu Alevîleri tarafından her birine özel bir önem verdikleri şeyh ve dervişlerin o günkü İslam anlayışlarında ve yaşantılarında İmâmiyeye ait anlayışların hâkim olduğu

<sup>97</sup> İbn Batuta, *Seyahatnâme*, çev. Mümin Çevik, İstanbul: 1983, s. 192-193 Ayrıca bkz. Cahen, “Osmanlılardan Önce Anadolu'da Şîilik Problemi”, *AÜİF. İslami İlimler Dergisi*, Ankara 1975, 11/2, s. 307-319.

<sup>98</sup> Hayrâni Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara: AÜİF. Yay., 1986, s. 60.

<sup>99</sup> İlgili iddialar için bkz. Babinger, *Anadolu'da İslâmiyet*, s. 12-15.

<sup>100</sup> Ocak, “Türk Heteredoksi Tarihinde Zındık, Harici, Rafizi, Mülhid ve Ehl-i Bid'at Terimlerine Dair Bazı Düşünceler”, *İÜEF. Tarih Enstitüsü Dergisi*, 1981-1982, Sayı: 12, s. 514.

<sup>101</sup> Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri*, s. 42-43.

söylenemez. Bu dönemde Hz. Ali, On İki İmam ve Kerbala Mâtemi gibi inanışlar bu dervişler ve babalar tarafından tanınmamıştır. İmâmiyeye ait bu anlayışlar XV. yüzyılın sonlarına doğru Safevî propagandalarıyla Anadolu'ya girmiştir.<sup>102</sup>

Türkler arasında Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e olan sevgi, onların İslam anlayışlarında önemli bir yer tutmasına rağmen, siyâsî ve îtikâdî bir fırka olan İmâmiye Şiîliği Osmanlının kuruluş döneminde kendisine taraftar bulamamış, bu yüzden de îtikâdî ve amelî boyutlarıyla İmâmiyeyi/Ca'ferîliği mezhep olarak kabul eden bir Türk boyu bu dönemlerde olmamıştır. İslam Mezhepleri Tarihi araştırmacıları dışında Türklerden bu dönemde İmâmiye veya farklı bir ekolde Şiî olanlara rastlanılabileceği gibi iddialara sahip olan yazarların yanılığa düştükleri nokta işte buradadır. Çünkü bu yazarlar Türklerdeki Hz. Ali ve Ehl-i Beyt sevgisini Şiîlik olarak görmekte-dirler. Oysa bir kimsenin mezhebî açıdan Şiî/Ca'ferî olması için yalnız başına böyle bir sevgi yeterli değildir. Örneğin Kânûni ve Yavuz gibi Sünnî İslam anlayışına sahip olup, siyâseten Şia'ya karşı olan sultanlar bile Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e büyük bir sevgi ve saygı duymuşlardır. Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e duyulan bu derin sevgi ve saygı, Anadolu'daki Sünnî geleneğe bağlı tasavvufî oluşumlarda, tarikatlarda da varlığını göstermiş; birçok Sünnî tarikat silsilelerini On iki İmam içerisindeki Musa Kâzım, Ca'fer Sâdık gibi isimlerle Hz. Ali'ye bağlamışlardır. Ayrıca II. Beyazıd döneminde İmâmiye Şiîliği ile benzer özellikler taşıdığı iddia edilen "Şah Kulu İsyanı'nda bile isyancılardan bazıları Şah İsmail'e kaçıp gittiklerinde, isyan etme sebeplerini Beyazıd Han'ın ihtiyarlığı, vezirlerin ve vâlilerin halka kötü davranması ve bu çerçevede onların rüşvet almaları olarak anlatmışlar, hiç kimse "Kızılbaş olduğumuz için, Sünnî devlet yönetiminden baskı gördüğümüz için bu isyana kalkıştık" dememiştir.<sup>103</sup> Onların Osmanlı Devleti'ne isyanlarının sebebi gerçekten İmâmiyeye/Ca'ferîliğe temayül ve taraftarlık olsaydı, bu durumun açıkça Şah İsmail'e isyanın sebebi olarak bildirilmesi gerekirdi.<sup>104</sup>

### Sonuç

İmâmiye Şiîliğine ait unsurlar arasında gösterilen Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'i sevme, onları yüceltme gibi birtakım anlayışlara Osmanlılar öncesi Anadolu'sunda yani Anadolu'nun Safevî etkisi altında olmadığı yıllarda rastlamak mümkündür. Ancak Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'i sevme, Sünnîlik denilen

<sup>102</sup> Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, s. 9; Ocak, *Babailer İsyanı*, s. 213-214.

<sup>103</sup> Erkan, *Kızılbaş Ayaklanmaları*, s. 139.

<sup>104</sup> Fığlalı, *Çağımızda İtikâdî İslam Mezhepleri*, Ankara: 1986, s. 234; Balcıoğlu, *Türkler Arasında Şiîlik Cereyanları*, s. 174. İsyan hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. Erkan, *Kızılbaş Ayaklanmaları*, s. 137-190.

İslam anlayışı içerisinde de vardır. Bu dönemde yaşayan hiç kimse kendisinin Şîî/İmâmî ve Sünnîliğe karşı olduğunu ifade etmemiştir. Bununla birlikte XIII-XIV. yüzyıl Anadolu'sunda, Olcaytu dönemini bir kenara bırakırsak, mezhebî kimlik olarak bir İmâmîye Şîîliğinden/Ca'ferîlikten bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Selçuklu dönemlerinden beri Anadolu'da sistemli bir şekilde şiileşme hareketinin bulunmadığını, baskın unsurun daima Sünnîlik olduğunu unutmamamız gerekmektedir. Hatta bu hareketi kurumsallaşma bazında ele alırsak, bu tespitimiz Moğol hükümdarı Olcaytu için bile geçerli olacaktır. Çünkü onun döneminde bile Anadolu'da inşâ edilmiş ve ayakta kalabilmiş Şîî kurumların varlığına rastlamamaktayız. Bu dönemde yazılmış olan eserlerin hemen hepsinin Sünnî İslam anlayışı ve bu anlayışın ürünü olan fıkıh eserleri olması da bu düşüncemizi doğrular mahiyettedir.

Osmanlı'nın kuruluş yıllarında Sünnî bir İslam anlayışına sahip olan Osmanlı sultanları, Sünnîlik dışındaki diğer dînî/mezhebî yorum ve anlayışlara da hoşgörü ile yaklaşmışlardır. Böyle bir hoşgörü ortamında medreselerde öğretilen kitabî İslam anlayışından farklı bir anlayışa sahip bazı dervişlerin etrafında toplanan insanlar olmuştur. Bundan dolayı Selçuklu ve Osmanlılar döneminde din öğretilerini medreseden ve tekkeden alan iki ayrı din anlayışı ortaya çıkmıştır. Nüfusun çoğunluğunu oluşturan ve tarımla, hayvancılıkla uğraşan Türkmen halk, tarikat ve mezheplerin sahip oldukları din anlayışından uzak olmuşlar, kendilerine sunulan dînî öğretilerin hangisinin dîne, hangisinin mezhebe ait olduğunu bilemeden özümsemişlerdir.

İmâmîye Şîîliğine/Ca'ferîliğe ait anlayışlar Türkler arasında XV. yüzyılın ilk yarısı ile XVI. yüzyılın başlarında Safevîler eliyle sokulmuştur. Çünkü Safevîler Şîîliği kurdukları devlet düzenini sağlamak amacıyla siyâsî bir araç olarak kullanmış ve bu anlayışı da kendilerine taraftar toplayabilmek için Anadolu'nun uç noktalarına kadar yaymaya çalışmışlardır. Anadolu'daki dağınık, göçebe ya da yarı göçebe grupları kendi saflarına çekmek için mezhebî kimliklerini değiştiren Safevîler, kurduğu tarikat ve Anadolu'ya gönderdiği propagandacı dâiler (davetçiler) sayesinde burada "Safevî Şîîliği"ni yaymaya çalışmışlardır. Bu tarihlerde Anadolu'da yaşayan göçebe Türkmenler ise Safevîler vâsıtasıyla İmâmîye Şîîliğine/Ca'ferîliğe ait bazı anlayışlardan etkilenmişler ve kendilerince şekillendirdikleri İslam anlayışlarını Safevî öğretilerle birleştirerek adına "Halk İslamı" diyebileceğimiz, Arap ve İran İslam anlayışlarından farklı, kitabî İslam anlayışının sınırlarını aşan bir anlayışı ortaya çıkarmışlardır.



## Kaynaklar

- Aka, İsmail, *Timur ve Devleti*, Ankara: TTK. Yay., 1991.
- "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şîlik", *Milletler Arası Tarihte ve Günümüzde Şîlik Sempozyumu*, İstanbul: İlmi Neşriyat, 1993.
- Akyol, Taha, *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, İstanbul: Doğan Kitap Yay., 1999.
- Altıntaş, Hayrânî, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara: AÜİF. Yay., 1986.
- Arayancan, Ayşe Atıcı, *Dağın Efendisi Hasan Sabbah ve Alamut*, İstanbul: Yeditepe Yay., 2011.
- Âşıkpaşazâde, Ahmed, *Tevârih-i Âli Osman'dan Âşıkpaşa Tarihi*, İstanbul: Matbaa-ı Âmire, 1332.
- Atalan, Mehmet, *Şîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2005.
- Avcu, Ali, *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmâîlîlik*, Ankara: Asitan Yay., 2014.
- Ayas, Mehmet Râmi, *Türkiye'de İlk Tarikat Zümreleşmeleri*, İstanbul: İz Yay., 2012.
- Babinger, Franz, *Anadolu'da İslâmiyet*, çev. Ragıp Hulusi, neşr. Mehmet Kanar, İstanbul: İnsan Yay., 1996.
- Bağlıoğlu, Ahmet, "Türklerde İslamlaşmayla Birlikte Mezhep Hareketleri Üzerine Bir Araştırma", *FÜİFD.*, Elazığ 1997, sayı: 2.
- Balcıoğlu, Tâhir Harîmi, *Türkler Arasında Şîlik Cereyanları*, haz. Ali Birbiçer, İstanbul: Bilge Sanat Yay., 2007.
- Barkan, Ömer Lütfi, "İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", *Vakıflar Dergisi*, Ankara: 1942, sayı: 2.
- Barthold, W., *İslam Medeniyeti Tarihi*, Ankara: TTK. Yay., 1973.
- Baykara, Tuncer, *Türkiye'nin Sosyal ve İktisâdi Tarihi (XI-XIV. Yüzyıllar)*, Ankara: TDV. Yay., 2000.
- Bozan, Metin, *İmâmiyyenin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üni. Sos. Bil. Ens., Ankara 2004.
- Bitlisî, Şerefhan, *Şerefnâme*, (Osmanlı-İran Tarihi), çev. Osman Arslanoğlu, İstanbul: 2015.

- Bozkuş, Metin, *Anadolu'da İslam ve Mezhepler*, Sivas: Asitan Yay., 2011.
- Cahen, Claude, *Türkler Nasıl Müslüman Oldular*, İstanbul: Örgün Yayınları, 2011.
- *Osmanlılardan önce Anadolu*, çev. Erol Üye Pazarıcı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 2002.
- "Osmanlılardan Önce Anadolu'da Şiilik Problemi", *AÜİF. İslami İlimler Dergisi*, Ankara 1975, sayı: 11/2.
- Düzdağ, M. Ertuğrul, *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi'nin Fetvalarına Göre Kânûni Devrinde Osmanlı Hayatı*, İstanbul: Şule Yay., 1998.
- Efendi, Hoca Sâdeddin, *Tâcü't-Tevarih*, haz. İsmet Parmaksızoğlu, c. I-V, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1992.
- el- Hüseyinî, Sadreddin Ebu'l-Hasan Ali, *Ahbâru'd-Devleti's-Selçûkiyye*, çev. Necati Nügal, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1943.
- el-Kummî, Ebu Ca'fer (Şeyh Saduk), *Risâletü'l-İtikâdâtü'l-İmâmiyye*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara: Ankara Üni. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- Erdiç, Şaban, "Anadolu'da Ölümle İlgili İnanç ve Uygulamalara Sosyolojik Bir Yaklaşım -Elmalı Yöresi Örneği-" *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21, sy.1 (Haziran 2017), s. 172. ss 147-178.
- "Osmanlı Şehir Tarihi yazımında Din ve Şehirleşme -Mustafa Vâzih Efendi Örneği- *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Şuayip Özdemir ve Ayşegül Gün, Amasya: 2017.
- "Bir İnşa Süreci Olarak Fenomenolojik Perspektifte Kutsal ve Kutsallaşma - Ziyaret Fenomeni Örneği-", *Milli Folklor*, c. XV, sy. 114, (2017).
- Erkan, Ümit, *16. Yüzyılda Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları*, Ankara: Araştırma Yay., 2016.
- Eröz, Mehmet, *Yörükler*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırma Vakfı Yay., 1991.
- Fığlalı, Ethem Rûhi, *Türkiye'de Alevilik Bektaşılık*, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yay., 2006.
- *Çağımızda İtikâdi İslam Mezhepleri*, Ankara: 1986.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, İstanbul: Derin Yayınları, 2011.
- *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1985.

- Günay, Ünver- Güngör, Harun, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dinî Tarihi*, İstanbul: Rağbet Yay., 2009.
- Gündüz, İrfan, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münâsebetleri*, İstanbul: 1984.
- Hakyemez, Cemil, *Osmanlı İnan İlişkileri ve Sünnî-Şîî İttifakı*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 20016.
- Hamedâni, Ahmed Sabri, *Ca'ferî Mezhebi ve İmam Ca'fer Sâdık Buyrukları*, İstanbul: Kevser Yay., 2014.
- Hasluck, Frederick William, *Sultanlar Zamanında Hristiyanlık ve İslam*, çev. Timuçin Binder, c. I-II, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2013.
- Hinz, Walter, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, çev. Tefik Bıyıkoğlu, Ankara: TTK. Yay., 1992.
- Hitti, P. K., *Siyâsi ve Kültürel İslam Tarihi*, İstanbul: İFAV. Yay., 2011.
- İbn Batuta, *Seyahatnâme*, çev. Mümin Çevik, İstanbul: 1983.
- Kara, Seyfullah, *Selçukluların Dînî Serüveni*, İstanbul: Şema Yay., 2006.
- Kâşânî, Abdullah b. Ali b. Muhammed, *Tarih-i Olcaytu*, thk. M. Hanbeli, Tahran: 1345.
- Kaşifü'l-Gıta, Muhammed Hüseyin, *Ca'ferî Mezhebi ve Esasları*, Terc. Abdülbâki Gölpınarlı, İstanbul: 1983.
- Köprülü, M. Fuad, *Türk Târîh-i Dînîsi*, haz. Metin Argun, Ankara: Akçağ Yay., 2005.
- *Anadolu'da İslâmiyet*, haz. Metin Argun, Ankara: Akçağ Yay., 2005.
- *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Ankara: Ötüken Yay., 1988.
- *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müüesseselerine Tesiri*, İstanbul: Ötüken Yay., 1986.
- *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Akçağ Yay., 2009.
- Kutlu, Sönmez, *Mezhepler Tarihine Giriş*, İstanbul: Dem Yay., 2010.
- *İmam Mâturîdi ve Mâturîdilik*, Ankara: Otto Yay., 2011.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasan, *Murûcû'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Ceher*, tahk., M. Muhyiddin Abdülhamid, c. I-IV, Kahire: 1964.
- Miquel, Andre, *İslam ve Medeniyeti*, terc. A. Fidan-H. Menteş, Ankara: Birleşim Yay., 1991.

- Mutlu, İsmail, *Tarihte ve Günümüzde Ca'ferîlik*, İstanbul: Mutlu Yay., 1995.
- Müneccimbaşı, Derviş Dede Ahmed Efendi, *Sahâifü'l-Ahbâr*, İstanbul: Matbaa-ı Âmire, 1868.
- Nizâmülmülk, Kıvâmüddin Ebu Ali Hasan b. Ali b. İshak, *Siyâsetnâme*, Terc. Nureddin Bayburtlugil, İstanbul: Dergah Yay., 1997.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Türkler Türkiye ve İslam*, İstanbul: İletişim Yay., 2009.
- *Orta Çağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri (Selçuklu Dönemi)* İstanbul: Kitap Yay., 2011.
- *Alevî ve Bektâşi İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, İstanbul: İletişim Yay., 2012.
- *Bektâşi Menkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul: İletişim Yay., 1983.
- *Babaîler İsyanı Aleviliğin Tarihsel Altyapısı*, İstanbul: Dergah Yay., 2011.
- *Türk Sûfiliğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim Yay., 2011.
- *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderîler*, Ankara: TTK. Yay., 1999.
- "Türk Heteredoksi Tarihinde Zındık, Harici, Rafîzi, Mülhid ve Ehl-i Bid'at Terimlerine Dair Bazı Düşünceler", *İÜEF. Tarih Enstitüsü Dergisi*, 1981-1982, Sayı: 12.
- Öz, Mustafa, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Özgüdenli, Osman G., *Ortaçağ Türk-İran Tarihi Araştırmaları*, İstanbul: Kaknüs Yay., 2006.
- Öztürk, Emine, *Dînî ve Kültürel Ritüelleriyle Ca'ferîlik*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014.
- Paşa-Zâde, Kemal *Târih-i Âl-i Osman*, İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Bölümü, Tarih, No: 29, Varak 108.
- Saray, Mehmet, *Türk İran Münâsebetleri*, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yay., 2006.
- Sarıkaya, Saffet, *Anadolu Aleviliğinin Tarihi Arka Planı*, İstanbul: Frida Yayınları, 2011.
- Sevim, Ali, *Anadolu'nun Fethi*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1988.

- Solakzâde, Mehmet Hemdemi Çelebi, *Solakzâde Tarihi*, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1928.
- Sümer, Faruk, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Ankara: TTK. Yay., 1999.
- *Çepniler*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1992.
- Şahin, Hanefi, *İlhanlılar Döneminde Şiîlik*, İstanbul: Ötüken Yay., 2010.
- *Şiîlerin Gözüyle Sünnîler: İlk Dönem Şiî Kaynaklarında Sünnî Algısı*, Mana Yay., İstanbul 2016.
- Şapolyo, Enver Behnan, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul: Türkiye Yay., 1964.
- Şehbenderzâde, Ahmed Hilmi, *İslam Tarihi*, neşr. Mümin Çelik, İstanbul: Doğan Güneş Yay., 1971.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmet Fevzi Muhammed, I-III, Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1992.
- Şeker, Fatih Mehmet, *İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslam Tasavvuru*, Ankara: TDV. Yay., 2012.
- Şeyh Bedreddin Mahmut, *Vâridat*, terc. Mustafa Rahmi Balaban, İstanbul: Anahtar Kitaplar Yay., 1947.
- Tabatabâi, Allame M. Hüseyin, *Tüm Boyutlarıyla İslamda Şia*, çev. Kadir Aras-Abbas Akyüz, İstanbul: Kevser Yay., 2009.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed İbn Cerîr, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mulûk*, c. I-V Beyrut: 1987.
- Taylor, John Boer, "Sûfilerin Manevî Atası Ca'fer es-Sâdık" çev. Mehmet Atalan, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Elazığ 2000, sayı: 5.
- Turan, Osman, *Selçuklular ve İslâmîyet*, İstanbul: Ötüken Yay., 2010.
- *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, İstanbul: Ötüken Yay., 2011.
- *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, İstanbul: Nakışlar Yay., 1978.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara: TTK. Yay., 1988.
- *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu-Karakoyunlu Devletleri*, Ankara: TTK. Yay., 1988.

Üçer, Cenksu, "Türk Boylarının Aleviliği ve Sünniliği Üzerine Bazı Düşünceler",  
*Ondokuz Mayıs Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, Samsun 2005, sayı: 20-21.

Ünal, Oğuz, *Türkiye Tarihine Giriş Horasan'dan Anadolu'ya*, Ankara: Töre Devlet  
Yay., 1980.

Üzüm, İlyas, "Alevîlik-Ca'ferîlik İlişkisi veya İlişkisizliği", *İslâmiyât Dergisi*,  
Ankara 2003, cilt: 6, sayı: 3.

Yıldız, Hakkı Dursun, *İslâmiyet ve Türkler*, İstanbul: İlgı Yay., 1980.

## MANEVİ DANIŞMANLIKTA BİR DEĞER-TERAPİ ÇALIŞMASI: İSKOÇYA ÖRNEĞİ\*

Mustafa KOÇ\*\*

### Öz

Bu araştırmanın temel amacı; İslâmî danışmanlık temelinde kurgulanan manevi danışmanlık uygulamasının diasporik yaşam süren göçmenler üzerindeki terapötik etki düzeylerini belirleyerek, onların yaşadıkları ülkedeki psiko-sosyal uyumlarına terapötik katkısını incelemektir. Araştırmada, ön-test, son-test ve izleme ölçümlü deneysel bir desen kullanılmıştır. Araştırmanın denekleri, rastsal örnekleme yöntemiyle belirlenen İskoçya'nın başkenti Edinburgh'ta yaşayan Müslüman-Türk azınlık gruptur (n=6). Klinik psikolojideki standart ölçme araçları kullanılarak nicel veri analizi yapılan çalışmada, her bir danışan için toplamda 14 seansta 6 farklı terapötik yaklaşım uygulanarak 7 psikometrik ölçüm yapılmıştır. Araştırma deseninde pastoral psikoterapiler kapsamında yer verilen "değer eksenli-tema odaklı terapi seansları" gerçekleştirilmiştir. Dolayısıyla bu pastoral psikoterapi sürecinde, değer eksenli-tema odaklı terapi seanslarını yapılandırmak amacıyla 12. ve 13. seans olarak gerçekleştirilen oturumlardan elde edilen veriler toplanmıştır. İslâmî değerleri merkeze alan bu pastoral psikoterapi uygulaması, toplamda 2 seans olarak yapılandırılmıştır. Araştırmanın sonucunda, pastoral psikoterapilerden değer eksenli-tema odaklı terapilerin danışanların kendini gerçekleştirme ve yaşamı sürdürme nedenleri düzeylerini yükseltirken; kaygı, depresyon,

---

\* Geliş Tarihi / Received Date : 27.03.2018

Kabul Tarihi / Accepted Date : 26.06.2018

Bu makale, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından, 19-21 Mayıs 2017 tarihleri arasında Bursa'da düzenlenen Din, Değerler ve Sağlık Sempozyumu'nda, aynı başlıkla "sözel bildiri" olarak sunulmuş olup araştırmacının "*Manevî-[psikolojik] danışmanlık: Müslüman-Türk diasporası örneği*" (2016) isimli çalışması esas alınarak hazırlanmıştır.

\*\* Doç. Dr.; Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Bilim Dalı Öğretim Üyesi & Manevi-Psikolojik Danışmanlık Uygulama ve Araştırma Merkezi Müdürü, mustafakoc@balikesir.edu.tr.  
ORCID ID: orcid.org/0000-0003-1299-7963

psikiyatrik semptom, umutsuzluk ve yalnızlık düzeylerini ise düşürdüğü saptanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Manevi danışmanlık, Değerler, Değer-terapi, Müslüman-Türk azınlık grubu

## A STUDY OF VALUE-THERAPY IN THE SPIRITUAL COUNSELLING: SAMPLE OF SCOTLAND

### Abstract

The main purpose of this research is to determine the level of therapeutic effects of the spiritual counselling practice based on Islamic counselling on the immigrants who live diasporic lives, and to examine its therapeutic contribution to the psycho-social adaptation in the country they live in. An experimental design based on pre-test, post-test, and follow-up measurements is used in the study. The subjects of the survey, determined by random sampling, are the Muslim-Turkish minority group (n = 6) living in Edinburgh, the capital of Scotland. In the study that quantitative data analysis is conducted by using standard measurement tools in clinical psychology, 7 psychometric measurements have been carried out for each client by using 6 different therapeutic approaches a total of 14 sessions. "Value-therapy sessions" have been carried out in the context of pastoral psychotherapies in the research design. Thus, in this pastoral psychotherapy process, data obtained from 12 and 13th sessions are collected in order to construct value-therapy sessions. The pastoral psychotherapy application based on Islamic values is structured 2 sessions in total. As a result of the research, it has been shown that value-therapies from the pastoral psychotherapies increased the levels of self-actualization and reasons for living while they decreased the levels of anxiety, depression, psychiatric symptoms, hopelessness, and loneliness.

**Keywords:** Spiritual counselling, Values, Value-therapy, Turkish-Muslim minority group

### Giriş

Batı Avrupa ülkelerine 1960'lı yılların başından itibaren çalışma amacıyla giden Türkiyeli göçmenlerin, Avrupa'da yarım yüzyıllık bir tarihsel geçmişleri vardır. Bugün 3 milyonu Almanya'da olmak üzere Avrupa'da toplamda 5 milyonu aşan sayıda 'Türkiyeli göçmen' yaşamaktadır. Bu sayı, 6-6,5 milyon



olarak verilen bütün dünyadaki Türkiye kökenlilerin % 80'den fazlasının Avrupa'da yaşadığını da göstermektedir. Türkiye kökenlilerin Avrupa'daki varlığı dikkate alındığında artık 'misafir' hatta 'göçmen' olduklarını söylemek oldukça zordur. Zaman içinde sosyo-ekonomik ve siyasi statülerinde de önemli değişiklikler olan Avrupa'daki Türkiyeli göçmenlerin % 90'a yakını 11 yılı aşkın bir süredir, % 57'si ise 21 yılı aşkın süredir Avrupa'da yaşamaktadır. Türkiye kökenlilerin % 30'undan fazlası ise Avrupa ülkelerinde doğmuştur. 5 milyon ile Avrupa Birliği (AB) üyesi 10 ülkenin nüfusundan fazla bir sayıya karşılık gelen 'Avrupalı Türkler'in yarısından fazlasının artık AB vatandaşı olduğu da bilinmektedir.<sup>1</sup>

Bireylerin yaşamında isteyerek veya zorunlu olarak bir başka ülkeye yerleşmek ve yeni bir kültüre uyum sağlamak, onların başta öznel iyi oluş düzeyleri olmak üzere ruh sağlıklarının tüm boyutlarını olumlu ve olumsuz yönde etkileyebilen önemli bir yaşam olayıdır. Yaşamdaki pek çok geçiş sürecinde olduğu gibi bireylerin deneyimledikleri dış-göç süreçleri de –ev sahibi-yeni kültürle etkileşim içinde olma, geleneklerini sürdürme veya sahip oldukları bazı dinsel ve etnik değerlerinden ödün verme, ev sahibi kültürün dilini öğrenme ve yeni sosyal ağlar oluşturma gibi pek çok zorluğu ve aynı zamanda gelişim fırsatlarını da beraberinde getirmektedir.<sup>2</sup>

Diasporik yaşamda kültür, göçmen bireyin kimliğinin şekillenmesinde önemli bir unsurdur. Kültürel dinamikler, ergenlik dönemindeki göçmenlerde duygusal ve davranışsal problemlerin ortaya çıkmasında kayda değer bir rol oynayabilir. Bireyler bir ülkeden diğerine göç ettikleri zaman, kültürel ve etnik kimliklerinin yeni deneyimlerden etkilenmesi kaçınılmaz bir gerçeklik olarak ortaya çıkmaktadır. Göçmenler ve mültecileri de kapsayacak biçimde tüm etnik azınlıklar, içinde buldukları diasporik yaşam sürecinde baskın kültüre, kendi azınlık kültürlerine veya her ikisine de ağırlık verebilirler. Konuyla ilgili oluşturulan bilimsel literatüre bakıldığında, kültürel uyumu da kapsayacak biçimde 'asimilasyon, dönüşüm, çok kültürlü ve kaynaşma modelleri' gibi pek

<sup>1</sup> Erdoğan, M. M., "Avrupa'da Türkiye Kökenli Göçmenler ve 'Euro-Turks-Barometre' Araştırmaları," *Göç Araştırmaları Dergisi*, 2015, cilt 1, sayı 1, s. 110-115.

<sup>2</sup> J. W. Berry, "Immigration, acculturation and adaptation," *Applied Psychology: An International Review*, 1997, cilt 46, sayı 1, s. 5-68'den akt. S. Koydemir - A. Schütz, "Almanya'daki Türk göçmenlerde yaşam doyumu: Kültürel kimlik ve benlik kurgularının rolü," *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, 2014, cilt 5, sayı 42, s. 209.

çok terim kültürlerarası süreçte göçmenlerin psiko-sosyal etkileşimlerini tanımlamak için kullanılmıştır.<sup>3</sup>

Psikolojik olarak göç, temelde zorunlu ve sancılı bir yeniden sosyalleşme sürecini içerir. Diasporik yaşam süren göçmeni, yabancı grup, dil, kültür ve değerlerle karşı karşıya bırakır. Kimi zaman ırkçılığa ve sosyal dışlanmayla karşılaşan göçmen bireyler, ister istemez öz kültürlerinin hızlı değişimiyle birlikte çocuklarının başka kültürlere dönük yetiştiğini görebilirler. Bu olgulara alışan göçmenler olduğu gibi yaşanan bu şoklardan büyük acı duyanlar da bulunmaktadır. Durum, aile içi çatışmaya, dolayısıyla yetişkin ve genç göçmenlerde davranış veya ruh sağlığı bozukluklarına neden olabilmektedir. Son yıllarda yapılan çalışmalar, göçmen nüfusun neredeyse yarısının, hayatları boyunca, en az bir ruhsal rahatsızlık geçirdiğini ortaya koymuştur. Türkiye'de yapılan epidemiyolojik çalışmalarda ise bu yaygınlık % 17-20 dolaylarındadır. Bu koşullarda, Türk göçmenlerinin ruh sağlığı kurumlarına yönlendirilmeleri, sık sık karşılaştıkları sosyal hizmet uzmanları, aile hekimleri, okul psikologları, öğretmenler, vs. aracılığı ile olmaktadır. Bu meslek gruplarının Türklerin sosyo-kültürel sorunları konusunda bilgilendirilme gereksinimini acil bir biçimde ortaya çıkartmaktadır. Aynı zamanda, Avrupalı sosyal hizmet görevlisi veya öğretmen, göçmenlerin sosyal uyumu konusunda son derece müdahaleci bir tavır takınabilmektedir. Bu durum, az ya da çok kültürüne bağlı Türk göçmen grubunda yer yer psikolojik direnmelere neden olmaktadır.<sup>4</sup>

Kültürel uyum, baskın olmayan grup üyelerinin baskın kültürel normlara sosyo-kültürel anlamda uyum ve edinim olarak tanımlanmıştır. Kültürlenme stresi, kültürlenme sürecine eşlik edebilen psikolojik, somatik ve sosyal zorluklardır. Kültürel uyum stresinin, göçmenin yeni kültürü kazanım sürecinde temel bir psikolojik güç olduğu öne sürülmüştür. Bunun yanı sıra kültürel, dinsel ve ahlaki değerler ile ruh sağlığı problemlerinin çözümü arasında pozitif bir ilişki

<sup>3</sup> V. Gül - S. Kolb, "Almanya'da Yaşayan Genç Türk Hastalarda Kültürel Uyum, İki Kültürlülük ve Psikiyatrik Bozukluklar," *Türk Psikiyatri Dergisi*, 2009, cilt 20, sayı 2, s. 139; W. R. Floyd, "Critical history of the acculturation psychology of assimilation, separation, integration and marginalization," *Review of General Psychology*, 2003, pp. 7; M. A. Mann, "The formation and development of individual and ethnic identity: Insights from psychiatry and psychoanalytic theory," *American Journal of Psychoanalysis*, 2006, cilt 66, sayı 3.

<sup>4</sup> A. Manço, "Belçika'da Türklerin 40 Yılı (1960-2000) Sorunlar, Gelişmeler, Değişmeler," *Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 2000, cilt 1, sayı 1, s. 128-130.

olduğu da bildirilmiştir. Bazı etnik toplumlarda, dinsel ve ahlaki içerikli kültürel değerleri daha fazla koruma düşük özsaygı, yüksek durumluluk ve süreklilik anksiyetesi ve depresyon ile ilişkilendirilirken; dil ve etnik kimliğin ruh sağlığı üzerinde asgari bir etkisi olduğu görülmüştür.<sup>5</sup> Bu bağlamda dinin ruh sağlığı açısından en önemli katkısı, ortaya koyduğu değerler ve dünya hayatına ilişkin olarak getirdiği açıklamalar aracılığıyla göçmen bireyin yaşamına kazandırdığı anlamdır. Aynı zamanda kişiler arası ilişkileri sağlıklı bir biçimde düzenleyerek, tarihle ve ötekilerle olan bağı aydınlatan dinsel değerler, göçmen bireyin kaybetmiş olduğu gerçek kimliğine yeniden kavuşmasına yardımcı olabilir.

Öte yandan diasporik yaşam süren bireyin temel ihtiyaçları yanında ruhsal ve manevi ihtiyaçları da vardır. Bunlar arasında inanma, bağlanma, sadakat, dayanma, güvenme, korunma, dürüstlük, iyilik, doğruluk, adalete sahip olma vb. ihtiyaçları görmemek mümkün değildir. Bu ruhsal yönelimler göçmen bireyi, bilgiye, sevgiye, anlama, umuda, aşkınlığa, bağlanmaya ve şefkate ulaştırır. Maneviyat ise göçmen bireyin benlik duygusunu geliştirdiği gibi değer sistemini oluşturarak onun gelişim kapasitesini, büyüme ve yaratıcılık potansiyelini güçlendirir. Göçmen bireylerin benimseyip geliştirdikleri dinsel değer ve normların, kişilik özellikleri ve ruh sağlıkları üzerinde olumlu terapötik etkisinden de söz etmek mümkündür.<sup>6</sup> Bu bağlamda göçmenlerin psikolojik rehabilitasyonunda kullanılacak terapötik müdahaleler oldukça önem taşımaktadır. Bu süreçte göçmen danışanın semptomlarının doğası, güçlü yanları, kişiliği, göçmenlik yaşantıları, aile dinamikleri, sahip olduğu dinsel ve kültürel değerleri ile sosyal destek ortamları göz önünde bulundurulmalıdır. Dolayısıyla kullanılan yaklaşıma bakılmaksızın 'psikolojik güvenlik, dinsel kaynaklar, iletişim ve zaman açısından kültürel farklılıklar ve transferans/aktarım' gibi konular göçmenlerin terapi süreçlerinde göz önünde bulundurulmalıdır.<sup>7</sup>

Yukarıdaki teorik arka plan dikkate alınarak İslâmî bir manevi danışmanlık denemesi olan bu araştırmanın temel amacı; Edinburgh'ta yaşayan Müslüman-

<sup>5</sup> Gül -Kolb, "Almanya'da Yaşayan Genç Türk Hastalarda Kültürel Uyum, İki Kültürlülük ve Psikiyatrik Bozukluklar," 20, s. 139.

<sup>6</sup> Ö. Özdoğan, "İnsanı Anlamaya Yönelik Bir Yaklaşım: Pastoral Psikoloji," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, cilt 47, sayı 2, s. 130-132.

<sup>7</sup> S. Ahmed - F. Aboul-Fotouh, "Mülteciler (içinde)", çev. V. Yorgun, *Müslümanlar için psikolojik danışma: Kültüre ve dine duyarlı ruh sağlığı müdahaleleri / Counselling muslims: Handbook of the mental health issues and interventions*, ed. S. Ahmed - M. M. Amer, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015, s. 296.

Türk çalışma grubu üzerinden karma bir desen ile kurgulanan manevi danışmanlık uygulamasının göçmenler üzerindeki terapötik etki düzeylerini belirleyerek, onların içinde yaşadıkları ikinci vatanlarına psiko-sosyal uyumlarında geliştirilecek ruhsal süreçlere katkıda bulunmaktır. Bazı yardımcı psikoterapilerin de araştırma deseninde yer aldığı bu çalışmada, manevi danışman tarafından bireysel danışmanlık yaklaşımıyla Edinburgh'ta yaşayan 6 göçmen danışanla uzun süreli yüz yüze görüşme seansları gerçekleştirilmiştir.

Bu amaç doğrultusunda aşağıdaki temel hipotez test edilmiştir:

▪ Ampirik uygulamanın başında ve sonunda danışanlara yapılan ön-test ve son-test analizlerine göre; bireysel görüşmeler için tasarlanan pastoral psikoterapiler (logoterapi + dinsel başa çıkma odaklı terapi + değer eksenli-tema odaklı terapi) ve yardımcı psikoterapiler (müzikoterapi + sinematerapi + bibliyoterapi) dikkate alınarak hazırlanan manevi danışmanlık uygulamaları, yurtdışında yaşayan Müslüman-Türk diasporasının psiko-sosyal uyum süreçlerini etkileyerek,

(a) kendini gerçekleştirme düzeylerinin yükselmesine pozitif yönde bir katkı sağlamaktadır;

(b) kaygı düzeylerinin düşmesine pozitif yönde bir katkı sağlamaktadır;

(c) depresyon düzeylerinin düşmesine pozitif yönde bir katkı sağlamaktadır;

(d) somatizasyon vd. gibi çeşitli semptom düzeylerinin düşmesine pozitif yönde bir katkı sağlamaktadır;

(e) umutsuzluk düzeylerinin düşmesine pozitif yönde bir katkı sağlamaktadır;

(f) yaşamı sürdürme nedenleri düzeylerinin yükselmesine pozitif yönde bir katkı sağlamaktadır;

(g) yalnızlık düzeylerinin düşmesine pozitif yönde bir katkı sağlamaktadır.

## **a. Yöntem**

### **a.a. Araştırmanın Deseni**

Bu çalışmada, gerek genel psikoloji ile psikolojik danışmanlık ve rehberlik metodolojisi, gerekse din psikolojisi özel alan metodolojisi kapsamında ortak işlevselliğe sahip psikolojik içerikli çok-boyutlu karmaşık konuları derinlemesine

analiz edebilmek için güncelliğini her geçen gün arttıran metodolojik yaklaşımlar tercih edilmiştir. Bu kapsamda öncelikle temel dikotomik bir ayrım bağlamında;

(a)-Niteliksel açıdan 'nitel+nicel=karma' şeklinde formüle edilebilecek olan '(a) nitel araştırmaya yardımcı olan nicel araştırma; (b) nicel araştırmaya yardımcı olan nitel araştırma' yönelimli bir metodolojik paradigmaya sahip "karma desen" kullanılmıştır.<sup>8</sup> [Karma desen = nitel / qualitative + nicel / quantitative].

(b)-Niceliksel açıdan ise 'küçük grup-katılımcı temeline dayanan çalışmalar /small-n studies' sınıflandırmasında değerlendirilen "vaka çalışması=(çoklu-[kişi] vaka çalışması" deseni kullanılmıştır.<sup>9</sup> [Küçük grup-katılımcı desen = vaka çalışması → (çoklu-[kişi] vaka çalışması].

Karma desenle yapılan bu çalışmanın ampirik uygulama bölümünde kullanılan nitel yöntem ve metotların yanı sıra nicel yaklaşım bağlamında, danışanların manevi danışmanlık hizmeti almaları öncesindeki psikolojik durumları ile aldıktan sonraki psikolojik durumlarını bilimsel olarak betimleyebilmek amacıyla 'ön test - son test / pretest - posttest yöntemi' de kullanılmıştır. Zira psikolojik içerikli çalışmalarda kullanılan ön test – son test metodu, üzerinde çalışılan konuda deneklere konuyla ilgili aynı ölçeklerin çalışmaya başlamadan önce ve çalışma bittikten sonra uygulanarak, aradaki pozitif, negatif ve/veya nötr olan değişimi saptayabilmek amacıyla kullanılan bir araştırma desenidir.<sup>10</sup> Ayrıca kronolojik olarak çalışma takvimi boyunca -sadece bu çalışmaya özgü biçimde tasarlanan- her bir uygulama aşamasındaki gelişmeyi görebilmek amacıyla izleme ölçümlü 'ara test uygulamaları' da yapılmıştır. Dolayısıyla uygulamanın başından itibaren toplamda ikişer seanslık her bir terapötik uygulama sonrasında belirlenen ölçme araçları, deneklere uygulanmıştır.

### a.b. Çalışma Grubu

Metodolojik olarak evrenle ilgili genelleme yapılma olanağı olmayan küçük sayılı katılımcıların yer aldığı araştırmalarda/small-n studies, 'örneklem' kavramı

<sup>8</sup> A. Bryman, *Social research methods*, Oxford: Oxford University Press, 2. Baskı, 2004, s. 451-465; I. Parker, *Qualitative research (içinde) /Qualitative methods in psychology: A research guide*, ed., P. Banister vd., Buckingham & Philadelphia: Open University Press, 1998, s. 1-16; S. Bulduk, *Deneyisel araştırma yöntemleri*, İstanbul: Çantay Kitabevi, 2008, s. 75-128.

<sup>9</sup> A. L. George ve A. Bennett, *Case studies and theory development in the social sciences*, Cambridge & London: Mit Press, 2005, s. 14-26; R. E. Stake, *Multiple case study analysis*, New York: Guilford Press, 2013; R. K. Yin, *Case study research: Design and methods*, Sage Publications, 2014.

<sup>10</sup> A. S. Reber, *The penguin dictionary of psychology*, London & New York: Penguin Books, 1985, s. 561, 571.

yerine semantik olarak küçük sayıdaki her bir katılımcıyı ön plana çıkararak “çalışma grubu” kavramı kullanılabilir. <sup>11</sup>

Araştırmanın evrenini, Birleşik Krallık/United Kingdom sınırları içerisindeki İskoçya’da yaşayan Müslüman-Türk Diasporası oluşturmaktadır. Ampirik uygulamada kullanılan çalışma grubu ise İskoçya’nın başkenti Edinburgh’ta yaşayan Müslüman-Türk azınlık grubu olarak tanımlanmış ve belirlenmiş deneklerden (n=6) oluşmaktadır.

Çalışma grubuna, ‘berber, pizzacı-kebabçı, marangoz ve fırıncı’ olmak üzere temelde 4 ayrı meslek grubundan diasporik yaşam süren danışan katılmıştır. Her alan incelemesi gibi bu araştırmanın çalışma grubunda yer alan deneklerin de elbette ki çeşitli demografik özellikleri söz konusudur. Bu bağlamda araştırmanın ampirik uygulamasına katılan deneklerin sosyo-demografik özelliklerine ilişkin nicel ve nitel veriler şu şekildedir:

Aşağıdaki Tablo-1’de görüldüğü gibi çalışma grubunda yer alan deneklerin sosyo-demografik özelliklerine sırasıyla bakıldığında;

[a] cinsiyet özellikleri olarak 6 danışanın da erkek olduğu (% 100), buna göre hiç kadın danışan olmadığı;

[b] eğitim düzeyi özellikleri olarak 4 danışanın ortaöğretim (% 67), 2 danışanın ise yükseköğretim (% 33) düzeyinde bir eğitime sahip olduğu;

[c] yaş özellikleri olarak ise 3 danışanın 30-35 yaş aralığında (% 50), 2 danışanın 36-40 yaş aralığında (% 33) ve 1 danışanın da 41-45 yaş aralığında (% 17) olduğu;

[d] sosyo-ekonomik özellikleri olarak 3 danışanın alt (% 50), 2 danışanın orta (% 33) ve 1 danışanın ise ortanın üstü (% 17) düzeyinde bir gelir grubuna sahip olduğu;

[e] medenî durum özellikleri olarak danışanların tamamının başarısız bir evlilik deneyimi sonucunda boşanmış (% 100) olduğu;

[f] İskoçya’ya göçten önceki Türkiye’de yaşanan yerleşim/yaşam yeri özelliği olarak 5 danışanın hayatlarının büyük bir kısmını Türkiye’deki büyükşehirlerde (% 83), 1 danışanın ise ilçede (% 17) yaşayarak geçirdiği;

<sup>11</sup> bkz. S. Ada ve ark., “Tez yazma kılavuzu,” İstanbul: Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2011, s. 11, <http://ebe.marmara.edu.tr/en/mevzuat/tez-yazim-kilavuzu> .

[g] meslek özellikleri olarak 1 danışanın berber (% 25), aralarında 1 fırıncının da bulunduğu 4 danışanın gıda sektöründe pizzacı ve kebabçı (% 50), kalan 1 danışanın ise marangoz (% 25) olduğu;

[h] İskoçya'daki yaşam süresi olarak 2 danışanın 1-5 yıl aralığında (% 33), 3 danışanın 6-20 yıl aralığında (% 50) ve diğer 1 danışanın ise 21-30 yıl aralığında (% 17) İskoçya'da yaşam sürdüğü;

[i] evlenilen eşin uyruğu açısından da 1 danışanın Türk bir bayanla evlilik yaptığı (% 17), kalan 5 danışanın ise İskoç bir bayanla evlenip (% 83) boşandığı;

[j] sözü edilen bu evliliklerden 3 danışanın hiç çocuğunun olmadığı (% 50) ve diğer 3 danışanın ise birer çocuklarının (% 50) olduğu saptanmıştır (ayrıca bkz. Tablo-1).

Tablo-1:

## Deneklerin sosyo-demografik özellikleri

Özellikler				Özellikler			
	n	%		n	%		
Meslek	Erkek	6	100	İskoçya'd	O.öğretim	4	67
	Berber	1	25		01-05 yıl	2	33
	Kebabçı	4	50		arası	3	50
Yaş				06-20 yıl			
	30-35 yaş	3	50	Sos-Ek. Düzey	Alt	3	50
	36-40 yaş	2	33		Orta	2	33
	41-45 yaş	1	17		Orta-üstü	1	17
Toplam	6	100	Toplam		6	100	
Medeni	Bekâr	0	00	Yaşam	Büyükşehir	5	83
	Evli	0	00		İlçe	1	17
	Boşanmış	6	100		Köy	0	00
	Toplam	6	100		Toplam	6	100

	Marangoz	1	25		arası		
	Toplam	6	100		21-30 yıl arası	1	17
Eşin	Türk	1	17	Çocuk	Çocuksuz	3	50
	İskoç	5	83		1 çocuk var	3	50
	Diğer	0	00		2 çocuk var	0	00
	Toplam	6	100		Toplam	6	100

#### a.c. Veri Toplama Araçları

Bu ampirik araştırmada kullanılan nicel verileri elde etmek için din psikolojisi ve klinik psikolojide kullanımı yaygın olan “(i)-Dinî Başa Çıkma Tarzları Ölçeği-(DBTÖ) / Religious Coping Scale-(RCOPE); (ii)-Kişisel Yönelim Envanteri-(KYE) / Personal Orientation Inventory-(POI); (iii)-Beck Anksiyete Envanteri-(BAE) / Beck Anxiety Inventory-(BAI); (iv)-Beck Depresyon Envanteri-(BDE) / Beck Depression Inventory-(BDI); (v)-Kısa Semptom Envanteri-(KSE) / Brief Symptom Inventory-(BSI); (vi)-Beck Umutsuzluk Ölçeği-(BUÖ) / Beck Hopelessness Scale-(BHS); (vii)-Yaşamı Sürdürme Nedenleri Envanteri-(YSNE) / Reasons for Living Inventory-(RFL); (viii)-UCLA Yalnızlık Ölçeği-(UCLA-YÖ) / UCLA Loneliness Scale-(UCLA-LS)” isimli ölçme araçları tespit edilerek uygulanmıştır.<sup>12</sup>

Bunun dışında, çalışmanın terapi sürecine ilişkin olarak süreci sağlıklı yönetebilmek ve raporlayabilmek amacıyla araştırmacı tarafından geliştirilen bazı formlar kullanılarak nitel ve nicel veriler toplanmıştır (bkz. Tablo-2).

Tablo-2:

Manevi danışmanlık protokolünde kullanılan formlar

<sup>12</sup> N. Öner, *Türkiye’de kullanılan psikolojik testlerden örnekler: Bir başvuru kaynağı-I*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2. Baskı, 2006; N. Öner, *Türkiye’de kullanılan psikolojik testlerden örnekler: Bir başvuru kaynağı-II*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2. Baskı, 2006.

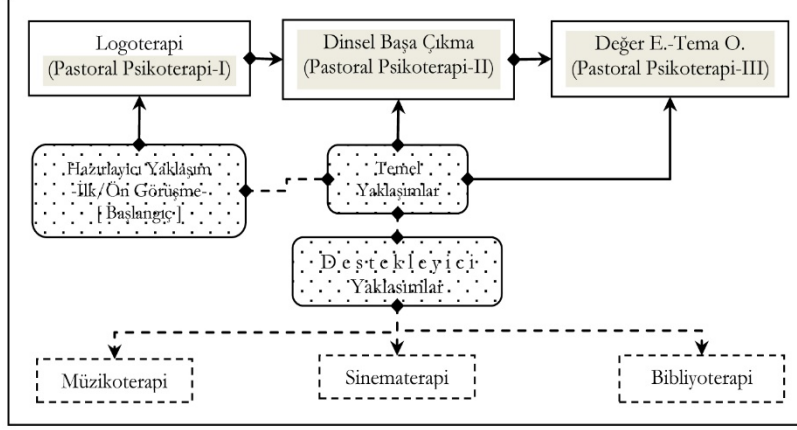


Seans No	Ampirik Uygulamada Kullanılan Formlar
1. Seans [Tanışma] -Giriş- (1 Seans)	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Sosyo-Demografik Bilgi Formu</li> <li>▪ Anket Formu</li> <li>▪ Danışan Duygu-Durum Formu [ (a) – İlk Seans ]</li> <li>▪ Gözlem Kayıt Formu</li> <li>▪ Danışma Özet Formu</li> <li>▪ Terapinin Şematik Yapılandırılması Formu</li> </ul>
12.-13. Seans [Değer-Terapi] -Pastoral Psikoterapi-III- (2 Seans)	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Danışan Duygu-Durum Formu [ Tema Odaklı Seanslar ]</li> <li>▪ Gözlem Kayıt Formu</li> <li>▪ Danışma Özet Formu</li> <li>▪ Terapinin Şematik Yapılandırılması Formu</li> <li>▪ Anket Formu</li> </ul>
14. Seans [Değerlendirme] (1 Seans)	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Danışan Duygu-Durum Formu [ (b) – Son Seans ]</li> <li>▪ Gözlem Kayıt Formu</li> <li>▪ Danışma Özet Formu</li> <li>▪ Terapinin Şematik Yapılandırılması Formu</li> <li>▪ Kişisel Bilgilerin Paylaşılmasının Kabulü Anlaşması</li> <li>▪ Başarı Belgesi</li> </ul>

Manevi danışmanlığın uygulama sürecinde sırasıyla –özel gündem oturumları dışında- toplamda 8 aşamalı olarak 14 seansta 6 farklı terapötik yaklaşımın 7 kez psikometrik test ölçümü yapılarak uygulandığı protokoller ve kullanılan psikoterapi yaklaşımları sırasıyla ardışık bir biçimde betimlenmiştir (bkz. Şekil-1).

Şekil-1:

## Uygulamada kullanılan psikoterapi türleri



Şekil-1’de görüldüğü gibi hazırlayıcı yaklaşım olarak aynı zamanda pastoral içeriğe de sahip olan logoterapi kullanılmıştır. Öte yandan temel yaklaşım olarak dinsel başa çıkma ile değer eksenli-tema odaklı pastoral psikoterapiler uygulanmıştır. Bunun yanı sıra yukarıda sözü edilen pastoral psikoterapileri destekleyici yaklaşımlar olarak da müzikoterapi ve sinematerapi ile bibliyoterapi kullanılmıştır.<sup>13</sup> Bu makalede ise sözü edilen bu çalışmanın ‘değer-terapi’ içerikli bölümüne yer verilmiştir.

#### a.d. Deneysel İşlem

Araştırmanın ampirik uygulama sürecinde, araştırmacı tarafından diasporik yaşam süren Müslüman-Türk göçmenler için geliştirilen manevi danışmanlık programı takip edilmiştir. Söz konusu uygulamanın bu aşamasını, çalışmanın temel yaklaşımı olan dinsel başa çıkma odaklı terapi uygulamasının - bir anlamda devamı olarak değerlendirilebilecek- ana akım pastoral bir psikoterapi uygulaması oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu pastoral psikoterapi sürecinde, değer eksenli-tema odaklı terapi seanslarını yapılandırmak amacıyla 12. ve 13. seans olarak gerçekleştirilen oturumlardan elde edilen veriler toplanmıştır. Manevi danışmanlık sürecine İslâmî bir yaklaşım bağlamında İslâmî değerleri merkeze alan bu pastoral psikoterapi uygulaması toplamda 2 (iki) seans olarak yapılandırılmıştır. Zira araştırmada gerek ölçme araçlarının

<sup>13</sup> Bu ampirik çalışmanın tümü için bkz. M. Koç, *Manevî-[psikolojik] danışmanlık: Müslüman Türk diasporası örneği*, Bursa: Emin Yayınları, 2. Baskı, 2016.

bulduğu anket formları, gerekse belirli bir program ve plan kapsamında yapılan eğitsel ve terapötik amaç taşıyan yüz yüze görüşmeler, danışanların her biriyle ayrı ayrı zaman dilimlerinde 3 (üç) yıllık bir sürece yayılarak her bir danışan ile toplamda 14 seanslık bir görüşme şeklinde gerçekleştirilmiştir. Danışanın özel isteği üzerine ihtiyaç duyulması durumunda bazı danışanlarla ek oturumlar da yapılmıştır.

Öte yandan çalışmanın bu aşamasında yer alan değer eksenli-tema odaklı terapi seanslarının içeriğine bakıldığında ise ele alınan olguların; [a] tema olarak = '(i) acıları anlamlandırabilmek + (ii) kazanımların farkına varabilmek + (iii) duyguları pozitif yansıtabilmek + (iv) esnek olabilmek + (v) empatik olabilmek + (vi) vicdanın sesini duyabilmek'; [b] değer olarak = '(i) sabretmek + (ii) şükretmek + (iii) sevgi göstermek + (iv) hoşgörülü olmak + (v) özverili olmak + (vi) doğru olmak', şeklindeki -manevi güçlendirme yapmak amacıyla- dinsel değer ve temalardan oluştuğu görülmektedir.<sup>14</sup>

Sözü edilen bu oturumların birinci seansında, danışanlara, psiko-sosyal açıdan özellikle manevi içerikli ve teolojik referanslı "(a) sabretmek ve (b) şükretmek ile (c) sevgi göstermek" konulu değerlerin sözel sunumları yapılmıştır. İkinci seansa ise, yine aynı perspektiften bu kez de "(d) hoşgörülü olmak ve (e) özverili olmak ile (f) doğru olmak" konulu dinsel değerlerin sunumları yapılmıştır (bkz. Tablo-3).

Tablo-3:

Değer-terapi seanslarının materyal listesi

Değer Eksenli-Tema Odaklı Terapi 1. Seans	
[Toplam süre: 60 dakika]	
[a] Tema	[b] Değer
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Acıları anlamlandırabilmek</li> <li>▪ Kazanımların farkına varabilmek</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Sabretmek</li> <li>▪ Şükretmek</li> </ul>

<sup>14</sup> Kuramsal arka plan için bkz. H. Hökeleki, *Psikoloji, din ve eğitim yönüyle insanî değerler*, İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2013; Ö. Özdoğan, *İsimsiz hayatlar: Manevi ve psikolojik yaklaşımla arınma ve öze dönüş*, Ankara: Lotus Yayınevi, 2005, s. 103-248.

▪ Duyguları pozitif yansıtabilmek	▪ Sevgi göstermek
Değer Eksenli-Tema Odaklı Terapi 2. Seans [Toplam süre: 60 dakika]	
[a] Tema	[b] Değer
▪ Esnek olabilmek ▪ Empatik olabilmek ▪ Vicdanın sesini duyabilmek	▪ Hoşgörülü olmak ▪ Özverili olmak ▪ Doğru olmak

Ampirik uygulamanın bu aşamasında, yukarıda adı geçen İslâmî değerlerin psiko-sosyo-antropo-teolojik açılardan sunumları yapılırken, ilgili danışanın kişisel problemleri ve bu problemlerin çözümüne sağlayacağı katkılarla da ilişkilendirilerek daha çok psikolojik iyi olma ve kendini gerçekleştirme düzeylerini yükseltme amaçlanmıştır.

Ampirik uygulamanın genel çerçevesi bağlamında dinsel başa çıkma odaklı terapi yaklaşımının devamı olan bu pastoral psikoterapi uygulaması sürecinde, çalışmanın protokol uygulamaları açısından öncelikle en son yapılan seanstan bu yana her bir danışandaki ruhsal tablonun betimlenebilmesi amacıyla danışanın 'Danışan Duygu-Durum Formu [Tema Odaklı Seanslar]'nu doldurması istenmiştir. Daha sonra ise manevi danışman tarafından 'Terapinin Şematik Yapılandırılması Formu' kullanılarak, her bir danışanın öyküsünden hareketle değer eksenli-tema odaklı terapi süreci şematize edilmiş ve söz konusu bu şema üzerinde her bir danışanla birlikte ayrı ayrı çalışılmıştır.

Ayrıca yine çalışmanın daha önceki ampirik aşamalarında olduğu gibi – seansın bitiminde ise- her bir danışanla ilgili (a) 'Gözlem Kayıt Formu' ile 'Danışma Özet Formu' doldurulmuştur; (b) yine bu pastoral terapi aşamasının ikinci seansının sonunda, ruhsal durumlarındaki olası değişimleri psikometrik açıdan ölçek amacıyla danışanlara uygulanan anket formundan elde edilen puanlar hesaplanmıştır. Ayrıca burada sözü edilen ve daha önceki aşamada da uygulanan terapi protokollerine ek olarak her bir seansın sonunda, danışanlara seanslarda işlenen dinsel değerlerle ilgili pratik uygulamaları amaçlayan çeşitli ev ödevleri de verilmiştir. Bunun yanı sıra, değer eksenli-tema odaklı terapi seanslarında, yukarıda adı geçen dinsel içerikli değerlere ve temalara ilişkin bibliyoterapik etki yapması amacıyla bazı teolojik referanslar da kullanılmıştır.

### a.e. Verilerin Analizi

Metodolojik olarak karma desen kullanılması sebebiyle bu çalışmadan elde edilen verilerin çözümlenmesinde ve yorumlanmasında (a) nitel ve (b) nicel olmak üzere iki tip veri analiz yaklaşımı uygulanmıştır.

[a] Nitel Verilerin Çözümü ve Yorumlanması:

(i)-Bu ampirik araştırmada kullanılmak üzere nitel verileri toplamak için temel olarak “(a)-görüşme, (b) gözlem ve (c)-doküman incelemesi” tekniği kullanılmıştır.<sup>15</sup> Dolayısıyla sözü edilen bu tekniklerle elde edilen nitel verilerin betimsel içerik analizleri yapılmaya çalışılmıştır. Metodolojik olarak betimsel içerik analizinde, elde edilen nitel veriler önceden belirlenen genel ve alt temalara göre sınıflandırılmakta ve yorumlanmaktadır.<sup>16</sup>

(ii)-Manevi danışmanlık kapsamında konuya ilişkin ele alınan psiko-sosyo-teolojik olgular bağlamında, söz konusu süreçte uygulanan ölçümlerin ve seansların yanı sıra araştırmaya katılan danışanların yaşantılarının dinamiklerini tüm canlılık, çeşitlilik ve derinliği içerisinde daha iyi kavrayabilmek amacıyla danışmanlık uygulaması öncesinde, uygulama sürecinde ve sonrasında –çalışma rapor edilinceye kadar- eş zamanlı olarak diaspora yaşamının psiko-sosyo-antropolojik örüntülerini daha iyi kavrayabilmek için bu çalışmaya katılmayan diğer Türk(iyeli) göçmenlerle çeşitli düzeylerde ve içeriklerde mülâkatlar da yapılmıştır. Yapılan bu mülâkatlarla, bir bakıma danışmanlık uygulaması sonucunda elde edilen nicel veriler, dış gözlem yoluyla da kontrol edilmeye çalışılarak ulaşılan nicel sonuçlara nitel katkılar yapılması hedeflenmiştir.

(iii)-Betimsel içerik analizi, çeşitli veri toplama teknikleriyle elde edilmiş verilerin daha önceden belirlenmiş temalara göre özetlenmesi ve yorumlanmasını içeren bir nitel veri analiz türüdür. Bu analiz türünün temel amacı, elde edilmiş olan bulguların özetlenmiş ve yorumlanmış bir biçimde

<sup>15</sup> İ. A. Arık, *Psikolojide bilimsel yöntem*, İstanbul: Çantay Kitabevi, 2. Baskı, 1998, s. 271-278; S. Cesur, *Niteliksel yöntemler / Qualitative methods (içinde): Psikolojide deneysel araştırma yöntemleri*, ed., S. Bulduk, İstanbul: Çantay Kitabevi, 2008. s. 199; N. Karasar, *Bilimsel araştırma yöntemi*, Ankara: 3A Araştırma Eğitim Danışmanlık Yayınları, 7. Baskı, 1995, s. 156-197; Z. Arslantürk, *Sosyal bilimciler için araştırma metot ve teknikleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Baskı, 1995, s. 64- 109.

<sup>16</sup> H. Akdağ, “İlköğretim 6. ve 7. sınıf sosyal bilgiler öğretim programının öğrenci görüşlerine göre değerlendirilmesi-(Konya ili örneği),” *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2009, s.6; G. Dağlı ve ark. “Üniversite yöneticilerinin bilgi yönetimi araçlarını kullanma yeterlilikleri ile ilgili nitel bir çalışma: KKTC örneği,” *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri Dergisi*, 2009, cilt 9, sayı 3.

sunulmasıdır.<sup>17</sup> Araştırmadan elde edilen verilerin betimsel içerik analizi yöntemiyle yorumlamaları aşağıdaki şu tema ve alt temalar esas alınarak yapılmıştır:

(a)-Tema: Genel yaşam alanları [nitel] ve ruh sağlığı profili [nicel+nitel].

(ba)-Alt temalar-i: Dinsel hayat; sosyal hayat; iş hayatı; özel hayat; cinsel hayat.

(bb)-Alt temalar-ii: Sosyo-demografik özellikler ve yaşam öyküleri; tanıma ve terapi seanslarını yapılandırma; psikoterapi seanslarını değerlendirme; ruh sağlığı.

(iv)-Araştırmadan elde edilen verilerin betimsel içerik analiz ve yorumları aşağıdaki aşamalardan geçilerek yapılmıştır:

(a)-İlk aşamada, manevi danışman ve danışanlar tarafından doldurularak manevi danışmanlık uygulamasından elde edilen tüm formlar kronolojik olarak tarih sıralamasına göre düzenlenmiştir. Elde edilen bu nitel veriler, araştırmacı ve Birleşik Krallık'ta diasporik yaşama ilişkin psikiyatri alan deneyimi bulunan bir psikiyatr tarafından ön incelemeden geçirilmiştir. Dolayısıyla nitel veri seti oluşturulduktan sonra verilerin çözümlenmesi ve yorumlanması aşamasına geçilmiştir.

(b)-İkinci aşamada ise çözümlenme ve yorumlama öncesinde manevi danışmanlık uygulamasında kullanılan yaklaşımlar ve seans içerikleri dikkate alınarak veri analizi için bir çerçeve oluşturulmuştur. Ortaya çıkan bu betimsel tablo kapsamında, yukarıda yer verilen tema ve alt temalar oluşturulmuştur. Daha sonra ise ortaya çıkan bu temalara göre tanımlanan nitel veriler, araştırmacının görüş ve yorumu da katılarak betimlenmeye çalışılmıştır.

(c)-Son aşamada da, uygulamada kullanılan terapötik yaklaşımlar dikkate alınarak tanımlanan bulgular, neden-sonuç çerçevesinde ilişkilendirilerek yorumlanmıştır. Fenomenolojik yaklaşımın da kullanıldığı nitel veri yorumlarında, daha nitelikli bir tablo ortaya koyabilmek için farklı olgular arasında zaman zaman karşılaştırma ve neden-sonuç ilişkileri üzerinde de durulmuştur. Zira nitel veri analizi konusunda en sık karşılaşılan analiz türlerinden biri de fenomenolojik analizdir. Ağırlıklı olarak varoluşçu psikoloji içerisinde gelişme gösteren bir yaklaşım olan fenomenolojik yaklaşım, bireylerin

---

<sup>17</sup> A. Yıldırım ve H. Şimşek, *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*, Ankara: Seçkin Yayınları, 2005; M. Özdemir, "Nitел veri analizi: Sosyal bilimlerde yöntem bilim sorunsalı üzerine bir çalışma," *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2010, cilt 11, sayı 1, s. 336.

çevrelerinde olup biten olayları nasıl değerlendirdiklerini anlamaya çalışan nitel bir analiz türüdür. Özellikle sosyal psikoloji, klinik psikoloji ve din psikolojisi araştırmaları için oldukça uygun bir analiz tekniği olan bu yaklaşım, araştırmacı ile katılımcılar arasında dinamik bir etkileşim sürecinin yaşandığı bir analiz türü olarak da dikkati çekmektedir. Dolayısıyla bu analizi uygulayan araştırmacı, uygulamadaki katılımcıların anlatılarına dayalı olarak onların duygu ve düşüncelerini anlamaya ve yorumlamaya çalışmaktadır.<sup>18</sup>

(v)-Deneklerden elde edilen bilgilerde, -özel hayatın gizliliğini korumak amacıyla- yer alan özel isimler ile yer/mekân isimlerinin sadece baş harfleri (örneğin: İ... & L... gibi) kodlanarak verilmiştir.

[b] Nicel Verilerin Çözümü ve Yorumlanması:

(i)-Danışanların ruh sağlığı parametrelerini tespit etmek amacıyla kullanılan ölçekler, biçim olarak anket formatına uygun bir şekilde dönüştürülmüştür.

(ii)-İskoçya'nın başkenti Edinburgh kent sınırları içerisinde yaşayan 6 kişilik Türk göçmen çalışma grubu üzerinde uygulama yapılmıştır. Danışmanlık uygulamasının başından sonuna kadar çalışmanın bilimsel kalitesini artırmak amacıyla çalışma, manevi danışman tarafından kontrol altında tutulmuştur. Anket uygulamasına katılan deneklerin anket formlarını, ortalama 1 saatte doldurdukları gözlenmiştir.

(iii)-Manevi danışmanlık uygulamasına katılan toplamda 6 danışana nicel yaklaşım olarak ön test-son test uygulamasının yanı sıra ikişer seans biçiminde düzenlenen her bir tür psikoterapi uygulaması sonunda da yine aynı anket formu kullanılarak psikometrik ara ölçümler yapılmıştır. Bu çalışmada sözü edilen ön test-son test uygulamasına ek olarak izleme ölçümlü ara test ölçümü yapılma sebebi ise program kapsamında kullanılan pastoral psikoterapiler ile yardımcı psikoterapilerin danışanlar üzerinde toplam psikoterapik etkisinin yanı sıra ayrı ayrı her bir terapi yaklaşımının etkilerini de psikometrik olarak görebilmektir.

(iv)-İstatistiksel olarak ampirik çalışmalarda örneklem ve/veya çalışma grubu büyüklüğü, verilerin istatistiksel analizine de doğrudan etki eden bir fak-

---

<sup>18</sup> C. Wade ve C. Tavris, *Psychology*, London: Harper & Row Publishing, 2. Baskı, 1990; J. A. Smith ve V. Eatough, *Interpretative phenomenological analysis (içinde): Analysing qualitative data in psychology*, ed., E. Lyons ve A. Coyle, Los Angeles: Sage Publications, 2007; M. Özdemir, "Nitel veri analizi: Sosyal bilimlerde yöntem bilim sorunsalı üzerine bir çalışma," *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2010, cilt 11, sayı 1, s. 334.

tördür. Eğer parametrik analizler yapılacaksa, örneklem sayısı alt sınır olarak en az minimum 30 olmalıdır. Yani bir diğer ifadeyle, parametrik istatistiksel analiz yapılacak örneklem sayısı burada yer verilen bu sayıdan fazla olmalıdır.<sup>19</sup> Yukarıda sözü edilen bu psikometrik arka plan dikkate alınarak çalışma grubu büyüklüğünün (n=6) istatistiksel olarak parametrik veya non-parametrik analiz yöntemlerinin uygulanmasına olanak vermemesi ve her bir danışan için ayrı ayrı elde edilen nicel sonuçların korelasyonel ve farklılık temelinde değil de betimsel amaçlı kullanılacak olması sebebiyle uygulanan her bir ölçme aracından danışanların aldıkları skorlar, toplam puanlar (  $\Sigma$  ) üzerinden istatistiksel işleme alınmıştır.<sup>20</sup>

## b. Bulgular

Bu çalışma, araştırmacı tarafından özel olarak hazırlanan ve 01 Mayıs 2010 – 01 Mayıs 2013 tarihleri arasında toplamda 3 yıl süreyle uygulanan “Müslüman-Türk Diasporasına Yönelik Manevi Danışmanlık” içerikli rehabilitasyon uygulamasını kapsamaktadır. Bu uygulamanın amacı, manevi danışmanlık yaklaşımından hareketle danışanların diasporik yaşamda karşı karşıya kaldıkları psiko-sosyal içerikli problemlerinin çözümüne ve dolayısıyla psiko-sosyal uyum düzeylerinin yükseltilmesine yardımcı olmaktır.

Yukarıda açıklanan amacı gerçekleştirmek için yapılan çalışmayla ilgili makalenin bu bölümünde ise manevi danışmanlık uygulamasının 12. ve 13. seanslarında danışanlarla yapılan görüşme kayıtları yer almaktadır. Makalenin hacim problemi sebebiyle danışanların kişisel yaşam öykülerine yer verilememiştir.<sup>21</sup>

### 1. Birinci Danışan : [R.K.]–

#### Değer Eksenli-Tema Odaklı Terapi Seansları–

<sup>19</sup> Sheldon M. Ross, *Introduction to probability and statistics for engineers and scientists*, San Diego: Elsevier Academic Press, 2004, s. 212.

<sup>20</sup> A. Delice, “Nicel araştırmalarda örneklem sorunu,” *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri Dergisi*, 2010, cilt 10, sayı 4, s. 1986-1987.

<sup>21</sup> Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. M. Koç, *Manevî-[psikolojik] danışmanlık: Müslüman-Türk diasporası örneği*, Bursa: Emin Yayınları, 2. Baskı, 2016.



(Pastoral Psikoterapi-III)

### 1. Birinci Terapi Seansı

#### ❖ Danışanın

- Adı – Soyadı : [ R.K. ]
- Cinsiyeti : Erkek
- Tarih : 01.04.2011; 01.00 – 02.00 pm
- Dan. Türü : Yönlendirme & Geliştirme
- Geliş Şekli : Kendi isteği
- Seans Sayısı : 12. (Onikinci) – [1. Seans]

❖ Danışmanınızla en son yaptığınız oturumdan bu yana kendinizi psikolojik açıdan nasıl hissediyorsunuz? ( yazınız )

“Son zamanlarda kendi kendime nefis muhasebesi yapıyorum. Yani kendi kendime, geçmişte yaptığım hataları ve kalp kırmalarımı, günahlarım ve sevaplarımla ilgili bir değerlendirme yaptım danışmanlık çalışmasına başladıktan bu yana ve öğrendiklerimi de dikkate alarak. Galiba kendime çekidüzen verme zamanımın geldiğini düşünüyorum. Çünkü bu güne kadar kendimi kandırarak çok fazla vakit kaybetmişim.”

#### ❖ Görüşme Özeti:

Öncelikle danışan R.K.'ye bir önceki seanstan bu yana kendisini nasıl hissettiğini sorarak seansı başlatan manevi danışman, kendisinden danışan formunu doldurmasını istemiştir. Daha sonra toplamda iki seanslık bu değer eksenli-tema odaklı terapi oturumlarının içeriğine ilişkin kısaca bilgi verilerek başlatılan seansta, değer eksenli-tema odaklı terapinin içeriği ile hedef ve amaçları konusunda danışan bilgilendirilmiştir.

Bu girişin arkasından –çalışmanın ilk aşamalarında tespiti yapılan- genel yaşam alanlarına ilişkin problemler hatırlatılarak sözel olarak danışanla paylaşılmıştır. Terapinin devamında ise yazı tahtasına çizilen şematik gösterimle danışanı şu an için hâlâ daha rahatsız etmeye devam eden temel yaşamsal problemler –danışanın yardımıyla- eklenerek kendini gerçekleştirme eksenli başa çıkma, bağlanma ve yükleme stratejilerinin ve sürecinin aktivasyonu üzerinde çalışılmıştır. Dolayısıyla ampirik uygulamanın bu aşamasında, dinsel başa çıkma, bağlanma ve yükleme stratejilerinde aktif olarak kullanılan '[a] sabretmek, [b] şükretmek ve [c] sevgi göstermek' gibi manevi içerikli değerler

kapsamında '[a] acıları anlamlandırabilmek, [b] kazanımların farkına varabilmek ve [c] duyguları pozitif yansıtabilmek' gibi temalar üzerinde durularak danışanın, kendini gerçekleştirme düzeyini geliştirmeye yardımcı olunmaya çalışılmıştır.

Danışmanlık uygulamasının bu seansında, dinsel değerler bağlamında ele alınan 'sabretmek, şükretmek ve sevgi göstermek' üzerinden danışan R.K.'nin, - kendi ifadesinden hareketle- öne çıkan problemlerinden sırasıyla "(a) boşanmanın ortaya çıkardığı suçluluk duygusu; (b) kimlik problemi (c) dinsel pratik eksiklikleri" üzerinde durulmuş, sonra da bu seansta ele alınan değer ve temalar kapsamında yaşanan psikolojik süreç analiz edilmiştir.

Bu bağlamda R.K.'nin boşandığı eşine geri dönmesi durumunda, Hıristiyan bir kültürde yetişen ancak şu an itibarıyla kendini müslüman olarak tanımlayan boşandığı eşine 'rol model' olma durumu ile şu anda kendisinin dinsel pratikler konusunda eksik olması arasındaki zıtlık üzerinde durulmuştur. Ayrıca eşine dönme veya dönmeme seçeneklerinin yanı sıra üçüncü bir yol olarak boşanmış 'eski eş' statüsüyle birlikte insani ilişkilere devam etme şeklinde bir alternatifi de -eğer isterse- değerlendirebileceği önerisi de danışana yapılmıştır.

Bunlara ek olarak, özellikle 'şükretmek' değeri eksenli yapılan "kazanımların farkına varabilmek" temalı yaklaşımda, kendini gerçekleştirme sürecine yapacağı katkıları; "sayısal formülü:  $1 > 0$ ; sözel formülü = hiçbir şey yapmamaktansa, bir şey yapmak iyidir" yaklaşımı çerçevesinde değerlendirmesinin benlik değerini güçlendireceği vurgulanmıştır. Bu kapsamda, tam anlamıyla yerine getiremeye de namaz, oruç, dua vs. gibi dinsel pratiklerini imkân ölçüsünde yapmasının yaratıcısına karşı şükürünü ifade etme noktasında uygun birer davranış olacağının altı çizilmiştir.

#### ❖ Görüşme Sonucu:

Öte yandan bibliyoterapilerin sonlandırıldığı bir önceki seansta, R.K.'ye evinde doldurulması için verilen anket formu, istatistiksel olarak değerlendirilip elde edilen sonuçların kayda geçirilmesi amacıyla geri teslim alınmıştır. Ayrıca, bir önceki seansta verilen ev ödevlerinin yapılıp yapılmadığının kontrol edilmesiyle başlanan bu terapi seansında, danışanın ev ödevlerini yaptığı kaydedilmiştir. Daha sonra danışan, manevi danışman tarafından dinlendikten sonra genel yaşam alanlarıyla ilgili karşı karşıya kaldığı ve şu an için hâlâ kendisini psikolojik olarak rahatsız eden problemlerinin çözümüne yönelik olarak dinsel başa çıkma, bağlanma ve yükleme stratejilerinin ve sürecinin

aktivasyonu, kendini gerçekleştirme odaklı şematize edilerek birlikte tartışılmıştır.

Ayrıca bu seans sonunda, danışanın bir sonraki terapi seansına kadar (a) sabretmek ve şükretmek ile ilgili olarak kendi geçmiş yaşantısında, hatırlayabildiği –bu iki olguya örnek oluşturacak- birer hatırasını yazması, (b) hem sözel hem de beden dilini kullanarak günlük yaşamı içerisinde Edinburgh'taki hiç tanımadığı bir bebek ile bir yaşlıya sevgi gösterisinde bulunması ve bu tutum ve davranışlarının sonuçlarını yazmasının istenmesi gibi ele alınan dinsel değerler bağlamında bazı ödevler verilmiştir. Ayrıca konuyla ilgili ayetlerden oluşan teolojik referanslar seti, aynı zamanda bibliyoterapi etkisi oluşturmak amacıyla danışan R.K.'ye okuyup üzerinde düşünmesi için yine ev ödevi olarak verilmiştir. Daha sonra ise danışanla ortak alınan karar sonucunda uygun olan bir tarihte buluşabilmek amacıyla bir sonraki terapi seansı için randevu fişi verilmiştir.

## 2. İkinci Terapi Seansı

### ❖ Danışanın

- Adı – Soyadı : [ R.K. ]
- Cinsiyeti : Erkek
- Tarih : 03.05.2011; 04.00 – 05.00 pm
- Dan. Türü : Yönlendirme & Geliştirme
- Geliş Şekli : Kendi isteği
- Seans Sayısı : 13. (Onüçüncü) – [2. Seans]

### ❖ Danışmanınızla en son yaptığınız oturumdan bu yana kendinizi psikolojik açıdan nasıl hissediyorsunuz? ( y a z ı n ı z )

“Sanırım, kendimde daha önceden var olan gel-gitlerimi durgunlaştırmaya başladım. Tam olarak karar mekanizmamı hazırlama konusunda ciddi atılımlar yapma arifesindeyim. Bu anlamda öncelikle hayat felsefemi oluşturmada etkili olan yan etkenleri düzene sokmaya başladım diyebilirim. Son olarak da, şunu söyleyebilirim ki: bu danışmanlık çalışmasına başladığım zamandan önceki durumuma göre şu anda kendimi çok çok iyi hissediyorum.”

### ❖ Görüşme Özeti:

Danışman, öncelikle danışan R.K.'ye bir önceki seanstan bu yana kendisini nasıl hissettiğini sorarak başlattığı bu seansın başında, kendisinden 'Danışan

Duygu-Durum Formu [Tema Odaklı Seanslar]'nu doldurmasını istemiştir. Daha sonra toplamda iki seanslık değer eksenli-tema odaklı terapi oturumlarının bu son seansına geçilmiştir.

Sözü edilen terapi yaklaşımının bu son seansında da genel yaşam alanlarına ilişkin problemler hatırlatılarak danışanla paylaşılmıştır. Terapinin devamında ise yazı tahtasına çizilen şematik gösterimle danışanı şu an için hâlâ daha rahatsız etmeye devam eden temel problemler üzerinde durulmuştur. Dolayısıyla ampirik uygulamanın bu aşamasında, dinsel başa çıkma, bağlanma ve yükleme stratejilerinde aktif olarak kullanılan '[a] hoşgörülü olmak, [b] özverili olmak ve [c] doğru olmak' gibi manevi içerikli değerler kapsamında '[a] esnek olabilmek, [b] empatik olabilmek ve [c] vicdanın sesini duyabilmek' gibi temalar üzerinde durularak danışanın kendini gerçekleştirme düzeyini geliştirmeye yardımcı olunmaya çalışılmıştır.

Danışmanlık uygulamasının bu seansında, dinsel değerler bağlamında ele alınan 'hoşgörülü olmak, özverili olmak ve doğru olmak' üzerinden danışan R.K.'nin öne çıkan problemlerinden sırasıyla "(a) boşanmanın ortaya çıkardığı suçluluk duygusu; (b) kimlik problemi; (c) dinsel pratik eksiklikleri" üzerinde durulmuş, sonra da bu seansta ele alınan değer ve temalar kapsamında yaşanan psikolojik süreç analiz edilmiştir.

Bu bağlamda danışana; (a) "doğru olmak" değeri kapsamında, gündelik problemlerle başa çıkma bağlamında karşılaştığı problemlere göre doğruyu belirlemek yerine; daha önceden kişilik ve karakterinde dinsel merkezli oluşturduğu doğruları üzerinden karşılaştığı problemleri analiz etmeye çalışmasının vicdani gelişimi açısından da doğru bir yaklaşım olacağı; (b) 'prensipten sahibi olmayı' da, "doğru olmak" değerinin kapsamı içinde değerlendirmesinin daha uygun olacağı; (c) ancak prensip sahibi olmakla katı bir tutum geliştirmenin aynı şey olmadığı; yani hem prensip sahibi hem de esnek ve hoşgörülü olunabileceği; hayatından örnekler verilip hadisler üzerinde değerlendirmeler yapılarak bu konuda İslâm peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.)'in "rol model" alınmasına ilişkin farkındalık çalışmaları yapılmıştır.

#### ❖ Görüşme Sonucu:

Bir önceki seansta verilen ev ödevlerinin yapıp yapılmadığının kontrol edilmesiyle başlayan bu terapi seansında, danışanın verilen ev ödevlerini yaptığı kaydedilmiştir. Daha sonra, verilen ev ödevleri kapsamında öncelikle, sabretmek ve şükretmek olgularına ilişkin yazmış olduğu hatırat üzerinde karşılıklı değerlendirmeler yapılmıştır. Sonrasında ise hâlâ kendisini psikolojik olarak

rahatsız eden problemlerin çözümüne yönelik olarak dinsel başa çıkma, bağlanma ve yükleme stratejilerinin ve sürecinin aktivasyonu, kendini gerçekleştirme odaklı şematize edilerek birlikte tartışılmıştır.

Öte yandan değer eksenli-tema odaklı terapilerin bu son seansında, danışanın, 'Psikoterapi Seanslarını Değerlendirme' isimli gelecek son genel değerlendirme seansına kadar; (a) hoşgörülü olmak ile ilgili olarak farkındalık durumunu dikkate alarak gündelik yaşam içerisinde gördüğü veya yaşadığı bir olumsuz olay karşısında daha önceden verdiği olumsuz tepkilerin aksine konuya olumlu tarafından esnek bir biçimde bakarak hoşgörüsüyle yaklaşma denemesi yapması; yani süreç yönetimi alıştırmaları yapması; (b) özverili olmak ile ilgili olarak da yine aynı şekilde, gündelik yaşam içerisinde Edinburgh'taki hiç tanımadığı bir bebek ile bir yaşlıya yardım davranışında bulunması; (c) doğru olmak ile ilgili olarak ise vicdanının sesini dinleyerek kendi geçmiş yaşantısında yanlış yaptığını düşündüğü hatırlayabildiği –bir örnek olayı- yazarak bu yanlışların nedenleri ile doğru tutum ve davranışının ne olması gerektiği konusunda bir kompozisyon yazması şeklinde bazı ödevler verilmiştir. Ayrıca konuyla ilgili ayetlerden oluşan teolojik referanslar seti de, aynı zamanda bibliyoterapik etki oluşturmak amacıyla danışan R.K.'ye okuyup üzerinde düşünmesi için ev ödevi olarak verilmiştir.

Daha sonra ise değer eksenli-tema odaklı terapi sürecinin son seansı olması sebebiyle rutin olarak danışanın içinde bulunduğu son psikolojik tablonun psikometrik açıdan daha güvenilir biçimde fotoğrafını çekebilmek amacıyla bazı testleri içeren –daha önce altı kez uygulanmış olan- anket formu danışana verilerek, yukarıda söz konusu edilen ev ödevlerini yaptıktan sonra bu danışmanlık uygulamasının son seansı olan Psikoterapi Seanslarını Değerlendirme oturumuna gelmeden bu formu doldurması ve bu son seansa geldiğinde de manevi danışmanına vermesi istenmiştir. Son olarak ise danışanla ortak alınan karar sonucunda uygun olan bir tarihte buluşabilmek amacıyla ampirik uygulamanın son terapi seansı için randevu fişi verilmiştir.

Tablo-4:

Danışan R.K.'nin ön-test ve son-test puanları

(R.K.) = Tanışma-(İlk Seans) [Birinci Ölçüm] – (0 ay)	
{Ön-test / Ö-T1}	
D. Başa Çıkma T. Ölçeği [1]	Kısa Semptom Envanteri [5]

+ $\Sigma$ = 10 ; - $\Sigma$ = 27	$\Sigma$ = 82
Kişisel Yönelim Envanteri [2]	Beck Umutsuzluk Ölçeği [6]
$\Sigma$ = 57	$\Sigma$ = 13
Beck Anksiyete Envanteri [3]	Y. Sürdürme N. Envanteri [7]
$\Sigma$ = 55	$\Sigma$ = 110
Beck Depresyon Envanteri [4]	U.C.L.A. Yalnızlık Ölçeği [8]
$\Sigma$ = 31	$\Sigma$ = 57
(R.K.) = Değer E.-Tema O. [Yedinci Ölçüm] – (12 ay sonra) {Son-test / S-T7}	
D. Başa Çıkma T. Ölçeği [1]	Kısa Semptom Envanteri [5]
+ $\Sigma$ = 26 ; - $\Sigma$ = 09	$\Sigma$ = 71
Kişisel Yönelim Envanteri [2]	Beck Umutsuzluk Ölçeği [6]
$\Sigma$ = 97	$\Sigma$ = 07
Beck Anksiyete Envanteri [3]	Y. Sürdürme N. Envanteri [7]
$\Sigma$ = 37	$\Sigma$ = 119
Beck Depresyon Envanteri [4]	U.C.L.A. Yalnızlık Ölçeği [8]
$\Sigma$ = 21	$\Sigma$ = 45

## 2. İkinci Danışan : [A.G.]–

### 1. Birinci Terapi Seansı

#### ❖ Danışanın

- Adı – Soyadı : [ A.G. ]
- Cinsiyeti : Erkek
- Tarih : 14.11.2011; 03.00 – 04.00 pm

▪ Dan. Türü : İyileştirme & Yönlendirme & Geliştirme

▪ Geliş Şekli : Kendi isteği

▪ Seans Sayısı : 12. (On ikinci) – [1. Seans]

❖ Danışmanınızla en son yaptığınız oturumdan bu yana kendinizi psikolojik açıdan nasıl hissediyorsunuz? (yazınız)

“Elhamdulillah, kendimi şu son bir aydır, uzun süreden beri hiç iyi olmadığım kadar çok iyi hissediyorum. Hayatla daha bir barışığım. Dahası, kendimle barışığım. Her şeyi olduğu gibi kabul edip kanaat getirmeye gayret gösteriyorum. Eğer, psikolojik olarak böyle güzel gidersem hayatımın tüm alanlarında başarılı olacağıma inanıyorum.”

❖ Görüşme Özeti:

Öncelikle danışan A.G.'ye bir önceki seanstan bu yana kendisini nasıl hissettiğini sorarak seansı açan manevi danışman, oturumun başında kendisinden danışan formunu doldurmasını istemiştir. Daha sonra toplamda iki seanslık bu değer eksenli-tema odaklı terapi oturumlarının içeriğine ilişkin bilgi verilerek başlatılan seansta bu terapinin hedef ve amaçları konusunda danışan bilgilendirilmiştir.

Bu girişin arkasından –çalışmanın ilk aşamalarında tespiti yapılan- genel yaşam alanlarına ilişkin problemler sözel olarak danışanla tekrar edilmiştir. Terapinin devamında ise yazı tahtasına çizilen şemaya danışanı şu anda hâlâ rahatsız etmeye devam eden temel yaşamsal problemler –danışanın yardımıyla- eklenerek kendini gerçekleştirme eksenli dinsel başa çıkma, bağlanma ve yükleme stratejilerinin ve sürecinin aktivasyonu üzerinde çalışılmıştır. Dolayısıyla ampirik uygulamanın bu aşamasında, dinsel başa çıkma, bağlanma ve yükleme stratejilerinde aktif olarak kullanılan '[a] sabretmek, [b] şükretmek ve [c] sevgi göstermek' gibi manevi içerikli değerler kapsamında '[a] acıları anlamlandırabilmek, [b] kazanımların farkına varabilmek ve [c] duyguları pozitif yansıtabilmek' gibi temalar üzerinde durularak danışanın kendini gerçekleştirme düzeyini geliştirmeye yardımcı olunmaya çalışılmıştır.

Manevi danışmanlık uygulamasının bu seansında, dinsel değerler bağlamında ele alınan 'sabretmek, şükretmek ve sevgi göstermek' üzerinden danışan A.G.'nin -ifadesinden hareketle- öne çıkan problemlerinden sırasıyla [a] özel hayatıyla ilgili olarak; “sıcak yuva özlemi; kimlik problemi; [b] iş hayatıyla ilgili olarak ise; “işini severek yapmama ve düzensiz iş ortamı” üzerinde

durulmuş, sonra da bu seansta ele alınan değer ve temalar kapsamında yaşanan psikolojik süreçler analiz edilmeye çalışılmıştır.

Bu bağlamda A.G.'nin kendisini –şiddet derecesi düşük de olsa- hâlâ daha rahatsız eden dinsel açıdan meşru olmayan cinsel ilişkilerin ortaya çıkardığı suçluluk ve günahkarlık duygularından kurtaracak kesin teolojik formülün uygun eş adayını bulup evlenmesi olduğu üzerinde durulmuştur. Ayrıca, danışanın iş hayatıyla ilgili problemlerine ilişkin olarak ise kendisinin paralı askerlik yapmak için para biriktirmek durumunda kalması sebebiyle son aylarda fazla çalıştığı; bu ve benzeri işle ilgili yorgunluk durumlarının askerlik sonrası yurtdışı sayfasını kapatarak Türkiye’de yeni bir iş kurma projelerine hazırlıkla başa çıkabileceği önerisi de yapılmıştır. Bunlara ek olarak, özellikle ‘şükretmek’ değeri eksenli yapılan “kazanımların farkına varabilmek” temalı yaklaşımda, kendini gerçekleştirme sürecine yapacağı katkıları; “sayısal formülü:  $1 > 0$ ; sözel formülü = hiçbir şey yapmamaktansa bir şey yapmak iyidir” yaklaşımı çerçevesinde değerlendirmesinin benlik değeri ve benlik saygısını güçlendireceği vurgulanmıştır. Bu kapsamda, tam anlamıyla yerine getiremese de namaz, oruç, dua vs. gibi dinsel pratiklerini imkân ölçüsünde yapmasının yaratıcısına karşı şükürünü ifade etmesi noktasında çok önemli olduğunun altı çizilmiştir.

#### ❖ Görüşme Sonucu:

Öte yandan bibliyoterapilerin sonlandırıldığı bir önceki seansta, A.G.’ye evinde doldurulması için verilen anket formu, istatistiksel olarak değerlendirmek üzere geri teslim alınmıştır. Ayrıca, bir önceki seansta verilen ev ödevlerinin yapılıp yapılmadığının kontrol edilmesiyle başlanan bu terapi seansında danışanın ev ödevlerini yaptığı kaydedilmiştir. Daha sonra danışan, manevi danışman tarafından dinlendikten sonra şu an için hâlâ kendisini psikolojik olarak rahatsız eden problemlerin çözümüne yönelik belirlenen dinsel değerler ve bu değerlere ilişkin oluşturulan temaların dinsel başa çıkma, bağlanma ve yükleme stratejilerine ve sürecine yaptığı katkılar kendini gerçekleştirme odaklı tartışılmıştır.

Ayrıca bu seans sonunda, danışanın bir sonraki terapi seansına kadar (a) sabretmek ve şükretmek ile ilgili kendi geçmiş yaşantısında hatırlayabildiği bir hatırasını yazması, (b) hem sözel hem de beden dilini kullanarak günlük yaşamı içerisinde Edinburgh’taki hiç tanımadığı bir bebek ile bir yaşlıya sevgi gösterisinde bulunduktan sonra duygu ve düşüncelerini yazması istenmesi gibi bazı ödevler verilmiştir. Buna ek olarak konuyla ilgili ayetlerden oluşan teolojik referanslar seti, aynı zamanda bibliyoterapi etkisi oluşturmak amacıyla danışan



A.G.'ye okuyup üzerinde düşünmesi için ev ödevi olarak verilmiştir. Daha sonra ise danışanla ortak alınan karar sonucunda uygun olan bir tarihte buluşabilmek amacıyla bir sonraki terapi seansı için randevu fişi verilmiştir.

## 2. İkinci Terapi Seansı

### ❖ Danışanın

- Adı – Soyadı : [ A.G. ]
- Cinsiyeti : Erkek
- Tarih : 14.12.2011; 05.15 – 06.15 pm
- Dan. Türü : İyileştirme & Yönlendirme & Geliştirme
- Geliş Şekli : Kendi isteği
- Seans Sayısı : 13. (Onüçüncü) – [2. Seans]

### ❖ Danışmanınızla en son yaptığınız oturumdan bu yana kendinizi psikolojik açıdan nasıl hissediyorsunuz? ( y a z ı n ı z )

“Elhamdülillah, çok şükür kendimi yenilenmiş, tuttuğumu koparacak ve başaracak, yılmadan hedefe gidecek şekilde iyi hissediyorum. Dolayısıyla iç âlemimde yaşadığım tüm bu güzelliklerin, inanç çizgimi eski yerine, belki de daha güzel noktalara çektiğini düşünüyorum. Daha da yukarılara çekecek inşallah. Danışman hocamla seanslarım bitse de, kişisel görüşmelerimi mutlaka devam ettirmeyi planlıyorum. Ufukta, Türkiye'ye kesin dönüş görünüyor artık hayırlısıyla. Türkiye'ye kesin dönüş yaptıktan sonra da oradaki iş veya özel hayatımla ilgili tüm gelecek planlarımı yine danışmanımla zaman zaman yapmayı düşünüyorum.”

### ❖ Görüşme Özeti:

İlk olarak danışan A.G.'ye bir önceki seanstan bu yana kendisini nasıl hissettiğini sorarak seansı başlatan manevi danışman, seansın başında kendisinden 'Danışan Duygu-Durum Formu [Tema Odaklı Seanslar]'nu doldurmasını istemiştir. Daha sonra toplamda iki seanslık değer eksenli-tema odaklı terapi oturumlarının bu son seansına geçilmiştir.

Sözü edilen terapi yaklaşımının bu son seansında, bir önceki seansta da üzerinde durulan problemler hatırlatılarak çizilen şemada, kendini gerçekleştirme eksenli başa çıkma, bağlanma ve yükleme stratejilerinin ve sürecinin aktivasyonu üzerinde çalışılmıştır. Dolayısıyla ampirik uygulamanın bu aşamasında, başa çıkma, bağlanma ve yükleme stratejilerinde aktif olarak

kullanılan '[a] hoşgörülü olmak, [b] özverili olmak ve [c] doğru olmak' gibi manevi içerikli değerler kapsamında, bunlara paralel olarak '[a] esnek olabilmek, [b] empatik olabilmek ve [c] vicdanın sesini duyabilmek' gibi temalar üzerinde durularak danışanın kendini gerçekleştirme düzeyine katkı sağlanması hedeflenmiştir.

Manevi danışmanlık uygulamasının bu seansında, dinsel değerler bağlamında ele alınan 'hoşgörülü olmak, özverili olmak ve doğru olmak' üzerinden danışan A.G.'nin ifadesinden hareketle öne çıkan problemlerinden sırasıyla "(a) sıcak yuva özlemi; (b) kimlik problemi; (c) işini severek yapmama ve düzensiz iş ortamı" üzerinde durulmuş, sonra da bu seansta ele alınan değer ve temalar kapsamında yaşanan psikolojik süreçler analiz edilmeye çalışılmıştır.

Bu bağlamda danışanın (a) "özverili olmak" değeri kapsamında, gündelik hayatında problem üretecek düzeyde özverili olmayıp bazen egoist olması gerektiği kanaatine vardığını belirtmesi üzerine, özverili olmanın kendi bireysel sınırları koruyamamakla aynı şey olmadığı; dolayısıyla danışanın hem kendi kişisel sınırlarını korurken hem de özverili olabileceği; (b) "hoşgörülü olmak" değeri bağlamında ise danışanın esnek olamadığını; özellikle iş hayatında daha önceki dönemlerinde sık sık öfke patlamaları yaşadığını söylemesi üzerine İslâm peygamberi Hz. Muhammed (sav)'in hayatından kesitler ve hadisler eşliğinde sosyal hayatın sözü edilen bu değere daha çok ihtiyacı olduğu; (c) "doğru olmak" değeriyle ilgili de, vicdanın sesini dinleme noktasında, o anki psikolojik durumunun oldukça etkili olduğunu, dolayısıyla bazen psikolojik durumunun iyi olmadığı zamanlarda bir bahane/yalan bularak zaman zaman vicdani rahatsızlıklar yaşadığını belirtmesi üzerine ise danışanın kaliteli ve dürüst bir hayat yaşayabilmesi için inandığı dinin etik ilkelerinden ilham alarak kendine özgü bazı kişisel kurallarının olması gerektiği; bu konuda, hayatından örnekler verilip hadisleri üzerinde değerlendirmeler yapılan İslâm peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.)'in "rol model" olarak alınması gerektiği vurgulanmıştır.

#### ❖ Görüşme Sonucu:

Bir önceki seansta verilen ev ödevlerinin yapılıp yapılmadığının kontrol edilmesiyle başlanan bu terapi seansında danışanın –yaşlıya sevgi gösterisinde bulunması dışında- bir önceki seansta verilen ev ödevlerini yaptığı kaydedilmiştir. Daha sonra verilen ev ödevleri kapsamında öncelikle sabretmek ve şükretmek olgularına ilişkin yazmış olduğu hatırat üzerinde karşılıklı değerlendirmeler yapılmıştır. Danışan, manevi danışman tarafından dinlendikten sonra şu an için hâlâ kendisini psikolojik olarak rahatsız eden

problemlerin çözümüne yönelik belirlenen dinsel değerler ve temaların başa çıkma, bağlanma ve yükleme stratejilerine ve süreçlerine yaptığı katkılar, kendini gerçekleştirme odaklı şematize edilerek birlikte tartışılmıştır.

Öte yandan değer eksenli-tema odaklı terapilerin bu son seansında danışanın 'Psikoterapi Seanslarını Değerlendirme' isimli gelecek olan son genel değerlendirme seansına kadar (a) hoşgörülü olmak ile ilgili farkındalık durumunu akılda tutarak gündelik yaşam içerisinde gördüğü veya yaşadığı bir olumsuz olay karşısında daha önceden verdiği olumsuz tepkilerin aksine konuya olumlu tarafından esnek bir biçimde bakarak hoşgörüyle yaklaşma denemeleri yapması; (b) özverili olmak ile ilgili olarak da yine aynı şekilde farkındalık durumunu akılda tutarak gündelik yaşam içerisinde Edinburgh'taki hiç tanımadığı bir bebek ile bir yaşlıya karşılıksız yardım davranışında bulunması; (c) doğru olmak ile ilgili olarak da, vicdanının sesini dinleyerek kendi geçmiş yaşantısında yanlış yaptığını düşündüğü bir örnek olay üzerinden bu yanlışların nedenleri ile doğru tutum ve davranışının ne olması gerektiği konusunda bir kompozisyon yazması istenmesi gibi bazı ödevler verilmiştir. Ayrıca konuyla ilgili ayetlerden oluşan teolojik referanslar seti, aynı zamanda bibliyoterapik etki oluşturmak amacıyla danışan A.G.'ye, okuyup üzerinde düşünmesi için ev ödevi olarak verilmiştir.

Daha sonra ise değer eksenli-tema odaklı terapi sürecinin son seansı olması sebebiyle rutin olarak danışanın içinde bulunduğu son psikolojik tablonun psikometrik açıdan daha güvenilir biçimde fotoğrafını çekebilmek amacıyla bazı testleri içeren –daha önce altı kez uygulanmış olan- anket formu danışana verilerek ev ödevlerini yaptıktan sonra bu danışmanlık uygulamasının son seansı olan Psikoterapi Seanslarını Değerlendirme oturumuna gelmeden önce bu formu doldurarak son seansa geldiğinde danışmana vermesi istenmiştir. Son olarak ise danışanla alınan ortak karar sonucunda uygun olan bir tarihte buluşabilmek amacıyla ampirik uygulamanın son terapi seansı için randevu fişi verilmiştir.

Tablo-5:

Danışan A.G.'nin ön-test ve son-test puanları

(A.G.) = Tanışma-(İlk Seans) [Birinci Ölçüm] – (0 ay) {Ön-test / Ö-T1}	
D. Başa Çıkma T. Ölçeği [1]	Kısa Semptom Envanteri [5]

$+Σ = 15 ; -Σ = 20$ Kişisel Yönelim Envanteri [2] $Σ = 43$ Beck Anksiyete Envanteri [3] $Σ = 47$ Beck Depresyon Envanteri [4] $Σ = 28$	$Σ = 68$ Beck Umutsuzluk Ölçeği [6] $Σ = 10$ Y. Sürdürme N. Envanteri [7] $Σ = 115$ U.C.L.A. Yalnızlık Ölçeği [8] $Σ = 49$
(A.G.) = Değer E.-Tema O. [Yedinci Ölçüm] – (12 ay sonra) {Son-test / S-T7}	
D. Başa Çıkma T. Ölçeği [1] $+Σ = 28 ; -Σ = 07$ Kişisel Yönelim Envanteri [2] $Σ = 86$ Beck Anksiyete Envanteri [3] $Σ = 27$ Beck Depresyon Envanteri [4] $Σ = 18$	Kısa Semptom Envanteri [5] $Σ = 57$ Beck Umutsuzluk Ölçeği [6] $Σ = 04$ Y. Sürdürme N. Envanteri [7] $Σ = 127$ U.C.L.A. Yalnızlık Ölçeği [8] $Σ = 37$

### 3. Üçüncü Danışan : [K.Ç.]–

#### 1. Birinci Terapi Seansı

#### ❖ Danışanın

▪ Adı – Soyadı : [ K.Ç. ]

- Cinsiyeti : Erkek
- Tarih : 08.01.2013; 03.15 – 04.15 pm
- Dan. Türü : İyileştirme & Yönlendirme & Geliştirme
- Geliş Şekli : Kendi isteği
- Seans Sayısı : 12. (Onikinci) – [1. Seans]

- ❖ Danışmanınızla en son yaptığınız oturumdan bu yana kendinizi psikolojik açıdan nasıl hissediyorsunuz? (yazınız)

“Danışmanım ile yaptığımız en son seanstan bu yana Edinburgh Royal Victoria Hospital’den verilen psikiyatri servisindeki randevuma gittim. Edinburgh belediyesindeki benimle ilgilenen sosyal hizmet uzmanı bayan benim için tekrardan psikiyatri servisten randevu almış. Bende bunun üzerine geçen hafta içinde hastaneye giderek psikiyatristim J... ile görüştim. Daha önceden kullanmış olduğum ilaçlardan D... isimli ilacın bana ağır geldiğini ve bu sebeple de ilacı bıraktığımı söyledim. Bunun üzerine ilaçlarımı değiştirdi. Şu anda ilaçları almak istemesem de mecbur olarak kullanıyorum. Fakat kendimi çok kötü hissetmeye başladım yine. Doktorum, bulantı, kusma ve halsizlik gibi durumların normal olduğunu, ilaçların etkisini tam olarak düzenli kullanmam durumunda 2 ay sonra göstermeye başlayacağını söyledi. Sonuç olarak, şu an kullandığım psikiyatrik ilaçların yan etkilerini yaşıyorum. Uzun saatler uyuyamıyorum. Doktorun söylediğine göre, önce anti-depresan ilaçları kullanıp uyku düzenimi yeniden kurmam gerekiyormuş. Bu arada psikiyatristim, bol bol yürüyüş yapıp aynı zamanda spor/egzersiz yapmamı istedi ne alakası varsa. Psikolojik olarak his dünyama gelince, ilaçların etkisi ile hiçbir şey hissedemiyorum. Özellikle de bu ilaçlara tekrar başlayalı beri sanki yarı uykulu haldeyim. Günlük hayata konsantre olmakta zorlanıyorum.”

- ❖ Görüşme Özeti:

Manevi danışman, öncelikle danışan K.Ç.’ye bir önceki seanstan bu yana kendisini nasıl hissettiğini sorarak başlattığı bu seansın başında, kendisinden danışan formunu doldurmasını istemiştir. Daha sonra toplamda iki seanslık bu değer eksenli-tema odaklı terapi oturumlarının içeriğine ilişkin bilgi verilerek başlatılan seansta, değer eksenli-tema odaklı terapinin hedef ve amaçları konusunda danışan bilgilendirilmiştir.

Bu girişin arkasından –çalışmanın ilk aşamalarında tespiti yapılan- genel yaşam alanlarına ilişkin problemler hatırlatılarak sözel olarak danışanla

paylaşmıştır. Terapinin devamında ise yazı tahtasına çizilen şemaya temel yaşamsal problemler eklenerek kendini gerçekleştirme eksenli başa çıkma, bağlanma ve yükleme stratejilerinin ve sürecinin aktivasyonu üzerinde çalışılmıştır. Dolayısıyla ampirik uygulamanın bu aşamasında, başa çıkma, bağlanma ve yükleme stratejilerinde aktif olarak kullanılan '[a] sabretmek, [b] şükretmek ve [c] sevgi göstermek' gibi manevi içerikli değerler kapsamında bunlara paralel olarak '[a] acıları anlamlandırabilmek, [b] kazanımların farkına varabilmek ve [c] duyguları pozitif yansıtabilmek' gibi temalar üzerinde durularak danışanın kendini gerçekleştirme potansiyellerini geliştirmeye yardımcı olunmaya çalışılmıştır.

Manevi danışmanlık uygulamasının bu seansında, dinsel değerler bağlamında ele alınan 'sabretmek, şükretmek ve sevgi göstermek' üzerinden danışan K.Ç.'nin, -ifadesinden hareketle- öne çıkan problemlerinden sırasıyla "[a] kendine yabancılaşma, [b] özgüven ve benlik saygısı düşüklüğü, [c] yaşam doyum düzeyi düşüklüğü, [d] konsantrasyon ve motivasyon düşüklüğü, [e] ümitsizlik, [f] panik atak rahatsızlığı, [g] dinsel bilgi ve pratik eksiklikleri" üzerinde durulmuştur. Daha sonra da bu seansta ele alınan değer ve temalar kapsamında yaşanan psikolojik süreçler analiz edilmiştir.

Bu bağlamda K.Ç.'nin -yukarıda sıralanan problemlerine ilişkin olarak- logoterapik değerlendirmeler bağlamında mutlaka hayatının anlam arayışı sürecinde manevi konular ile ilgilenmesi gerektiği; buna paralel olarak mutlaka psikiyatristi ile bağlantısını kesmemesi gerektiği; verilen ilaçları düzenli bir biçimde alması gerektiği önerisi de danışana bir kez daha yapılmıştır. Bunlara ek olarak, özellikle 'şükretmek' değeri eksenli yapılan "kazanımların farkına varabilmek" temalı yaklaşımda, kendini gerçekleştirme potansiyellerine yapacağı katkıları; "sayısal formülü:  $1 > 0$  ; sözel formülü = hiçbir şey yapmamaktansa bir şey yapmak iyidir" yaklaşımı çerçevesinde değerlendirmesinin benlik değerini güçlendireceği vurgulanmıştır. Bu kapsamda, tam anlamıyla yerine getiremese de namaz, oruç, dua vs. gibi dinsel pratiklerini imkân ölçüsünde yapmasının yaratıcısına karşı şükürünü ifade etme noktasında çok önemli olduğunun altı bir kez daha çizilmiştir. Tüm bunların sonucunda danışanın 'ümitvar olması' gerektiği vurgulanmıştır.

#### ❖ Görüşme Sonucu:

Öte yandan bibliyoterapilerin sonlandırıldığı bir önceki seansta, K.Ç.'ye seans dışı doldurulması için verilen anket formu, istatistiksel olarak

değerlendirilip elde edilen sonuçların çalışmanın ilgili bölümünde kayda geçirilmesi amacıyla geri teslim alınmıştır. Ayrıca, bir önceki seansta verilen ev ödevlerinin yapılıp yapılmadığının kontrol edilmesiyle başlanan bu terapi seansında, danışanın verilen ev ödevleri bağlamında okunması istenen kitapları okumaya başladığı kaydedilmiştir. Danışan, manevi danışman tarafından dinlendikten sonra şu an için hâlâ kendisini psikolojik olarak rahatsız eden problemlerin çözümüne yönelik belirlenen dinsel değerler ve temaların başa çıkma, bağlanma ve yükleme stratejileri ve sürecindeki aktivasyonu, kendini gerçekleştirme odaklı şematize edilerek birlikte tartışılmıştır.

Ayrıca bu seans sonunda, danışan K.Ç.'nin, bir sonraki terapi seansına kadar (a) sabretmek ve şükretmek ile ilgili olarak hatırlayabildiği –bu iki olguya örnek oluşturacak- birer hatırasını yazması; (b) hem sözel hem de beden dilini kullanarak günlük yaşamı içerisinde Edinburgh'taki hiç tanımadığı bir bebek ile bir yaşlıya sevgi gösterisinde bulunması ve konuyla ilgili duygu ve düşüncelerini yazması; (c) bu terapide ele alınan dinsel değerler bağlamında özellikle şükretme üzerine (günlük zikir uygulaması olarak 101 kez 'estağfirullah' + 101 kez 'lailaheillah' + 101 kez 'subhanallahi ve bihamdihi subhanallahilazim' + 101 kez 'allahümme salli ala muhammedin ve ala ali muhammed' şeklinde) tesbih çekimi gibi bazı ödevler verilmiştir. Ayrıca aynı zamanda bibliyoterapi etkisi oluşturmak amacıyla (a) 'Bu da Geçer' isimli sûfi hikâyesi ile (b) konuyla ilgili ayetlerden oluşan teolojik referanslar seti, danışan K.Ç.'ye okuyup üzerinde düşünmesi için ev ödevi olarak verilmiştir. Daha sonra ise danışanla ortak alınan karar sonucunda uygun olan bir tarihte buluşabilmek amacıyla bir sonraki terapi seansı için randevu fişi verilmiştir.

## 2. İkinci Terapi Seansı

### ❖ D a n ı Ő a n ı n

- Adı – Soyadı : [ K.Ç. ]
- Cinsiyeti : Erkek
- Tarih : 09.02.2013; 01.00 – 02.00 pm
- Dan. Türü : İyileştirme & Yönlendirme & Geliştirme
- Geliş Şekli : Kendi isteği
- Seans Sayısı : 13. (Onüçüncü) – [2. Seans]

- ❖ Danışmanınızla en son yaptığınız oturumdan bu yana kendinizi psikolojik açıdan nasıl hissediyorsunuz? ( y a z ı n ı z )

“Bundan yirmi gün önce aşırı derecede stres ve depresyona girdim tekrardan. O günlerde kendimi çok kötü hissettim. Royal Edinburgh Hospital’ın ‘evde bakım servisi’ni arayarak görevli bir hemşireyle konuştum. Bana nefes alıştırmayı yapmamı söyledi. Ardından bir doktor ve hemşire hemen evime geldiler. Bana öncelikle D... isimli bir psikiyatrik ilaç verdiler. Beni ambulansla alıp Royal Edinburgh Hospital’a götürdüler. Bu hastanenin psikiyatri bölümünde 10 gün yattım. Bu süreçte ilaçlarımı aldım. Psikiyatristimden din adamı istedim. Hemen bana chaplaincy servisinden bir bayan rahip geldi. Aramızda konuştuk. Bana ihtiyaçlarımı sordu. Sorunlarımdan söz etmemi istedi. Tanrı’nın bizimle olduğunu, yaşadığımız tüm acıları gördüğünü ve inancımızdan asla vazgeçmemizi öğütledi. Yani bana resmen gelen kadın vaaz etti diyebilirim. Daha sonra hastanede kaldığım süre içerisinde belirli aralıklarda ziyaretime geldi. Benimle sohbet etti. Hastaneden ayrılacağım gün tekrar geldi ve bana bir kart verdi. Çok bunaldığımda ve sıkıldığımda, kendimi yalnız hissettiğimde konuşacak ve dertleşecek birisini aradığımda kendisini telefonla çekinmeden arayıp görüşebileceğimizi söyledi ve gitti.

Edinburgh’taki bu hastanede şunu gördüm ki, bu ülkenin ulusal sağlık sistemi olan NHS içerisinde hastanın istemesi durumunda hastaya hemen acil olarak hastanenin chaplaincy servisinden bir görevli papaz geliyor veya hangi dine inanıyorsan o dinin görevlisini bulup getiriyorlar.

Bu arada hastanede yaşadığım benim açımdan önemli bir anımı da burada paylaşmak istiyorum. Psikiyatri servisinde kalırken M... isimde Polonyalı bir şizofren hastayla tanıştım. Oda arkadaşımdaydı. Servisin TV odasında elimde taşıdığım tesbihin ne olduğunu sordu. Ben de açıklama yaptım. Biz Müslümanlar zor günlerimizde bununla Allah’ımızı zikir ederiz dedim. Bunun üzerine tesbihimi bende zikir etmek istiyorum diyerek kendisine vermemi istedi. Ben de veremeyeceğimi söyledim. Fakat çok ısrarı üzerine tesbihimi ikiye bölerek ona verdim. O da buna çok sevindi ve benim yaptığım gibi tesbih çekmeye başladı. Yorulduğu zaman koluna bileklik olarak takmıştı. Ertesi gün bana eşinin kendisine getirdiği sakızı ikiye bölerek yarısını bana verdi ve ‘sen enteresan bir adamsın, cebinde paran olmadığı halde son sigaranı benimle paylaştın, kimse benimle konuşmadığı halde sen benimle konuştun, ben senin yerine olsam bunu yapmazdım. Ben de seninle bu sakızımı paylaşmak istiyorum’ dedi ve yarısını bana verdi. Geçmiş yıllarda Almanya’da yaşadığını, orada da en samimi arkadaşının Müslüman bir Türk olduğunu ve adının da A... olduğunu ve hâlâ onunla görüştüğünü aktardı. Müslümanlardaki yardımlaşma duygularının kendisini çok etkilediğini ve söz konusu bu durumu, uzun zamandır da



düşündüğünü söyledi. Müslüman olduğumu öğrenince benden İslâm konusunda bilgi almak istedi. Kendisi Katolik olmasına rağmen benden Kur'an-ı Kerim'in Polonyaca tercümesi var mı diye sordu.

Bir olay daha yaşadım hastanedeyken. Bir psikiyatri hemşiresine âşık olacaktım az daha. Çok güzel bir kız vardı hastanede. Ona kur yaptım ve hemşire kız da buna karşılık verdi. Bana özel telefon numaralarını verdi ve sonunda da bunları aslında yapmam yanlıştı. Ben bir sağlık profesyoneliyim, hastalarla duygusal bir ilişkiye girmemem gerekir, yapmamam gerekir falan, dedi. Fakat o da benden hoşlanmıştı, bunu hissettim...

Şu an itibariyle de, psikiyatristimin yenilemiş olduğu anti-depresan haplarımı kullanıyorum. Bu sebeple de kendimi biraz farklı ve uyuşmuş hissetmekle beraber içimde bir ümit ışığının hâlâ daha yandığını söyleyebilirim. Ne zaman olacak bilmiyorum ama bir gün mutlaka hayatımda her şey eskisi gibi olacak."

#### ❖ Görüşme Özeti:

İlk olarak danışan K.Ç.'ye bir önceki seanstan bu yana kendisini nasıl hissettiğini sorarak seansı açan manevi danışman, bu seansın başında kendisinden 'Danışan Duygu-Durum Formu [Tema Odaklı Seanslar]'nu doldurmasını istemiştir. Daha sonra toplamda iki seanslık değer eksenli-tema odaklı terapi oturumlarının bu son seansına geçilmiştir.

Sözü edilen terapi yaklaşımının bu son seansında, –bir önceki seansta da üzerinde durulan- problemler hatırlatılarak sözel olarak danışanla paylaşılmıştır. Terapinin devamında ise yazı tahtasına çizilen şematik gösterimde, kendini gerçekleştirme eksenli başa çıkma, bağlanma ve yükleme stratejilerinin ve sürecinin temel problemler üzerindeki aktivasyonu çalışılmıştır. Dolayısıyla ampirik uygulamanın bu aşamasında başa çıkma, bağlanma ve yükleme stratejilerinde aktif olarak kullanılan '[a] hoşgörülü olmak, [b] özverili olmak ve [c] doğru olmak' gibi manevi içerikli değerler kapsamında '[a] esnek olabilmek, [b] empatik olabilmek ve [c] vicdanın sesini duyabilmek' gibi temalar üzerinde durularak danışanın kendini gerçekleştirme potansiyellerinin geliştirilmesine yardımcı olunmaya çalışılmıştır.

Manevi danışmanlık uygulamasının bu seansında, dinsel değerler bağlamında ele alınan 'hoşgörülü olmak, özverili olmak ve doğru olmak' üzerinden danışan K.Ç.'nin öne çıkan problemlerinden sırasıyla "[a] kendine

yabancılaşma, [b] özgüven ve benlik saygısı düşüklüğü, [c] yaşam doyumu düşüklüğü, [d] konsantrasyon ve motivasyon eksikliği, [e] ümitsizlik, [f] panik atak rahatsızlığı, [g] dinsel bilgi ve pratik eksiklikleri” üzerinde durulmuştur. Sonra da bu seansta ele alınan değer ve temalar kapsamında yaşanan psikolojik süreçler analiz edilmiştir.

Bu bağlamda danışana; (a) “özverili olma”nın benliğin narsistik/bencil yanının törpülenmesi anlamına geldiği; dolayısıyla hastanede Polonyalı arkadaşıyla kurdukları arkadaşlık ilişkilerinde kendisinin son kalan sigarasının yarısını arkadaşıyla paylaşmasının bu bağlamda ele alınması gerektiği, karşılıksız olarak ötekinin ihtiyacını karşılamamanın kendinde bilinçdışı bir mutluluk hissi meydana getirdiğinin bilinmesi gerektiği; (b) “doğru olmak” değeri kapsamında, temelde bireyin doğru olmasının kendi benlik saygısını yükselten bir değer olduğu; aslında doğru olmanın göçmenin kendisine verdiği psikolojik değeri ve saygıyı ifade ettiği; dolayısıyla dinsel inançlarından beslenen doğruluk değeri üzerinden karşılaştığı problemleri analiz etmeye çalışmasının kişilik ve benlik gelişimi için de doğru bir yaklaşım olacağı; (c) “hoşgörülü olmak” değerinin temelinde de insani ilişkilere pozitif anlamda bir bakış açısının baskın olduğu; dolayısıyla bardağa ancak dolu tarafından bakılabilirse hoşgörülü olunabileceğinin unutulmaması gerektiği; bu bağlamda prensip sahibi olmak ile katı tutumlu olmanın aynı şey olmadığı; yani insanın hem prensip sahibi olup hem de esnek ve hoşgörülü olabileceğinin altı çizilmiştir. Bu konuda, hayatından örnekler verilip hadisler üzerinde değerlendirmeler yapılarak her konuda olduğu gibi bu konuda da İslâm peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.)’in “rol model” olarak alınması gerektiği önemle vurgulanmıştır.

#### ❖ Görüşme Sonucu:

Bir önceki seansta verilen ev ödevlerinin yapılıp yapılmadığının kontrol edilmesiyle başlanan bu terapi seansında, danışanın ev ödevlerinin büyük çoğunu yaptığı kaydedilmiştir. Daha sonra verilen ev ödevleri kapsamında öncelikle sabretmek ve şükretmek olgularına ilişkin yazmış olduğu hatırat üzerinde karşılıklı değerlendirmeler yapılmıştır. Danışan, manevi danışman tarafından dinlendikten sonra kendisini psikolojik olarak rahatsız eden problemlerin çözümüne yönelik olarak belirlenen dinsel değerler ve bu değerlere ilişkin oluşturulan temaların başa çıkma, bağlanma ve yükleme stratejileri ve süreçlerindeki aktivasyonu şematize edilerek tartışılmıştır.

Öte yandan değer eksenli-tema odaklı terapilerin bu son seansında danışanın, ‘Psikoterapi Seanslarını Değerlendirme’ isimli gelecek son genel

değerlendirme seansına kadar (a) hoşgörülü olmak ile ilgili olarak farkındalık durumunu akılda tutarak gündelik yaşam içerisinde gördüğü veya yaşadığı bir olumsuz olay karşısında daha önceden verdiği olumsuz tepkilerin aksine konuya olumlu tarafından esnek bir biçimde bakarak hoşgörüsüyle yaklaşma denemesi yapması; (b) özverili olmak ile ilgili olarak yine aynı şekilde farkındalık durumunu akılda tutarak gündelik yaşam içerisinde Edinburgh'taki hiç tanımadığı bir bebek ile bir yaşlıya yardım davranışında bulunması, (c) doğru olmak ile ilgili olarak vicdanının sesini dinleyip kendi geçmiş yaşantısında yanlış yaptığını düşündüğü bir örnek olayı yazarak bu yanlışların nedenleri ile doğru tutum ve davranışının ne olması gerektiği konusunda bir kompozisyon yazması gibi bazı ödevler verilmiştir. Ayrıca konuyla ilgili ayetlerden oluşan teolojik referanslar seti, aynı zamanda bibliyoterapi etkisi oluşturmak amacıyla danışan K.Ç.'ye okuyup üzerinde düşünmesi için ev ödevi olarak verilmiştir.

Daha sonra ise değer eksenli-tema odaklı terapi sürecinin son seansı olması sebebiyle rutin olarak danışanın içinde bulunduğu son psikolojik tablonun psikometrik açıdan daha güvenilir biçimde fotoğrafını çekebilmek amacıyla bazı testleri içeren –daha önce altı kez uygulanmış olan- anket formu danışana verilerek yukarıda söz konusu edilen ev ödevlerini yaptıktan sonra bu danışmanlık uygulamasının son seansı olan Psikoterapi Seanslarını Değerlendirme oturumuna gelmeden önce bu formu doldurması ve bu son seansa geldiğinde de manevi danışmana vermesi istenmiştir. Son olarak ise danışanla ortak alınan karar sonucunda uygun olan bir tarihte buluşabilmek amacıyla ampirik uygulamanın son terapi seansı için randevu fişi verilmiştir.

Tablo-6:

Danışan K.Ç.'nin ön-test ve son-test puanları

(K.Ç.) = Tanışma-(İlk Seans) [Birinci Ölçüm] – (0 ay) {Ön-test / Ö-T1}	
D. Başa Çıkma T. Ölçeği [1]  + $\Sigma$ = 7 ; - $\Sigma$ = 28	Kısa Semptom Envanteri [5] $\Sigma$ = 94
Kişisel Yönelim Envanteri [2] $\Sigma$ = 35	Beck Umutsuzluk Ölçeği [6] $\Sigma$ = 17

Beck Anksiyete Envanteri [3] $\Sigma = 61$	Y. Sürdürme N. Envanteri [7] $\Sigma = 103$
Beck Depresyon Envanteri [4] $\Sigma = 55$	U.C.L.A. Yalnızlık Ölçeği [8] $\Sigma = 64$
(K.Ç.) = Değer E.-Tema O. [Yedinci Ölçüm] – (12 ay sonra) {Son-test / S-T7}	
D. Başa Çıkma T. Ölçeği [1]  + $\Sigma = 27$ ; - $\Sigma = 07$	Kısa Semptom Envanteri [5] $\Sigma = 85$
Kişisel Yönelim Envanteri [2]  $\Sigma = 78$	Beck Umutsuzluk Ölçeği [6] $\Sigma = 09$
Beck Anksiyete Envanteri [3]  $\Sigma = 43$	Y. Sürdürme N. Envanteri [7] $\Sigma = 121$
Beck Depresyon Envanteri [4] $\Sigma = 37$	U.C.L.A. Yalnızlık Ölçeği [8] $\Sigma = 47$

#### 4. Dördüncü Danışan : [C.K.]–

Manevi danışmanlık seanslarına düzenli katılmaması sebebiyle danışan C.K. ile görüşülerek çalışmalara devam edip etmeyeceği sorulmuştur. Edinburgh'ta işveren olan danışanın ise çok istemesine rağmen işlerinin yoğunluğu sebebiyle 5. seanstan sonra uygulamalara devam edemeyeceğini bildirdiği kaydedilmiştir.

#### 5. Beşinci Danışan : [İ.O.]–

Manevi danışmanlık seanslarına düzenli katılmaması sebebiyle danışan İ.O. ile görüşülerek çalışmalara devam edip etmeyeceği sorulmuştur. Edinburgh'ta işveren olan danışanın ise çok istemesine rağmen işlerinin

yoğunluğu sebebiyle 7. seanstan sonra uygulamalara devam edemeyeceğini bildirdiği kaydedilmiştir.

## 6. Altıncı Danışan : [M.K.]–

### 1. Birinci Terapi Seansı

#### ❖ D a n ı Ő a n ı n

- Adı – Soyadı : [ M.K. ]
- Cinsiyeti : Erkek
- Tarih : 03.03.2013; 05.15 – 06.15 pm
- Dan. Türü : Yönlendirme & Geliştirme
- Geliş Şekli : Kendi isteği
- Seans Sayısı : 12. (Onikinci) – [1. Seans]

- ❖ Danışmanınızla en son yaptığınız oturumdan bu yana kendinizi psikolojik açıdan nasıl hissediyorsunuz? ( y a z ı n ı z )

“Danışman hocamla son yaptığımız terapiden sonra kendimi daha mutlu ve huzurlu buluyorum. Bu gurbet ellerde başıma gelen güncel olaylardan aldığım dersler ile terapide yaptığımız sohbetleri birleştiriyorum kafamda. Sonuçta sosyal hayattaki zorluklarla daha iyi baş edebiliyorum. Çevremdeki bedava hayat yaşayan insanlara baktıkça, aslında onlara acıyorum ve onları anlamakta zorluk çekiyorum. Fakat fazla düşünüp kendi huzurumu bozmamaya da gayret gösteriyorum. Moralimi yüksek tutmaya çalışıyorum ve kendimce bunu da başarabiliyorum çoğu zaman diyeyim. Bu da bana huzur ve mutluluk veriyor. Selamün aleyküm.”

#### ❖ Görüşme Özeti:

Manevi danışman, öncelikle danışan M.K.'ye bir önceki seanstan bu yana kendisini nasıl hissettiğini sorarak başlattığı bu seansın başında, kendisinden danışan formunu doldurmasını istemiştir. Daha sonra toplamda iki seanslık bu değer eksenli-tema odaklı terapi oturumlarının içeriğine ilişkin bilgi verilerek başlatılan seansta, değer eksenli-tema odaklı terapinin hedef ve amaçları konusunda danışan bilgilendirilmiştir.

Bu girişin arkasından –çalışmanın ilk aşamalarında tespiti yapılan- genel yaşam alanlarına ilişkin problemler hatırlatılarak danışanla paylaşılmıştır. Terapinin devamında ise yazı tahtasına çizilen şemaya, danışanın yardımıyla

temel yaşamsal problemleri eklenerek kendini gerçekleştirme eksenli başa çıkma, bağlanma ve yükleme stratejilerinin ve sürecinin aktivasyonu üzerinde çalışılmıştır. Dolayısıyla uygulamanın bu aşamasında, başa çıkma, bağlanma ve yükleme stratejilerinde aktif olarak kullanılan '[a] sabretmek, [b] şükretmek ve [c] sevgi göstermek' gibi manevi içerikli değerler kapsamındaki '[a] acıları anlamlandırabilmek, [b] kazanımların farkına varabilmek ve [c] duyguları pozitif yansıtabilmek' gibi temalar üzerinde durularak danışanın kendini gerçekleştirme potansiyellerini geliştirmeye yardımcı olunmaya çalışılmıştır.

Manevi danışmanlık uygulamasının bu seansında, dinsel değerler bağlamında ele alınan 'sabretmek, şükretmek ve sevgi göstermek' üzerinden danışan M.K.'nin -ifadesinden hareketle- öne çıkan problemlerinden sırasıyla "(a) yalnızlık, (b) iletişim bozukluğu, (c) kimlik problemi, (d) dinsel pratik eksiklikleri, (e) suçluluk ve günahkarlık duyguları" üzerinde durulmuştur. Sonra da bu seansta ele alınan değer ve temalar kapsamında yaşanan psikolojik süreç analiz edilmiştir.

Bu bağlamda şu anki yeni kız arkadaşıyla başlatmış olduğu ciddi ilişkiyi evlilik ile sonuçlandırabilirse, söz konusu bu evliliğin danışan M.K. için hem yalnızlığını gidereceği, hem de dinsel açıdan ibadetlerini yerine getirmede düzenlilik sağlayabileceği; tüm bu kazanımların yanı sıra teolojik olarak haram olan 'zina' yapmaktan da alıkoymasının mümkün olacağı düşüncesi danışanla paylaşılmıştır.

Bunlara ek olarak, 'sabretmek' değeri "acıları anlamlandırabilmek" temalı yaklaşımla ilgili yapılan psikolojik analizlerde, danışan M.K. ile Bakara suresinin 153. ayeti paylaşılmış ve bu bağlamda 'sabır+namazın psikolojisi' analiz edilmiştir. Ardından Saffat suresinin 102. ayetiyle ilgili olarak da Hz. İsmail'in kendisinin kurban edilmesine karşı gösterdiği sabır örneği ile Nisa suresi 163., Sad suresi 41 ve 44.; Enbiya suresi 83 ve 84. ayetleri ile ilgili olarak Hz. Eyyüb'ün hastalığına karşı göstermiş olduğu sabır üzerinde durulmuştur. Bu kapsamda söz konusu bu değer danışan M.K.'ye 'imtihandan geçme bilinci/farkındalığı, psikolojik olgunlaşma ve psikolojik direnci artırma' gibi kazanımlar sağlayacağı vurgulanmıştır.

Özellikle 'şükretmek' değeri "kazanımların farkına varabilmek" temalı yaklaşımda ise İbrahim suresi 34. ve Nahl suresi 18. ayetleriyle ilgili olarak Allah'ın insanoğluna sayısız nimet verdiğini ve insanoğlunun aslında verilen bu nimetleri saymaya kalksa bunu yapamayacağı temaları işlenmiştir. İslâm dinindeki ibadet sisteminin ise bu bağlamda verilen nimetlere şükretme olarak

anlaşılması gerektiğinin altı çizilmiştir. Göçmen bireyin şu anda içinde bulunduğu kendi yaşamsal gerçekliğini, sürekli kendinden üst pozisyondaki durumlara kıyasla değil aynı zamanda kendinden daha düşük pozisyonlarla da kıyaslayarak psikolojik iyi olma durumuyla ilgili bir farkındalık oluşturabileceği üzerinde durulmuştur.

Öte yandan 'şükretmek' değerinin kendini gerçekleştirme sürecine yapacağı katkıları; "sayısal formülü:  $1 > 0$  ; sözel formülü = hiçbir şey yapmamaktansa bir şey yapmak iyidir" yaklaşımı çerçevesinde değerlendirmesinin benlik değerini güçlendireceği vurgulanmıştır. Bu kapsamda, tam anlamıyla yerine getiremese de namaz, oruç, dua vs. gibi dinsel pratiklerini imkân ölçüsünde yapmasının yaratıcısına karşı şükürünü ifade etme noktasında oldukça önemli olduğunun altı çizilmiştir.

Son olarak, 'sevgi göstermek' değeri "duyguları pozitif yansıtılabilmek" temalı yaklaşımla ilgili yapılan psikolojik analizlerde de, danışan M.K. ile Mumtahine suresinin 7. ayeti paylaşılmış ve bu bağlamda bu değer insan kişiliği için anlamı ve önemi üzerinde durulmuştur.

#### ❖ Görüşme Sonucu:

Öte yandan bibliyoterapilerin sonlandırıldığı bir önceki seansta, M.K.'ye seans dışı doldurulması için verilen anket formu, istatistiksel olarak değerlendirilip elde edilen sonuçların kayda geçirilmesi amacıyla geri teslim alınmıştır. Ayrıca, bir önceki seansta verilen ev ödevlerinin yapıp yapılmadığının kontrol edilmesiyle başlanan bu terapi seansında, danışanın verilen ev ödevlerinin bir kısmını yaptığı kaydedilmiştir. Daha sonra danışan, manevi danışman tarafından dinlendikten sonra şu an için hâlâ kendisini psikolojik olarak rahatsız eden problemlerin çözümüne yönelik belirlenen dinsel değerler ve temaların başa çıkma, bağlanma ve yükleme stratejileri ve süreçlerindeki rolleri, kendini gerçekleştirme odaklı şematize edilerek birlikte tartışılmıştır.

Ayrıca bu seans sonunda, danışanın bir sonraki terapi seansına kadar (a) sabretmek ve şükretmekle ilgili birer hatırasını yazması, (b) hem sözel hem de beden dilini kullanarak günlük yaşamı içerisinde Edinburgh'taki hiç tanımadığı bir bebek ile bir yaşlıya sevgi gösterisinde bulunması ve bu tutum ve davranışlarının sonuçlarını yazmasının istenmesi gibi bazı ödevler verilmiştir. Ayrıca konuyla ilgili ayetlerden oluşan teolojik referanslar seti, aynı zamanda

bibliyoterapi etkisi oluşturmak amacıyla danışan M.K.'ye okuyup üzerinde düşünmesi için ev ödevi olarak verilmiştir. Daha sonra ise danışanla ortak alınan karar sonucunda, uygun olan bir tarihte buluşabilmek amacıyla bir sonraki terapi seansı için randevu fişi verilmiştir.

## 2. İkinci Terapi Seansı

### ❖ D a n ı Ő a n ı n

- Adı – Soyadı : [ M.K. ]
- Cinsiyeti : Erkek
- Tarih : 02.04.2013; 05.15 – 06.15 pm
- Dan. Türü : Yönlendirme & Geliştirme
- Geliş Şekli : Kendi isteği
- Seans Sayısı : 13. (Onüçüncü) – [2. Seans]

### ❖ Danışmanınızla en son yaptığınız oturumdan bu yana kendinizi psikolojik açıdan nasıl hissediyorsunuz? ( y a z ı n ı z )

“Heyecan dolu günler yaşıyorum. Tekrar macera dolu Amerika’ya gidiyorum önümüzdeki haftalarda. Hem tatil hem ufak bir çalışma işi diyebiliriz. Tatil, kız arkadaşımı ziyaret ve iş için olmasına rağmen çok heyecanlıyım. Bakalım, sözde bu sefer ki Amerika ziyaretimin sonunda ciddi ilişki düşündüğüm kız arkadaşımı Edinburgh’a getirmeyi planlıyorum. İnşallah bunu başarabilirim. Çünkü yalnızlıktan çok bunaldım gerçekten. Sıkıntı yaşamama rağmen iş ve maddi konularda daha sonraki hayatım için iyi olacağını düşünüyorum. Bu gurbet ellerde gemi yüzdürmek zor zanaat olmuş. Bunların anası da babası da para olmuş. Bizim Türk arkadaşlar da bunlara benzemişler. Bilmiyorum belki ben de benzedim bunlara. Kısaca, namaz ve dua gibi ibadetlerimle Allah’ıma yakınlaşmaya çalışıyorum ve daha huzurlu, enerji dolu oluyorum. Fakat bazen suçluluk ve günahkarlık duygusuna kapılmıyor değilim. Bilmiyorum bunu önceki seanslar için de yazdım mı? Ama yine de söyleme ihtiyacı hissediyorum. Kendime kızıyorum. Kendi kendime ‘oğlum M... hem Allah’a yakınlaşmaya çalışıyorsun hem de zina yapıyorsun’ diyorum. Gerçek de böyle çünkü. Gerek şu anki ciddi düşündüğüm kız arkadaşımınla gerekse günlük yaşadığım ilişkilerde nikâhsız cinsel ilişki yapıyorum. Çünkü evli değilim. Bakalım, umarım bu ciddi ilişkiyi evliliğe çevirebilirim ve şu haram işinden de kurtulurum, diye umuyorum yani. Hadi Allah’a emanet olunuz...”



## ❖ Görüşme Özeti:

İlk olarak danışan M.K.'ye bir önceki seanstan bu yana kendisini nasıl hissettiğini sorarak seansı açan manevi danışman, seansın başında kendisinden 'Danışan Duygu-Durum Formu [Tema Odaklı Seanslar]'nu doldurmasını istemiştir. Daha sonra toplamda iki seanslık değer eksenli-tema odaklı terapi oturumlarının bu son seansına geçilmiştir.

Sözü edilen terapi yaklaşımının bu son seansında, yazı tahtasına çizilen sematik gösterimde, danışanı şu an için hâlâ rahatsız etmeye devam eden temel problemler üzerinde durulmuştur. Dolayısıyla ampirik uygulamanın bu aşamasında, başa çıkma, bağlanma ve yükleme stratejilerinde aktif olarak kullanılan '[a] hoşgörülü olmak, [b] özverili olmak ve [c] doğru olmak' gibi manevi içerikli değerler kapsamındaki '[a] esnek olabilmek, [b] empatik olabilmek ve [c] vicdanın sesini duyabilmek' gibi temalar üzerinde durularak danışanın, kendini gerçekleştirme potansiyellerini geliştirmeye yardımcı olunmaya çalışılmıştır.

Danışmanlık uygulamasının bu seansında, dinsel değerler bağlamında ele alınan 'hoşgörülü olmak, özverili olmak ve doğru olmak' üzerinden danışan M.K.'nin -ifadesinden hareketle- öne çıkan problemlerinden sırasıyla "(a) yalnızlık, (b) iletişim bozukluğu, (c) kimlik problemi, (d) dinsel pratik eksiklikleri, (e) suçluluk ve günahkarlık duyguları" üzerinde durulmuştur. Sonra da bu seansta ele alınan değer ve temalar kapsamında yaşanan psikolojik süreçler analiz edilmiştir.

Bu bağlamda danışan M.K.'ye; (a) 'özverili olmak' konusunda yurtdışında bir göçmen olarak yaşamının getirdiği zorluklar sonucunda insanların birbirleriyle kurdukları ikili ilişkilerde daha çok narsistik temele dayanan ekonomik çıkar ilişkilerinin rol oynadığı; (b) bu sebeple sosyal ilişkilerde farkındalık düzeyi yüksek empatik temelli iletişim kurabilmenin ancak ilişkileri kalıcı kılabilceği; (c) 'hoşgörülü olmak' konusunda, danışanın kendi ifadesinden hareketle fazla esnek olamadığı, bu sebeple esnek olabilmenin kalıcı sosyal ilişkilerde dinamik bir erdem olduğu; (d) 'doğru olmak' değeri kapsamında, gündelik problemlerle başa çıkma bağlamında "doğru" olanı sosyal bağlama göre değil de, dinsel merkezli oluşan vicdan kriterine göre analiz etmeye çalışmasının vicdani gelişim için de doğru bir yöntem olacağı; (e) "Eğer sizi üzenlere hâlâ selam veriyorsanız, bu sizin vicdanınızın sadakasıdır." [Mevlâna] sözünün içerdiği örtük mesajın, sosyal benlik gelişiminde önemli bir yere sahip olduğu; (f) özellikle modern dünyadaki ilişkileri doğru analiz edebilmek için

sosyal benlik değeri ile yakından ilişkili olan ‘kendini ayarlama/self-monitoring’ kavramının içeriğinin iyi analiz edilmesi gerektiği; (g) bu bağlamda her zaman doğru olmanın pratikte işe yaramaz gibi görüldüğü ortamlarda, sosyal bağlama göre kendini ayarlama düzeyleri yüksek olanların sosyal çevrelerinin geniş fakat derin olmadığı ve bu türden bireylerin fazla sosyal maske kullandıklarının bilinmesi gerektiği; (h) yukarıdaki konularda örnekler verilip hadisler üzerinde değerlendirmeler yapılan İslâm peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.)’in “rol model” olarak alınması gerektiği vurgulanmıştır.

❖ Görüşme Sonucu:

Bir önceki seansta verilen ev ödevlerinin yapıp yapılmadığının kontrol edilmesiyle başlanan bu terapi seansında, danışanın ev ödevlerinin bir kısmını yaptığı kaydedilmiştir. Daha sonra verilen ev ödevleri kapsamında öncelikle sabretmek ve şükretmek olgularına ilişkin yazmış olduğu hatırat üzerinde karşılıklı değerlendirmeler yapılmıştır. Danışan, manevi danışman tarafından dinlendikten sonra kendisini psikolojik olarak rahatsız eden problemlerinin çözümüne yönelik belirlenen dinsel değerler ve temaların başa çıkma, bağlanma ve yükleme stratejileri ve süreçlerindeki rolleri, kendini gerçekleştirme odaklı şematize edilerek birlikte tartışılmıştır.

Öte yandan değer eksenli-tema odaklı terapilerin bu son seansında, danışanın ‘Psikoterapi Seanslarını Değerlendirme’ isimli gelecek son genel değerlendirme seansına kadar (a) hoşgörülü olmakla ilgili farkındalık durumunu akılda tutarak, gündelik yaşam içerisinde gördüğü veya yaşadığı bir olumsuz olay karşısında daha önceden verdiği olumsuz tepkilerin aksine konuya olumlu tarafından esnek bir biçimde bakarak hoşgörüyle yaklaşma denemesi yapması ve (b) özverili olmakla ilgili de, yine aynı şekilde farkındalık durumunu akılda tutarak, gündelik yaşam içerisinde Edinburgh’taki hiç tanımadığı bir bebek ile bir yaşlıya yardım davranışında bulunması, (c) doğru olmakla ilgili ise vicdanının sesini dinleyerek kendi geçmiş yaşantısında, yanlış yaptığını düşündüğü bir olayı yazarak bu yanlışların nedenleri ile doğru tutum ve davranışının ne olması gerektiği konusunda bir kompozisyon yazmasının istenmesi gibi bazı ödevler verilmiştir.

Daha sonra ise değer eksenli-tema odaklı terapi sürecinin son seansı olması sebebiyle rutin olarak danışanın içinde bulunduğu son psikolojik tablonun psikometrik açıdan tespiti için –daha önce altı kez uygulanmış olan- anket formu danışana verilerek yukarıda söz konusu edilen ev ödevlerini yaptıktan sonra bu formu doldurması ve bu son seansa geldiğinde de danışmana vermesi

istenmiştir. Son olarak ise, danışanla ortak alınan karar sonucunda uygun olan bir tarihte buluşabilmek amacıyla ampirik uygulamanın son terapi seansı için randevu fişi verilmiştir.

Tablo-7:

## Danışan M.K.'nin ön-test ve son-test puanları

(M.K.) = Tanışma-(İlk Seans) [Birinci Ölçüm] – (0 ay) {Ön-test / Ö-T1}	
D. Başa Çıkma T. Ölçeği [1]  + $\Sigma$ = 13 ; - $\Sigma$ = 25	Kısa Semptom Envanteri [5]  $\Sigma$ = 44
Kişisel Yönelim Envanteri [2]  $\Sigma$ = 53	Beck Umutsuzluk Ölçeği [6]  $\Sigma$ = 09
Beck Anksiyete Envanteri [3]  $\Sigma$ = 48	Y. Sürdürme N. Envanteri [7]  $\Sigma$ = 124
Beck Depresyon Envanteri [4]  $\Sigma$ = 21	U.C.L.A. Yalnızlık Ölçeği [8]  $\Sigma$ = 61
(M.K.) = Değer E.-Tema O. [Yedinci Ölçüm] – (12 ay sonra) {Son-test / S-T7}	
D. Başa Çıkma T. Ölçeği [1]  + $\Sigma$ = 27 ; - $\Sigma$ = 09	Kısa Semptom Envanteri [5]  $\Sigma$ = 37
Kişisel Yönelim Envanteri [2]  $\Sigma$ = 84	Beck Umutsuzluk Ölçeği [6]  $\Sigma$ = 05
Beck Anksiyete Envanteri [3]	Y. Sürdürme N. Envanteri [7]

$\Sigma = 31$	$\Sigma = 139$
Beck Depresyon Envanteri	U.C.L.A. Yalnızlık Ölçeği
[4]	[8]
$\Sigma = 11$	$\Sigma = 51$

### Yorum ve Tartışma

Ruh hastalıkları ve kültür bağlamında sosyal ve kültürel etkenlerin depresyonun oluş nedenleri yanında, belirti örüntüsünün ve çare arama davranışlarının biçimlenmesinde rol oynadığı kabul edilmektedir. Depresyonda kültürler arasında gözlenen en önemli farklılığın, rahatsızlığın dışavurumu ve dile getirilmesinde olduğu bildirilmektedir. Kültürlerarası depresyon araştırmaları, sıklıkla depresyon fenomenolojisine yönelmekle birlikte sosyal ve kültürel etmenlerin etiyojideki rolünü araştıran çalışmaların nadir olduğu belirtilmektedir. Depresyonun belirti örüntüsünde batı ile batılı olmayan toplumlar arasında belirgin farklılıklar olduğu söylenmektedir. Batılı olmayan toplumlarda depresyon daha çok bedensel yakınmalarla kendini ifade ederken, batılı toplumlarda suçluluk duygusunun daha sık yaşandığı vurgulanmaktadır. Bulguların, etnik ve kültürel farklılıkların yanı sıra dinsel yapının rolüne de dikkati çektiği görülmektedir.<sup>22</sup>

Dış-göç deneyimine bağlı olarak ortaya çıkan diasporik yaşam ve ruh sağlığı bağlamında depresyonun ortaya çıkışı ve yaygınlığının artışında etkili durumlardan biri de dış-göç olgusudur. Bu hem savaş hem de ekonomik nedenlerle gerçekleşen göç için geçerlidir. Kendi ülkesi ve kültüründen farklı bir yerde yaşayan bireylerin sergiledikleri ruhsal yakınmaların belirtilerin türü, yoğunluğu ve şiddeti açısından hem bireyin kültürel özellikleri hem de yabancı bir ülkede yaşamaktan kaynaklanan farklılıklar sergilediği gösterilmiştir. Göçmen olarak Almanya'ya yerleşen Türklere depresyon oranının artmış olduğu, bedensel belirtilerin sayısı ve tipinde bazı farklılıklar olduğu saptanmıştır.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> C. Cimilli, "Depresyonda sosyal ve kültürel etmenler," *Duygudurum Dizisi*, cilt 4, 2001; K. Sayar, *Psikiyatri ve kültür*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2000; B. Kaya, "Depresyon: Sosyo-ekonomik ve kültürel pencereden bakış," *Klinik Psikiyatri*, cilt 10, 2007, s. 17.

<sup>23</sup> D. İ. Akbıyık, ve ark., "Almanya'da yaşayan Türklere göçmen olmanın depresyon ve somatik semptomlar üzerine etkisi," *Kriz Dergisi*, cilt 7, sayı 2, 1999; B. Kaya, "Depresyon: Sosyo-ekonomik ve kültürel pencereden bakış," *Klinik Psikiyatri*, cilt 10, 2007, s. 16-17.

Diasporik yaşam süren Müslüman-Türk göçmenler üzerine yapılan bu manevi danışmanlık çalışmasında, diğer birçok ölçme araçlarının yanı sıra, 'Beck Depresyon Envanteri-(BDE)' kullanılarak danışanların depresyon düzeyleri de ön-test ve son-test yöntemiyle ölçülmüştür (bkz. Tablo-8 & Grafik-1).

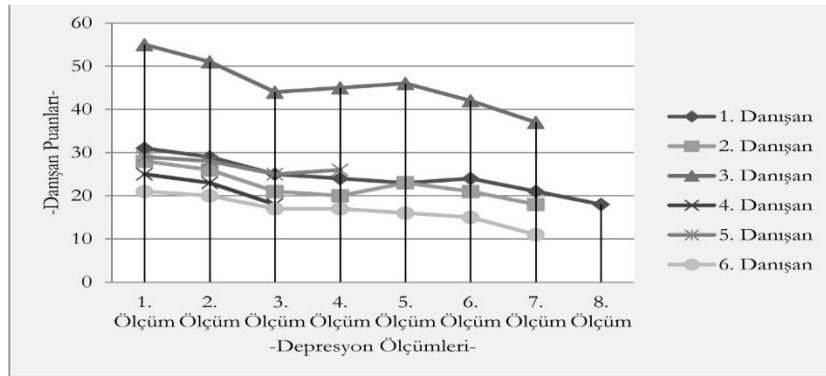
Tablo-8:

## Danışanların depresyon düzeyleri

n	Depresyon Ölçümleri							
	1. Ölçüm [Tanışma]	2. Ölçüm [Pastoral-1]	3. Ölçüm [Pastoral-2]	4. Ölçüm [Y-1]	5. Ölçüm [Y-2]	6. Ölçüm [Y-3]	7. Ölçüm [Pastoral-3]	8. Ölçüm [Özel]
	(Ö-T1)	(A-T2)	(A-T3)	(A-T4)	(A-T5)	(A-T6)	(S-T7)	(E-T8)
1. Danışan {R.K.}	31	29	25	24	23	24	21	18
2. Danışan {A.G.}	28	26	21	20	23	21	18	---
3. Danışan {K.Ç.}	55	51	44	45	46	42	37	---
4. Danışan {C.K.}	25	23	18	---	---	---	---	---
5. Danışan {İ.O.}	29	28	25	26	---	---	---	---
6. Danışan {M.K.}	21	20	17	17	16	15	11	---

Grafik-1:

## Danışanların depresyon düzeyleri



Her psikoterapi yaklaşımlarının sonunda izleme ölçümlü yaklaşımı temel alan ara-test ölçümü de yapılan göçmen danışanların depresyon düzeylerine ilişkin psikometrik ölçümlerden aldıkları toplam puanlar da şöyledir:

1. Danışan-[R.K.]: Göçmenin tanışma içerikli birinci ölçüm depresyon düzeyi puanı 31 olarak tespit edilirken; pastoral-1 içerikli ikinci ölçüm depresyon düzeyi puanı 29; pastoral-2 içerikli üçüncü ölçüm depresyon düzeyi puanı 25; yardımcı psikoterapi-1 içerikli dördüncü ölçüm depresyon düzeyi puanı 24 olarak belirlenmiştir. Danışanın yardımcı psikoterapi-2 içerikli beşinci ölçüm depresyon düzeyi puanı 23 olarak saptanırken; yardımcı psikoterapi-3 içerikli altıncı ölçüm depresyon düzeyi puanı 24; pastoral-3 içerikli yedinci ölçüm

depresyon düzeyi puanı 21; standart görüşmelere ek olarak yapılan özel görüşme içerikli sekizinci ölçüm depresyon düzeyi puanı ise 18 olarak kaydedilmiştir. Elde edilen bu nicel verilere göre danışanın ön-test ( $\Sigma = 31$ ) ve son-test ( $\Sigma = 18$ ) toplam puanları dikkate alındığında kayda değer bir düşüş olduğu görülmektedir. Buna göre ara psikometrik ölçümlere bakıldığında, en anlamlı düşüşün pastoral psikoterapiler sonrasında yapılan ölçümlerde görüldüğü bulunmuştur.

2. Danışan-[A.G.]: Göçmenin tanışma içerikli birinci ölçüm depresyon düzeyi puanı 28 olarak tespit edilirken; pastoral-1 içerikli ikinci ölçüm depresyon düzeyi puanı 26; pastoral-2 içerikli üçüncü ölçüm depresyon düzeyi puanı 21; yardımcı psikoterapi-1 içerikli dördüncü ölçüm depresyon düzeyi puanı 20 olarak belirlenmiştir. Danışanın yardımcı psikoterapi-2 içerikli beşinci ölçüm depresyon düzeyi puanı 23 olarak saptanırken; yardımcı psikoterapi-3 içerikli altıncı ölçüm depresyon düzeyi puanı 21; pastoral-3 içerikli yedinci ölçüm depresyon düzeyi puanı 18 olarak kaydedilmiştir. Elde edilen bu nicel verilere göre danışanın ön-test ( $\Sigma = 28$ ) ve son-test ( $\Sigma = 18$ ) istatistiksel verileri dikkate alındığında önemli bir düşüş olduğu görülmektedir. Buna göre ara psikometrik ölçümlere bakıldığında, en anlamlı azalmanın pastoral psikoterapiler sonrasında yapılan ölçümlerde görüldüğü dikkati çekmektedir.

3. Danışan-[K.Ç.]: Göçmenin tanışma içerikli birinci ölçüm depresyon düzeyi puanı 55 olarak tespit edilirken; pastoral-1 içerikli ikinci ölçüm depresyon düzeyi puanı 51; pastoral-2 içerikli üçüncü ölçüm depresyon düzeyi puanı 44; yardımcı psikoterapi-1 içerikli dördüncü ölçüm depresyon düzeyi puanı 45 olarak belirlenmiştir. Danışanın yardımcı psikoterapi-2 içerikli beşinci ölçüm depresyon düzeyi puanı 46 olarak saptanırken; yardımcı psikoterapi-3 içerikli altıncı ölçüm depresyon düzeyi puanı 42; pastoral-3 içerikli yedinci ölçüm depresyon düzeyi puanı 37 olarak kaydedilmiştir. Elde edilen bu nicel veriler bağlamında, diğer göçmen danışanlara göre daha yüksek puanlardan başlayan danışanın ön-test ( $\Sigma = 55$ ) ve son-test ( $\Sigma = 37$ ) toplam puanları dikkate alındığında kayda değer bir düşüş olduğu görülmektedir. Buna göre ara psikometrik ölçümlere bakıldığında, en anlamlı azalmanın pastoral psikoterapiler sonrasında yapılan ölçümlerde görüldüğü anlaşılmaktadır.

4. Danışan [C.K.] ile 5. Danışan [İ.O.]'nün manevi danışmanlık çalışmasına katılımları ölçüsünde aldıkları puanlar Tablo-8'de gösterilmiştir. Ancak bu iki danışan da değer-terapi uygulamaları aşamasına kadar (7. Ölçüm = Pastoral 3) devam etmedikleri için makalenin bu aşamasında değerlendirmeye alınmamıştır.

6. Danışan-[M.K.]: Göçmenin tanışma içerikli birinci ölçüm depresyon düzeyi puanı 21 olarak tespit edilirken; pastoral-1 içerikli ikinci ölçüm depresyon düzeyi puanı 20; pastoral-2 içerikli üçüncü ölçüm depresyon düzeyi puanı 17; yardımcı psikoterapi-1 içerikli dördüncü ölçüm depresyon düzeyi puanı 17 olarak belirlenmiştir. Danışanın yardımcı psikoterapi-2 içerikli beşinci ölçüm depresyon düzeyi puanı 16 olarak saptanırken; yardımcı psikoterapi-3 içerikli altıncı ölçüm depresyon düzeyi puanı 15; pastoral-3 içerikli yedinci ölçüm depresyon düzeyi puanı 11 olarak kaydedilmiştir. Elde edilen bu nicel verilere göre danışanın ön-test ( $\Sigma = 21$ ) ve son-test ( $\Sigma = 11$ ) toplam puanları dikkate alındığında kayda değer bir düşüş olduğu görülmektedir. Buna göre ara psikometrik ölçümlere bakıldığında, en anlamlı azalmanın pastoral psikoterapiler sonrasında yapılan ölçümlerde görüldüğü tespit edilmiştir.

Günlük diasporik yaşamda göçmen bireyler sık sık kendi istekleri ile içinde yaşadıkları yabancı kültürel çevrenin koşulları arasında kalarak çatışma yaşayabilirler. Konuyla ilgili yapılan çalışmalarda, bir gün, bir hafta veya da bir ay boyunca ortaya çıkan küçük istenmeyen olayların birikimi sonucunda psiko-sosyal uyum sürecinin zorlandığı ve bu tür olayların "normal" popülasyonda bile olumsuz duygulara yol açabildiği vurgulanmıştır. Yapılan çeşitli çalışmalarda da, istenmeyen günlük yaşantılar ile depresyon arasında anlamlı ilişkiler elde edilmiştir. Günlük diasporik yaşam olaylarının olumsuz duygulara yol açmasının nedenlerinden biri de, her şeyin kötü gittiği günlerde olduğu gibi göçmenin pek çok stres yaratan durumla aynı anda karşılaşmasıdır. Günlük olayların olumsuz duygulara yol açmasının nedenlerinden bir diğeri ise ortaya çıkan bir olayın göçmen bireyin kendisi, diğerleri veya diasporik yaşam ile ilgili temel inançlarından birini tetikleme olabilir.<sup>24</sup>

Dinsel kavramlardan oluşan sistemler, göçmen bireyleri diasporik yaşamda karşılaştıkları olayları göğüsleyebilmeleri ve onları açıklayabilmeleri için düzenlenmiş, kapsamlı ve aynı zamanda bir bütün olan inançlar ile donatabilirler. Bu bağlamda, göçmenlerin çevreleri ile başa çıkabilmek ve onu yorumlayabilmek ve açıklayabilmek için başvurup kullandıkları bilişsel kategoriler olan dinsel inançlar sayesinde göçmenler, karşılaştıkları belirsizlikleri aydınlatabilir ve çevrelerinde olup biten olumlu ya da olumsuz olaylara kendilerince bir anlam verebilirler.<sup>25</sup> Sabır, fedakârlık ve mücadele gibi duyguları kuvvetli tutmak suretiyle hayatın acı ve ıstıraplarını hafifleten ve yaşam gücünü

<sup>24</sup> C. D. Tuğrul, "Stres ve depresyon," *Psikiyatri Dünyası*, 2000, cilt 4, s.13.

<sup>25</sup> R. Yaparel, "Depresyon ve dinî inançlar ile tabiatüstü nedensel yüklemeler arasındaki ilişkiler," *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1994, 8, s. 276-280.

besleyen motive edici bir güç olarak din, göçmeni psikolojik olarak koruyabilir. Ayrıca hayatın anlamını öğreterek, onun sorumluluk duygusunu geliştirip kişilik bütünlüğünü de sağlayabilir. Nitekim göçmenin hayatına bir anlam kazandırması, dini inanç ve değerlerin başta gelen fonksiyonlarından. Böylece dinsel inançları sayesinde göçmen birey, sağlam ve güçlü bir maneviyata sahip olarak hayatın getirdiği çeşitli engeller karşısında mücadele edebilme gücü bularak stres ve depresyondan kendisini koruyabilir.<sup>26</sup>

Din psikolojisi literatürüne bakıldığında din ve maneviyat ile depresyon arasındaki ilişkiyi araştıran ve din ve maneviyatın depresyon üzerindeki pozitif terapötik etkilerini ortaya çıkaran ampirik çalışmaların yoğunluğu dikkati çekmektedir.<sup>27</sup> Örneğin; din psikoloğu Yaparel (1994) tarafından depresyon ve dinsel inançlar ile tabiatüstü nedensel yüklemeler arasındaki ilişkiler hakkında yapılan bir ampirik çalışmada, 139 öğrenci üzerinde depresyon ile tabiatüstü nedensel yüklemeler arasındaki ilişki araştırılmıştır. Araştırma bulguları, depresif gruptaki bireylerin gerçek depresif olmamakla beraber olumsuz bir olayı Allah ve kader gibi dışsal ve genel etkenlere yüklediklerine işaret etmektedir. Bireylerin yaşamlarını her yönüyle etkileyebilecek ve kendilerini umutsuz ve çaresiz bırakabilecek kanser karşısında, Allah ve kader gibi etkenlere yüklemeler yaptıklarının saptandığı çalışma sonuçlarının, bu tür yüklemelerin dindarlar tarafından özellikle tercih edildiği yönündeki görüşleri desteklediği ortaya çıkmıştır.<sup>28</sup>

Sonuç olarak, çalışmanın genel uygulama süreci kapsamında "Pastoral 3" koduyla 7. ölçüm sonucunda elde edilen araştırma bulguları (bkz. Tablo-8), pastoral psikoterapilerden değer eksenli-tema odaklı terapi pratiklerinin danışanların kendini gerçekleştirme ve yaşamı sürdürme nedenleri düzeylerini yükseltirken; kaygı, depresyon, psikiyatrik semptom, umutsuzluk ve yalnızlık düzeylerini ise düşürdüğünü ortaya çıkarmıştır.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> M. Cengil, "Depresyonu önlemede dinî inancın koruyucu rolü," *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2003, cilt 3, sayı 2, s. 140.

<sup>27</sup> Bkz. R. J. Fehring ve ark., "Spiritual well-being, religiosity, hope, depression, and other mood states in elderly people coping with cancer," *Oncology Nursing Forum*, 1997, cilt 24, sayı 4, s. 663-671; H. G. Koenig ve ark., "Religiosity and remission of depression in medically ill older patients," *American Journal of Psychiatry*, 1998, cilt 155, sayı 4, s. 536-542; T. B. Smith, ve ark., "Religiousness and depression: Evidence for a main effect and the moderating influence of stressful life events," *Psychological Bulletin*, 2003, cilt 129, cilt 4, s. 614-636.

<sup>28</sup> R. Yaparel, "Depresyon ve dinî inançlar ile tabiatüstü nedensel yüklemeler arasındaki ilişkiler," s. 275-299.

<sup>29</sup> Bu ampirik çalışmanın detay bulguları ve analizleri için bkz. M. Koç, *Manevî-[psikolojik] danışmanlık: Müslüman-Türk diasporası örneği*, Bursa: Emin Yayınları, 2. Baskı, 2016.



### Kaynaklar

- Ada, S. ve ark. "Tez yazma kılavuzu." İstanbul: Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü. (2011), 11, <http://ebe.marmara.edu.tr/en/meozuat/tez-yazim-kilavuzu> .
- Ahmed S. ve F. Aboul-Fotouh. Mülteciler (içinde). Çev., V. Yorgun. *Müslümanlar için psikolojik danışma: Kültüre ve dine duyarlı ruh sağlığı müdahaleleri / Counselling muslims: Handbook of the mental health issues and interventions*. Ed., S. Ahmed ve M. M. Amer. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015.
- Akbıyık, D. İ. ve ark. "Almanya'da yaşayan Türklerde göçmen olmanın depresyon ve somatik semptomlar üzerine etkisi." *Kriz Dergisi* 7/2 (1999): 25-29.
- Akdağ, H. "İlköğretim 6. ve 7. sınıf sosyal bilgiler öğretim programının öğrenci görüşlerine göre değerlendirilmesi-(Konya ili örneği)." *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21 (2009): 1-14.
- Arık, İ. A. *Psikolojide bilimsel yöntem*, 2. baskı. İstanbul: Çantay Kitabevi, 1998.
- Arslantürk, Z. *Sosyal bilimciler için araştırma metot ve teknikleri*, 2. baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995.
- Berry, J. W. "Immigration, acculturation and adaptation." *Applied Psychology: An International Review* 46/1 (1997): 5-68.
- Bryman, A. *Social research methods*, 2. Baskı. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Bulduk, S. *Deneyisel araştırma yöntemleri*. İstanbul: Çantay Kitabevi, 2008.
- Cengil, M. "Depresyonu önlemede dinî inancın koruyucu rolü." *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/2 (2003): 129-152.
- Cesur, S. Niteliksel yöntemler / Qualitative methods (içinde): *Psikolojide deneysel araştırma yöntemleri*. Ed., S. Bulduk. İstanbul: Çantay Kitabevi, 2008.
- Cimilli, C. "Depresyonda sosyal ve kültürel etmenler." *Duygudurum Dizisi* 4 (2001): 157-168.
- Dağlı, G. ve ark. "Üniversite yöneticilerinin bilgi yönetimi araçlarını kullanma yeterlilikleri ile ilgili nitel bir çalışma: KKTC örneği." *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri Dergisi* 9/3 (2009): 1237-1290.

- Delice, A. "Nicel araştırmalarda örneklem sorunu." *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri Dergisi* 10/4 (2010): 1969-2018.
- Erdoğan, M. M. "Avrupa'da Türkiye kökenli göçmenler ve 'Euro-Turks-barometre' araştırmaları." *Göç Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2015): 108-148.
- Fehring, R. J. ve ark. "Spiritual well-being, religiosity, hope, depression, and other mood states in elderly people coping with cancer." *Oncology Nursing Forum* 24/4 (1997): 663-671.
- Floyd, W. R. "Critical history of the acculturation psychology of assimilation, separation, integration and marginalization." *Review of General Psychology* 7 (2003): 3-37.
- George, A. L. ve A. Bennett. *Case studies and theory development in the social sciences*. Cambridge & London: Mit Press, 2005.
- Gül, V. ve S. Kolb. "Almanya'da yaşayan genç Türk hastalarda kültürel uyum, iki kültürlülük ve psikiyatrik bozukluklar." *Türk Psikiyatri Dergisi* 20/2 (2009): 138-143.
- Hökelekli, H. *Psikoloji, din ve eğitim yönüyle insanî değerler*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2013.
- I. Parker. Qualitative research (içinde): *Qualitative methods in psychology: A research guide*. Ed., P. Banister ve ark. Buckingham & Philadelphia: Open University Press, 1998.
- J. A. Smith ve V. Eatough. Interpretative phenomenological analysis (içinde): *Analysing qualitative data in psychology*. Ed., E. Lyons ve A. Coyle. Los Angeles: Sage Publications, 2007.
- Karasar, N. *Bilimsel araştırma yöntemi*, 7. baskı. Ankara: 3A Araştırma Eğitim Danışmanlık Yayınları, 1995.
- Kaya, B. "Depresyon: Sosyo-ekonomik ve kültürel pencereden bakış." *Klinik Psikiyatri* 10/Ek 6 (2007): 11-20.
- Koç, M. *Manevî-[psikolojik] danışmanlık: Müslüman-Türk diasporası örneği*, 2. Baskı. Bursa: Emin Yayınları, 2016.
- Koenig, H. G. ve ark. "Religiosity and remission of depression in medically ill older patients." *American Journal of Psychiatry* 15/4 (1998): 536-542.

- Koydemir, S. ve A. Schütz. "Almanya'daki Türk göçmenlerde yaşam doyumu: Kültürel kimlik ve benlik kurgularının rolü." *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 5/42 (2014): 208-220.
- Manço, A. "Belçika'da Türklerin 40 Yılı (1960-2000) Sorunlar, Gelişmeler, Değişmeler." *Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2000): 119-133.
- Mann, M. A. "The formation and development of individual and ethnic identity: Insights from psychiatry and psychoanalytic theory." *American Journal of Psychoanalysis* 66/3 (2006): 211-224.
- Öner, N. *Türkiye'de kullanılan psikolojik testlerden örnekler: Bir başvuru kaynağı-I*, 2. baskı. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2006.
- Öner, N. *Türkiye'de kullanılan psikolojik testlerden örnekler: Bir başvuru kaynağı-II*, 2. baskı. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2006.
- Özdemir, M. "Nitel veri analizi: Sosyal bilimlerde yöntem bilim sorunsalı üzerine bir çalışma." *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (2010): 323-343.
- Özdoğan, Ö. *İsimsiz hayatlar: Manevi ve psikolojik yaklaşımla arınma ve öze dönüş*. Ankara: Lotus Yayınevi, 2005.
- Özdoğan, Ö. "İnsanı anlamaya yönelik bir yaklaşım: Pastoral psikoloji." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/2 (2006): 127-141.
- Reber, A. S. *The penguin dictionary of psychology*. London & New York: Penguin Books, 1985.
- Ross, Sheldon M. *Introduction to probability and statistics for engineers and scientists*. San Diego: Elsevier Academic Press, 2004.
- Sayar, K. *Psikiyatri ve kültür*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Smith, T. B. ve ark. "Religiousness and depression: Evidence for a main effect and the moderating influence of stressful life events." *Psychological Bulletin* 129/4 (2003): 614-636.
- Stake, R. E. *Multiple case study analysis*. New York: Guilford Press, 2013.
- Tuğrul, C. D. "Stres ve depresyon." *Psikiyatri Dünyası* 4 (2000): 12-17.
- Wade, C. ve C. Tavris. *Psychology*, 2. baskı. London: Harper & Row Publishing, 1990.

Yaparel, R. "Depresyon ve dinî inançlar ile tabiatüstü nedensel yüklemeler arasındaki ilişkiler." *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1994): 275-299.

Yıldırım, A. ve H. Şimşek. *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2005.

Yin, R. K. *Case study research: Design and methods*. Sage Publications, 2014.

## HABİB-İ KARAMÂNÎ VE TASAVVUFÎ DÜŞÜNCEİ\*

Fatih ÇINAR\*\*

### Öz

Habîb-i Karamânî, Halvetiyye tarikatının Anadolu'da yayılması için gayret göstermiş, seyyah sûfilerden biridir. Eserleri ve talebeleri ile misyonunun geniş kitlelere ulaşması için çaba gösteren Karamânî, bu yönüyle Halvetiyye'nin ana kollarından birinin kurucusu olarak kabul edilmiştir. Bu makalede, Karamânî'nin hayatı, eserleri, halifeleri ve tasavvufî düşüncesinin ana hatları dile getirilmiştir. Çalışmada, ilmî, vicdanî, siyasî, ekonomik ve toplumsal birliğin sağlanmasına olan katkısı ile yüzyıllardır Anadolu'yu etkileyen Halvetiyye tarikatının önemli temsilcilerinden olan Karamânî'nin bu sürece katkısına da işaret edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Karamânî, Hayatı, Eserleri, Halifeleri ve Tasavvufî Düşüncesi

## HABİB-I KARAMÂNÎ AND MYSTICAL THOUGHT

### Abstract

Habîb-i Karamânî is one of the traveler sofis who has made an effort to spread the order of the Khalviyya sect in Anatolia. Karamânî, who has endeavored to reach the masses with his works and tales and his mission, has been regarded as the founder of one of the main brancher of Khalvetiyya. In this article, the outlines of Karamânî's life, works, calips and mysticism are mentioned. Karamânî, who ise one of the most important representavives of the Khalvetiyya sect that has influenced

\* Geliş Tarihi / Received Date : 25.04.2018

Kabul Tarihi / Accepted Date : 26.06.2018

\*\*Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi. cinar.fatih.58@hotmail.com  
ORCID ID: 0000-0001-8192-1274

Anatolia for centuries, contributed to this process by contributing to the scientific, conscientious, political, economic and social union.

**Keywords:** Karamânî, hi's life, works, caliphs and mystical thought.

## Giriş

Anadolu'da ilmî, kültürel ve irfanî alanlarda tesirli olmuş tarikatlardan Halvetiyye yolu, özellikle XIV ve XV. yüzyıllarda faaliyetlerinin zirvesine çıkmıştır<sup>1</sup>. Bu yolun Anadolu'ya ulaşmasında etkin rol üstelenen isimlerden birisi de XV. yüzyılda yaşamış olan Halvetî şeyhlerinden Habib-i Karamânî'dir. Çalışmada onun hayatı, eserleri ve bazı tasavvufî düşünceleri üzerinde durulacaktır.

## 1. HABÎB-İ KARAMÂNÎ'NİN HAYATI

### 1.1. Doğumu, Adı, İlim Tahsili, Ailesi ve Maneviyata Yönelişi

Habîb-i Karamanî'nin ismi kaynaklarda "Şeyh Habîb", "Şeyh Habîb-i Karamanî" ve "Şeyh Habîb el-Ömerî el-Karamanî" gibi değişik şekillerde yer almaktadır<sup>2</sup>. Habîb-i Karamânî, Niğde yakınlarındaki Ortaköy kasabasında doğmuştur. O dönemde Niğde, Karaman vilâyetine bağlı olduğu için kendisi "Karamânî" nisbesiyle tanınmıştır<sup>3</sup>. Kaynaklarda ailesiyle ilgili bilgi bulunmamaktadır<sup>4</sup>.

Karamânî'nin hangi medreselerde okuduğu ve hocalarının kimler olduğuna dair de bilgi bulunmamaktadır. Fakat Taşköprülüzâde, onun küçük yaşlardan itibaren ilim tahsil etmeye başladığını söylemiştir<sup>5</sup>. Seyyid Yahya

<sup>1</sup> Süleyman Uludağ, "Halvetiyye", *Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, XV, s. 394.

<sup>2</sup> Hoca Sadettin Efendi, *Tâcü't-Tevârih*, İstanbul: Tabhâne-i Âmire, 1279, II, s. 540; Taşköprülüzâde İsmâ'îl d-Dîn Ebu'l-Hayr Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fi ulem âi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, Tahkik: Ahmed Subhi Furat, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1405, s. 265; Nev'îzâde Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik fi tekmileti'ş-Şakâik*, Hazırlayan: Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989, s.62; Mahmud Cemâleddîn el-Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye ez-Lemeât-ı Ulviyye (Halvet î Büyüklerrinin Tatlı Halleri)*, Hazırlayan: Mehmet Serhan Tayşi, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013, s.392; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, Hazırlayanlar: Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2015, III, s. 141; Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1333, I, s. 58.

<sup>3</sup> Ahmed Rif'at Efendi, *Lûgat-i Târîhiyye ve Coğrafiyye*, İstanbul: Mahmûd Bey Matbaası, 1300, V, s. 280.

<sup>4</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, Habîb-i Karamanî'nin babasının adının Abdullah olduğunu söylemektedir. İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin Esmâü'l -Müellifin ve Âsâru'l-Musannifin*, İstanbul: Matbaatü'l-Behiyye, 1951, I, s. 262.

<sup>5</sup> Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, s. 265.

Şîrvânî'ye (ö. 870/1466) intisaba giderken “*Şerhu'l-Akâid*” okuduğu bilinen Karamânî<sup>6</sup>, *Lemezât-ı Hulviyye*'de yer alan bilgiye göre, ilim tahsilini tamamladıktan sonra Sultan Rükneddîn Medresesi'nde müderrislik yapmıştır<sup>7</sup>.

Habîb-i Karamânî, Osmanlı'nın meşhur Şeyhülislamlarından Ebussuûd Efendi'nin (ö.982/1574)<sup>8</sup> kız kardeşi Rukiye Hanım (ö.?) ile evlenmiştir<sup>9</sup>. Bazı kaynaklarda bu evliliğinden Hasan isimli bir evladının olduğu<sup>10</sup> nakledilse de adına düzenlenen vakfiyede böyle bir bilgiye rastlanmaması, bu bilgiyi şüphe ile karşılamayı gerekli kılmaktadır<sup>11</sup>.

## 1.2. Tarikatı ve Silsilesi

Habîb-i Karamânî, Halvetiyye tarikatının ikinci piri kabul edilen Seyyid Yahya Şîrvânî'ye intisap etmiş ve onun gözetiminde seyr u sülûkunu tamamlamıştır. Onun, Yahya Şîrvânî'ye intisabı ile ilgili şöyle bir olay nakledilmiştir: “Habîb-i Karamânî, Yahya Şîrvânî'ye intisap etmek için memleketinden ayrılarak Bakü'ye gitmiştir. Yahya Şîrvânî'nin hankâhına geldiğinde orada Şîrvânî'nin müridleriyle karşılaşmış ve onlara “*Şeyhiniz bana bir günde Allah'ı gösterebilir mi?*” demiştir. Bu soru karşısında Hacı Hamza, Habîb-i Karamânî'ye şiddetli bir tokat vurmuş ve Habîb-i Karamânî bayılarak yere düşmüştür. Bu olayı duyan Yahya Şîrvânî, Habîb-i Karamânî'yi yanına çağırması ve ona “*Deroişler mağlûb-i gayrettir; oysa bu husus senin zannettiğin gibidir.*” diyerek Habîb-i Karamânî'nin gönlünü almıştır. Ona bir köşeye çekilmesini ve sonrasında gördüğü rüyayı kendisine anlatmasını söylemiştir. Sonra müritlerine Habîb-i Karamânî'nin zâhir ulemâdan olduğunu söylemiş ve yapabileceği yanlış davranışları konusunda onları uyarmıştır. Habîb-i Karamânî, oturduğu yerde kendisine birbiri ardınca Hak tecellileri geldiğini ve yaratılmışlardan gönlünün arındığını, fenâ mertebesine eriştiğini anlatmıştır. Bu durumu “*Ol geldi biz gittik.*”

<sup>6</sup> Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, s. 265; Hoca Sadettin, *Tâcü't-Tevârih*, s. 540.

<sup>7</sup> Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye*, s.392.

<sup>8</sup> Ebussuûd Efendi, Bayramiyye tarikatının Tennûrî'ye kolu şeyhlerinden Şeyh Muhammed Yavsî'nin (ö.920/1514) oğludur. Bir başka ifadeyle Şeyh Yavsî, Habîb-i Karamânî'nin kayınpediri olmaktadır. Kâmil Şahin, Semih Ceyhan, “Şeyh Yavsî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2010, XXXIX, s. 75-77.

<sup>9</sup> Kâmil Şahin, “Habîb-i Karamânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XIV, İstanbul 1996, s.371.

<sup>10</sup> Abdîzâde Hüseyin Hüsameddîn Yaşar, *Amasya Tarihi*, İstanbul: Hikmet Matbaası, 1327-1330, I, s. 243.

<sup>11</sup> Hamide Ulupınar, “Habîb-i Karamânî ve Anadolu Tasavvuf Kültürüne Tesiri”, *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu (21-23 Nisan 2017) Bildiriler Kitabı*, Amasya 2017, I, s. 658.

ifadesiyle anlatmıştır. Bu olaydan sonra Yahya Şîrvânî'nin yanında kalmış, on iki yıl onun hizmetinde bulunmuş ve seyr ü sülûkunu tamamlamıştır.”<sup>12</sup>

Şîrvânî'nin halifelerinden biri olan Habîb-i Karamânî, tarikat içerisinde henüz yeni yeni şubelerin oluşmaya başladığı ilk dönem Halvetîliğinin temsilcilerindedir. Habîb-i Karamânî, Halvetiyye tarikatının Anadolu'da yayılmasında önemli rol oynayan şahsiyetlerden biri olmuştur<sup>13</sup>. Kaynaklarda Karamânî'nin Halvetiyye tarikatında yeni bir kol tesis ettiği yönünde bir bilgi yer almasa da Anadolu'da faaliyet gösteren Halvetî kollarına bakıldığında Habîb-i Karamânî'nin Halvetiyye tarikatının bir kolu olarak Anadolu'da etkinlik gösterdiğinin anlaşılacağı belirtilmiştir<sup>14</sup>. En azından Habîb-i Karamânî'nin Halvetiyye'nin ana şubelerinden Şemsiyye kolunu beslediği gerçeğinden hareketle onun yeni bir kol tesis etmese de Şemsiyye yoluna beşiklik ettiği tespitinde bulunabiliriz<sup>15</sup>.

Habîb-i Karamânî'nin silsilesini şu şekilde gösterebiliriz:

Hız. Peygamber (sav) > Hz. Ali > Hasan-ı Basrî (ö.110/728) > Habîb-i Acemî (ö.156/774) > Dâvûd-ı Tâî (ö.165/782) > Ma'rûf-ı Kerhî (ö.200/815) > Seriy-i Sakatî (ö.253/867) > Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/910) > Mîmşâd-ı Dîneverî (ö.299/912) > Muhammed-i Dîneverî (ö.340/951) > Ömer-i Bekrî (ö.487/1094) > Vahyüddîn-i Kâdî (ö.442/1050) > Ebû Necîb-i Sühreverdî (ö.598/1201) > Kutbuddîn-i Ebherî (ö.622/1225) > Muhammed-i Necâşî (Rükneddîn) > Şehâbeddîn-i Tebrîzî (ö.702/1302) > Seyyid Cemâleddîn (ö.652/1255) > Şeyh İbrâhîm-i Zâhid (ö.705/1305) > Şeyh Muhammed (ö.780/1378) > Pîr Ömer-i Halvetî (ö.750/1349) > Ahî Mirem (ö.812/1409) > Hacı İzzeddîn (ö.828/1424) > Pîr Sadreddîn (ö.860/1455) > Seyyid Yahyâ Şîrvânî (ö.868/1463) > Habîb-i Ömerî (ö.902/1497)<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, s.266; Hoca Sadettin, *Tâcü't-Tevârih*, s. 540; Mehmed Nazmî, *Osmanlılarda Tasavvufî Hayat-Halvetîlik Örneği- Mehmed Nazmî Efendi'nin Hediyeetü'l-İhvân'ı*, Hazırlayan: Osman Türer, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011, s. 483.

<sup>13</sup> Hatice Kübra Tekdemir, *Habîb-i Karamânî ve Efvâr-ı Seb'a Manzûmesi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2015, s. 12-13.

<sup>14</sup> Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003, s. 32.

<sup>15</sup> Şemsiyye tarikatının müessisi Şemseddîn-i Sivasî'nin (ö.1006/1597) silsilesi şeyhi Muslihuddîn Halife, Hızır-ı Amâsî ve Habîb-i Karamânî vasıtasıyla Yahya Şîrvânî'ye ulaşır. Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, s. 473; Sadık Vicdânî, *Tomar-ı Turuk-ı Aliyye (Halvetiyye)*, İstanbul 1338-1341, s. 114.

<sup>16</sup> Bu silsileyi Karamânî'nin halifesi Dâvûd-ı Mudurnî, Gülşen-i Tevhîd ü Tahkîk'inde zikretmiştir. Abdülmecit İslamoğlu, *Dâvûd-ı Halvetî ve Gülşen-i Tevhîd ü Tahkîk'i (İnceleme-Metin)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007, s. 37-38.



Yahya Şîrvânî'den icazet aldıktan sonra Anadolu'ya dönen Karamânî, önce Ankara'ya yerleşmiştir. Burada Hacı Bayram-ı Velî'nin (ö.833/1430) kabrini ziyaretle günlerini geçiren Karamânî, bu süreçte Akşemsetdin (ö.863/1459) ile görüşme ve sohbetlerinde bulunma fırsatı da bulmuştur<sup>17</sup>. Ankara sürecinin ardından Karamânî, yerleşmeksizin birçok beldeyi dolaşmıştır. O, bu anlamda Karaman, Aydın, Kayseri, Konya, Rum vilayetini dolaşarak ilim ve irşat faaliyetlerini sürdürmüştür<sup>18</sup>. Bu seyahatlerinde birçok önemli isimler görüşme imkânı olmuştur. Konya'da Lâmiî Çelebi (938/1532), Kayseri'de İbrahim-i Tennûrî (ö.887/1482) ve Nakşî şeyhlerinden Emîr-i Kayserî (ö.?) ile bir araya gelmiştir. Yine o, Mekke'de Zeyniyye tarikatı şeyhlerinden Şeyh Abdülmü'tî'nin (ö.?) sohbetinde de bulunmuştur<sup>19</sup>.

Seyyah sûfilerden olduğu anlaşılan Karamânî, kayınpederinin memleketi Çorum'un İskilip ilçesinde de bulunmuştur. İskilip'te kaldığı sırada cami, medrese, kütüphane gibi pek çok vakıf eserinin yanı sıra bir de zaviye kurmuştur. Kayınpederi ile aralarında çıkan bir anlaşmazlık sebebiyle Amasya'ya yerleşen Habîb-i Karamânî, burada bir zaviye kurarak ilim ve irşat faaliyetlerini sürdürmüştür. Karamânî, Mehmed Paşa'nın kendisi için yaptırdığı tekkede ömrünün sonuna kadar şeyhlik yapmış ve Amasya'da 902/1496 yılında vefat etmiştir. Türbesi Mehmed Paşa İmaretî'ndedir<sup>20</sup>.

Kabir taşında şu ifadeler yer almaktadır:

"Allah bakidir. Bu, Halveti şeyhi, Allah'a bağlı Habib-i Karamânî Hazretleridir. Şeyhine bağlılığını ve özelliklerini "Şakâyık Şerhi" anlatmaktadır. Molla Cami de "Nefâhat"ında yazar. Onun ölüm tarihini verir. Mehmet Bey'in himmetiyle "H. M." kabrinin yenilenmesine çalışmıştır. Ey Sebâtî; kim ona bir Fatih okursa dünyada şeref bulsun. (H.902/1496.)"<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, s.266; Hoca Sadettin, *Tâcü't-Tevârih*, s. 540; Şahin, "Habîb Karamânî", s. 371.

<sup>18</sup> Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, s.266; Hoca Sadettin, *Tâcü't-Tevârih*, s. 540-541; Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye*, s. 392.

<sup>19</sup> Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-Üns min Hadarâti'l-Kuds*, Tercüme: Lâmiî Çelebi, İstanbul 1289, s. 578.

<sup>20</sup> Nazmi, *Hediyetü'l-İhvân*, s.483; Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, s. 579.

<sup>21</sup> Osman Fevzi Olcay, *Amasya Şehri*, Sadeleştirenler: Harun Küççük, Kurtuluş Altunbaş, Amasya: Amasya Belediyesi Yayınları, 2010, s. 128.

### 1.3. Halifeleri

Habîb-i Karamânî, Halvetiyye tarikatının Anadolu'da etkili olarak yayılmasına yetiştirdiği talebeleri ile de öncülük etmiştir<sup>22</sup>. Kendisi, seyyah bir sûfî olarak Anadolu'nun birçok yerinde bu tarikatın yayılmasına katkı sağladığı gibi, halifelerini farklı illere göndererek de Halvetiyye tarikatının geniş bir coğrafyaya yayılmasına zemin hazırlamıştır. Onun halifeleri ile ilgili şu bilgileri paylaşabiliriz:

#### 1.3.1. Seyyidî Halife (ö.940/1533-34)

Seyyidî Halife, Amasyalıdır ve şeyhinin vefatından sonra Amasya'daki tekkede irşad faaliyetlerini yürütmüştür. Amasya'da vefat eden Seyyidî Halife, faaliyet yürüttüğü Mehmet Paşa zaviyesi civarına defnedilmiştir<sup>23</sup>.

#### 1.3.2. Dâvûd-i Halvetî (ö.913/1507)

Dâvûd-i Halvetî, Bolu'nun Mudurnu kazasında doğmuştur. Tefsir, hadis, fıkıh ve diğer İslamî ilimlere vâkıf bir kimse olan Dâvûd-i Halvetî, Bağdat'ta tahsilini tamamladıktan sonra Amasya'ya gidip Habîb-i Karamânî'ye intisap etmiştir. Seyr u sülûkunun ardından memleketi Mudurnu'ya, Halvetî yolunu neşretmek üzere görevlendirilen Dâvûd-i Halvetî, dönemindeki ilim ve devlet adamlarından da saygı görmüştür<sup>24</sup>. Örneğin İsfendiyaroğulları hükümdarı İsmail Bey'in kardeşi Emîr Ahmed ondan bazı tasavvufî meselelerin izahını içeren bir eser yazmasını istemiş, Dâvûd-i Halvetî de "*Güşlen-i Tevhîd*" adlı eserini kaleme almıştır. Bu eserde Dâvûd-i Halvetî, Yahya Şirvanî ve Habîb-i Karamânî'nin birçok sözünü şerh etmiştir<sup>25</sup>.

Dâvûd-i Halvetî, Mudurnu'da 913/1507'de vefat etmiştir<sup>26</sup>.

#### 1.3.3. Cemâleddin İshâk Karamanî (ö.933/1527)

Habîb-i Karamânî'nin bir diğer halifesi Cemâleddîn İshak Karamânî'dir. Bu zat, "*Cemâl Halife*" şeklinde tanınmıştır. Aksaray ve Konya'da tahsilini

<sup>22</sup> Mustafa Aşkar, "Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihi Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1999, XXIX, s. 543.

<sup>23</sup> Mehmed Süreyyâ. *Sicill-i Osmânî*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311, II, s.324; Abdîzâde *Amasya Tarihi*, I, s. 243.

<sup>24</sup> Recep Uslu, "Dâvûd-ı Halvetî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, IX, s. 28.

<sup>25</sup> Necati Elgin, "Dâvûd-ı Halvetî'nin Güşlen-i Tevhîd'i", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, İstanbul 1965, XIII, s.91-98; Abdulmecit İslamoğlu, *Dâvûd-ı Halvetî ve Güşlen-i Tevhîd ü Tahkîk'i (İnceleme-Metin)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.

<sup>26</sup> Müjgân Cunbur, "Dâvûd-ı Halvetî", *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2003, III, s. 117-118.

tamamlayan Cemâl Karamânî, Buhara'ya gitmiş ve orada Muhammed Kerrârî'nin ders halkasına dâhil olmuştur. İstanbul'da Kadızâde Mevla Kâsım ve Muslihuddîn Kastallanî'den dersler alarak ilmî çalışmalarını sürdüren Cemâl Karamânî, hattatlık özelliği ile de dikkat çeken bir isim olmuştur. Cemâl Karamânî'nin hattatlık başarıları dolayısıyla Fatih Sultan Mehmed Han, ondan İbnü'l-Hâcib'in Kâfiyesi'ni yazmasını istemiş, daha sonra II. Bâyezid de sarf ve nahve dair bazı kitapları ondan istinsah etmesini istemiştir<sup>27</sup>. Cemâl Karamânî, ilmî faaliyetlerinin ardından Habîb-i Karamânî'ye intisap ederek manevî gelişimini tamamlamış ve icazet almıştır. Seyr ü sülûk sürecinin ardından bir müddet Karaman'da kalan Cemâl Halvetî, daha sonra İstanbul'a gitmiş ve Vezir Pîrî Mehmed Paşa'nın kendisi adına yaptırdığı tekkede irşat faaliyetlerini sürdürmüştür. İstanbul'da Fındık-zâde ve Sütlüce'de bulunan iki tekkede irşat faaliyetlerini sürdüren Cemâl Halvetî, 933/1527'de vefat etmiş ve vasiyeti üzerine Sütlüce'deki tekkesinin yanına defnedilmiştir<sup>28</sup>.

#### 1.3.4. Nakkaş Baba (ö.?)

Habîb-i Karamânî'nin tarikatını İstanbul'da neşreden en etkili halifesi nakış sanatındaki ünüyle tanınan Nakkaş Baba'dır. Asıl adı Muhammed b. Şeyh Bâyezîd olan Nakkaş Baba'nın doğum ve ölüm tarihleri bilinmemektedir. Nakkaş Baba, Fatih Sultan Mehmed'e yakın isimlerdendir. Fatih ona, 870/1466'da Çatalca'ya yakın İncegüz nahiyesinde Kutlubey (bugün Nakkaşköy) köyünü mülk olarak vermiş o da burada bir vakıf tesis etmiştir. Nakkaş Baba, Habîb-i Karamânî'ye intisap edip ondan irşat icazeti almıştır ama kaynaklarda nerede ve hangi tarihte Habîb-i Karamânî'ye intisap ettiği ve icazet aldığına dair bilgi bulunmamaktadır<sup>29</sup>.

Nakkaş Baba'nın kabri, Üsküdar'da kendi adıyla anılan mezarlığın caddeye açılan üç kapısından, Beylerbeyi tarafındaki merdivenli kapıdan girildiğinde, merdivenler bitmeden sol tarafta bir servinin gölgesindedir<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Cemal Halvetî'nin eserleri hakkında bkz., Süleyman Özer, *Cemaleddin Aksarâyî ve Tefsir Risâlesi (Edisyon Kritik)*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2008, s. 19-21.

<sup>28</sup> Vassâf, *Sefîne-i Evliya*, III, s.324; Reşat Öngören, "Cemâleddin İshak Karamânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, XXIV, s. 448-449; Mehmet Sait Toprak, "Cemâlî İshak b. Mehmed el-Karamânî: Hayatı ve Eserleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 2006, Sayı: XXIV, s. 127-160.

<sup>29</sup> A. Süheyl Ünver, "Baba Nakkaş", *Fatih ve İstanbul*, Sayı: 2, İstanbul 1954, s. 7-12, 169-188.

<sup>30</sup> İbrahim Hakkı Konyalı, *Âbideleri ve Kitabeleriyle Üsküdar Tarihi*, İstanbul 1976, I, s. 371; Filiz Çağman, "Baba Nakkaş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, IV, s. 370.

### 1.3.5. Hızır-ı Amasî (ö.?)

Hayatı, eserleri ve halifeleri hakkında detaylı bilgi bulunmayan Hızır-ı Amasî, önce İstanbul'da daha sonra Amasya'da faaliyet yürütmüştür. Hızır-ı Amasî'ye dair bilgiler Şems-i Sivasî'nin (ö.1006/1597) babasıyla birlikte Hızır-ı Amasî'yi ziyaretlerine dair verilerden hareketle şekillendirilmektedir. Bu verilere göre, Şems-i Sivasî, babası Mehmed Efendi ile birlikte yedi yaşındayken memleketi Zile'den Amasya'ya Hızır-ı Amasî'yi ziyarete gitmiş ve duasına mazhar olmuştur. Sivasî, sonraları, kendisine gelen manevî lütufların hep o dua vesilesiyle olduğunu haber vermiştir<sup>31</sup>.

## 2. HABÎB-İ KARAMÂNÎ'NİN ESERLERİ

Habîb-i Karamânî, velûd sûfilerdendir. Karamânî'nin eserlerini şu şekilde gösterebiliriz:

### 2.1. Kitâbu'n-Nesâyih

Kaynaklarda Habîb-i Karamânî'nin "Kitâbü'n-Nesâyih" adlı bir eseri olduğu yönünde bilgilere rastlanmaktadır.<sup>32</sup> Kendisine intisap için gelen Merkez Efendi'ye yaptığı nasihatleri içerdiği belirtilen "Kitâbü'n-Nesâyih" adlı eserin bir nüshasına henüz rastlanmamıştır.

### 2.2. Risâle-i Makâmâtü's-Sülûk

Bu eserde Karamânî, Halvetiyye yolunun usulüne göre seyr u sülûk sürecinde nefsin mertebelerini izah etmiştir. Karamânî'nin bu eserinin tespit edilen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi bölümü, nr. 1321'de kayıtlı olup 51 varaktır<sup>33</sup>.

### 2.3. Vuslat-nâme

Karamânî'ye nispet edilen "Vuslat-nâme" adlı eserin bilinen tek nüshası Ankara Türk Dil Kurumu Yazma Eserler Kütüphanesi'nde mevcuttur. "Vuslat-nâme", Allah'a vuslat arayışının sonucunda telif edilmiş bir eserdir ve eserde ricâl-i gayb, kutup, ikiler, üçler, dörtler, yediler, kırklar ve üç yüzler şeklinde

<sup>31</sup> Nazmi, *Hediyetü'l-İhvân*, s. 19.

<sup>32</sup> Hoca Sâdeddin, *Tâcü't-Tevârih*, II, s.540-541; Nazmî, *Hediyetü'l-İhvân*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 495, vr. 143b-145b.

<sup>33</sup> Eser hakkında detaylı bilgi için bkz., Hatice Kübra Tekdemir, *Habîb-i Karamânî ve Etvâr-ı Seb'a Manzûmesi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2015.

detaylı olarak ele alınmıştır. Eserin sonunda Halvetiyye usulüne göre nefsin mertebelerini ele alan bir atvâr-ı seb'a da yer almaktadır<sup>34</sup>.

### 3. HABÎB-İ KARAMÂNÎ'NİN BAZI TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

Habîb-i Karamânî, halvet, nefisle mücadele ve nefsin dereceleri, seyr ü sülûke dair konular ve ricâl-i gayb gibi birçok konuda fikir beyan etmiştir. Karamânî genel olarak, zikredilen konularda kendisinden önce dile getirilen görüşleri tekrar etmiş bir sûfîdir. Fakat o, çeşitli konulara dair görüşlerini serdederken kendine has bir üslup kullanmış ve görüşlerini şiirdeki maharetiyle birleştirerek dile getirmiştir. Onun değişik konulara dair görüşlerinin ana hatlarını şu şekilde gösterebiliriz:

#### 3.1. Nefs ve Mertebelerine Dair Görüşleri

Karamânî, nefsin istek ve arzularını dizginlemek ve ruhun kişide hüküm sürmesini sağlamak için gayret göstermek gerektiğini söyleyerek nefse dair görüşlerini sıralamaya başlamıştır. Ona göre, kişinin yaratılış gayesini yani Hakk'a kulluk yaparak vuslat derdine çare araması gerektiğini kişiye unutturup gaflete düşüren engel nefistir. O, bu telakkisini şu şekilde ifade etmiştir:

*"Hakk'a gurbet bulmağ için geldi bunda cânımız,  
Nefs ucından bende düşüp bulmadık cânanımız."*<sup>35</sup>

Dünya engeline takılıp kalmamak için afakî ve enfüsî delilleri ibretle okumak gerektiğini belirten Karamânî<sup>36</sup>, dünyanın geçici bir konaklama yeri olduğunun farkına varılması gerektiğinden bahsetmiş ve şu mısralarda bu görüşünü dile getirmiştir:

*"Ey gönül viran cihan eyleme çok çok heves,  
Kim fenadur yok bekası tükenür birgün nefes."*<sup>37</sup>

Karamânî, dünyanın geçiciliği ve ahiret yurdunun ebediliği konusunda ruhuna kulak vererek kulluk iştiyakı ile hareket etmesini istediği kişiden nefsi ile

<sup>34</sup> Eser hakkında geniş bilgi için bkz., Mustafa Özağaç, *Habîbî'nin Vuslat-nâme Adlı Mesnevîsi (Metin-Muhteva-Tahlil)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2016; aynı müellif, "Habîb-i Karamânî'nin Bilinmeyen Bir Mesnevîsi: Vuslat-nâme", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu (21-23 Nisan 2017) Bildiriler Kitabı*, Amasya 2017, I, s. 667-676.

<sup>35</sup> Habîb-i Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr. 8b.

<sup>36</sup> Karamânî bir şiirinde, enfüse bakmak gerektiğinden ve enfüste konuşanın Hz. Musa olduğundan (nefs-i natika) bahsetmiştir. Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr. 17a.

<sup>37</sup> Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr. 10a.

ruhu arasındaki çekişmeyi fark etmesini de arzulamıştır. O, nefis ve ruhun yapılarına ve ilgi alanlarına dair şu değerlendirmelerde bulunmuştur:

*“Âlem-i nefse taalluk ilm-i zulmânîdir,  
Âlem-i ruha taalluk ilm-i nûrânîdir.  
Nefs-i süflî rûh-ı ulvî nicesi hem râh-ola,  
Hallerinden birbirinün nicesi âgâh ola.”<sup>38</sup>*

Karamânî, buradaki ifadelerinde nefsin zulmânî, ruhun nurânî yönüne ve her ikisinin hallerinden haberdar olmanın kişiye sağlayacağı faydaya dikkat çekmiştir. Müellif, benlikten vazgeçmenin vuslata erdirici özelliğinden de bahsetmiştir. Ona göre, benlik Hakk’a vuslat önündeki en büyük engeldir. O, nefisten vazgeçmenin önemini şu şiirinde dile getirmiştir:

*“Sır oldur ki benliği hod-binliği terk idesin,  
Ta nikâbın ref ol dostun yüzini göresin.*

....

*Cana kalmamak gerek âlemde cana isteyen,  
Dertleri çekmek gerek her derde derman isteyen.”<sup>39</sup>*

Nefsin mertebeleri ve özelliklerine de değinen Karamânî’ye göre nefis-i emmare, tevbe ve istiğfar suyuyla yıkanması gereken ve riya hastalığından ihlas ilacı ile şifa bulması istenen kötülüklerin kaynağı olan mertebedir<sup>40</sup>. O, nefis-i emmarenin cimrilik yapmak, amellerine güvenmek ve âlemde kendisi gibi üstün bir kimse bulunmadığına inanmak gibi hasletlerini sıralamış ve nefis-i emmarenin bu noktalarda dolaşmasının temel sebebinin kendini beğenmesi olduğunu zikretmiştir. O, nefis-i emmâreyi, Hızır’ın (a.s) gemiyi delerken kullandığı baltanın açtığı delikten içeri sızmaya çalışan kaçaklara benzetmiştir. O, gemiyi delen baltanın dahi onların gönle sızma girişiminden şikâyetçi olduğunu söylemiş ve bunu şu şekilde dile getirmiştir:

*“Bu gemiyi kesr iden balta-durur derd-ile âh,  
Kim diye göz-yaş-ıla yâ Rabbenâ kıldum günâh.*

...

*Nefs-i emmâre buradan yol bulur gasb itmeğe,*

<sup>38</sup> Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr. 18a.

<sup>39</sup> Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr. 19a.

<sup>40</sup> Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr. 22b.

*Ucbi salar orta yire gemi alub gitmeğe.*

*Ucb dahî emmârenin bir pehlevânıdır ulu,*

*Bunu salar çün gönül amâl-ile olsa tolu.”<sup>41</sup>*

Karamânî, nefs-i emmârenin dünya, aile ve mal sevgisiyle bezenmiş hâli dolayısıyla aşk diyarına yolculuk yapamadığından dem vurmıştır. Aleyhte olan bu duygu ve düşüncelerden hikmet, marifet, zikir, tespih, tilavet, sıdk, ihlas ve safa ile kurtulmanın mümkün olabileceğinin altını çizmiştir<sup>42</sup>.

Habîb-i Karamânî, nefs-i mülheme derecesinin sürekli hayra yönlendirici özelliğinden bahsetmiş ve bu derecedeki nefsin affedici özelliğinin en dikkat çekici vasfı olduğunu söylemiştir. Bu mertebedeki nefsin, tıpkı melekler gibi hayrı kişiye ilham edeceğini belirten Karamânî, nefs-i mülhemenin Mevla'nın rahmetinden lütfettiği hey hayra ayna olduğunu da belirtmiştir<sup>43</sup>.

Karamânî'ye göre, ancak nefs-i mutmainne makamında olan kişi hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna kânî olur. Nefislerini bu mertebeye ulaştırmayanlar, zâhir sebeplere takılıp bâtındaki esas etken olan Hakk'ı görmezler. Onlar, hayatın yiyip içtikleri şeyler sebebiyle devam ettiğini, otların yağın yağmur sayesinde yeşerdiğini kabul ederler. Karamânî'ye göre bu bakış açısı eksiktir. Daha doğrusu hakikati görmeden kabul edilen düşüncenin bir ürünüdür<sup>44</sup>.

*“Şunların kim mutmainne ola nefsi her ne var,*

*Hakk'a isnâd eyler ol âlemde külli hayr u şer.*

*Hakk'a isnâd eylemez esbâba ider her ne var,*

*Sâhib-i emmâreliğin kılur esbâba nazar.”<sup>45</sup>* dizelerinde de aynı hususa işaret etmiştir.

Sâlik açısından övülmüş nefis olarak tanımladığı radiyye ve merdiyye mertebelerine ulaşmasının asıl olduğunu ifade eden Karamânî, ancak bu

<sup>41</sup> Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr. 22b.

<sup>42</sup> Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr. 24a.

<sup>43</sup> Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr. 63b.

<sup>44</sup> Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr. 24a-24b.

<sup>45</sup> Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr. 25b.

derecedeki nefis sahiplerinin “Cennetime gir.” âyetine muhatap olacaklarını söylemiştir<sup>46</sup>.

Karamânî’ye göre nefsi öldürmek, onun vesveselerinden kurtulmak ve benlik iddiasından vazgeçmesini sağlamaktır. Ona göre, erkek çocuğu gibi dışarıya hoş görünen ama içi itibariyle tehlikeli olan nefsin Hakk’ı yalanlayıcı tavrından ancak onu öldürerek kurtulmak mümkündür. Burada dikkat edilmesi gereken husus ise olayların zâhirini ciddiye almak kadar bâtınını yani hakikat âlemindeki karşılığını da gözetlemek gerektiği konusudur. Karamânî’ye göre çokları bu noktada hataya düşmektedir ki bu kimseler nefislerinin tasallutlarından kurtulamayan aciz kimselerdir<sup>47</sup>. Karamânî, Bâyezid-i Bistâmî ile ilgili meşhur “Süt Hikâyesi”nden hareketle konuyu daha da anlaşılır kılmaya çalışmıştır. Bu hikâyeye göre, Bâyezid, halvette olduğu bir dönemde Allah Teâlâ’ya münacaatta bulunmuş, O’na (c.c) layık amelleri olmadığından bahsetmiş fakat O’na (c.c) şirk koşmadan kullukta bulunduğunu ifade etmiştir. Allah Teâlâ ise Bâyezid’e bir gece içtiği ve karnının ağrısına sebep olan sütü hatırlatmış, kendisine karın ağrısının sebebini soranlara gece içtiği sütün karnını ağrıttığını söylediğini ve bu davranışını yani süte karın ağrıtmaya özelliğini veren Allah Teâlâ’yı değil de sütün karın ağrısına sebep olarak görmesini şirk olarak kabul ettiğini söylemiştir<sup>48</sup>. Karamânî, bu örnekten hareketle zâhir sebeplere takılmadan hakikat âlemine açılan gözlerle olaylara bakmanın önemini izaha çalışmıştır. Yine onun, üzerine yazı yazan kaleme sitayişte bulunan kağıdın şikayetine kalemin “Benim ihtiyarım yok, hesap soracaksan, sitem edeceksen parmaklara hesap sor ve onlara sitem et.” şeklindeki cevabından hareketle sebepleri yaratan Hakk’ın varlığının her olayda görülmesi gerektiğine dair izahlarda bulunduğu da gözlenmektedir<sup>49</sup>.

Karamânî’nin nefis ve mertebelerine dair görüşlerini değerlendirdiğimizde, ilk olarak nefsi ıslah etme üzerine tesis edilmiş bir tarikata mensup olan Karamânî’nin bu konuyu detaylı bir şekilde değerlendirdiğine şahit oluruz. O, nefsi Hakk’ın rızasının karşısında benlik iddiasıyla manevî seyri alt üst eden bir faktör olarak görmüş ve nefsin ıslahı için zikir, halvet ve riyazete dair atılması gereken adımlar üzerinde durmuştur. Hakk’ın büyüklüğü karşısında nefsin acizliğini anlayabilmesi için afakî ve enfüsî delillere bakması gerektiğini belirten Karamânî, nefsin dünyanın geçici olduğu konusunda üzerinde

<sup>46</sup> Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr. 63b.

<sup>47</sup> Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr. 25b.

<sup>48</sup> Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr. 26a.

<sup>49</sup> Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr. 26b.



derin analizler yapmasını da önemli bir adım görmektedir. Çünkü ona göre nefis, dünyanın fani sıfatını anlar ise bakiye yönelir ve ancak bu şekilde benlik davasında vazgeçerek aczinin farkına varabilir. Karamânî, sâlikin nefis ve ruhun özelliklerini fark etmesini de nefisle mücadele sürecinde önemli bir aşama olarak görmüştür. Ona göre sâlik, vücudunda hüküm süren nefis ve ruhun sıfatlarını bilir ve ruhun nefse hâkim olabilmesi için iman, ibadet ve ahlâkî alanlardaki gayretleriyle seyr ü sülûk sürecini başarılı bir şekilde tamamlayabilir. Karamânî, nefse bakışın net olarak şekillenebilmesi için birçok benzetme yapmış, nefsin mertebelerinin özelliklerinde dair bilgiler vermiş ve sûflerin yaşadıkları birçok tecrübeyi de nakletmiştir.

### 3.2. Tahakkukla İlgili Bazı Meseleler

Habîb-i Karamânî, müslümanın gönül dünyasını aşk ile ihya ve inşa etmesini, onun anlam arayışında bir mihenk taşı olarak görmüştür. Ona göre, aşk ve vuslat eksenli manevî yolculuk, Kur'ân-ı Kerim ve sünnet-i seniyyenin anlam arayışında müslümanı yönlendirdiği yegâne hedeftir. Bir başka ifadeyle İslam, suretlerden siretlere yönelebilmeyi emretmiştir ki bu ancak gönül gözlerinin açılması, kişinin mana âlemlerin misafiri olmasıyla mümkündür. Dolayısıyla mümin, vakit kaybetmeden bir mürşid-i kâmilin gözetiminde seyr ü sülûk sürecini tecrübe etmelidir<sup>50</sup>. Manevî yolculuğun başlangıcının, Hakk'ın sâlikin gönlünde yaktığı aşk ateşi olduğunu söyleyen Karamânî, ikinci şart olarak samimiyetle sâlikin tevbe etmesini zikretmiştir. O;

*“Sâniye tevbe gerekdür tevbe-i sîdk u nâsûh,*

*Zira bundan açılır her gevdeye feth ü fütûh.”*<sup>51</sup> mısraında seyr ü sülûk yolunun ikinci şartı olan tevbeyi işlemiştir. Karamânî, dinin zâhirine yani şeriata bağlanmayı ve haram işlerden uzaklaşmayı tevbeden sonraki aşama olarak benimsemiştir. Ona göre, şariat dairesi tamam olmayınca tarikat, hakikat ve marifet aşamaları gerçekleşmeyecektir<sup>52</sup>. Karamânî, her makamın tevbesi olduğunda da bahsetmiş, daha üstteki makama ulaşan sâlikin bir önceki makamdaki haline tevbe etmesi gerektiğinden dem vürmüş ve bu nedenle Hz. Peygamber'in (sav) “Ben günde yüz defa tevbe ediyorum.” buyurduğunu söylemiştir<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr. 22b.

<sup>51</sup> Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr. 24a.

<sup>52</sup> Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr. 40b.

<sup>53</sup> Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr. 41a.

Karamânî, seyr ü sülûk sürecinde kendisini yaralayan konuların başında firkat odunda yanmasını ve vuslat şerbetinden mahrum kalmasını zikretmiştir. O, bu konuda şunu söylemiştir:

*“Canlarımız fûrkat-ı dostdan katı müşkilledür,  
Nâr-ı fûrkat sevk-i vuslat derd-i cân u dildedir.”<sup>54</sup>*

Karamânî'ye göre, firkat odunu vuslat şerbetiyle dindirecek olanlar, ledün ilmüne sahip velilerdir. Ona göre, çok meseleler öğrenmek ve birçok misal ile konuşmak gerçek ilim için yeterli değildir. Marifet pınarından içebilmek için benlik sevdasından vazgeçmek gereklidir. Ancak benlikten vazgeçen ve ilm-i ledün sırlarına vâkıf olan kimseler vuslat yollarında kişiye mesafe kazandırabilirler. Şu beyitlerde Karamânî, bu konuları işlemiştir:

*“Hakk’a vâsıl eylemeğe min ledün ilmi gerek,  
Olmayacak aldamakdan girü durman yigirek.*

*Men aref nefseh olıcak fekad aref Rabbeh olur,  
Rabbini bilen-durur kim min ledün ilmin bilür.*

*Dime âlim âna kim çok çok misâiller bile,  
Âlim oldur kendi nefsün bile vü Hakk’ı bile.*

*Hem sıfatı vü zâtı Hakk’a marifet hâsıl kıla,  
Benliğin fani kıla vü bâkiye vâsıl ola.”<sup>55</sup>*

Karamânî, akıl ve keşfe dair değerlendirmelerini Hz. Musa ve Hz. Hızır kıssası çerçevesinde dile getirmiştir. O, şu şekilde konuyu işlemiştir:

*“Balık ol ilm-i mukayyetdür ki akıldur azık,  
Bahr-i keşfe iricek bulur hayat olur garik.*

*Sahra katına irişmek sâlike temkin-durur,*

<sup>54</sup> Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr. 12a.

<sup>55</sup> Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr. 12a.

*Sahraya varıncaya dek cümlesi telvin-durur.*

*Girü döner ol ki temkin yiridür âna gelür,  
Hızır-ı ruh vü çeşme-i ışk andadur ânu bilür.*

*Bahr-i keşf üzre salat itmek nedür bil manasin,  
Yani külle yiticek yitirmemekdür cüzüsün.  
Ehl-i irfan menzildir kim yetiçe külliye,  
Anda müstağrak olıben cüzisün yitürmeye.”<sup>56</sup>*

Karamânî, teşbihlerle dolu bu ifadelerinde balığı sınırlı ilme, aklı azığa, denizi kendisine ulaşılacak keşf deryasına, karada bulunmayı temkin hâline, sahraya gelinceye kadar ki hâli telvine, geri dönüp balığı kaybettikleri yere varmalarını, Hızır'ın (a.s) ruhunun, aşk çeşmesinin orada olduğunu bilmeyi temkine ulaşmaya, keşf üzere dua etmenin manasını külle ulaşınca cüzi iradeyi terk etmemeye benzetmiştir ki ona göre cüzi iradelerini kaybetmeden vuslat hâlini yaşayanlar gerçek irfan ehilleridir.

Karamânî'nin tahakkuk süreciyle ilgili gündeme getirdiği tevbe, aşk, muhabbet, firkat, vuslat, ilm-i ledün, keşf, temkin, telvin ve marifet deryası gibi konular üstadı Yahya Şirvânî'nin “Şifâü'l-Esrâr” adlı eserinde tarikat makamının ve meşâyih madeni şeyhliğin esaslarını işlerken tahakkuka dair konuları değerlendirdiği<sup>57</sup> kısmın bir özeti gibidir. Sözelimi tevbe konusunda Şirvânî, kulluk bilincine vurgu yapmıştır ki Karamânî de tevbe konusunu bu minvalde işlemiştir. Karamânî'nin Şirvânî'nin fikirlerini özetlediğini gösteren bir başka başlık muhabbetir. Şirvânî, “Muhabbet makamında tenden ve candan geçmek gerek. Varlığından fena bulmak gerek.”<sup>58</sup> ifadesiyle muhabbet konusunu fenaya etkisi boyutuyla değerlendirmiştir ki aynı tavrı Karamânî de görmek mümkündür.<sup>59</sup>

<sup>56</sup> Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr. 17b.

<sup>57</sup> Yahya Şirvânî, *Şifâü'l-Esrâr*, Hazırlayan: Mehmet Rıhtım, İstanbul: Sûfî Kitap Yayınları, 2014, s.331-332.

<sup>58</sup> Şirvânî, *Şifâü'l-Esrâr*, s. 94-95, 257.

<sup>59</sup> Şirvânî'nin tahakkukla ilgili genel görüşleri için bkz., Şirvânî, *Şifâü'l-Esrâr*, s. 123-124, 129, 252.

### 3.3. Tahalluka (Ahlakî Konulara) Dair Bazı Görüşleri

#### 3.3.1. Tevbe ve Hakk'a Yöneliş

Habîb-i Karamânî'nin ahlakî olgunluk için gündeme getirdiği ilk konulardan birisi tevbe konusudur. O, kişinin kulluk bilincine ulaşabilmesi için hayatın geçici olduğunun farkına varmasını<sup>60</sup> ve tevbede acele etmesini tavsiye etmiştir. O, tevbe konusundaki fikrini şu şekilde dile getirmiştir:

*"Tevbe eyle kıl yaragun hâzır ol-gıl vaktüne,  
Bir gün ansuz çağırılar çeker ya tâs u ceres."*<sup>61</sup>

Karamânî'ye göre, kişi tevbesinde samimi ve Hakk'ın rızasına ulaşmakta gayretkeş olduğunu ancak dinin zâhirine sadakat göstererek ispatlayabilir. O, şunları söylemiştir:

*"Ol hakikat gencidür ilm-i Hızır ilm-i ledün,  
Bu şeriatle âna irer dürişen dün ü gün."*

*Hazret-i Hakk'dan şeriat rahmetün bârânudur,  
Kim biter dürlü çiçek kim dertlerün dermânudur."*<sup>62</sup>

Habîb-i Karamânî, namaz ve diğer ibadetlerde zâhir temizliği ifade eden taharetin üç anlamından bahsetmiş, bunlardan ilkinin bedeni pisliklerden temizlemek manası, bir diğerinin tevbe sabunu ile suyu birleştirip günah kirlerinden arınmak anlamı, bir diğerinin ise dünya sevgisini kalpten atıp kalbi tertemiz hale getirmek aşaması olduğunu belirtmiştir<sup>63</sup>. Namazda elleri kaldırmanın manasını bilmenin, el, ayak ve diğer azaların Hakk'ın lütfu olduğunu fark etmenin gerçek tevbede önemli rol oynadığını belirten Karamânî, gönlün Hakk'ın tecellileri karşısında tevbe tahareti ile hazır hale gelebileceğini savunmuştur<sup>64</sup>.

Tevbe konusunda Karamânî'nin görüşlerini incelendiğinde onun tevbeyi çok boyutlu ve bilinçli bir adım olarak gördüğünü fark ederiz. O, tevbeyi marifet

<sup>60</sup> Örneğin şu beyitte Karamânî, dünyanın geçiciliğine gönderme yapmıştır:

*"Ne kaplırsın bunun gibi cihana iy amû,  
Hem koyuben gideceksin her ne varsa kim kamu."* Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr.10b.

<sup>61</sup> Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr. 10a.

<sup>62</sup> Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr. 12b.

<sup>63</sup> Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr. 31b-32a.

<sup>64</sup> Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr. 32a-33b.

ve kulluk bilinci için bir kapı olarak görmüştür. Karamânî'nin bu savunusu, onun yolunu takip eden isimlere de ilham kaynağı olmuştur. Örneğin, Karamânî'nin yolunu takip eden Şems-i Sivasî'nin (ö.1006/1597) şu beytinde Karamânî ile aynı noktayı, benzer ifadelerle vurguladığına şahit oluruz:

*“Ârif olmak istersen gel nedânem dersin al,  
Bildiğin terk etmeyen irfâna olmaz âşinâ.”<sup>65</sup>*

### 3.3.2. Gönül ve Gönül Amelleri

Gönül, Hakk'ın nazarlarına ayna olması bakımından tasavvufta temizlenmesi ve berraklaştırılması gereken bir merkez olarak kabul edilmiştir<sup>66</sup>. Karamânî de gönlün bu önemli konumuna ve fonksiyonuna, gönül işleri ile gönlün parıldaması arasında kurduğu şu bağlantı ile dikkat çekmiştir:

*“Pes gönül amelleri arşa yağar cennet olur,  
Dilimizden zikir ü tesbih yağmuru olsa revân.*

*Nitekim ol arş muhit oldı yedi kat gökleri,  
Müminün gönli muhitdür gökleri vü arşı.”<sup>67</sup>*

Karamânî, gönül amellerinden olan ihlas konusu üzerinde özel olarak durmuştur. O, Hz. Musa ve Hızır (a.s) kıssasını anlatırken ihlas konusu üzerinde durmuş, ihlası bu kıssada zikredilen balığın kokmamasını sağlayan tuza benzetmiştir. O, şunları söylemiştir:

*“Her biri ihlas tuzıyla tatlulanmış lezzeti,  
Bu vücûd içinde koyub oldılar yolda gani.”<sup>68</sup>*

Anlaşıldığı kadarıyla Karamânî, ihlası, kokmayı önleyip yiyeceği tatlandırılan tuza benzetmiş ve seçkin kimselerin benliklerinden ihlas bilinciyle vazgeçip manevî yolculukta epey paye kazandıklarını anlatmaya çalışmıştır.

Karamânî, Hz. Musa ve Hızır (a.s) kıssasını işlerken gönül konusuna da değinmiştir. O, gönlü Hızır'ın (a.s) deldiği gemiye benzetmiş ve cevahir

<sup>65</sup> Şemseddîn-i Sivasî, *Divan*, Hazırlayan: Ramazan Süer, İstanbul: H Yayınları, 2017, s. 180.

<sup>66</sup> Şihâbüddin Ömer Sühreverdi, *Avârifü'l-Maârif*, Hazırlayanlar, H. Kâmil Yılmaz, İrfan Gündüz, İstanbul: Vefa Yayıncılık, Tarihsiz, s. 37.

<sup>67</sup> Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr. 12b.

<sup>68</sup> Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr. 18b.

denizinde O'ndan (c.c) başka bir şey bulunmadığı sulara gönülle yelken açılabileceğini söylemiştir. Müellif, bu konuda sâlike şöyle seslenmiştir:

*"Bir gemidir bu gönül la'l ü cevâhir topdolu,  
Ol cevâhir denizinde lâ ilâhe gayruhu.*

*Zikr ü tesbîh ü tilâvet topdolu sıdk u safâ,  
Zevk u şevk u ihlâs-ıla niyyet dahî ahde vefâ."*<sup>69</sup>

Gemi ile deniz benzeşmesinden hareketle gönül ve gönül amellerini işleyen Karamânî'ye göre, gönül kıymetli cevherler dolu bir gemiye benzemektedir ve Hakk'tan başka hiçbir şeyin olmadığı denizde bulunmaktadır. Gönül, zikir, tespih, tilavet, sıdk, vefa, zevk, şevk ve samimi niyetle donanmış müslümanları kurtuluşa götüren bir binittir.

İbadetlerin gönül boyutuyla değerlendirilmesi gerektiğinden de bahseden Karamânî, namaz örneğinde ibadetlerin bâtinî boyutlarının gönle nakşedilmesini şu şekilde izah etmiştir:

Namazda ellerin kaldırılması----- İki cihan kaygısının terk edilmesi,  
Sübhanek ve bi-hamdik demek----- Celâl nurunun tecelli etmesi,  
Ve tebareke'smük okumak----- Cemâl nurunun görünmesi,  
Velâ ilâhe gayruk cümlesi----- Tevhîd-i zâtın tecellisi,  
Ve teâlâ ceddük kısmı----- Envâr-ı sıfâtın tecellisi,  
İstiaze ----- Görülecek sekiz cennet kapısını açmak için anahtar  
Besmele----- Görülen zikir kapısının ilacı  
Hamdele----- Görülen şükür kapısının alâmeti  
Rahman ve Rahim isimleri----- Recâ kapısı,  
Mâliki yevmi'd-dîn cümlesi----- Havf kapısı,  
İyyâke na'büdü ayeti----- İhlasın garantörü,  
İhdinâ ----- Dua kapısı,  
Enamte aleyhim----- İktida kapısı anlamına gelmektedir<sup>70</sup>.

<sup>69</sup> Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr. 22a.

<sup>70</sup> Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr. 33b-34a.

Karamânî, bu şekilde kılınan namazı “Ruhanî Miraç” olarak tavsif etmiş ve “Cismanî Miraç” olarak adlandırdığı namazın zâhir şartlarının da önemli olduğundan bahsetmiştir<sup>71</sup>. Karamânî, güneşin sabah doğuşunu kıyama, istiva halini kıyama tamamlamaya, ikinci vaktinde eğilmesini rükûa benzetmiş ve sâlikten diğer gök cisimlerini buna benzetip gönül âlemine yön vermesini istemiştir<sup>72</sup>.

Gönül, Karamânî'nin düşünce sisteminde Hakk'ın tecelli mekânı olması hasebiyle özel ve önemli bir yere sahiptir. Onun gönle dair çok yönlü değerlendirmeleri Karamânî'nin gönle verdiği değeri göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Karamânî, ihlas, zikir, tespih, tilavet, sıdk, vefa, zevk ve şevk gibi konularla bağlantılı olarak değerlendirdiği gönül merkezine dair görüşlerini, ibadetlerin gönlün inşasına olan katkısına dikkat çekerek daha geniş bir açıdan değerlendirme yoluna da gitmiştir. O, bu tavrıyla ibadetlerin zâhir boyutlarının önemsemekle birlikte esas olanın bâtinî yönüyle, zevk boyutunda yaşayarak Hakk'a kulluk yapmayı hedeflediğini gözler önüne sermiştir.

### 3.3.3. Kibir ve Tevazu Temsilcileri: Şeytan ve Allah Dostları

Karamânî'nin, manevî yolculuğun ilkelerine dair kaleme aldığı “Vuslat-nâme” adlı çalışmasının başında insan, kâinat ve yaratılışa dair birçok konuyu değerlendirirken ilk olarak ele aldığı konulardan birisi kibir ve tevazu ve ahlâkî özelliklerin temsil edildiği şahıslar olan şeytan ve Allah dostları olmuştur. Karamânî'ye göre, İblis'i şeytan olma noktasına getiren tavrı, Allah Teâlâ karşısında kibirlenmesi, Allah dostlarını velayet mertebesine yükselten haslet ise Allah Teâlâ karşısında acizliklerini anlayıp tevazu haline bürünmeleridir. O, bu konudaki fikirlerine şu satırlarda yer vermiştir:

*“Bir tekebbürlük ucından hor olub oldı zelil,*

*Bir tevazudan inayet buldı Hak'dan ol Halîl.*

*Ol Halîl'ine yanar narı âna nur eyledi,*

*Ol birine lanet idüb nurdan dûr eyledi.”<sup>73</sup>*

<sup>71</sup> Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr. 34a-34b.

<sup>72</sup> Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr. 34a.

<sup>73</sup> Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr. 7b.

Karamânî, Allah dostlarını Hakk'a yakınlık elde etmeye vesile olarak görmüş ve firkat acısının ancak Allah'a dost olan bu seçkin kimselerle dindirilebileceğini söylemiştir.

*"Kim sırâtü'l-müstakîm in'âm olanlar râhıdur,  
Anlurun kapusını bil kim Hağun dergâhıdur.*

*Hakk bulara âlemin halkını mahkûm eyledi,  
Bunlara lutf itdüğün var halka malûm eyledi."*<sup>74</sup>

Karamânî, nefis ve şeytanın kişiyi aldatıp kibre düşürme gayretine, kişinin âhirini düşünüp kanmaması gerektiği telkininde bulunmuştur. Ona göre kişi, dünyadan ayrılırken sadece bir kefenle ayrılacak ve imtihan yeri olan bu fani âlemden mutlaka göçecektir. Bu nedenle sonunu düşünüp kibir hastalığına düşmemelidir. O, bu konudaki tespitini şu mısradaki tespitiyle şu mısradaki tespitiyle dile getirmiştir:

*"Kibri terk it kefendür geydüğün âhir tonun,  
Ol cenâzen merkebidür bindüğün âhir feres."*<sup>75</sup>

Habîb-i Karamânî, nefis ve şeytanı düşman olarak kabul edip bu düşmanlardan sakınmayı bir görev addetmiştir. Şu şekilde konuyu gündeme taşımıştır:

*"Ey Habîbî nefis ü şeytan düşmeninden kaç cefa,  
Sad hezâran düşmene bir zerre andan avn ü bes."*<sup>76</sup>

### 3.3.4. Mürşid ve Mürid İlişkisi

Habîb-i Karamânî, Hakk'a layıkıyla kulluk yapabilmek için seyr ü sülûk sürecinin isteklisi olan kimseye kâmil bir mürşide varmayı zorunlu görmüştür. Ona göre mürşid-i kâmiller, manevî yolculuğu tecrübe eden, bu yolun tehlikelerini bilen ve yaşantılarıyla tâlibe örnek olan kimselerdir. Bundan dolayı mürid, mana âlemlerine güvenilir bir rehber olmadan dalmamalıdır. Karamânî, bu konuda benimsediği hususları şu beyitlerde ifade etmiştir:

<sup>74</sup> Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr. 7b. Karamânî, kişinin Allah dostlarına muhtaç oluşu konusu üzerinde de durmuştur. Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr. 12b-13a. Ona göre, evliyaulaha varmadan kemâlât elde edilemez. Şu beyit, bu noktaya işaret etmektedir:

*"Evliyaya varmayınca bilemezsin nefsünü,  
Nefsini tanımayanlar tanımaz hem Rabbini."* Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr. 12b.

<sup>75</sup> Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr. 10a.

<sup>76</sup> Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr. 10b.



*“Hızır-ıla Musa’nun ol hâlin idelüm biz beyân,  
Ta ki bunlardan sana râh-ı sülûk ola ayân.*

*Yola giden kendüden sabıkları sormak gerek,  
Anlara mesbûk olup ol yol-ıla varmak gerek.”<sup>77</sup>*

Görüldüğü gibi Karamânî, seyr ü sülûk sürecine talip olan kişinin durumunu Hızır’a (a.s) teslim olan Hz. Musa’nın haline benzetmiştir. Daha önce de dile getirdiğimiz gibi Karamânî, “Kendinden önce bu yolda gidenleri sormak gerek.” cümlesiyle müşşid-i kâmilî manevî yolculuğun tehlikelerini bilen birisi olarak kabul ettiğini bildirmiştir. Öyle ki Karamânî, uzun uzun anlattığı Musa ve Hızır kıssasının sonunda Hz. Musa’nın hakikat denizlerine dalmak isteyişi sebebiyle Hızır’a (a.s) ısrarda bulunduğunu, müridin de bir müşşid-i kâmil bulunca bu şekilde ısrarcı olması gerektiğini şöyle vurgulamıştır:

*“Bana çare eylemezsen ben bu dertden ölürem,  
İş bu derdün yarasına çare senden buluram.”<sup>78</sup>*

Karamânî, Hızır’ın (a.s) Hz. Musa’ya itirazı terk ederek teslimiyet göstermesini telkin ettiği gibi müride müşşid-i kâmile karşı gelmeyi terk edip ona teslim olmasını tavsiye etmiştir. O, şunları söylemiştir:

*“Len terânînün hicâbın bilmek istersen velî,  
İtirazdan pak kılsın n’ola sen cân u dili.*

*Len terânîsine sebab sâlikeki benlik-durur,  
İtiraz etmek hemin nefis hod-binlik-durur.*

*Benliğün hod-binliğün ta gitmeyince ortadan,  
Len terânî işidürsin pak olamaz cân u ten.”<sup>79</sup>*

Görüldüğü gibi Karamânî, teslimiyetin hakikat sırlarını aralayacak tesirinden bahsetmiş ve benlik davasından geçmenin hakikati perdeleyen

<sup>77</sup> Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr. 14b.

<sup>78</sup> Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr. 16a.

<sup>79</sup> Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr. 12a-12b.

unsurdan kurtulmak anlamına geldiğini ifade etmiştir. Evliyanın işlerini Hakk'ın tecellileri ile yaptığını vurgulayan Karamânî, onlar beyaza siyah siyaha beyaz deseler dahi onlara itiraz edilmemesi gerektiğini söylemiştir.

*“Bir de hussan evliyaya kılmayasun itiraz,  
Ebyazı esved kılursa svedî kılrsa beyaz.*

*Hakdur anlarda tasarruf eyleyen anlar degül,*

*Can-durur tende tasarruf eyleyen tenler degül.”*<sup>80</sup> dizelerinde Karamânî, bu hususa işaret etmiştir.

Karamânî, mürşid-i kâmilin sahip olması gereken vasıflarından da bahsetmiştir. Ona göre bir mürşid-i kâmil, farz, vacip ve diğer emir ve yasakları bilmeli, tefsir, hadis, zühd, takva, şiir, reml, cifir, hendese, yıldız ilmi, nahiv, sarf, mantık, ilm-i hesap ve rukûm gibi alanlarda uzmanlaşmış olmalıdır. İkinci olarak itikadı düzgün olmalı, ehl-i sünnet itikadı üzere bulunmalı, Rafizî ve Mübahî gibi sapkın fırkalardan uzak bir kimse olmalıdır. Mürşid-i kâmil cömert olmalı, dünyaya değer vermemeli, herkese hakkı söyleyen bir yapısı olmalı, namahreme bakmamalı, tevazu sahibi olmalı, insanlara şefkatli davranmalı, hilim sahibi ve yumuşak kalpli olmalı, suçluları bağışlamalı, güzel ahlaklı olmalı, cömert olmalı, tevekkül sahibi ve gayba teslim olan bir yapıya sahip olmalıdır<sup>81</sup>.

### 3.3.5. Seyr ü Sülûka Dair Meseleler

Karamânî, seyr ü sülûk süreci ile ilgili değerlendirmelerde bulunurken bu sürecin aşamalarını, kendilerine sığınılması gereken limanlar olarak zikretmiştir. Ona göre, sâliki fırtınalardan koruyacak limanların ilki zühddür. Ona göre zühd, gönlü dünyadan vazgeçirip dünya ehlinde uzaklaşmaya yönlendiren etkendir. İkinci liman olarak infak ruhunu gören Karamânî'ye göre, sâlik elinde ne varsa onu Hakk yolunda infak etmeli ki gönlü dünya beklentilerinden uzaklaşabilsin. Karamânî'nin sâlik için öngördüğü güvenli limanlardan bir diğeri tecrîd bilinci yani eş, çocuk ve çeşitli hallerden sıyrılıp Hakk'ın zatına bende olmak şuuruna ermektir. Sâlike huzur sağlayan bir başka sığınak, Karamânî'nin gözünde, takva duygusudur. Ona göre takva, az yemek, oruç tutmak, geceleri ibadet etmek, her lokmayı yememek ve her elbiseyi giymemektir. Vuslata ulaştırıcı bir başka liman, Karamânî'nin tespitine göre, sabır zırhıdır. Ona göre, sâlik bütün meşakatlere

<sup>80</sup> Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr. 27a.

<sup>81</sup> Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr. 44a-44b.

katlanan ve herkesin verdiği zahmete göğüs geren kimse olursa vuslatı bekleyebilir. Karamânî'ye göre, gözleri haramdan korumak, namaza devam etmek, zekâtı vaktinde vermek, mertlik duygusuyla yaşamak, isar ruhunu yakalamak, doğruluk, samimi olmak, övülmeye ve yerilmeye aldırmamak, ilim gayreti içerisinde olmak, başkasına yük olmamak<sup>82</sup>, güzel ahlak sahibi olmak, şeyhe teslim olmak<sup>83</sup> ve bütün işleri Hakk'a havale etmek (tefviz)<sup>84</sup> sâlikin sığınması gereken diğer limanlardır.

Karamânî, nefis ve ruh ikilisinin mücadelesi ve bu süreçte sâlikin sığınması gereken güvenli limanları da tespit etmiştir. O, nefsin akl-ı meâş, ruhun akl-ı meâd ile beslendiğini<sup>85</sup>, akl-ı meâdın hilim, yeri gönül olan nefis-i mutmainnenin yakînî iman, sadırda bulunan tevazuun ilim ve mekânı, suret-i insan olan hayânın kanaat ile sırdaş olduğunu belirtmiştir. Ona göre, bunlar Hakk'ın nefeslerinden doğan, kişiyi ruhanî olarak hayra yönelten güçlerdir<sup>86</sup>.

Bir de bunların zıddı olan ve insan üzerinde etkisi bulunan tehlikeli limanlar vardır. Bunların ilki, yeri dimağ ve özelliği gazap olan akl-ı meâştır. Mekânı sadır ve sıfatı cehil olan kibir ikinci tehlikeli limandır. Dimağ altında adı nefis-i emmâre olan merkez üçüncü kötü merkezdir. Bir diğer kuvvet ise, sûret-i insanda mevcut, yoldaşı tama olan zulümdür. Karamânî, bu kötü limanların söz sahibi olması durumunda iyi sığınakların orayı terk edeceklerini, bu evsâf-ı zemîmelerin cismânî özellikleri ile ruhânî özelliğe sahip iyilik limanlarını yıkıp yok edici özelliklere sahip olduklarını belirtmiştir<sup>87</sup>.

### Sonuç

Habîb-i Karamânî, XV. yüzyılda etkinlik göstermiş Halvetî şeyhlerindedir. Karamânî, birçok merkezi ve önemli şahsiyeti ziyaret ederek maddî ve manevî birikimini şekillendirmiş seyyah bir sûfidir. Onun bu ziyaretleri ve yolculukları, gönül dünyasının ilim ve maneviyat erlerinin tecrübeleriyle şekillenmesine zemin hazırlamıştır. Yahya Şîrvânî'nin gözetiminde manevî yolculuğunu tamamlayan Karamânî, icazet alıp Anadolu'ya dönüşünün ardından irşat faaliyetlerine hız vermiştir. Bu amaçla yine birçok merkezi ve ismi ziyaret eden Karamânî, Bayramî şeyhi Akşemseddin, bir başka Bayramî şeyhi İbrahim Tennûrî, Nakşî şeyhi Emîr-i Kayserî ve Zeynî şeyhi Abdülmü'tî gibi

<sup>82</sup> Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr. 41a-41b.

<sup>83</sup> Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr. 42b.

<sup>84</sup> Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr. 43a.

<sup>85</sup> Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr. 61a.

<sup>86</sup> Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr. 61b.

<sup>87</sup> Karamânî, *Vuslat-nâme*, vr. 62a.

isimlerden feyz almıştır. Aynı zamanda Karamânî, kayınpederi Şeyh Yavsî Efendi ve Şeyh Yavsî'nin oğlu, meşhur Şeyhülislamlardan Ebussuud Efendi ile birlikte birçok vakıf ve hayır hizmetlerine de öncülük etmiştir.

Karamânî, Halvetiyye tarikatının yayılması için büyük bir gayret göstermiştir. Bu anlamda o, halifeleri, eserleri ve vakıf hizmetleriyle bu amacına hizmet etmiştir. Mudurnu'da faaliyet yürüten halifesi Dâvûd-ı Halvetî, İstanbul'da faaliyet yürüten halifeleri Nakkaş Baba ve Cemâl Halvetî, Amasya ve çevresinde irşad faaliyetlerinde bulunan Seyyidî Halife ve Hızır Efendi vasıtasıyla halkın ve Osmanlının idarî kesimi arasında Halvetiyye tarikatının yayılmasına öncülük etmiştir. Eserlerinde sade ve anlaşılır bir dil kullanan Karamânî, bu tavrıyla da tarikatının ve anlam arayışının gönüllerde yer etmesine vesile olmuştur.

Halvetî silsilesinde Karamânî, Habîb-i Acemî'den sonra "İkinci Habîb" yani "İkinci Sevgili" olarak kabul edilmiş, Yahya Şîrvânî'nin fikirlerinin Anadolu'da karşılık bulabilmesi için eserleri ve talebeleriyle büyük bir gayret göstermesinden dolayı Halvetiyye tarikatının bir şubesinin kurucusu olarak kabul edilmiştir. Yine o, Amasyalı Hacı Hızır Efendi kanalıyla gelen, Halvetiyye tarikatının ana şubelerinden birisi olan ve Şemseddîn-i Sivasî tarafından tesis edilen "Şemsiyye" yolunu da rengine boyamıştır.

Karamânî, dinin zâhirine, tarikata, tasavvufî meselelere dair görüşleri kadar sayılar, ricâl-i gayb, gök cisimleri ve yıldızlarla ilgili değerlendirmeleri ile de dikkat çeken bir isimdir.<sup>88</sup> Onun bütün görüşlerini değerlendirmek çalışmanın sınırlarını aşacağı için bu çalışmada genel hatlarıyla şeriat, tarikat, hakikat ve marifete dair görüşleri üzerinde durulmuştur.

Son olarak belirtmemiz gerekirse Karamânî, tasavvufî görüşleri, halifeleri ve eserleri ile çeşitli çalışmalara konu olmuş bir sûfidir. O, vakıf medeniyetine katkıları ve devlet erkânıyla münasebetleri gibi farklı yönleriyle de üzerinde durulması gereken bir şahsiyettir.

### Kaynaklar

Abdîzâde Hüseyin Hüsameddîn Yaşar, *Amasya Tarihi*, İstanbul: Hikmet Matbaası, 1327-1330, c.I-IV.

<sup>88</sup> Mustafa Özağaç, "Habîb-i Karamânî'nin Vuslat-nâmesi'nde Sayılar", *Uluslararası Amasya Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Ankara: Kibatek Yayınları, 2017, I, s. 1357-1367.

- Aşkar, Mustafa, "Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihi Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1999, XXIX, s.543 vd.
- Atâî, Nev'îzâde, *Hadâiku'l-Hakâik fî tekmileti's-Şakâik*, Hazırlayan: Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Câmî, Abdurrahman, *Nefahâtü'l-Üns min Hadarâti'l-Kuds*, Tercüme: Lâmiî Çelebi, İstanbul 1289.
- Cunbur, Müjgân, "Dâvûd-ı Halvetî", *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2003.
- Çağman, Filiz, "Baba Nakkaş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, c.IV, s.370.
- Elgin, Necati, "Dâvûd-ı Halvetî'nin Gülşen-i Tevhîd'i", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, İstanbul 1965, c.XIII, s.91-98.
- Hoca Sadettin Efendi, *Tâcü't-Tevârih*, İstanbul: Tabhâne-i Âmire, 1279, c. I-II.
- Hulvî, Mahmud Cemâleddîn, *Lemezât-ı Hulviyye ez-Lemeât-ı Ulviyye (Halvet î Büyüklerinin Tatlı Halleri)*, Hazırlayan: Mehmet Serhan Tayşi, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013.
- İslamoğlu, Abdulmecit, *Dâvûd-ı Halv etî ve Gülşen-i Tevhîd ü Tahkîk'i (İnceleme-Metin)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.
- İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn Esmâü'l -Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, İstanbul: Matbaatü'l-Behiyye, 1951, c. I-II.
- Konyalı, İbrahim Hakkı, *Âbideleri ve Kitabeleriyle Üsküdar Tarihi*, İstanbul 1976.
- Nazmî Mehmed, *Hediyetü'l-İhvân*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 495.
- , *Osmanlılarda Tasavvufî Hayat-Halvetîlik Örneği- Mehmed Nazmî Efendi'nin Hediyetü'l-İhvân'ı*, Hazırlayan: Osman Türer, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Özağaç, Mustafa, *Habîbî'nin Vuslat-nâme Adlı Mesnevîsi (Metin-Muhteva-Tahlil)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2016.

- , "Habîb-i Karamânî'nin Vuslat-nâmesi'nde Sayılar", *Uluslararası Amasya Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Ankara: Kibatek Yayınları, 2017, I, s.1357-1367.
- , "Habîb-i Karamânî'nin Bilinmeyen Bir Mesnevîsi: Vuslat-nâme", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu (21-23 Nisan 2017) Bildiriler Kitabı*, Amasya 2017, I, s.667-676.
- Rif'at, Ahmed Efendi, *Lügat-i Târîhiyye ve Coğrafîyye*, İstanbul: Mahmûd Bey Matbaası, 1300, c.I-V.
- Sivasî Şemseddîn-i, *Divan*, Hazırlayan: Ramazan Süer, İstanbul: H Yayınları, 2017.
- Süreyyâ, Mehmed. *Sicill-i Osmânî*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311.
- Şahin, Kamil, "Habîb-i Karamanî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XIV, İstanbul 1996, s.371.
- , Şahin Kamil, Semih Ceyhan, "Şeyh Yavsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2010, XXXIX, s.75-77.
- Tahir, Mehmed, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1333, c. I-IV.
- Taşköprülüzâde İsâmü'd-Dîn Ebu'l-Hayr Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fe ulem âi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, Tahkik: Ahmed Subhi Furat, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1405.
- Olca, Osman Fevzi, *Amasya Şehri*, Sadeleştirenler: Harun Küççük, Kurtuluş Altunbaş, Amasya: Amasya Belediyesi Yayınları, 2010.
- Öngören, Reşat, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- , "Cemâleddin İshak Karamânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, XXIV, s.448-449.
- Özer, Süleyman, *Cemaleddîn Aksarâyî ve Tefsir Risâlesi (Edisyon Kritik)*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2008.
- Sühreverdi Şihâbüddin Ömer, *Avârifü'l-Maârif*, Hazırlayanlar, H. Kâmil Yılmaz, İrfan Gündüz, İstanbul: Vefa Yayıncılık, Tarihsiz.
- Şirvânî Yahya, *Şifâü'l-Esrâr*, Hazırlayan: Mehmet Rıhtım, İstanbul: Sûfî Kitap Yayınları, 2014.

- Tekdemir, Hatice Kübra, *Habîb-i Karamânî ve Etvâr-ı Seb'a Manzûmesi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2015.
- Toprak, Mehmet Sait, "Cemâlî İshak b. Mehmed el-Karamânî: Hayatı ve Eserleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 2006, Sayı: XXIV, s.127-160.
- Uludağ Süleyman, "Halvetiyye", *Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, XV, s.394.
- Ulupınar, Hamide, "Habîb-i Karamânî ve Anadolu Tasavvuf Kültürüne Tesiri", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu (21-23 Nisan 2017) Bildiriler Kitabı*, Amasya 2017, I, s.658.
- Uslu, Recep, "Dâvûd-ı Halvetî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, IX, s.28.
- Ünver, A. Süheyl, "Baba Nakkaş", *Fatih ve İstanbul*, Sayı: 2, İstanbul 1954, s.7-12, 169-188.
- Vassâf, Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ*, Hazırlayanlar: Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2015, c. I-V.
- Vicdânî, Sadık, *Tomar-ı Turuk-ı Aliyye (Halvetiyye)*, İstanbul 1338-1341.





المسائل المتناولة المتعلقة بمقادير المد في أصول علم القراءات \*

M. Atilla AKDEMİR\*\*

الملخص

إن باب المد من أهم أصول القراءة التي يعتني بها علماء القراءات لتنوع واختلاف مسأله. أن مقدار المد الأصلي محل اجماع بين القراء على مده حركتين وُجوباً، وهو ما يعادل مقدار الألف كما ثبت بالنصوص والتلقي. وهذا التقدير ثابت في كل من مرتبة الحذر والتدوير والتحقيق.

وأما ما يظهر من خلال البحث والاطلاع على المؤلفات في مجال التجويد والقراءات أن هناك محل اختلاف بين القراء، وهو المصطلحات المستخدمة للمد الزائد ومقاديره. ونجد أن بعض أهل الأداء يقول "مقدار الألف" ويريد به زمن النطق بالحركة الواحدة، والآخر يريد به زمن النطق بالحركتين. وأن المشافهة السليمة تستوجب مساواة المقدار الزمني العملي للتوسط مثلاً لكلا الفريقين، وللإشباع كذلك مهما اختلفت المقادير النظرية والمصطلحات المستخدمة لها. ولذا الكل يشير إلى أهمية المشافهة لإحكام هذه المسئلة.

وبقيت اليوم مَدْرَسَتَيْن فقط للتعبير عن قياس أزمنة المدود، وأتباعهم يعملون على منهجهما في ساحة التدريس، وهما: مدرسة ثلاث ألفات، ومدرسة خمس ألفات.

الكلمات المفتاحية: المشافهة، المد، الأداء.

KIRAAT İLMİ USÛLÜ BAĞLAMINDA MED ÖLÇÜLERİNDE  
YAŞANILAN SORUNLAR

Öz

Kiraat ilminde med konusu, detayları ve meselelerinin çeşitliliği ile klâsik dönemden beri ilim adamlarının üzerinde yoğunlaştığı bir konudur.

Aslî med miktarı olarak "bir elif" ve ona tekabül eden "iki hareke" takdiri hususunda kurrânın ittifakı oluşmuş, Hadr, Tedvîr ve Tahkîk mertebelerinde de bu ölçünün sabit kaldığı görüşü ağırlık kazanmıştır.

Fer'î medlerde ise, yapılan ilâvelerle oluşan mertebe sayılarında, bu ilâvelerin miktarlarında ve bunları ifade etmede kullanılan ıstıhlarda farklı yaklaşımların olduğu görülmektedir. Mertebe artışındaki ölçü ifade edilirken, edâ ehli dediğimiz yetkin öğreticilerin bir kısmı "bir elif miktarı" ile bir harekeyi telâffuz için gereken süreyi, bir kısmı da iki harekeyi telâffuz için gereken süreyi kastetmektedirler.

Med ölçüleri ve sürelerini tayin etmede kullanılan ıstıhlalar bağlamında günümüzde artık sadece iki ekol takip edilmektedir. Bunlardan ilkinin "*Üç Elif Ekolü*" diğerini ise "*Beş Elif Ekolü*" olarak nitelendirmek mümkündür. Kıraat ilmi eğitim-öğretimi bakımından her birinin usulünü ve kendine ait terminolojisini kavramak önem arz etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Müşâfehe, Med, Edâ.

#### PROBLEMS RELATED TO MEASURES OF STRETCHING (MADD) IN THE METHOD OF THE SCIENCE OF QIRAAT

##### Abstract

The subject of stretching (Madd), with its diversity and details, is one of the most important issues among the scholars of Qirâat focus.

With unanimity of the Qurrâ scholars, the amount of stretching of Natural Prolongation (al-Madd al-Tabî'î) is stabilised and it is called "the amount of an alif" which is a measure corresponding to two vowels. It is mentioned in the sources it has been conveyed with oral communication as well. This measure is applied for each methods of the Qur'ân recitation Hadr, Tadwir and Tahqiq.

While some mean the amount of time required to pronounce a vowel with "an amount of alif", some others mean the amount of time required to pronounce two vowels.

The thing need to be done in a healthy oral system is to have -according to both views- the same amount which concept is used. That is why everybody emphasizes the importance of verbal receptive in this context.

In expression of prolongation measures now only two schools are being followed. These are "the school of three alif" and "the school of five alif".

**Keywords:** Verbal receptive, the measure of prolongation, Articulation.

## مقدمة

الحمد لله الذي شرفنا بتلاوة كتابه الحكيم، ووقفنا لسلوك المنهج القويم والصراط المستقيم. وصلى الله على سيدنا محمد النبي وعلى آله وأصحابه الذين ما قصروا في الأخذ والأداء وعلى كل من أخذ منهم وأدى إلينا حق الأداء وسلم تسليماً كثيراً وبعد؛

وعلم القراءات من أهم علوم الإسلامية، لاتصالها بأشرف العلوم وهو القرآن الكريم، وفي مدارسته وحفظه حفظاً لكتاب الله، وإتقاناً له، ومزيداً فهمٍ لمعانيه وعلمٍ بأحكامه.

ومن أهم أبحاث علم القراءات بحث المدود إذ لقي اعتراف علماء القراءات واهتمامهم لتشتت أحكامه مسائله.

وقد اختلفت عبارات المحققين والمؤلفين قديماً وحديثاً في تقدير كل مرتبة لمقايير المدود الفرعية. والقصر المحض يقدره العلماء بألف واحدة، وهي تقدر بحركتين، والألف كيف تنضب من غير زيادة أو نقصان؟ فالزيادة التي تطرأ على القصر تعتبر مرتبة أخرى ثم كذلك حتى تنتهي إلى القصوى، وهذه الزيادة بعينها إن قدرت بألف أو بنصف ألف هي واحدة، فالمدد غير محقق، والمحقق إنما هو الزيادة، وهذا مما تحكمه المشافهة، وتوضّحه الحكاية، ويبيّنه الاختبار، ويكشفه حسن الأداء.

ويظهر أن الخلاف بين القراء في قياس أزمنة المدود ومصطلحاتها لفظي. والبحث يحاول الوفاق مع كفيته بين المدارس المشكلة في الموضوع معتمداً على المصادر والمراجع.

أما سبب اختيار الموضوع يرجع إلى عدة أمور، من أهمها:

1. حيوية هذا الموضوع، الاختلافات بين أهل الأداء اليوم في ساحة التدريس ملحوظة بل ملموسة في مسألة قياس أزمنة المدود، والتساهل شائع.

2. لم يسبق -حسب علمي- طرّفه أو بعض فصوله من قبل في بحث أو كتاب منشور.

3. ظاهرة وجود مدرستين بين قراء اليوم خاصة في هذه المسئلة.

البحث يتناول مقدمة، وسبب اختيار الموضوع، ومباحث، وخاتمة.

تقدير زمن المد الأصلي:

والحركة في باب المد: هي الفترة الزمنية اللازمة للنطق بحرف متحرك مفتوح أو مضموم أو مكسور. فزمنُ النطقِ بالباء المفتوح والمضموم والمكسور واحد (ب، ب، ب)، ويُقدَّر بمقدار "الحركة".<sup>1</sup>

واستعمال الحركات كمصطلح للتعبير عن مقدار المد، لا يُعدّ أمر محدث البتة، ولكن لا نعلم مدى قدمه بالتحديد. ويمكن القول بأن التقدير بالحركات كان موجوداً قبل عصر ابن الجزري (ت: 833 هـ/1430م). ونرى أنّ الخابوري (ت: 690 هـ/1291م) يتحدث عن التقدير بالحركة، حيث قال في "الدر النضيد في علم التجويد": "ولا يُمد الألف والياء والواو مدا زائداً على قدرها، وهو مقدار حركتين: الألف فتحتان، والياء كسرتان، والواو ضمتان، ما لم تلقها همزة أو ساكن".<sup>2</sup>

وشاع استعمال الألف كمصطلح أيضاً للتعبير عن الحركتين كمقدار المد الأصلي، وهو يُعتبر مصطلح قديم أيضاً، حيث يقول الإمام مكي بن أبي طالب القيسي (ت: 437 هـ/1046م): "والتقدير عندنا للمد بالألفات، إنما هو تقريب على المبتدئين، وليس على الحقيقة.."<sup>3</sup>

وبالنسبة قدر الألف يذكر محمد مكي نصر (ت: 1325 هـ/1908م) نص من "الثغر الباسم" حيث يقول: "فإن قيل: ما قدر الألف؟ فقل: هو أن تمد صوتك بقدر النطق بحركتين، إحداهما حركة الحرف الذي قبل حرف المد، والأخرى هي المد، مثاله: (ب ب). فحركة الباء الأولى هي حركة الحرف الذي قبل حرف المد، والثانية هي مقدار حرف المد، نحو ﴿قَالَ﴾ [البقرة/30]، ﴿يَقُولُ﴾ [البقرة/8]، ﴿قِيلَ﴾ [البقرة/13]، فحركة القاف في الأمثلة الثلاثة المذكورة هي: إحدى الحركتين المذكورتين، والألف في المثال الأول، والواو في المثال الثاني، والياء في المثال الثالث هي الحركة الثانية"<sup>4</sup>.

"المقدار الذي يتحقق فيه حصول حرف المد، بأن يمتد مقدار حركتين، وكل زيادة على ذلك المقدار يخرج بالحرف من المد الطبيعي إلى المد الزائد، ويمكنك إدراك ذلك بملاحظة المد الذي تحتاج إليه لتتحول صيغة (كُتِبَ) إلى (كَاتَبَ)، وصيغة (ضُرِبَ) إلى (ضُورِبَ)، وهو إطالة فتحة الكاف وضمة الضاد لتكون بمقدار فتحتين وضميتين، فيتشكل من ذلك حرف المد، وتتحقق الصيغة."<sup>5</sup>

يقول الغوثاني: "ويقدّر الكثرين بمقدار قبض الإصبع أو بسطه في الحالة الطبيعية إلا أن هذا التقدير غير دقيق، وما هو إلا تقريب لأذهان الطلاب المبتدئين".<sup>6</sup>

<sup>1</sup> أيمن رشدي سويد، التجويد المصوّر، دمشق، مكتبة ابن الجزري، 2011 م، ص: 315.

<sup>2</sup> سمير عمر، مقدار زمن الحركة، <https://vb.tafsir.net>

<sup>3</sup> مكي، أبو محمد مكي بن أبي طالب القيسي (ت: 437 هـ/1046م)، تمكين المد في آتى وأمن وأدم وشبهه، تحقيق: أحمد حسن فرحات، الكويت، دار الأرقم، 1984م، (ط1)، ص: 36.

<sup>4</sup> الغمري، علي عطية أبو مصلح (ت: 1188 هـ/1774م)، الثغر الباسم في قراءة عاصم، مكة المكرمة، المكتبة المكية، 2004 م، (ط1)، ص: 46-47؛ محمد مكي نصر (ت: 1325 هـ/1908م)، نهاية القول المفيد في علم التجويد، القاهرة، مصطفى الباي الحلبي، 1349هـ، ص: 130.

<sup>5</sup> غانم قدوري الحمد، الميسر في علم التجويد، جدة، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي، 2009 م، (ط1)، ص: 114.

<sup>6</sup> الغوثاني، يحيى عبد الرزاق، علم التجويد أحكام نظرية وملاحظات تطبيقية، دمشق، دار الغوثاني للدراسات القرآنية، 2004 م، ص: 47.

**ملاحظة:** والطبيعي مُقَدَّر بالحركة، والحركة مختلف بحسب الإسراع والتَّمَهُّل، ولا شك أن حركة الإسراع ليست كحركة التمهّل؛ إذ ليست حركة المستعجل كحركة البطيء.<sup>7</sup>

### زيادة المقدار في المد الفرعي:

سبق ذكر مقدار المد الأصلي باتفاق القراء على مده حركتين وُجُوباً. وهو ما يعادل مقدار الألف كما ثبت بالنصوص والتلقي، وهذا التقدير ثابت في كل مراتب التلاوة أي في الحدر والتدوير والتحقيق.

لكنه يظهر من خلال البحث في موضوع المد؛ أن المراد من قَدْر الألف في المد الزائد على الأصلي قد يختلف للبعض حسب مذهبه في مراتب المد.

أن ابن الجزري يذكر في النشر<sup>8</sup> ما تحصّل عنده من هذه المراتب، لكننا نكتفي بذكر ما هو المتداول اليوم بين القراء. وهو الأخذ بالمرتبّتين أو بأربع مراتب على مرتبة القصر.

### بيان المرتبّتين وأربع مراتب:

المرتبتين هما: التوسط والطول وأما أربع مرات، هي: فويق القصر، التوسط، فويق التوسط والطول، أي بتقسيم التوسط إلى قسمين أو بعبارة أخرى بإدخال مرتبة بين القصر والتوسط وبين التوسط والطول.

أما عند من يبدأ بعَدّ المراتب من القصر فيكون عدد المراتب عنده ثلاث وخمس.

أما بالنسبة ما قُدِّر لتعبير الألف لهذه المراتب الزائدة خلاف؛ أن البعض قال بالألف وأراد بها الحركة، والآخرين قال بالألف أيضاً وإنما أراد بها الحركتين. وعلى ذلك أصبحت مَدْرَسَتَيْن للتعبير عن قياس أزمنة المدود. ولكلّ وجهة ومرجع. وهما مدرسة ثلاث ألفات ومدرسة خمس ألفات.

### مدرسة ثلاث ألفات:

يقول مكي القيسي: "وقد وقع في كتب القراء التقدير بالألف والألفين والثلاثة على التقريب للمتعلمين."<sup>9</sup>

واتفق أهل الأداء من الذين يتبعون هذه المدرسة على قدر التوسط بألفين والطول بثلاث ألفات في المرتبتين. وعلى هذا أن كل مرتبة تزيد عن الثانية بقدر حركتين، أي ما يعادل قدر ألف.

<sup>7</sup> الفُرطبي، أبو الحسن علي بن سليمان الأنصاري (ت: 730 هـ/1330 م)، ترتيب الأداء وبيان الجمع في الإقراء، تحقيق: عبد الله بن محمد أكيف، الرباط، دار الأمان، 2013 م، (ط1)، ص: 142.

<sup>8</sup> ينظر: ابن الجزري، النشر، 326-320/1.

<sup>9</sup> مكي، تمكين المد، ص: 36.

أما في المراتب الأربع؛ ففوق القصر: ألف ونصف، التوسط: ألفين، فوق التوسط: ألفين ونصف، الطول: ثلاث ألفات. وعلى هذا أن كل مرتبة تزيد عن الثانية بقدر حركة واحدة، أي ما يعادل قدر نصف ألف. وقياس مقدار الألف عندهم حركتين دائماً، أي في المد الأصلي وفي المدود الزائدة.

وقال المسعودي (ت: 1017هـ/1609م): "تقدير المد بالألفات في حروف المد مبني على أصل محقق وهو المد الطبيعي... وحروف المد منضبطة من حيث تقدير كل حرف بحركتين."<sup>10</sup>

أن تقدير الألف بحركتين يبني على هذا الأساس. لأن حرف المد لا يمكنه إظهار نفسه إلا بوجود حركة قبله. إذن بناءً على هذا اللزوم تُسببت هذه الحركة إلى حرف المد. وأصبح التعبير بالحركتين قدراً معروفاً لحرف المد، والحركة الواحدة قدراً ليُنصف الألف. وذلك أن أتباع هذه المدرسة يستعملون قُدْر الحركة عندما أخذوا بأربع مراتب على القول: بأن الحركة أكثر دِقَّةً وتركيزاً على المقدار الزمني المطلوب من التقدير بنصف ألف.

المصطلحات المستخدمة للمقادير عند "مدرسة ثلاث ألفات"

في المرتبتين:

بالألف	بالحركة		
1	2	القصر	ب ح ك
2	4	1. التوسط	
3	6	2. الطول	

في أربع مراتب:

بالألف	بالحركة		
1	2	القصر	
1,5	3	1. فوق القصر	

<sup>10</sup> المُسْعَدِي، الفوائد المسعدية، ص: 103.

4	2	2. التوسط
5	2,5	3. فويق التوسط
6	3	4. الطول

أما المذهب الذي يُقدر للطول (الإشباع) ألفين؛ وهذا التقدير على أساس غير ما فيها من المد الأصلي. ويصير قدر الطول مع المد الأصلي ثلاث ألفات أيضاً.<sup>11</sup>

#### مدرسة خمس ألفات:

واتفق أهل الأداء من الذين يتبعون هذه المدرسة على قدر التوسط بثلاث ألفات، والطول بخمس ألفات في المرتبتين. وعلى هذا أن كل مرتبة تزيد عن الثانية بقدر ألفين، أي ما يعادل قدر حركتين.

أما في المراتب الأربع؛ فقدروا فُوقِ القصر بألفين، والتوسط بثلاث ألفات، وفوق التوسط بأربع ألفات، والطول بخمس ألفات. وعلى هذا أن كل مرتبة تزيد عن الثانية بقدر ألف، أي ما يعادل قدر حركة.

وقياس مقدار الألف عندهم في المد الأصلي حركتان على اتفاق الجميع. أما في المراتب الزائدة قدر الألف عندهم حركة واحدة.

وقد يشير محمد مكي نصر إلى هذه المدرسة بنقل قول ابن غازي (ت: بعد 1092 هـ/1682م): "ومن قال بأن أطول المد خمس ألفات، فعنده مقدار كل ألف حركة، فتكون الجملة ست حركات، لأنه يريد غير ما فيه من المد الطبيعي، ومقداره عنده حركة، وكذا من قال بأن مقدار التوسط ثلاث ألفات، ودونه ألفان فإنه يريد غير ما فيه من المد الطبيعي ومقداره عنده حركة كما تقدم، فنتبه لذلك! لئلا تختلف عليك الأقوال."<sup>12</sup>

أما تقدير الألف بحركة واحدة في هذه المدرسة ينبني على أساس وهو: زمن المد الذي زيد على حرف متحرك ليصير مداً طبيعياً عبارة عن مقدار الحركة تحقياً. (نستذكر هنا تكون المد الطبيعي: قدر حركة واحدة قبل حرف المد+وقدر حركة واحدة لحرف المد نفسه)، أي نصيب حرف المد الذي نسميه بالألف، قدره حركة واحدة تحقياً.

إذن: وإذا زيد مقدار الألف على المد الأصلي قد زيد مقدار حركة واحدة بماذا الاعتبار، فصارت مرتبة فويق القصر.

<sup>11</sup> ابن الناظم، أحمد بن محمد بن محمد أبو بكر شهاب الدين الجزري (ت: 835 هـ/1427م)، الحواشي المفهومة في شرح المقدمة، مصر، المطبعة الميمنية، 1309هـ، ص: 36؛ طائش كُبْرِي زَادَه، شرح المقدمة، ص: 214.

<sup>12</sup> محمد مكي نصر، نهاية القول المفيد، ص: 133.

وقال ابن الجزري في النشر:

"وَأَعْلَمُ أَنَّ هَذَا الْإِخْتِلَافَ فِي تَقْدِيرِ الْمَرَاتِبِ بِالْأَلْفَاتِ لَا تَحْقِيقَ وَرَاءَهُ، بَلْ يَرْجِعُ إِلَى أَنْ يَكُونَ لَفْظِيًّا، وَذَلِكَ أَنَّ الْمَرْتَبَةَ الدُّنْيَا وَهِيَ الْقَصْرُ، إِذَا زِيدَ عَلَيْهَا أُدْنِيَ زِيَادَةً صَارَتْ ثَانِيَةً، ثُمَّ كَذَلِكَ حَتَّى تَنْتَهِيَ إِلَى الْفُصُوصِ، وَهَذِهِ الزِّيَادَةُ بِعَيْنِهَا إِنَّ قُدْرَتَ بِالْفِ أَوْ بِنَصْفِ أَلْفٍ هِيَ وَاحِدَةٌ، فَالْمُقَدَّرُ غَيْرُ مُحَقَّقٍ، وَالْمُحَقَّقُ إِنَّمَا هُوَ الزِّيَادَةُ، وَهَذَا مِمَّا تَحْكُمُهُ الْمَشَافَهَةُ، وَتُوضِّحُهُ الْحِكَايَةُ، وَيُبَيِّنُهُ الْإِخْتِبَارُ، وَيَكْشِفُهُ الْحُسْنُ."<sup>13</sup>

"واختلفت عباراتهم في تقدير زيادة كل مرتبة عما دونها. فجعلها بعضهم نصف ألف، وبعضهم ألفا، وكل ذلك تقريب، تضبطه المشافهة والإدمان..."<sup>14</sup>

ولا شك أن الحافظ ابن الجزري يفسر هذه المسئلة بعبارته "إِنَّ قُدْرَتَ بِالْفِ أَوْ بِنَصْفِ أَلْفٍ هِيَ وَاحِدَةٌ".

المصطلحات المستخدمة للمقادير عند "مدرسة خمس ألفات"

في المرتبتين:

بالألف	بالحركة		
1	2	القصر	
3	4	1. التوسط	
5	6	2. الطول	

في أربع مراتب:

بالألف	بالحركة		
1	2	القصر	

<sup>13</sup>ابن الجزري، النشر، 1/326-327.

<sup>14</sup> البنا، أحمد بن محمد (ت: 1117 هـ/1705م)، إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر المسمى منتهى الأمانى والمسرات في علوم القراءات، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، بيروت، عالم الكتب-القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1987 م، (ط1)، ص: 161/1.



3	2	1. فويق القصر
4	3	2. المتوسط
5	4	3. فويق المتوسط
6	5	4. الطول

### كيفية الوفاق بين المدرستين:

والآن نلقي نظرة أخرى إلى عبارة ابن غازي "ومَن قال بأن أطول المد خمس ألفات، فعنده مقدار كل ألف حركة، فتكون الجملة ست حركات" مع مقابلتها بالجدول أعلاه:

إن الألف المقدرة للقصر قيمتها حركتان. وأما الألف المقدرة لكل مرتبة بعد القصر قيمتها حركة واحدة. فصارت كلها ست حركات،  $(6=1+1+1+1+2)$ .

وهكذا يتم الموافقة بين مراتب المدرستين وتوحيدهما من حيث تقدير زماني مهما اختلفت المصطلحات.

### جدول لبيان الوفاق بين المدرستين حسب المراتب: في المرتبتين أولاً:

بالألف	بالألف	بالألف	بالحركة
(عند مدرسة ثلاث ألفا)	(عند مدرسة خمس ألفا)	(عند مدرستين معا)	
1	1	2	القصر
2	3	4	1. المتوسط
3	5	6	2. الطول

### في أربع مراتب:

بالألف	بالألف	بالحركة
(عند مدرسة ثلاث)	(عند مدرسة خمس)	(عند مدرستين معا)

	ألفات)	ألفات)	
2	1	1	القصر
3	2	1,5	1. فوق القصر
4	3	2	2. التوسط
5	4	2,5	3. فوق التوسط
6	5	3	4. الطول

### التوسط ضعفي زمن القصر والطول ثلاث أضعاف القصر:

كما هو معلوم ومسلّم عند أهل الأداء والانتقان أن زمن التوسط ضعفي زمن القصر، وزمن الطول ثلاث أضعاف زمن القصر،<sup>15</sup> مع اتفاق المدرّستين على هذا الأساس.

وكوّن التوسط ضعفي القصر على مدرسة ثلاث ألفات، أمر فهمه سهل؛ القصر حركتان، والطول ست حركات، وأوسطهما أربع حركات، أو بحساب آخر: نقسم الحركات الأربع الزائدة على مقدار القصر ثم نضيف الناتج على القصر، فالحاصل: أربع حركات. النتيجة واحدة..

أما كوّن التوسط ضعفي القصر على مدرسة خمس ألفات؛

يقول ابن الناظم (ت: 835 هـ/1427م) في شرح الطيبة عن الإشباع: "والطول عبارة عن إشباع المد من غير إفراط، وهو أعلى المراتب وهو مما تُحكّمه المشافهة، وقدره بعضُهم بخمس ألفات.

وقال عن التوسط: هو مرتبة دون مرتبة الإشباع المتقدم وفوق القصر<sup>16</sup> كما يُعرف بالمشافهة، وقُدِّر بثلاث ألفات".<sup>17</sup>

ويشرح لنا المُستعدي رحمه الله هذه المسئلة حيث يقول: "فإن قلت: لأيّ شيء كان التوسط بقدر ثلاث ألفات ولم يكن ألفين ونصف، لأنها نصف الخمسة؟ فالجواب: أن المد الذي بقدر خمس ألفات؛ منه ألف واحدة هي المد الطبيعي، وأربعة هي

<sup>15</sup> أيمن رشدي سويد، التجويد المصوّر، ص: 316.

<sup>16</sup> على الأخذ بالمرتبتين.

<sup>17</sup> ابن الناظم، شرح طيبة النشر في القراءات العشر، حققه وضبطه وراجعته: الشيخ علي محمد الضباع، مصر، الإدارة العامة للمعاهد الأزهرية، 1977م، ص: 33.

الزيادة عليه، فنصف هذه الزيادة ألفين. فإذا ضمنا إلى الألف التي هي المد الطبيعي صار المجموع ثلاثة وهو التوسط. فعلم بذلك أن المراد بالتوسط نصف الزيادة مع المد الطبيعي، لأن المراد نصف جميع الألفات.<sup>18</sup>

أن المشافهة السليمة تستلزم مساواة المقدار الزمني العملي للتوسط مهما اختلفت المقادير النظرية والمصطلحات المستخدمة لها، وللإشباع كذلك. ولذا الكل يشير إلى أهمية إحكام هذه المسئلة بالمشافهة.

**ملاحظة:** أما ما نراه في بعض كتب التجويد من ضرب مقدار الألف بحركتين دائماً<sup>19</sup>، يبدو أن هذا الضرب لا يأتي بنتائج صحيح مع جميع المذاهب، فمثلاً: نرى البعض يقول: أربع ألفات أي ثمان حركات، أو يقول: خمس ألفات أي عشر حركات، ويظهر أن ذلك لا يصح نصاً ولا أداءً. إن أعلى مرتبة المد هي الإشباع، وقدره ثلاث أو خمس ألفات، وكلاهما يعادلان ست حركات على المدرستين المذكورتين آنفاً.

بعد توضيح مراتب المد ومقاديره حسب مدرستين المتداولتين بين قراء اليوم نواصل موضوع أقسام المد الفرعي.

إن مدرسة ثلاث ألفات أكثر انتشاراً بين قراء اليوم على صعيد التعلّم والتعليم في دراسة علمي التجويد والقراءات. ولذا سوف يكون بيان مقادير المدود في الأبواب الآتية على مصطلحات هذه المدرسة. ويمكن مقابلة المقادير من الجداول أعلاه لمن يحتاج ذلك.

### مقدار المد اللازم:

واتفق جمهور القراء وأهل الأداء على أن مقدار المد اللازم بأنواعه كافة ست حركات.<sup>20</sup>

يقول ابن الجزري في مقدمته:

فَلَا زِمُّ إِنْ جَاءَ بَعْدَ حَرْفٍ مَدٍّ سَاكِنٌ حَالِيْنٍ وَبِالطُّوْلِ يُمَدُّ<sup>21</sup>

وقال في نشره: "فإن القراء مجموعون على مده مشبعا قدرا واحدا من غير إفراط، لا أعلم بينهم في ذلك خلافا سلفاً ولا خلفاً.."<sup>22</sup>

سبق أن ذكرنا ما يعادل الإشباع أي الطول من مقدار الألف والحركة عبر الجداول.

<sup>18</sup> المُسْعَدِي، الفوائد المسعدية، ص: 101-102.

<sup>19</sup> هذا الضابط صالح في مدرسة ثلاث ألفات فقط.

<sup>20</sup> العَوْل، بُغْيَةُ، ص: 315؛ المرصفي، هداية القاري، ص: 339؛ غانم قدوري الحمد، الميسر، ص: 119.

<sup>21</sup> ابن الجزري، المقدمة، ص: 7.

<sup>22</sup> ابن الجزري، النشر، 317/1.

أن زمن الطول بقدر خمس ألفات أي ما يعادل ست حركات على مدرسة خمس ألفات. وثلاث ألفات أي ما يعادل ست حركات أيضا على مدرسة ثلاث ألفات.

أما الذي يتحدث عن أربع ألفات في اللازم على المدرسة الأولى، وعن ألفين على المدرسة الثانية فيُحتمل أنه يقصد مع غير ما فيه من المد الطبيعي.<sup>23</sup>

أما رأي الأهوازي (ت: 446 هـ/1055م)، والسخاوي (ت: 643 هـ/1246م) بأن مقدار مد اللازم يكون أقل من الطول (أي: دون أعلى المراتب وفوق المتوسط)<sup>24</sup>، فأكثر أهل الأداء لم يأخذوا بهذا القول. والذي يأخذ به وإن كان هو على مدرسة ثلاث ألفات؛ يقدر مقدار اللازم بألفين، وإن كان على مدرسة خمس ألفات؛ يقدره بأربع ألفات.

وأكثر أهل الأداء في بلادنا مثلا أي في تركيا يأخذون بهذا القول، وهم: أصحاب المسالك المشهورة التابعة لطريقي إستانبول<sup>25</sup> ومصر<sup>26</sup>. ويقول محمد أمين أفندي (شارح زبدة العرفان في القراءات العشر) في كتابه "ذُخْر الأريب": ". فلا بد من تمكين المد فيها، وقصرها لحن جلي لا يجوّزه أحد من أرباب الترتيل، وإنما الخلاف في مرتبة مده بين أصحاب المسالك أخذاً عن الحدّاق الأساتذة، فقدر أربع ألفات في مسلك صاحب الإيتلاف<sup>27</sup>، والصوفي<sup>28</sup> وكذا عند كثير ممن تقدّمهم من الجهابذة. والظاهر أن يكون في مسلك الشيخ عطاء الله<sup>29</sup> مثل ذينك المسلكين بلا مراء. وقدر ألفين ونصف في مسلك الشيخ النعيمي<sup>30</sup> حين الإجراء.

والضابط في ذلك أن مرتبة المد كما في الحروف المذكورة وكذا في سائر الكلمات اللاتي وقع فيها السكون اللازم مما نزل على سيد بني هاشم، دون مرتبة المد المشيع للهمزة عند كثير من الحدّاق، منهم الإمام السخاوي المحقق المدقق على الوفاق. ولا شك أن المد المشيع للهمزة قدر خمس ألفات في مسلك الشيخ أحمد الصوفي ومسلك صاحب الإيتلاف، وكذا في مسلك الشيخ عطاء الله من غير خلاف. فما دون المد المشيع في مسالكهم مقدار أربع ألفات بلا دفاع. ففي تلك المسالك الثلاث على أن

<sup>23</sup> مُلأ على القاري، المنح الفكرية، ص: 225.

<sup>24</sup> ينظر: ابن الجزري، النشر، 1/318؛ مُلأ على القاري، المنح الفكرية، ص: 225-226.

<sup>25</sup> وهذا الطريق الذي يقال عنه منذ القدم "طريق التيسير" بريادة أحمد المسيري (ت: 1006 هـ)، وبعد عام 1000 للهجرة صار يسمى "طريق إسلامبول"، ومع مرور الزمن أصبح يسمى "بطريق إستانبول". (ينظر: أقدمير، مصطفى أتيل، "تاريخ علم القراءات ومؤسساته في تركيا" كتاب بحوث المؤتمر العالمي الأول الذي نظمه مركز الإمام الداني للدراسات والبحوث القرآنية المتخصصة، مراكش، 2013م، ص: 32/1) <sup>26</sup> وهذا الطريق انتشر في إستانبول بريادة الشيخ علي المنصوري (ت: 1134 هـ/1722 م) حسب مدرسته على طريق الشاطبية. (ينظر: أقدمير، تاريخ علم القراءات، 1/36).

<sup>27</sup> مسلك الإيتلاف: راند هذا المسلك هو يوسف أفندي زاده (ت: 1167 هـ)، الذي يبين أصول طريق إستانبول حسب ترجيحاته في كتابه "الإيتلاف في وجه الاختلاف". (ينظر: أقدمير، تاريخ علم القراءات، 1/33).

<sup>28</sup> مسلك الصوفي: ورائد هذا المسلك هو قسطنطه مؤنولى أحمد الصوفي أفندي (ت: 1172 هـ). (ينظر: أقدمير، تاريخ علم القراءات، 1/34).

<sup>29</sup> مسلك عطاء الله: ورائد هذا المسلك هو عطاء الله النجيب بن الحسين أفندي (ت: 1209 هـ). (ينظر: أقدمير، تاريخ علم القراءات، 1/40).

<sup>30</sup> مسلك المتقن: راند هذا المسلك محمد بن مصطفى النعيمي أفندي (ت: 1169 هـ) والمشهور ب"كثاني زاده"، أوضح أصول مسلكه في كتابه المسمى بمثون الرواية في علوم القراءة والدرابة. (ينظر: أقدمير، تاريخ علم القراءات، 1/39).

يكون قدر المد اللازم أربع ألفات لجميع القراء ينعقد الإجماع. وأما في مسلك الشيخ النعيمي؛ فنهاية مراتب المد للهمزة مقدار ثلاث ألفات بلا إنكار. فمرتبة المد للسكون اللازم في مسلكه مقدار ألفين ونصف<sup>31</sup>، فلا بد في مسلكه من الأخذ بهذا المقدار. وورد المد في اللازم مقدار ألفين أيضا عن بعض الأسلاف، ولكن الصواب والأقوى ما عليه المحققون من الأساتيد الأخلاف.<sup>32</sup>

ومن باب لفت النظر، أن ابن الجزري لما ينقل رأي السخاوي يستخدم عبارة "وقال بعضهم"<sup>33</sup>، وأما محمد أمين أفندي عند نقله هذا الرأي يرحح عبارة "عند كثير من الحدّاق، منهم الإمام السخاوي..". ويبدو أنه قد يبالغ فيها لتأييد مذهبه في المسئلة، والله أعلم..

### سبب لزوم المد بالطول في المد اللازم:

أن أسباب المدود الفرعية تتفاوت قوة وضعفا، فأقواها السكون الأصلي الذي هو سبب للمد اللازم، ولذا قال ابن الجزري "وَبِالطُّولُ يُمدُّ"، كما سبق ذكره. ويشير أيضا إلى كون اللازم أقوى من المتصل وإلى مراتب المدود الأخرى.<sup>34</sup>

### مراتب المدود الفرعية:

تختلف مراتب المدود تبعاً لاختلاف أسبابها من حيث القوة والضعف. فكلما كان السبب قوياً، كان المد قوياً، وكلما كان السبب ضعيفاً، كان المد ضعيفاً.

وتحدّث ابن الجزري في نشره عن بعض الضوابط في هذا الموضوع، وهي:

\* والقوة والضعف في السبب يتفاضل،

\* وكان الساكن أقوى من الهمز،

\* وأقوى السكون ما كان لازماً، وأضعفه ما كان عارضاً،

\* اتفق الجمهور على مده (أي اللازم) قدرًا واحداً وكان أقوى من المتصل،

\* وكان المتصل أقوى من المنفصل،

<sup>31</sup> أما المؤلف محمد أمين أفندي ذكر في كتابه "عمدة الخلان في إيضاح زبدة العرفان في القراءات العشر" الذي ألفه قبل هذا الكتاب: "الظاهر أن يكون عند صاحب المتن قدر المد اللازم ألفين لكون قدر الإشباع عنده ثلاث ألفات.. على قاعدة أن قدر المد اللازم دون الإشباع في المتصل..". (عبد الله أفندي زاده، عمدة الخلان، ص: 17)

<sup>32</sup> عبد الله أفندي زاده، دُخِر الأريب في إيضاح الجمع بالتقريب، ورقة: 225، المكتبة السليمانية بإستانبول، قسم إبراهيم أفندي، برقم 11.

<sup>33</sup> ابن الجزري، النشر، 318/1.

<sup>34</sup> سوف يأتي البيان في هذا الموضوع بالتفصيل، ينظر: ابن الجزري، النشر، 351/1؛ المرصفي، هداية القاري، ص: 351.

\* ويتلو الساكن العارض ما كان منفصلاً،

\* ويتلوه مما تقدّم الهمز فيه على حرف المد وهو أضعفها (أي البدل).<sup>35</sup>

وعلى ضوءها رُتبت المدود في خمسة مراتب، علماً بأن الترتيب المتبع هو ترتيب تنازلي:

المد اللازم، والمد المتصل، والمد العارض للسكون، والمد المنفصل، والمد البدل.

وقد أشار السمنودي (ت: 1429 هـ/2008م) إليها بقوله:

أَقْوَى الْمُدُودِ لَازِمٌ فَمَا اتَّصَلَ فَعَارِضٌ فَدُوْ أَنْفِصَالٍ فَبَدَلٌ<sup>36</sup>

1. أن المد اللازم في المرتبة الأولى، لأنه أقوى المدود، وذلك لأصالة سببه، وهو السكون اللازم في الوصل والوقف، ووقوعه معه في كلمة واحدة أو حرف، ولزوم مدّه لجميع القراء بالإشباع.

2. والمد المتصل في المرتبة الثانية، وذلك لأصالة سببه، وهو الهمز، واجتماعه معه في كلمة واحدة، ووجوب مدّه، وعدم جواز قصره لجميع القراء، مع اختلافهم في مقدار مدّه.

3. والمد العارض للسكون في المرتبة الثالثة، وذلك لاجتماع سببه وهو السكون معه في كلمة واحدة، ولكنه عارض بسبب الوقف، والقراء مختلفون في جواز القصر والتوسط والإشباع.

4. والمد المنفصل في المرتبة الرابعة، وذلك لانفصال سببه عنه وهو الهمز. والقراء مختلفون في جواز القصر والمد ومقدار مدّه.

5. والمد البدل في المرتبة الأخيرة، وذلك لأن كل المدود السابقة تقدّم فيها حرف المد على السبب. أما مد البدل فقد تأخّر فيه حرف المد على السبب. وكما أن حرف المد في كل المدود السابقة أصلي، أما حرف المد في البدل؛ فإنه ليس أصلياً، بل هو مُبدّل من همزة غالباً إلا في الشبيه بالبدل.<sup>37</sup>

والمد البدل يعتبر من المدود الملحقة للمد الطبيعي عند جميع القراء ماعدا ورش. أما في روايتها يعتبر من المدود الفرعية، وله فيه ثلاثة أوجه، وهي: القصر والتوسط والطول كما هو معروف عند أهل القراءة.

<sup>35</sup> ابن الجزري، النشر، 351/1.

<sup>36</sup> السمنودي، لال البيان، باب مراتب المدود، ص: 12.

<sup>37</sup> ينظر: محمد خالد منصور، الوسيط في أحكام التجويد، الأردن، دار المناهج للنشر والتوزيع، 2006م، (ط3)، ص: 189.

ما يترتب على مراتب المدود الفرعية:

يترتب على معرفة هذه المراتب بعض القواعد ويجب مراعاتها:

**القاعدة الأولى:** ومتى اجتمع سببان عُمل بأقواهما وألغى أضعفهما إجماعاً.<sup>38</sup> وأشار إلى ذلك السمنودي بقوله:

وَسَبَبًا مَدِّ إِذَا مَا وُجِدَا فَإِنَّ أَقْوَى السَّبَبَيْنِ انْفَرَدَا<sup>39</sup>

وقد تقدّمت أمثلة ذلك في المد المتصل العارض للسكون، وفي باب مد البدل.

**القاعدة الثانية:** إذا اجتمع مدان مختلفان في النوع فلا يخلو حالهما من أن يكون أحدهما قوياً والآخر ضعيفاً.

فإن كان أولهما قوياً، مثل: ﴿لَأَقْطَعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خَلْفٍ ۖ وَلَا صَلْبَيْنَكُمْ أَجْمَعِينَ ۙ ٤٩ قَالُوا لَا ضَيْرٌ﴾ [الشعراء

49-50] وفي حالة الوقف على (أَجْمَعِينَ) وعلى (ضَيْرٌ) تكون الأوجه الجائزة هكذا؛

1. على القصر في (أَجْمَعِينَ)، القصر في (ضَيْرٌ) فقط،

2. وعلى التوسط في (أَجْمَعِينَ)، التوسط في (ضَيْرٌ) للتساوي،

3. وعلى التوسط في (أَجْمَعِينَ)، القصر في (ضَيْرٌ) نزولاً عن الأول لضعفه،

4. على الطول في (أَجْمَعِينَ)، الطول في (ضَيْرٌ) للتساوي،

5. وعلى الطول في (أَجْمَعِينَ)، التوسط في (ضَيْرٌ) نزولاً عن الأول لضعفه،

6. وعلى الطول في (أَجْمَعِينَ)، القصر في (ضَيْرٌ) نزولاً عن الأول لضعفه.

فإن كان أولهما ضعيفاً، مثل: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۙ ٢﴾ [البقرة/2]، وفي حالة الوقف على (رَيْبٌ)

وعلى (لِّلْمُتَّقِينَ) فتكون الأوجه الجائزة ستة أيضاً؛

1. على القصر في (رَيْبٌ)، القصر في (لِّلْمُتَّقِينَ) للتساوي،

2. وعلى القصر في (رَيْبٌ)، التوسط في (لِّلْمُتَّقِينَ) لأنه أقوى من اللين،

3. وعلى القصر في (رَيْبٌ)، الطول في (لِّلْمُتَّقِينَ) لأنه أقوى من اللين،

<sup>38</sup> ابن الجزري، النشر، 351/1؛ البنا، إتحاف، 173/1.

<sup>39</sup> السمنودي، لال البيان، باب مراتب المدود، ص: 12.

4. على التوسط في (رَبُّهُ)، التوسط في (لِلْمُتَّقِينَ) للتساوي،

5. وعلى التوسط في (رَبُّهُ)، الطول في (لِلْمُتَّقِينَ) لأنه أقوى من اللين،

6. وعلى الطول في (رَبُّهُ)، الطول في (لِلْمُتَّقِينَ) فقط.<sup>40</sup>

نكتفي بمذنبين المثالين لاختصار، فأبني حالة اجتماع مذبذبين مختلفين تُقاس على هذين المثالين حسب تقدم القوي على الضعيف أو بالعكس.

**القاعدة الثالثة:** إذا اجتمع مذبذبان أو أكثر من نوع واحد، فإنه يجب على القارئ أن يسوي بينهما أو بين كلهما، ولا يحسن له أن يزيد أحدهما أو ينقصه عن الآخر، لأن التسوية بين المدود من جنس واحد من حسن التجويد.

#### مراتب التلاوة بالنظر إلى سرعة الأداء:

القراءة ميزان دقيق، وطريقة متلقاة عن النبي عليه الصلاة والسلام، ولذلك نص القراءة على أن القراءة المتلقاة ما كانت موافقة للطبع السليم.<sup>41</sup>

وتلاوة القرآن حق تلاوته أن يشترك فيها اللسان والعقل والقلب، فحظ اللسان: تصحيح الحروف بالترتيل، وحظ العقل: تفسير المعاني، وحظ القلب: التأثر والاتعاظ والانزجار والالتزام، فاللسان يرتل والعقل يترجم والقلب يتعظ.<sup>42</sup>

وقد أمر الله نبيه صلى الله عليه وسلم أن يقرأ القرآن على صفة الترتيل. وهي صفة لنزوله وصفة لتلاوته، فقال جل وعلا:

﴿وَرَتِّلْ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا﴾ [المزمل/4].

واختلفت عبارات السلف في معنى الترتيل، وهذه العبارات متقاربة المعنى، والمقصود واحد.

ولقد وضع العلماء المقاييس والضوابط التي تميز الترتيل المطلوب في تلاوة القرآن الكريم، ولم يتزكوا الأمر فرطاً، بل وضعوا ميزانا يميز الترتيل المطلوب عن القراءات البعيدة عن الترتيل وهو علم التجويد وعلم القراءات، ففي هذين العلمين يتميز المنهاج المطلوب في الترتيل عن غيره مما يبتدعه الناس.

الثمرة الحاصلة من حسن الأداء والفائدة المرجوة من الترتيل والترسل في التلاوة حصول الفهم والتدبر لمعاني لكتاب الله والتفكير في غوامضه والتبحر في مقاصده ومراميه وتحقيق مراد الله عز وجل من كتابه.<sup>43</sup> وذلك أن الألفاظ إذا تجلت على الأسماع

<sup>40</sup> ينظر: المرصفي، هداية القاري، ص: 351-354.

<sup>41</sup> محمد خالد منصور، الوسيط، ص: 99.

<sup>42</sup> شيرشال، أحمد بن أحمد، أوصاف ونعوت قراءة النبي صلى الله عليه وسلم (رسالة في وصف قراءة النبي)، جامعة السلطان الشريف علي

الإسلامية، بروناي دار السلام، ص: 54.

<sup>43</sup> شيرشال، أوصاف ونعوت، ص: 52-53.



في أحسن معارضها، وأحلى جهات النطق بها، كان تلقى القبول لها، وإقبال النفوس عليها، فيحصل حينئذ الامتثال لأوامره، والانتهاز عن مناهيه، والرغبة في وعده، والرغبة من وعيده، والطمع في ترغيبه، والانزجار بتخويفه، والتصديق بخبره والحذر من أهماله.<sup>44</sup>

والحاصل أن مواصفات الترتيل المذكور والثمرة المرجوة منه مطلوبة من تلاوة القارىء مهما اختلفت سرعتها.

اختلف علماء التجويد في تقسيم مراتب التلاوة، والراجح كما يلي:

1. **التحقيق:** أن تُؤقَى الحروف حقوقها من المد إن كانت ممدودة، ومن التمكين إن كانت مُمَكَّنَةً، ومن الهمز إن كانت مهموزة، ومن التشديد إن كانت مشددة، ومن الإدغام إن كانت مدغمة، ومن الفتح إن كانت مفتوحة، ومن الإمالة إن كانت متحركة، ومن السكون إن كانت مسكّنة، من غير تجاوز ولا تعسف ولا إفراط ولا تكلف.<sup>45</sup> وباختصار: البطء والترسل في التلاوة مع مراعاة جميع أحكام التجويد من غير غفراط.<sup>46</sup>

ويقول ابن الجزري عن صفة التحقيق: "فالتحقيق داخل في الترتيل".<sup>47</sup>

2. **الحدر:** فهو القراءة السريعة التي يؤديها القارىء مع مراعاة جميع أحكام التجويد من غير تفريط. وإعطاء الحروف حقها في النطق هو الأساس سواء أكانت القراءة بطيئة أم سريعة. وقال ابن الجزري في صفة قراءة الحدر: "ولا يخرج عن حد الترتيل".<sup>48</sup>

3. **التدوير:** التدوير هو الإتيان بالقراءة متوسطة بين التحقيق والحدر.

والترتيل ليس مرتبة مستقلة للتلاوة وإنما هو صفة جميع المراتب، ويعمها كلها، إذ لو كان مرتبة مستقلة لكان التدوير والحدر ليسا ترتيلا. وعليه تكون القراءة بهما غير جائزة. أما وأن المراتب الثلاثة نقلت عن الرسول صلى الله عليه وسلم فإنه لا بد أن يشملها الترتيل فتكون كلها ترتيلا.<sup>49</sup>

### لا تتغير مقادير المدود مع سرعة القراءة:

وكوّن مراتب التلاوة لها تعلق بسرعة القارىء، إذن من الواجب عليه مراعاة مقدار زمن الحركة والغنن حسب مرتبة القراءة التي يقرأ بها. فحساب الحركة في الحدر ليس كحسابها في التحقيق.

<sup>44</sup> ابن الجزري، التمهيد في علم التجويد، تحقيق: غانم قدوري حمد، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1986م، ص: 58.  
<sup>45</sup> الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد (ت: 444 هـ/1053م)، كتاب التحديد في الإتيان والتسديد في صنعة التجويد، تحقيق ودراسة: د. أحمد عبد التواب الفيومي، القاهرة، مكتبة وهبة، 1993م، (ط1)، ص: 193.  
<sup>46</sup> الغول، محمد بن شحادة، بُغْيَةُ عباد الرحمن لتحقيق تجويد القرآن في رواية حفص بن سليمان من طريق الشاطبية، السعودية، دار ابن القيم- القاهرة، دار ابن عفان، 2002م، (ط8)، ص: 45.  
<sup>47</sup> ابن الجزري، النشر، 208/1.  
<sup>48</sup> ابن الجزري، النشر، 207/1.  
<sup>49</sup> الغول، بُغْيَةُ، ص: 46.

والحركة مختلفةً بحسب الإسراع والتَّهْمُل، ولا شكَّ أن حركة الإسراع ليست كحركة التَّهْمُل؛ إذ ليست حركة المستعجل كحركة البطيء.<sup>50</sup>

يتناسب طول الحركة وبالتالي طول المد مع سرعة القراءة تحقياً وتدويراً وحدراً، فمثلاً:

أربع حركات في التحقيق هي أطول من أربع حركات في التدوير.

وأربع حركات في التدوير هي أطول من أربع حركات في الحدر.<sup>51</sup>

لو قبلنا تغير مقادير المدود حسب مرتبة القراءة، لأدّى ذلك إلى تغير مقدار القصر أيضاً، لكنه لم يرد عن أحد من القراء.

وجاء في الدر النثير: "ومذاهب القراء في ذلك لا بد أن تكون موافقة كما عليه كلام العرب الذي نزل القرآن به فمن مذهبه الأخذ بالصبر والتمكين فإنه يزيد في المد، ومن مذهبه الحدر والإسراع فإنه يمد بتلك النسبة، ومن توسط فعلى حسب ذلك وحينئذ يتناسب المد والتحريك، ولو أن المسرع بالحركات أطال المد والممكن للحركات قصر المد، لأدّى ذلك إلى تشتت اللفظ وتنافر الحروف."<sup>52</sup>

#### خاتمة:

أن مقدار المد الأصلي محل اجماع بين القراء على مده حركتين وُجوباً، وهو ما يعادل مقدار الألف كما ثبت بالنصوص والتلقي. وهذا التقدير ثابت في كل من مرتبة الحدر والتدوير والتحقيق.

وأما المد الزائد محل اختلاف بين القراء في مقاديره ومصطلحاته. ويظهر أن هذا الخلاف الواقع خاصة في قياس أزمنة المدود لفظي. وأن المشافهة السليمة تستوجب مساواة المقدار الزمني العملي في المرتبة الواحدة مهما اختلفت المصطلحات.

أن المراد من قَدْر الألف في المد الزائد على الأصلي قد يختلف للبعض حسب مذهبه في مراتب المد. والمتداول بين القراء مدرسة ثلاث ألفات أو خمس ألفات. ومن يقدر للطول ثلاث ألفات فعنده الألف حركتين دائماً. أما من يقدر للطول خمس ألفات، فعنده الألف حركة واحدة في تقدير المد الزائد. وأما في تقدير ألف الطبيعي الكل يتفق على أنها حركتين. وعلى هذا أن الكل يقدر للطول ست حركات.

<sup>50</sup> الفرطبي، ترتيب الأداء، ص: 142.

<sup>51</sup> أيمن رشدي سويد، التجويد المصوّر، 317/2.

<sup>52</sup> المالقي، عبد الواحد بن محمد بن أبي السداد (ت: 705 هـ/1305 م)، الدر النثير والعذب النмир في حل مشكلات وحل مقفلات اشتمل عليها كتاب التيسير، تحقيق: أحمد عبد الله المقرئ، جدة، دار الفنون، 1990م، ص: 216/2-217.

أما ما نراه في بعض كتب التجويد من ضرب مقدار الألف بحركتين دائماً، يبدو أن هذا الضرب لا يأتي بنتائج صحيحة مع جميع المذاهب، فمثلاً: نرى البعض يقول: أربع ألفات أي ثمان حركات، أو يقول: خمس ألفات أي عشر حركات، ويظهر أن ذلك لا يصح نصاً ولا أداءً. إن أعلى مرتبة المد هي الإشباع، وقدره ثلاث أو خمس ألفات على اختلاف مدرستين كما سبق بيانه، وكلاهما يعادلان ست حركات كما أوضحناه على الجداول.

### Kaynaklar

- Akdemir, Mustafa Atilla, "Tarîhu 'ilmi'l-kıraat ve müessesâtühû fî Türkiyâ", *Uluslararası 1. Kıraat Sempozyum Tebliğleri Kitabı*, I-II, 07-09 Mayıs 2013, Merakeş-FAS, Merkezü'l-İmam Ebû 'Amr ed-Dânî li'd-Dirasâti ve'l-Buhûs el-Kur'âniyyeti el-Mütehassısati, Merakeş 2013.
- Bennâ, Ahmed b. Muhammed, *İthâf fudalâi'l-beşer bi'l-kırâati'l-erba'ati 'aşer*, thk. Şa'bân Muhammed İsmail, I-II, Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1407/1987.
- Dânî, Ebû 'Amr Osman b. Sa'îd, *Kitâbu't-Tahdîd fi'l-İtkani ve't-Tesdîd fi San'ati't-Tecvîd*, thk: Ahmed Abduttevvâb el-Feyyûmî, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1. bs., 1993.
- Gamrînî, Ali Atıyye Ebû Muslih, *es-Sagru'l-bâsim fi kıraeti 'Âsım*, Mekketü'l-Mükerreme: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, I. bs., 2004.
- Gavsânî, Yahya Abdurrezzak, *'Ilmu't-tecvîd, ahkâm nazariyye ve mülâhazât tatbîkiyye*, Şam: Dâru'l-Gavsânî li'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2004.
- el-Gûl, Muhammed b. Şehâde, *Bugyetu 'İbâdi er-Rahmân li Tahkiki Tecvîdi'l-Kur'an fi Rivâyeti Hafs b. Süleyman min Tarîki'ş-Şâtıbiyyeti*, S.Arabistan: Dâru b. el-Kayyim, Kahire: Dâru b. Affân, 8. bs., 2002.
- el-Hamed, Gânim Kaddûrî, *el-Müyesser fi 'İlmi't-Tecvîd*, Cidde: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Ma'lûmât el-Kur'âniyye bi Ma'hed el-İmâm eş-Şâtıbî, 1. bs., 2009.
- İbn Yâlûşe, Muhammed b. Ali b. Yusuf, *el-Fevâidü'l-müfhime fi şerhi mukaddimeti'l-cezeriyye*, thk. Fergalî Seyyid Arbâvî, Mısır: Mektebetü Evladi'ş-Şeyh li't-Türâs, 1. bs., 2008.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Ḥayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*, I-II, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye, ty.

- ....., *et-Temhûd fî 'İlmi'l-Tecvîd*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- ....., *Müncidü'l-mukriîn ve müşşidü't-tâlibîn*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1980.
- İbnü'n-Nâzım, Ahmed b. Muhammed b. Muhammed Ebû Bekir Şihâbüddîn, *el-Havâşî'l-müfhime fî şerhi'l-mukaddime*, Mısır: el-Matbaatü'l-Meymeniyye, h. 1309.
- ....., *Şerhu tayyibeti'n-neşr fî'l-kıraâti'l-aşr*, Mısır: el-İdaratü'l-Âmme li'l-Me'âhidi'l-Ezheriyye, 1977.
- Kaysî, Mekkî b. Ebî Talib, *Temkînü'l-meddi fî âtâ ve âmene ve âdeme ve şibhihî*, thk: Ahmed Hasen Ferhat, Kuveyt: Dâru'l-Erkam, 1. bs., 1984.
- Kurtubî, Ebu'l-Hasen Ali b. Süleyman el-Ensârî, *Tertîbu'l-edâi ve beyânü'l-cem'ı fî'l-ikra'*, thk. Abdullah b. Muhammed Ekîk, Ribat-FAS: Dâru'l-Emân, 1. bs., 2013.
- Kurtubî, Abdulvehhâb b. Muhammed, *el-Mûdih fî't-tecvîd*, thk: Gânim Kaddûrî el-Hamed, Ürdün: Dâru Ammar, 1. bs., 2000.
- el-Mâlekî, Abdülvehhâb b. Muhammed b. Ebi's-Sedâd, *ed-Dürü'n-Nesîr ve'l-'Azbu'n-Nemîr fî Halli Müşkilâtin ve Halli Mukfelâtin İştemele Aleyhâ Kitâbu't-Teyşîr*, thk: Ahmed Abdullah el-Mukrî, Cidde: Dâru'l-Fünûn, 1990.
- Mansûr, Muhammed Halid, *el-Vasît fî Ahkâmi et-Tecvîd*, Ürdün: Dâru'l-Menâhic li en-Neşri ve et-Tevzî', 3. bs., 2006.
- el-Mersafî, Abdülfettah es-Seyyid Acemî, *Hidâyetü'l-karî ilâ tecvîdi kelâmi'l-Bârî*, Mısır: Dâru'n-Nasr, 1. bs. 1982.
- Muhammed Emin Efendi, b. Abdullah b. Muhammed Sâlih (Abdullah Efendizâde), *Zuhru'l-erîb fî idâhi'l-cem'ı bi't-takrîb*, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi böl., nr.11.
- ....., *Umdetü'l-hullân fî idâhi zübdeti'l-irfân*, İstanbul: Esad Karahisarizâde Matbaası, h. 1287.
- Nasr, Muhammed Mekkî, *Nihâyetü'l-kaoli'l-müfid fî ilmi't-tecvîd*, Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1349/1930.
- Ömer, Semîr, *Mikdaru zemeni'l-hareke*, <https://vb.tafsir.net>, (et. 16.02.2018).

Semennûdî, İbrahim b. Ali, *Leâli'l-beyân fî tecvîdi'l-Kur'an*, Bâbu meratibi'l-mudûd, Kahire: el-Matbaatü'l-Fârukiyye el-Hadîse, ty.

Şirşâl, Ahmed b. Ahmed, *Evsâf ve Nu'ût Kırâeti'n-Nebiyi (s.a.v.)*, Câmi'atu's-Sultan eş-Şerîf Ali el-İslâmiyye, Burunei: Dâru's-Selâm, ty.

Taşköprüzâde, Isamüddîn Ebu'l-Hayr Ahmed b. Mustafa b. Halil, *Şerhu'l-mukaddimeti'l-cezeriyye*, thk. Muhammed Sîdî Muhammed Emîn eş-Şenkîti, el-Medînetü'l-Münevvere: Mucemmeu'l-Melik Fahd li Tıbaati'l-Mushafi eş-Şerîf, 2001.



**ترنة العجلي من وصف المحدثين المعاصرين له بالتساهل\***

**Anas ALJAAD\*\***

**الملخص:** المحدثون الذين عنوا بالجرح والتعديل والتصحيح والتضعيف على ثلاثة أقسام: متشدد ومتساهل ومعتدل، ولا شك أن أضعف الأقوال هي أقوال المتساهلين فلا يعتد بتوثيقهم إذا انفردوا ولا يؤخذهم بكلامهم عند مخالفتهم العلماء الذين وصفوا بالاعتدال أو التشدد، والإمام أحمد بن عبد الله بن صالح أبو الحسن العجلي (182-261هـ) الذي ينسب إليه كتاب الثقات وثقه العلماء وأثنوا على كتابه، واعتمدوا على أقواله وتوثيقه، ولم يصفه أحد بالتساهل لا من المتقدمين ولا من المتأخرين بالرغم من كثرة أخذهم عنه في توثيق الرواة، لكن المعاصرين من المحققين في كتب الحديث والمشتغلين في علم الحديث وصفه بعضهم بالتساهل معتمدين على أدلة لا تقوم بما حجة ولا تثبت بما دعوى، وفي هذا البحث ذكرت الذين وصفوه بالتساهل وحججهم في ذلك، وأجبت عنها بالأدلة.

**الكلمات المفتاحية:** العجلي، متساهل، وثقه العجلي، الثقات.

**MUASIR HADİŞÇİLERİN EL-ACLÎ'Yİ MÜTESAHİL OLARAK NİTELENDİRMELERİNİN GEÇERSİZLİĞİNİN İNCELENMESİ**

**Öz**

Hadis alanında cerh-ta'dil, sahih ve zayıf konularında uğraşan hadisçiler üç kısma ayrılır: müteşeddid (katı) olanlar, mütesahil (hoşgörülü) olanlar ve mütedil olanlar. Şüphesiz en zayıf ifadeler mütesahilin ifadeleridir. Tek kaldıklarında güvenilirliklerine ve Müteşeddid ve mutedil alimlerin ifadelerine muhalefet ettiklerinde (mütesahillerin) ifadelerine itibar edilmez. Ulema, Kitab'us -Sıkat sahibi imam Ebul-Hasan Ahmed b. Abdullah b. Salih el-Aclî(h. 182-261)nin sözlerine ve güvenilirlik kayıtlarına itibar ettiler ve kitabını övdüler. Ondan bir çok ifadeler almalarına rağmen ne mütekaddiminden ve ne de müteahhirinden kimse

onun mütesahilden olduğunu belirtmedi. Lakin hadis ilmiyle uğraşan ve hadis kitaplarını tahkik eden günümüz alimlerinden bazıları onu, güçlü delillere dayanmaksızın mütesahilden olduğunu belirttiler. Bu çalışmada onu mütesahilden sayanları ve delillerini ele aldım ve ayrıca onlara delillerle cevap verdim.

**Anahtar Kelimeler:** el-Aclî, mütesahil, acinin güvenliği, sikat.

## EXAMINATION OF THE INVALIDITY OF THE PROSECUTION OF THE PROSECUTOR'S QUALIFICATIONS AS AL QAEDA

### Abstract

Hadith scholars in the field of Hadith are divided into three parts: the weaker ones: the strict ones, tolerant ones, and moderate ones. Undoubtedly, the weakest expressions are contradictory expressions.. Imam Ahmed ibn abdullah ibn saleh Abu alhasan Al-Ijli ( 182-261) is praised and trusted by modern Hadith scholars. None of his associates nor the modern scholars mentioned that he was weaker. Some of today's scholars, who are dealing with hadith, indicate that he is leniency, depending on false evidence. In this study, I mentioned these scholars who described him as weaker, and their arguments.

**Keywords:** hand acliy, mutiny, security of acin, sikat.

### مدخل

ذكر الذهبي أن المحدثين على ثلاثة أقسام متشدد ومتساهل ومعتدل فقال: "قسم منهم في الجرح مثبت في التعديل يغمز الراوي بالغلطين والثلاث ويلين بذلك حديثه، وقسم في مقابلة هؤلاء كأبي عيسى الترمذي وأبي عبد الله الحاكم وأبي بكر البيهقي متساهلون، وقسم كالبخاري وأحمد بن حنبل وأبي زرعة وابن عدي معتدلون ومنصفون"<sup>1</sup>، ولا شك أن أضعف الأقوال هي أقوال المتساهلين فلا يعتد بتوثيقهم إذا انفردوا ولا يؤخذهم بكلامهم عند مخالفتهم من وصف بالاعتدال أو التشدد، ومجال ذلك كله فيمن تكلم في الجرح والتعديل أو تصحيح الأحاديث أو تضعيفها، فالمعنيون بذلك ليس رواة الحديث إنما أئمة الجرح والتعديل، ومن هؤلاء الأئمة الإمام أحمد بن عبد الله بن صالح أبو الحسن العجلي (182-261هـ) الذي ينسب إليه كتاب الثقات، وهو إمام كبير وثقه العلماء وأثنوا على كتابه، واعتمد على أقواله وتوثيقه كثير من المحدثين المحققين كالذهبي والخطيب وابن

1 ذكر من يعتمد قوله في الجرح والتعديل ذكر من يعتمد قوله في الجرح والتعديل، محمد بن أحمد الذهبي، دار البشائر - بيروت، ط1410/4هـ، 1990م: 171.



حجر والسيوطي وغيرهم، ولم يصفه أحد بالتساهل لا من المتقدمين ولا من المتأخرين بالرغم من كثرة أخذهم عنه في توثيق الرواة، لكن بعض المعاصرين من المحققين في كتب الحديث والمشتغلين في علم الحديث وصفوه بالتساهل وتناقلوا بينهم تساهله حتى سلك سبيل ذلك كثير منهم، معتمدين على أدلة لا تقوم بها حجة ولا تثبت بها صفة التساهل التي وصفوا بها الإمام العجلي.

وفي هذا البحث ذكرت بعض أقوال العلماء في الثناء على الإمام العجلي والثناء على كتابه، وذكرت من وصفه بالتساهل وحججهم في ذلك، وأجبت عن حججهم واحدة واحدة وبرأته بالأدلة من التساهل الذي وصفوه به، وفي ختام البحث ذكرت النتائج التي توصلت إليها بعد دراسة هذه القضية.

#### ثناء العلماء عليه:

أحمد بن عبد الله بن صالح بن مسلم، أبو الحسن العجلي (182-261هـ)

قال عنه عباس الدوري تلميذ يحيى بن معين: "إننا كنا نعهده مثل أحمد بن حنبل، ويحيى بن معين"<sup>2</sup>.

وقال علي بن أحمد: "إن بن حنبل وابن معين قد كانا يأخذان عنه"<sup>3</sup>.

وقال: زياد بن عبد الرحمن أبو الحسن اللؤلؤي بالقيروان: "سمعت مشايخنا بهذا المغرب يقولون: لم يكن لأبي الحسن أحمد بن عبد الله بن صالح بن مسلم العجلي الكوفي ببلادنا شبيهه، ولا نظير له في زمانه في معرفته بالحديث، وإتقانه وزهده"<sup>4</sup>.

وقال الصفدي: "الحافظ الزاهد"<sup>5</sup>.

وقال يحيى بن معين: "هو ثقة ابن ثقة ابن ثقة"، قال الوليد: "وإنما قال فيه يحيى بن معين بهذه التزكية لأنه عرفه بالعراق قبل خروج أحمد بن عبد الله إلى المغرب، وكان نظيره في الحفظ إلا أنه دونه في السن، وكان خروجه إلى المغرب أيام محنة أحمد بن حنبل، وأحمد بن عبد الله هذا أقدم في طلب الحديث، وأعلى إسناداً، وأجل عند أهل المغرب في القديم والحديث ورعا وزهداً من محمد بن إسماعيل البخاري"<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، دار الغرب الإسلامي، ط1/2003 م: 6، 269 رقم 39، تاريخ بغداد، أحمد بن علي الخطيب البغدادي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1/1422 هـ - 2002 م: 4، 436 رقم 222.

<sup>3</sup> تاريخ بغداد: 4، 436 رقم 222.

<sup>4</sup> المصدر السابق.

<sup>5</sup> الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أبيك بن عبد الله الصفدي، دار إحياء التراث - بيروت، 1420 هـ - 2000 م: 7، 51 رقم 3.

<sup>6</sup> تاريخ بغداد: 4، 436 رقم 222.

قال الذهبي: "الإمام الحافظ القدوة"، وقال: "الإمام الحافظ الأوحى الزاهد".<sup>7</sup>

وقال أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي الدمشقي الصالحى (المتوفى: 744هـ): "الإمام الحافظ القدوة".<sup>8</sup>

### ثناء العلماء على كتابه:

قال الذهبي: "وهو كتاب مفيد يدل على سعة حفظه"<sup>9</sup>، وقال: "وله مصنف مفيد في الجرح والتعديل طالعه وعلقت منه فوائد تدل على تبحره بالصنعة وسعة حفظه"<sup>10</sup>، وقال: "روى عنه ابنه صالح بن أحمد كتابه المصنف في الجرح والتعديل، وهو كتاب مفيد يدل على إمامة الرجل وسعة حفظه"<sup>11</sup>.

وقال الصفدي: "روى عنه ابنه صالح بن أحمد كتابه في الجرح والتعديل وهو كتاب مفيد يدل على إمامته وسعة حفظه"<sup>12</sup>،

وقال أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي الدمشقي: "حدث عنه ولده صالح بمصنفه في الجرح والتعديل وهو كتاب مفيد يدل على سعة حفظه"<sup>13</sup>.

**مؤلفاته:** لم أف على كتاب له إلا هذا الذي ذكره الذهبي والصفدي ونقل منه كثير من العلماء كالزمري وابن حجر والذهبي والخطيب وغيرهم، وهو الذي رواه عنه ابنه صالح، وقد اختلف العلماء في اسم كتابه، وأياً يكن فهو كتاب في الجرح والتعديل، أغلب ما فيه من الرواة ممن وثقهم وقد ذكر غيرهم من الضعفاء وبين ذلك.

### تحقيق تساهل العجلي في التوثيق:

تحقيق التساهل المنسوب للعجلي من العلماء، مبينا من وصفه بالتساهل من العلماء، ومبينا الشبه التي أوردوها في ذلك، والجواب عنها جميعها بالأدلة المناسبة.

7- تنكرة الحفاظ، محمد بن أحمد بن عثمان بن قنماز الذهبي، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، ط1/1419هـ-1998م: 2، 107 رقم 34، سير أعلام النبلاء، محمد بن أحمد بن عثمان بن

قنماز الذهبي، دار الحديث- القاهرة، 1427هـ-2006م: 10، 141 رقم 2148.

8- طبقات علماء الحديث، محمد بن أحمد بن عبد الهادي الدمشقي الصالحى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1417/2هـ - 1996م: 2، 251 رقم 551.

9- تنكرة الحفاظ: 2، 108 رقم 34.

10- سير أعلام النبلاء: 10، 141.

11- تاريخ الإسلام: 6، 269 رقم 39.

12- الوافي بالوفيات: 7، 51 رقم 3.

13- طبقات علماء الحديث: 2، 251 رقم 551.

فيما بحثت في تراجم الراوي لم أف على أحد من العلماء المحدثين السابقين المتقدمين والمتأخرين من تكلم بهذا الموضوع، فلم يصفه أحد ولم يلمزه بتجريح أبداً، ولم يصفه أحد بالتساهل، ولم يرد قوله أو يقلل منه أو يقلل من كتابه أو رأيه أحد فيما وقفت عليه، وقد نقل توثيق العجلي واعتمد على ذلك كثير من المحدثين فكتب ابن حجر كالتقريب وتهذيب التهذيب ولسان الميزان مليئة بنقله توثيق العجلي وكذلك الذهبي في كتبه كالميزان والكاشف وتاريخ الإسلام وتاريخ أعلام النبلاء وغير ذلك، وكذلك الخطيب والمزي والسيوطي وكثير من المحدثين والمحققين ممن اعتمد على كتابه وأقواله وتوثيقه، ولم يصفه بتساهل ولم يعقب على توثيقه بما يخرج عن المرتبة العليا من التوثيق والتعديل.

حتى جاء العصر الحديث فوجدت أن بعض المحققين لكتب الحديث والمشتغلين بعلم الحديث من المعاصرين قد ظهرت عند بعضهم هذه الفكرة يتناقضونها بينهم وكأنها أصبحت من قواعد المصطلح المسلم بما، حتى أنهم جعلوه كابن حبان أو أشد وأوسع عند بعضهم، ولعمري كيف غاب عن المحققين كالذهبي وابن حجر والخطيب والنوي والسيوطي وغيرهم ممن كتب في علوم الحديث أن يبينوا تساهله كما بينوا تساهل ابن حبان والترمذي وغيرهم، أفلم ينتبه له أحد منهم رغم تدقيقهم للأمر ورغم كثرة ما نقلوه عنه من الأقوال حتى يأتي المعاصرون في زماننا فينتبهون لهذا الأمر ويستدركونه على من سبقهم من المتقدمين والمتأخرين من المحدثين؟ .

والذين وجدتهم من المعاصرين المشتغلين بعلم الحديث ممن وصفه بالتساهل هم:

**عبد الرحمن بن يحيى بن علي المعلمي اليماني** (المتوفى: 1386هـ) قال: "وأبو سنان ضعفه الإمام أحمد نفسه وابن معين وغيرهما، وقال أبو زرعة: مخلط ضعيف الحديث، ولا ينفعه ذكر ابن حبان في الثقات لما عرف من تساهل ابن حبان، ولا قول العجلي: لا بأس به، فإن العجلي قريب من ابن حبان أو أشد، عرفت ذلك بالاستقراء"<sup>14</sup>، وقال مرة: "وتوثيق العجلي وجدته بالاستقراء، كتوثيق ابن حبان أو أوسع"<sup>15</sup>.

**الألباني** قال: "وكان ذلك قبل أن يتبين لي أن العجلي متساهل في التوثيق مثل تساهل ابن حبان أو

نحوه"<sup>16</sup>.

**عبد العزيز أبو رحلة صالح اللحام** في تحقيق كتاب النفع الشذي قال: "العجلي وابن حبان من المتساهلين

في التوثيق"<sup>17</sup>.

14 أنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة، عبد الرحمن بن يحيى بن علي المعلمي اليماني، عالم الكتب، بيروت، 1406 هـ 1986م: 108.

15 المصدر السابق: 68.

16 صحيح أبي داود صحيح أبي داود، من محمد ناصر الدين الألباني، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، الكويت، 2002: 7، 361 رقم 2345.

أكرم بن ضياء العمري قال: "والعجلي متساهل في توثيق المجهولين"<sup>18</sup>.

مقبل بن هادي بن مقبل بن قائدة الهمداني الوداعي (المتوفى: 1422هـ) قال: "كذا من الموثقين من هو متساهل كابن حبان، وشيخه بن خزيمه في توثيق المجاهيل، والعجلي كذلك في توثيق المجاهيل"، وقال: "قد عرف بالاستقراء، من تفرد به -مع ابن حبان- بتوثيق بعض الرواة الذين لم يوثقهم غيرهما، فهذا عرف بالاستقراء، وإلا فلا أعلم أحدا من الحفاظ نص على هذا، والذي لا يوثقه إلا العجلي، والذي يوثقه أحدهما أو كلاهما فقد لا يكون بمنزلة صدوق، ويصلح في الشواهد والمتابعات، وإن كان العجلي يعتبر أرفع في هذا الشأن فهما متقاربان و"التقريب" محتاج إلى إعادة نظر، فرمما يقول فيه: مقبول، وتجده ابن معين قد وثقه أو على العكس يقول: ثقة، ولا تجده إلا العجلي أو ابن حبان"<sup>19</sup>.

الشيخ أبو إسحاق الحويني قال: "العجلي متساهل في التوثيق" وقال: "والعجلي متساهل"، وقال: "وقد وثقه العجلي، وابن حبان، وفي توثيقهما لين"، وقال: "أما الحفاظ في التقريب، فقال: وثقه العجلي، وهذا يدل على أنه لم يبلغ مرتبة الثقة عند الحفاظ، وإلا لجزم به كعادته بأنه ثقة، دون أن ينسب التوثيق لأحد والله أعلم"<sup>20</sup>.

شعيب الأرنؤوط في تحقيقه مسند الإمام أحمد قال: "أو يكون ممن قد انفرد بذكره ابن حبان في كتابه الثقات أو وثقه العجلي، اللذان عرفا عند أهل العلم بالتساهل في التوثيق"، وقال: "ولم يذكره العجلي في ثقافته مع أنه متساهل"<sup>21</sup>.

الشيخ مصطفى العدوي في تحقيقه لكتاب المنتخب من مسند عبد بن حميد قال: "العجلي وابن حبان من المتساهلين"<sup>22</sup>.

من خلال كلامهم يتبين اتفاقهم على أصل تساهله واختلافهم في درجة ذلك فبعضهم وصفه بالتساهل مطلقا، والبعض اعتبره متساهلا في التوثيق، والبعض اعتبره متساهلا في توثيق المجاهيل، وبعضهم قارنه بابن حبان، والبعض اعتبره أشد منه تساهلا وأوسع، والبعض فضله في التوثيق على ابن حبان.

أما الشبهات التي أوردوها وأشاروا إليها في ذلك فهي خمس شبهة:

17 الفتح الشندي شرح جامع الترمذي، محمد بن سيد الناس، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض، ط1/ 1428 هـ - 2007: 3، 9.

18 بحوث في تاريخ السنة للشرق، أكرم بن ضياء العمري، بساط - بيروت، ط4: 101.

19 للفتوح في أجوبة بعض أسئلة المصطلح، مقبل بن هادي الوداعي، دار الآثار للنشر والتوزيع، صنعاء - اليمن، ط3/ 1425 هـ - 2004م: 187.

20 للمصدر السابق.

21 مسند أحمد، أحمد بن محمد بن حنبل ت: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط1/ 1421 هـ - 2001م: 1، 148، 6، 248.

22 لانتخاب من مسند عبد بن حميد، عبد الحميد بن حميد بن نصر الكسي ت: الشيخ مصطفى العدوي، دار بنسبية للنشر والتوزيع، ط2/ 1423 هـ 2002م: 1، 52.

**الأولى:** توثيقه لرجال لم يتكلم فيهم غيره.

**الثانية:** توثيقه لرجال ضعفهم الأئمة أو ردهم.

**الثالثة:** عدم اعتماد الحافظ ابن حجر على توثيق العجلي إذا انفرد ويفهم من ذلك صنيعة في كتابه التقريب كما ذكر الحويني.

**الرابعة:** توثيقه لرجال مجهولين عند غيره.

**الخامسة:** الاستقراء.

أما الشبهة الأولى والثانية: فلا تستحق إطالة البحث فيها، فمن من الأئمة من خلا من تلك الشبهة، ولو اعتمدها لأسقطنا كثيرا من أقوال أحمد بن حنبل أو يحيى بن معين أو علي بن المديني أو النسائي أو أبي حاتم أو أبي زرعة أو غيرهم، فكل هؤلاء تفرد بمعرفة راو جهله غيره، وكل هؤلاء جرح راويا وثقه غيره، وأقوال الحافظ الذين مر ذكرهم وغيرهم من المحققين في الجرح والتعديل لا تخلو من أربع حالات:

الحالة الأولى: أن تتفق أقوالهم في الراوي جرحا أو توثيقا.

الحالة الثانية: أن يتفرد أحدهم بتضعيف راو أو تعديله ولا يشاركه غيره في الرأي، بل يخالفونه.

الحالة الثالثة: أن يعرف راويا يجهله غيره من المحدثين.

الحالة الرابعة: أن يتكلم المحدث في راو لم يتكلم فيه سواه.

أما الحالة الأولى فلا خلاف في ذلك، وأما الحالة الثانية: فمن أعمدة علم الجرح والتعديل وأبحاثه الترجيح بين أقوال المحدثين، هل يقدم الترجيح أم التعديل، ولولا الاختلاف فيما بينهم لما احتاجوا أن يضعوا قواعد للترجيح بين أقوال العلماء حين الاختلاف في الجرح والتعديل، وأما الحالة الثالثة والرابعة فهذا يعتمد على سعة علم المحدث وسعة خطوه في هذا الشأن، وليس ذلك مما يعد عليه ولا فيما ينقد به، وقد ظهر لك من أقوال العلماء في العجلي وفي كتابه مكانته وتقدمه في الفن و أنه معدود من كبار أئمة النقد كأحمد وابن معين كما تقدم، فمثله لا يضره تفرد بتوثيق راو؛ إذ ما الفرق بينه وبين غيره من الحفاظ النقاد؟ فإن المنصف المتجرد يجد كبار النقاد والأئمة يتفرد أحدهم بتعديل لا يقوله غيره، وقد يخالف جمهور الحفاظ في بعض الرواة.

أما الشبهة الثالثة وهي التي أوردها أبو إسحاق الحويني فإن الإجابة عنها من عدة وجوه لكونها تحتمل أكثر من معنى:

الأول: من المعلوم أن ابن حجر وضع كتابه تقريب التهذيب اختصاراً لكتابه تهذيب التهذيب، وذلك حسبما ذكره في مقدمة الكتاب، وابن حجر يختصر قول الأئمة ويرجح بينها ثم يذكر رأيه في الراوي بتوثيق أو تجريح، بمعنى أن كتابه التقريب ليس لسرد أقوال العلماء بل لترجيحه بين أقوال الأئمة، فأبي توثيق أو تجريح ينقله فهو يوافقته ويتبناه، سواء ذكر اسم المحدث صاحب الرأي أم يذكره، بل لذكره فضيلة أخرى وهي أنه يأخذ بقوله ويعتمده.

الثاني: يفيد كلام الحويني أن ابن حجر لم يعتمد على توثيق العجلي، وهذا غير صحيح مطلقاً، بل اعتمد على توثيقه في كثير من المواطن التي لم يوثق الراوي غير العجلي، فقد وثق ما لم يوثقه إلا العجلي، وهذا دليل على أن الحافظ يعتمد على العجلي ولو تفرد بالتوثيق مثال ذلك:

قال عن حفص بن عمر بن عبيد الطنافسي في التقريب: ثقة<sup>23</sup>، ولم يذكر في التهذيب إلا توثيق العجلي، وقال أيضاً عن أم الأسود الخزاعية في التقريب: ثقة<sup>24</sup>، وكذلك لم ينقل توثيقها عن غير العجلي في التهذيب.

الثالث: من يطالع كتاب التقريب ويقارن بينه وبين كتابه التهذيب يرى أن ابن حجر له طريقته الخاصة في الترجيح معتمداً على كلام الأئمة وعلى أحاديث الراوي أيضاً، وعلى معرفته بالراوي من رواياته، فتارة يعتمد على قول واحد من الأئمة وقد يكون ذلك العجلي لوحده كما مر في الأمثلة السابقة، وتارة يرتضيه مع ابن حبان، أو مع ابن حبان وابن سعد على سبيل المثال أو غيرهم، وقد لا يعتد بتوثيق العجلي أو بتوثيق غيره، كل ذلك حسب ما يتبين له من القرائن، وليس ذلك متعلقاً بالعجلي دون غيره، بل بما يراه الحافظ من أدلة يرتضيها وهذه أمثلة على ذلك:

اعتمد على توثيق العجلي لوحده كما رأيت من الأمثلة السابقة الذكر.

اعتمد على توثيق العجلي وابن حبان وابن سعد مجتمعين فقال عن أوس بن ضمجع الكوفي حضرمي:

ثقة، ولم ينقل في التهذيب إلا توثيق ابن حبان والعجلي وابن سعد<sup>25</sup>.

<sup>23</sup>تقريب التهذيب، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ)، دار الرشيد - سوريا، ط1/1406 - 1986م: 173 رقم 1417.

<sup>24</sup>تقريب التهذيب: 755 رقم 8702.

<sup>25</sup>تقريب التهذيب: 116 رقم 576، تهذيب التهذيب، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ط1/1326هـ: 1، 383 رقم 701.

لم يقبل توثيق ابن حبان والعجلي لاعتبار آخر فقال عن عبد الرحمن بن بيمان حجازي: "قال ابن المديني لا نعرفه وذكره ابن حبان في الثقات ووثقه العجلي"، وقال في التقريب: "عبد الرحمن بن بيمان مديني مقبول"<sup>26</sup> ، فلم يعتمد كلام ابن المديني ولا توثيق ابن حبان والعجلي مجتمعين.

اعتمد توثيق العجلي وابن حبان وترك قول أبي حاتم واليزار فقال عن عاصم بن شميخ الغيلاني أبو الفرج اليمامي في التهذيب: "قال أبو حاتم: مجهول، وقال العجلي: ثقة وذكره ابن حبان في الثقات، قلت وقال أبو بكر البزار في مسنده: ليس بالمعروف"، وقال في التقريب: وثقه العجلي<sup>27</sup> .

الرابع: ذكر الحويني فقال: "أما الحافظ في التقريب، فقال: وثقه العجلي، وهذا يدل على أنه لم يبلغ مرتبة الثقة عند الحافظ، وإلا لجزم به كعادته بأنه ثقة، دون أن ينسب التوثيق لأحد والله أعلم"<sup>28</sup> ، وما نقله الحويني عن ابن حجر لا دليل له فيه، لأن ذلك من صنيع ابن حجر في كتابه التقريب مع كثير من المحدثين، فقد فعل ذلك في كتابه التقريب مع غير العجلي ممن لا يختلف في توثيقهم لكونهم من المتشددين كابن معين وأبي زرعة وأبي حاتم والنسائي وغيرهم وهذه بعض الأمثلة على ذلك:

**يحيى بن معين:** قال ابن حجر: "الخزرج بن عثمان السعدي أبو الخطاب البصري قال ابن معين: صالح"<sup>29</sup> ، زياد بن عبد الله بن علاثة العقيلي الحارثي وثقه بن معين<sup>30</sup> ، سليمان بن المغيرة القيسي مولاهم البصري أبو سعيد ثقة ثقة قاله يحيى بن معين<sup>31</sup> ، صالح بن درهم الباهلي أبو الأزهر البصري وثقه بن معين"<sup>32</sup> .

**أبو زرعة:** قال الحافظ بن حجر: "سعيد بن أبي كرب الهمداني وثقه أبو زرعة"<sup>33</sup> ، طارق بن عمرو المكّي الأموي مولاهم أمير المدينة لعبد الملك وثقه أبو زرعة في الحديث<sup>34</sup> ، عبد الله بن رافع الحضرمي أبو سلمة المصري وثقه أبو زرعة"<sup>35</sup> .

26 تهذيب التهذيب: 6، 149 رقم 303، تقريب التهذيب: 337 رقم 3817.

27 تهذيب التهذيب: 5، 44 رقم 75، تقريب التهذيب: 285 رقم 3062

28 المقترح في أجوبة بعض أسئلة المصطلح: 187.

29 تقريب التهذيب: 193 رقم 1709.

30 تقريب التهذيب: 220 رقم 2086.

31 تقريب التهذيب: 254 رقم 2612.

32 تقريب التهذيب: 271 رقم 2855.

33 تقريب التهذيب: 240 رقم 2384.

34 تقريب التهذيب: 281 رقم 3004.

أبو حاتم: قال الحافظ: "سعيد بن يزيد البصري قال أبو حاتم شيخ<sup>36</sup>، عبد القدوس بن بكر بن خنيس الكوفي أبو الجهم قال أبو حاتم لا بأس به"<sup>37</sup>.

النسائي: قال ابن حجر: "إسحاق بن يعقوب بن محمد البغدادي سكن الشام وثقه النسائي<sup>38</sup>، خشف بن مالك الطائي وثقه النسائي"<sup>39</sup>، والأمثلة على ذلك كثيرة، فهل ينطبق الأمر على أبي حاتم وأبي زرعة والنسائي ويحيى بن معين ومن ذكرتهم في رأي الحويني؟ فما ذكره الحويني لا يصلح للاستدلال به كما رأيت.

أما الشبهة الرابعة التي ذكروها وهي أنه يوثق رجالا مجهولين عند غيره، فهذا أمر طبيعي منتشر في كتب الجرح والتعديل فقد مجهل محدث راويا من الرواة ويأتي غيره فيرفع عنه الجهالة، فقول المحدث عن راو: إنه مجهول هو إخبار بعدم معرفته له، وإعلان منه أنه لا يخبر بحاله، فإذا قال إمام آخر عن ذلك الراوي: إنه ثقة فليس في ذلك مخالفة للأول أصلا، ولا تعارض في قوليهما لأن من جهل الراوي توقف عن الحكم عليه لعدم معرفته له، ومن حكم عليه فقد عرف حاله، وأصدر الحكم عليه بالتوثيق أو بالتضعيف.

والعجلي إمام كبير سنا وقدرا وأعلى إسنادا من الإمام البخاري، وقورن بالإمام أحمد ويحيى بن معين في العلم، فمثله مثل الأئمة المحدثين، فلو جهل المحدثون راويا وعرف حاله أحمد بن حنبل أو البخاري أو يحيى أو النسائي أو غيرهم فهل يسري عليهم من الشك والشبهة ما جرى على العجلي؟ وهل ينكر عليهم معرفتهم بذلك الراوي الذي جهله المحدثون؟ لا، قولا واحدا، فلماذا وضعنا هذه الشبهة على العجلي دون غيره؟، وابن حجر في التهذيب: ذكر البراء بن ناجية الكاهلي، وتوثيق العجلي وابن حبان له ولم يذكر قولا لغيرهم فقال: "وقال العجلي البراء بن ناجية من أصحاب بن مسعود كوفي ثقة وذكره ابن حبان في الثقات وقرأت بخط الذهبي في الميزان: فيه جهالة لا يعرف، قلت: قد عرفه العجلي وابن حبان فيكفيه"، وذكره في التقريب وقال عنه ثقة<sup>40</sup>.

الشبهة الخامسة: ما قاله عبد الرحمن بن يحيى بن علي المعلمي اليماني (المتوفى: 1386هـ) وهو أول من قال بتساهل العجلي وتبعه على ذلك غيره فيما أحسب وهو الذي اعتبر العجلي قريب من ابن حبان أو أشد،

35-تقريب التهذيب: 302 رقم 3306.

36-تقريب التهذيب: 242 رقم 2421.

37-تقريب التهذيب: 360 رقم 4144.

38-تقريب التهذيب: 103 رقم 395.

39-تقريب التهذيب: 193 رقم 1714.

40-تهذيب التهذيب: 1، 427 رقم 787، تقريب التهذيب: 121 رقم 650.



وعلل ذلك بالاستقراء كما مر آنفاً، والاستقراء أمر واسع يحتاج إلى إحصائيات دقيقة لذلك، وقد استوعب الدكتور محمد الرعود كتاب الثقات للعجلي استقراء ووصل إلى هذه الإحصائيات:

قال: "بلغ عدد الذين وثقهم العجلي وهم ضعفاء حوالي (135) ترجمة أي ما نسبته 3.6% من كامل تراجم الكتاب"، وقال: "وبلغ عدد الذين انفرد بذكرهم (35) ترجمة أي ما نسبته 7.1%<sup>41</sup>.

وهذه الإحصائيات التي ذكرها لا يخلو منها أحد من المحدثين، فكمن من محدث ضعف ما وثقه غيره أو عكس ذلك، وكمن من محدث جهل ما علمه غيره أو عكس ذلك، فأين الاستقراء الذي تحدث عنه المعلمي اليماني رحمه الله.

### خاتمة في أهم نتائج البحث:

- ثناء العلماء على الإمام العجلي يكفي في ترجمته، ولا نحتاج إلى مدحه بعد ذلك أو مدح وساعة علمه في الجرح والتعديل، فهو الذي قورن بأحمد وابن معين وإن كان أكبر منهما سناً وأعلى سنداً.
- ثناء العلماء كالذهبي وغيره على كتابه الذي يعتبر من أوائل الكتب في هذا المجال، وأخذ الذهبي وابن حجر والخطيب والسيوطي والمزي وغيرهم منه واعتمادهم عليه دلالة واضحة على أهمية الكتاب في الجرح والتعديل.
- لم يتكلم أحد من المحققين والمحدثين من المتقدمين أو المتأخرين في مسألة تساهله، ورغم كثرة أخذهم عنه، ورغم تفرده في التوثيق في بعض الأحيان، ورغم معرفته لرواة جهلهم غيره لم ينتقد أحد منهم العجلي في ذلك، ولم يلمزه بجرح أو تساهل في حين أنهم بينوا هذه المسألة في حق غيره كالحاكم وابن حبان ومن سواهم.
- أول من قال بتساهل العجلي هو المعلمي فيما أحسب، ثم تابعه على ذلك غيره من المعاصرين ولم يقل به أحد من المتقدمين والمتأخرين.
- الإمام العجلي من المحدثين المعتدلين، ممن يعتمد على كلامه في الجرح والتعديل، ويحتج به إذا انفرد أو خولف، ولا يعد من المتساهلين.

41 منهج الحفاظ العجلي في كتابه الثقات: 246. المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، المجلد الرابع، العدد: (3)، 2008م.

- منهج العجلي لا يختلف عن منهج غيره من المحدثين المعتدلين المعتمدين في الجرح والتعديل والتصحيح والتضعيف.
- كل الحجج التي ظهرت من كلام من وصفه بالتساهل غير صحيحة، ولا تقوم بها حجة، فقد اعتمد ابن حجر والذهبي على كلامه ولم يردوه كما رأيت.
- لا حجة للمعلمي بدعواه الاستقراء فقد تبين من استقراء وإحصاء الدكتور محمد الرعود أن النسب التي ذكرها لا ترقى للاستدلال بها أو الاحتجاج بها.

### Kaynaklar

- Abdurrahman b. Yahya el-muallimi. *El-envar'ul Kaşife*. Beyrut: es-selefiyye1986 .
- Ahmed b . ali b. Hacer el askalani. *Takrib'ü-t Tehzib*. Suriye : Daru-r Reşit1986 .
- Ahmed b. Abdullah b. Salih el-acliy. *Marifetü's Sikat*. el medine tül münevvere: ed-dar1985 .
- .— *Tarihu's Sikat*. dar'ul baz 1984 .
- Ahmed b. Ali b. Hacer el askalani. *Tehzib'ut- Tehzib*. Hindistan: Dar'ul maarif en-nizamiyye1326 .
- Ahmed. B. Ali el-Hatip el bağdadi. *Tarih-u Bağdad*. Beyrut: Dar'ul Garb el-İslam ، 2002.
- Muhammad Ru'ud" .Menhecu el hafiz el acliy fi kitabihi -s Sikat " .*mecellet'ül ürdüniyyefi-d Dirasatil islamiyye, Cild 4, sayı: 32008* .
- Ekram b. Ziya el-ömeri. *Buhus fi tarih es-sunne el-müşerrife*.Beyrut: busat.
- En nefhu eş\_şazi. *muhammed b. Muhammed b. Seyyid' en Nas*. Riyad: Dar'us Sumey'iy2007 .
- Halil b. Eybik es Safdi. *El vafi bil Vefiyyat*. Beyrut: Dar'u ihyau -t Turas2000 .
- Muhammed b. Ahmed ed-dimeşki. *Tabakatu ulema'il hadis*. Beyrut : Müssetür Risale1996 .
- Muhammed b. Ahmed ez zehebi. *Zikr-u men yu'temedu kaoluhu f'il cerhi ve-t Ta'dil*. Beyrut : Dar'ul Beşair1990 .

- Muhammed b. Ahmed ez-zehebi. *Tarih'ul İslam*. Dar'ul Garb'il İslam 2003 .
- .— *Tezkiret'ül huffaz*. Beyrut: Dar'ul Kütüb'ül İlmiyye 1998 .
- Muhammed b. İbrahim b. Vezir. *El Avasimu vel Kavasim*. Beyrut : Müessesetür Risale 1994 .
- Muhammed Nasuruddin el albani. *Sahih-i ebu davud*. Kuveyt: Müessesetü Giras . 2002.
- Muhammedb. Ahmed ez zehebi. *Seyru a'lami-n Nubela*. Kahire: Dar'ul Hadis . 2006.
- Mukbil b. Hadi el- vadi'y. *El mukterhu fi ecvibeti ba'di esilet'il mustalah*. San'a : Dar'ul Asar 2004 .
- Mustafa el adevi. *El muntehab min müsnedi Abd b. Humeyd*. Dar'u Bilnisiyye 2002 .
- Şeybani, Ahmed b. Hambel eş. *Müsnedü Ahmed, thk: şuayip el arnavut*. Beyrut : Müessesetür Risale, 2001.



### تحقيق مختلف الحديث في أول مسجد وضع في الأرض\*

Anas ALJAAD\*\*

ملخص:

قال الله تعالى: إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركاً وهدى للعالمين، وقد ثبت في الآيات والأحاديث الصحيحة أن الذي بنى البيت الحرام (الكعبة) هو سيدنا إبراهيم عليه السلام، وثبت في الحديث الصحيح أن سليمان بن داود عليهما السلام هو الذي بنى بيت المقدس، وجاء في الحديث الصحيح عن أبي ذر رضي الله عنه، قال: قلت يا رسول الله، أي مسجد وضع في الأرض أول؟ قال: «المسجد الحرام» قال: قلت: ثم أي؟ قال «المسجد الأقصى» قلت: كم كان بينهما؟ قال: «أربعون سنة، ثم أينما أدركت الصلاة بعد فصله، فإن الفضل فيه»، مما سبق من الآيات والأحاديث حصل تعارض وإشكال ذكره كثير من العلماء منهم الطحاوي وابن الجوزي وهو بين حديث أبي ذر والآيات التي دلت على بناء إبراهيم البيت وبين حديث عبد الله بن عمرو، لأن بين إبراهيم وسليمان آمادا طويلة، ليست بأربعين سنة، بل أكثر من ألف سنة، وفي هذا البحث بين الباحث معنى مختلف الحديث وحقق مذهبي المفسرين في تفسير الآية وذكر أدلتهم من الأحاديث والآثار، ووقف على الأحاديث فخرجها وبين آراء المحدثين في المسألة مع أدلة كل فريق وبين كيف جمع العلماء بين تعارض الأحاديث، كما ذكر الخلاف الناتج عن ذلك فيمن بنى البيت الحرام.

الكلمات المفتاحية: أول بيت، الكعبة، حديث، المسجد الأقصى، التعارض.

### YERYÜZÜNDE MESCİD EDİNİLEN İLK MEKAN HAKKINDAKİ İHTİLAFLI HADİSLERİN TAHKİKİ

Öz

Yüce Allah "Şüphesiz, insanlar için kurulan ilk ibadet evi, elbette Mekke'de, âlemlere rahmet ve hidayet kaynağı olarak kurulan Kâ'be'dir. " buyurmuştur. Ayetlerde ve sahih hadislerde Kabe'yi yapanın Hz. İbrahim (a. s. ) olduğu ve yine sahih hadislerde Hz. Süleyman'ın Beyt-i Makdis'i yaptığı tesbit edilmiştir. Başka sahih bir hadisi şerifte Ebû Zerr (r.

) şöyle dedi: "Ben: Yâ Rasûlallah, yeryüzünde ilk önce hangi mescid bina edilip konuldu, diye sordum. Rasûlullah (sav): el-Mescidu'l-Harâm, buyurdu. Ben: Sonra hangisi, dedim. Rasûlullah: el-Mescidu'l-Aksâ, buyurdu. Sonra ben: Bu iki mescidin kuruluşu arasında ne kadar zaman vardır? dedim. Rasûlullah: Kırk sene, buyurdu. Sonra 'Bundan böyle namaz sana nerede yetişirse sen namazı orada kıl! Çünkü faziletli namaz, vakti içinde kılınandır' buyurdu. " İbnü'l Cevzi ve Tahavi gibi alimlerin birçoğu yukarıda geçen ayet ve hadislerde bir çelişki olduğunu söylemişlerdir. Hz. İbrahim'in Kabe'yi yaptığını belirten ayet ile Ebû Zerr'in ve aşağıda makale içinde geçecek olan Abdullah b. Amr'in hadisleri arasında çelişki vardır. Çünkü Hz. İbrahim ile Hz. Süleyman arasında, kırk sene değil, bin seneden fazla bir süre vardır. Bu makalede yazar, müfessirlerin söz konusu ayeti tefsir ederken ortaya koymuş oldukları iki farklı görüşü ve o görüşlerin delillerini incelemiştir. Hadislerin üzerinde durup rivayetleri incelemiş ve alimlerin bu konudaki delilleri ile beraber görüşlerini beyan etmiştir. Sonra alimlerin bu hadisler arasındaki çelişkiyi nasıl giderdiklerini beyan etmiş ve Kabe'yi kimin yaptığı konusundaki ihtilafı da zikretmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İlk ibadet evi, Kabe, Hadis, Beytü'l- Makdis, Çelişki.

## VERIFICATION OF THE HADITHS ABOUT THE FIRST ABODE ON THE EARTH ESTABLISHED AS A MASJID

### Abstract

" The first House (of worship) appointed for men was that at Bakka: Full of blessing and of guidance for all kinds of beings. " In a sahih hadith, elicited by the owners of four authentic works, Al Nasa'i, İbn Maja and others, narrated from Abu Zer (r. a), Ebû Zerr said: "I asked: O Rasûlallah, which masjid in the earth was built and established first?" The Prophet (saas) said: al-Masjid al-Haram. I said which one after that? The Prophet (saas) said: al-Masjid al-Makdisi. Then I said: How long is the time between the establishment of these two masjids? "Rasulullah said: Forty years. And he added: " Hereinafter perform your prayer wherever it reaches you out, for there is virtue in the prayer performed within just time. " Many scholars such as Ibnu'l Cevzi and Tahavi have said that there is a contradiction in the above verses and hadiths. There is a contradiction between the verse declaring that Abraham built Kaaba and the hadith of Abu Zerr, and Abdullah İbni Amr's hadith. Because There is a period of time more than a thousand years, not forty years, between Abraham and Solomon. In this article, the researcher examined the two views of

commentators and the evidence of those views that emerged when that verse was commented on. He elaborated on the hadiths, examined the narrations, and declared his views with the evidences put forth by the scholars in this subject. Then he declared how the scholars had resolved the contradiction between these hadiths and also mentioned the dispute over the person who built the Kaaba.

**Keywords:** The first house of worship, Kaaba, Hadith, Beyti'l-Makdisi, Contradiction.

### مدخل:

إن ما ورد في الآيات القرآنية والأحاديث والآثار عن الأحداث والوقائع التاريخية القديمة الغيبية يعتبر من أهم مصادر معرفتها، وقد جاءت النصوص الشرعية مبينة كثيرا من تلك الوقائع والأحداث، والقرآن الكريم والأحاديث مليئة وشاهدة على ذلك، وهذا البحث الذي بين يدينا يبحث ويدرس مسألة تاريخية غيبية لا يمكن معرفتها إلا بما جاء فيها من آيات وأحاديث وآثار، وهي مسألة "أول بيت أو مسجد وضع للناس في الأرض"، وهي مسألة تتعلق بعلم التفسير لأن المفسرين اختلفوا في تفسير آية متعلقة بصلب الموضوع، وهي مسألة تتعلق بالحديث الشريف لتعارض الأحاديث والآثار في الظاهر، ولأجل هذا التعارض حصل اختلاف بين المفسرين في تفسير قوله تعالى {إن أول بيت وضع للناس...} <sup>1</sup>، وفي هذا البحث حقق الباحث مذاهب المفسرين في تفسير الآية والأحاديث والآثار التي يستدلون بها، وذكر تعارض بعض الأحاديث في الظاهر وكيف جمع العلماء بينها، كما ذكر الخلاف الناتج عن ذلك فيمن بنى البيت الحرام، وقد قسم الباحث هذا البحث إلى مبحثين: المبحث الأول الاختلاف في تفسير الآية والمبحث الثاني في مختلف الأحاديث.

### المبحث الأول:

مقدمات وأساسيات لغوية لفهم آية {إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وهدى للعالمين} <sup>2</sup>:

للقوف على شرح ومعنى الآية وعلى الخلاف بين المفسرين فيها وعلى توجيه الآثار الواردة في ذلك لابد أولا من الوقوف على معنى (أول) ومعنى (وضع)، وعلى مدى تعلق وارتباط الأولية بما بعدها من الصفات، بمعنى: عندما تقول: أول طالب مجتهد نجح هو أحمد فهل صفة (مجتهد) شرط للأولية أم المراد أن هذه الصفة ليست

1 سورة آل عمران: 2، 96.

2 سورة آل عمران: 2، 96.

شرطية إنما كمالية، بمعنى إذا كان الطالب الأول الذي نجح هو خالد وليس هو من المعدودين من أهل الاجتهاد والطالب الثاني هو أحمد وهو من المجتهدين، فهل المقصود بالسبق هو أحمد على اعتبار الصفة هذه شرطية أم خالد على اعتبار أن الصفة متممة كمالية.

**معنى (أول):** بين الفخر الرازي في تفسيره أن معنى (أول) هو "الفرد السابق"<sup>3</sup>، وبعد هذا التعريف ضرب الرازي مثالا فقهيا يشرح التعريف ويبينه ويفهم من تعريفه وشرحه أن معنى (أول) له ثلاثة أركان: الأول: أن يكون مبتدئا، والثاني: أن يكون فردا لا زوجا، والثالث: أن يكون متعاقبا، فإذا قلت: أول من دخل البيت أحمد، فإذا لم يدخل غير أحمد فالجملة غير صحيحة لفقد الركن الثالث كونه غير متعاقب إذ لا معنى للأولية في الجملة، وإذا دخل أحمد ومحمد سوياً فالجملة أيضاً غير صحيحة لفقد الركن الثاني كونه غير فرد، وإذا دخل قبل أحمد أحد فالجملة غير صحيحة لفقد الركن الأول وهو السبق والابتداء، قال الفخر الرازي بعد ذلك: "إن قوله تعالى: {إن أول بيت وضع للناس} لا يدل على أنه أول بيت خلقه الله تعالى، ولا أنه أول بيت ظهر في الأرض، بل ظاهر الآية يدل على أنه أول بيت وضع للناس، وكونه موضوعا للناس يقتضي كونه مشتركا فيه بين جميع الناس، فأما سائر البيوت فيكون كل واحد منها مختصا بواحد من الناس فلا يكون شيء من البيوت موضوعا للناس، وكون البيت مشتركا فيه بين كل الناس، لا يحصل إلا إذا كان البيت موضوعا للطاعات والعبادات وقبلة للخلق، فدل قوله تعالى: {إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وهدى للعالمين} على أن هذا البيت وضعه الله موضعا للطاعات والخيرات والعبادات فيدخل فيه كون هذا البيت قبلة للصلوات، وموضعا للحج، ومكانا يزداد ثواب العبادات والطاعات فيه"<sup>4</sup>.

**معنى كلمة (وضع):** ذهب الزمخشري في الكشف عند تفسيره (وضع) إلى المعنى السابق عند الرازي فقال: "وضع للناس صفة لبيت، والواضع هو الله عز وجل، تدل عليه قراءة من قرأ (وضع للناس) بتسمية الفاعل وهو الله، ومعنى وضع الله بيتا للناس، أنه جعله متعبدا لهم، فكأنه قال: إن أول متعبد للناس الكعبة"<sup>5</sup>، ولدى مراجعة المصادر المختصة في القراءات العشر في هذه الآية لم أقف على قراءة ثانية في كلمة (وضع) لا من حيث تشكيل الكلمة ولا من حيث بنيتها ولا أدري من أين أتى بها الزمخشري ولم يذكر ذلك أحد لا في كتب التفسير ولا في

3 تفسير الرازي "مفتاح الغيب"، محمد بن عمر الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420هـ: 8، 295.

4 المصدر السابق.

5 تفسير الزمخشري "الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل"، محمد بن عمر الزمخشري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1407هـ: 1، 386.



كتب القراءات، لكن لقراءة خلف عن حمزة فيها اختلاف في كيفية تجويد الحرف المنون في بيت وضع فخلف يدغم التنوين والنون الساكنة في الواو والياء بلا غنة<sup>6</sup>.

#### تعلق وارتباط الأولية بما بعدها من الصفات:

اختلف العلماء في ذلك وسبب اختلافهم: اختلافهم في تعلق الأولية بما بعدها من الصفات الواردة في الآية، فمن ذهب إلى أن الأولية متعلقة بـ(وضع للناس) فهم أن الأولية هي في الوضع والبناء، وهؤلاء هم أصحاب المذهب الأول، وقد اختلفت أقوالهم حول زمن بناء البيت وعلى ذلك أولوا الأحاديث والآثار كما سيأتي، ومن ذهب أن الأولية متعلقة بقوله تعالى (مباركا وهدى) فهم أن المراد من هذه الأولية كون هذا البيت موضوعا للعبادة والبركة والهداية، قال الرازي: "اعلم أن قوله إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركاً يحتمل أن يكون المراد كونه أولاً في الوضع والبناء وأن يكون المراد كونه أولاً في كونه مباركاً وهدى فحصل للمفسرين في تفسير هذه الآية قولان: الأول: أنه أول في البناء والوضع، القول الثاني: أن المراد من هذه الأولية كون هذا البيت أولاً في كونه مباركاً وهدى للخلق"<sup>7</sup>.

#### مذاهب العلماء في تفسير الآية:

مما مر علمنا أن المفسرين اختلفوا في تفسير الآية على مذهبين بسبب اختلافهم في تعلق الأولية بما بعدها من الصفات في الآية:

المذهب الأول: أول بيت مبني في الأرض.

المذهب الثاني: أول بيت وضع للعبادة والهدى.

#### المذهب الأول (بمعنى البناء).

العلماء الذين قالوا بأن معنى الآية أن أول بيت بني في الأرض هو الكعبة لهم أقوال في الباني مستدلين ببعض الأحاديث والآثار:

6 شرح طيبة النشر في القراءات العشر، أحمد بن أحمد بن الجزري، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م: 140.

7 تفسير الرازي "مفاتيح الغيب": 8، 295.

أحدها: أن الله الذي بناه: قال الرازي: "روى الواحدي رحمه الله تعالى في "البيسط" بإسناده عن مجاهد أنه قال: "خلق الله تعالى هذا البيت قبل أن يخلق شيئا من الأرضين"، وفي رواية أخرى: "خلق الله موضع هذا البيت قبل أن يخلق شيئا من الأرض بألفي سنة، وإن قواعده لفي الأرض السابعة السفلى"<sup>8</sup>، وذكر الرازي ما رواه حبيب بن ثابت عن ابن عباس أنه قال: وجد في كتاب في المقام أو تحت المقام «أنا الله ذو بكة وضعتها يوم وضعت الشمس والقمر...»<sup>9</sup>.

قال أبو جعفر الطبري: "عن عبد الله بن عمرو قال: خلق الله البيت قبل الأرض بألفي سنة، وكان إذ كان عرشه على الماء زبدة بيضاء، فحدثت الأرض من تحتها"<sup>10</sup>، وذكر الطبري روايات عن مجاهد وعن السدي وعن قتادة نحو ذلك.

الثاني: أن الملائكة بنته: قال الرازي: "وروي أيضا علي بن أبي طالب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن الله تعالى بعث ملائكته فقال ابنوا لي في الأرض بيتا على مثال البيت المعمور وأمر الله تعالى من في الأرض أن يطوفوا به كما يطوف أهل السماء بالبيت المعمور، وهذا كان قبل خلق آدم»"<sup>11</sup>.

الثالث: آدم عليه السلام: قال ابن عباس: "هو أول بيت بناه آدم في الأرض"<sup>12</sup>، وأخرج أبو الشيخ الأصبهاني عن جابر رضي الله عنه قال: "إن آدم عليه السلام لما أهبط إلى الأرض شكك إلى ربه الوحشة فأوحى الله عز وجل إليه أن انظر بحمال بيتي الذي رأيت ملائكتي يطوفون به فاتخذ بيتا فطف به كما رأيت ملائكتي يطوفون به فقال: كان ما بين يديه مغاوز وما بين قدميه الأنهار والعيون"<sup>13</sup>.

## المذهب الثاني (أول بيت وضع للعبادة).

8 تفسير الرازي: 8، 295، وأما قوله (البيسط) فلعله من تصحيف الكتاب فليس للواحدي تفسير اسمه البسيط ولكن له "الوجيز، وله الوسيط"، ولم يذكر الواحدي في تفسيره الوسيط سندنا لقول مجاهد إما قال: "وهذا قول مجاهد، قال: خلق الله هذا البيت قبل أن يخلق شيء من الأرض بألفي سنة" الوسيط في تفسير القرآن الحميد، علي بن أحمد النيسابوري الواحدي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994م: 1، 465، وعلى ذلك فهي رواية لا تقبل لعدم وجود السند ولم أفق على هذه الرواية عند أحد، وأما الرواية الثانية التي ذكرها الرازي عن مجاهد فقد أخرجها الأزرق في أخبار مكة فقال: قال: وحديثي يحيى بن سعيد، عن محمد بن عمر بن إبراهيم الجبيري، عن عثمان بن عبد الرحمن، عن هشام، عن مجاهد، "أخبار مكة، محمد بن عبد الله الأزرق، دار الأندلس، بيروت، 1389هـ: 1، 32"، وأخرجها عبد الرزاق في مصنفه فقال: عن هشام بن حسان قال: حدثني حميد الأعرج، عن مجاهد قال: «خلق الله موضع هذا البيت قبل أن يخلق شيئا من الأرض بألفي سنة وأركانها في الأرض السابعة» المصنف، عبد الرزاق بن همام الصنعاني، المكتبة الإسلامية، بيروت، 1403هـ: 5، 94 رقم "9097"، وهو حديث ضعيف فرواية الأزرق فيها علة فإن هشام أسقط حميد الأعرج من السند وأثبت عبد الرزاق في روايته، وحيد الأعرج ضعفه ابن حجر، تقريب التهذيب، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار الرشيد - سوريا، ط1/ 1406 - 1986م: 182 رقم 1566.

9 تفسير الرازي: 8، 296 وهذا الحديث أخرجه الأزرق عن ابن عباس، أخبار مكة للأزرق: 1، 78، ولم يخرج عن ابن عباس إلا الأزرق، فقد ورد هذا الخبر موقوفا عن جبير بن مطعم عند البوصيري، "إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، أحمد بن أبي بكر البوصيري، دار الوطن، الرياض، 1999م: 5، 479 رقم "5046"، وكذلك أخرجه ابن حجر عنه في المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار العاصمة، السعودية، 1419هـ: 6، 401 رقم "1206"، وأخرج مقطوعا عن معمر بن راشد عن الزهري "الجامع، معمر بن راشد، المكتب الإسلامي، بيروت، 1403هـ: 11، 114 رقم "20071"، وكذلك عبد الرزاق في مصنفه: 5، 149 رقم "9219"، وعن الضحاك بن مزاحم، "المصنف، عبد الله بن محمد بن عثمان بن ابن أبي شيبة، مكتبة الرشيد، الرياض، 1409هـ: 3، 269 رقم "14104"، وعن ابن إسحاق أخبار مكة للأزرق: 1، 80، وعن غيرهم وأصبح طرق الحديث ما جاء مقطوعا عن الزهري فيما رواه عنه معمر كما مر وعن مجاهد فقد أخرجه عنه الأزرق بعدة طرق، أخبار مكة للأزرق: 1، 79، وأخرجه عنه عبد الرزاق وقال: عن ابن جريج قال: قال مجاهد، وقال: حدثنا معمر، عن رجل، عن مجاهد، مصنف عبد الرزاق الصنعاني: 5، 150 رقم "9220"، وكذلك أخرجه ابن أبي شيبة عن مجاهد وقال: حدثنا وكيع قال: حدثنا الأعمش، عن مجاهد، مصنف ابن أبي شيبة: 3، 269 رقم "14103"، والحديث صحيح الإسناد عن الزهري ومجاهد.

10 تفسير الطبري "جامع البيان في تفسير القرآن"، محمد بن جرير الطبري، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2000م: 6، 19 رقم "7428"، وهذا الحديث أخرجه في المعجم الكبير، سليمان بن أحمد الطبراني، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، 1994: 13، 341 رقم "14154"، وذكره الهيثمي وقال: أخرجه الطبراني في الكبير ورجاله رجال الصحيح مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، علي بن أبي بكر الهيثمي، دار المأمون للتراث، بيروت، 2015م: 3، 288 رقم "5727".

11 تفسير الرازي: 8، 295، ولم أفق على الحديث عن سيدنا علي رضي الله عنه وإنما وجدته عن ابنه الحسين رضي الله عنه من حديث طويل أخرجه وقال: حدثنا أبو الوليد قال: "حدثني علي بن هارون بن مسلم العجلي، عن أبيه، قال: حدثنا القاسم بن عبد الرحمن الأنصاري، قال: حدثني محمد بن علي بن الحسين، قال: كنت مع أبي علي بن الحسين بمكة... جاء فيه: ثم إن الله سبحانه وتعالى بعث الملائكة فقال لهم: ابنوا لي بيتا في الأرض بمثاله وقدره، فأمر الله سبحانه من في الأرض من خلقه أن يطوفوا بهذا البيت، كما يطوف أهل السماء بالبيت المعمور أخبار مكة للأزرق: 1، 34، والحديث فيه علي بن هارون بن مسلم لم أفق على ترجمة لهما عند أحد.

12 التفسير الوسيط للواحد: 1، 465.

13 هذا الحديث أخرجه أبو الشيخ الأصبهاني وقال: "حدثنا الوليد بن أبان، حدثنا عبد الرزاق بن محمد الطبري، حدثنا قتيبة، حدثنا معاوية بن عمار، عن أبي الزبير، عن جابر رضي الله عنه به، "العظمة، عبد الله بن محمد أبو الشيخ الأصبهاني، دار العاصمة، الرياض، 1408هـ: 5، 1576"، ولم يخرج غيره ورواه كلهم ثقات إلى عبد الرزاق بن محمد الطبري لم أفق على ترجمته عند أحد.

أصحاب هذا المذهب يرون أن الكعبة هي أول بيت للعبادة وضع في الأرض وإن كان تقدمه غيره من البناء للسكن أو غيره.

أخرج ابن أبي حاتم بسنده: "عن علي في قوله: إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركاً قال: كانت البيوت قبله، ولكن كان أول بيت وضع لعبادة الله"<sup>14</sup>، وقال: "عن خالد بن عرعة قال: قام رجل إلى علي فقال: ألا تحدثني عن البيت؟ أهو أول بيت وضع؟ فقال: لا ولكن أول بيت وضع فيه البركة مقام إبراهيم ومن دخله كان آمناً... الحديث"<sup>15</sup>.

وعن علي بن أبي طالب قال أول من بني البيت إبراهيم ثم هدم فبنته جرهم ثم هدم البيت فبنته العماليق ثم هدم فبنته قريش"<sup>16</sup>.

### الترجيح بين المذهبين:

#### ترجيح الرازي.

رجح المذهب الأول: الرازي<sup>17</sup> وعلل ذلك أن الكعبة كانت موجودة في زمان آدم عليه السلام، وهذا هو الأصوب كما قال وساق أدلة على ذلك منها:

أن تكليف الصلاة كان لازماً في دين جميع الأنبياء عليهم السلام، بدليل قوله تعالى في سورة مريم ﴿أولئك الذين أنعم الله عليهم من النبيين من ذرية آدم ومن حملنا مع نوح ومن ذرية إبراهيم وإسرائيل ومن هدنا واجتبتنا إذا تتلى عليهم آيات الرحمن خروا سجداً وبكياً﴾<sup>18</sup> فدللت الآية على أن جميع الأنبياء عليهم السلام كانوا يسجدون لله والسجدة لا بد لها من قبله، فلو كانت قبله شيث وإدريس ونوح عليهم السلام موضعاً آخر سوى

14 أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره وقال: "حدثنا الحسن بن محمد بن الصباح، ثنا سعيد بن سليمان، ثنا شريك عن مجالد، عن عامر الشعبي، عن علي"، تفسير ابن أبي حاتم "لتفسير القرآن العظيم"، عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، مكتبة نزار مصطفى الباز، السعودية، 1419: 3، 707 رقم 3827، وهو حديث رجاله ثقات إلا مجالد بن سعيد ضعفه يحيى بن معين وأحمد ويحيى بن سعيد القطان وأبو حاتم، الجرح والتعديل لابن أبي حاتم: 8، 361 رقم 1653.

15 تفسير ابن أبي حاتم: 3، 707 رقم 3829، تفسير الطبري: 6، 19 رقم 7422، مصنف ابن أبي شيبة: 7، 252 رقم 35799، وأخرجه الحاكم وصححه وقال: "هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه" وعلق الذهبي وقال: "على شرط مسلم"، المستدرک علی الصحیحین، محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990م: 2، 321 رقم 3154.

16 أخبار مكة للفاكهي: 5، 107 رقم 33، ولم يخرجه غيره وفي رواه من لم أقف على ترجمة له.

17 تفسير الرازي: 8، 295.

18 سورة مريم: 19، 58.

القبلة لبطل قوله إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة فوجب أن يقال: إن قبلة أولئك الأنبياء المتقدمين هي الكعبة، فدل هذا على أن هذه الجهة كانت أبدا مشرفة مكرمة.

ومنها: أن الله تعالى سمى مكة أم القرى، وظاهر هذا يقتضي أنها كانت سابقة على سائر البقاع في الفضل والشرف منذ كانت موجودة.

ومنها: روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في خطبته يوم فتح مكة: **ألا إن الله قد حرم مكة يوم خلق السماوات والأرض والشمس والقمر**<sup>19</sup> وتحريم مكة لا يمكن إلا بعد وجود مكة".

### ترجيح الطبري:

ورجح المذهب الثاني: الطبري حيث قال: "والصواب من القول في ذلك: إن أول بيت وضع للناس أي: لعبادة الله فيه مباركاً وهدى يعني بذلك: وما بآل ناسك الناسكين وطواف الطائفين، تعظيماً لله وإجلالاً له للذي ببكة لصحة الخبر بذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أبي ذر قال: قلت: يا رسول الله، أي مسجد وضع أول؟ قال: المسجد الحرام قال: ثم أي؟ قال: المسجد الأقصى قال: كم بينهما؟ قال: أربعون سنة<sup>20</sup>، فقد بين هذا الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن المسجد الحرام هو أول مسجد وضعه الله في الأرض، على ما قلنا"<sup>21</sup>، أما باقي المفسرين فالكثير منهم اكتفى بنقل الأقوال من كلا المذهبين دون ترجيح، وبعضهم اختار أحد المذهبين دون الآخر، وإنما اقتضرت على رأي الطبري والرازي لأنهما فصلا القول في المسألة وبين رأيهما فيها مستدلين بأدلة تثبت ما ذهبوا إليه.

### المبحث الثاني في مختلف الأحاديث:

#### معنى مختلف الحديث:

هو أن يأتي حديثان في ظاهرهما التعارض، فيلجأ إلى الجمع بينهما إن أمكن أو ترجيح أحدهما على الآخر مع الأخذ بالراجح وترك المرجوح إن لم يمكن الجمع بينهما، وهو علم وفن من فنون الحديث المهمة يلتقي فيه كل العلماء وخصوصاً منهم الفقهاء والأصوليون والمفسرون وشرح الحديث، قال الإمام النووي: "معرفة مختلف الحديث وحكمه: هذا فن من أهم الأنواع، ويضطر إلى معرفته جميع العلماء من الطوائف، وهو أن يأتي حديثان متضادان

19 والحديث صحيح أخرجه البخاري، صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، دار طوق النجاة، بيروت، 1422هـ: 5، 153 رقم 4313.

20 سيأتي تفريغ الحديث في المبحث القادم في الصفحة التالية.

21 تفسير الطبري "جامع البيان": 6، 19 رقم 7434.

في المعنى ظاهراً، فيوفق بينهما، أو يرجح أحدهما" وقال السيوطي في شرحه لكلام النووي: "(والمختلف قسمان: أحدهما: يمكن الجمع بينهما) بوجه صحيح، (فيتين) ولا يصار إلى التعارض ولا النسخ، (ويجب العمل بهما)"<sup>22</sup>.

الكلام حول حديث أبي ذر (أول مسجد في الأرض):

#### ذكر الحديث وتخريجه:

أخرج أصحاب الصحاح الأربعة والنسائي وابن ماجه وغيرهم<sup>23</sup> عن أبي ذر رضي الله عنه، قال: قلت يا رسول الله، أي مسجد وضع في الأرض أول؟ قال: «المسجد الحرام» قال: قلت: ثم أي؟ قال «المسجد الأقصى» قلت: كم كان بينهما؟ قال: «أربعون سنة، ثم أينما أدركت الصلاة بعد فصله، فإن الفضل فيه».

#### الأحاديث التي عارضت الحديث:

ثبت أن الذي بنى البيت هو سيدنا إبراهيم عليه السلام، وسليمان بن داود عليهما السلام بنى بيت المقدس: أما البيت الحرام فالآية واضحة قال تعالى: {وإذ بوأنا لإبراهيم مكان البيت أن لا تشرك بي شيئاً وطهر بيتي للطائفين والقائمين والركع السجود}<sup>24</sup> وغيرها من الآيات الواضحة، ولذلك قيل: الأمر لله، والمبلغ جبريل عليه السلام، والباقي هو الخليل، والتلميذ إسماعيل عليهما السلام، فليس في الأرض بناء أشرف من الكعبة.

وأما بيت المقدس فقد خرج النسائي وابن خزيمة وابن حبان وغيرهم بإسناد صحيح من حديث عبد الله بن عمرو وعن النبي صلى الله عليه وسلم: " أن سليمان بن داود صلى الله عليه وسلم لما بنى بيت المقدس سأل الله عز وجل خلالاً ثلاثة: سأل الله عز وجل حكماً يصادف حكمه فأوتيه، وسأل الله عز وجل ملكاً لا ينبغي لأحد من بعده فأوتيه، وسأل الله عز وجل حين فرغ من بناء المسجد ألا يأتيه أحد لا ينهزه إلا الصلاة فيه أن يخرج من خطيئته كيوم ولدته أمه " <sup>25</sup>.

22 تدريب الراوي، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار ابن الجوزي، الدمام، 1431هـ: 2، 652.

23 صحيح البخاري: 4، 145 رقم 3366، صحيح مسلم "المسند الصحيح المختصر بنقل العدل"، مسلم بن الحجاج النيسابوري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1991م: 1، 370 رقم 520، سنن النسائي "المجتبى"، أحمد بن شعيب النسائي، مطبعة المكتبة الإسلامية، حلب، 1406هـ: 2، 32 رقم 690، سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد بن ماجه القزويني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 2009م: 1، 248 رقم 753، صحيح ابن خزيمة، محمد بن إسحاق بن خزيمة النيسابوري، المكتبة الإسلامية، بيروت، 2003م: 2، 5 رقم 787، صحيح ابن حبان، محمد بن حبان البستي التميمي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1993م: 4، 475 رقم 1598.

24 سورة الحج: 22، 26

25 سنن النسائي: 2، 34 رقم 693، سنن ابن ماجه: 1، 452 رقم 1408، مسند أحمد، أحمد بن محمد بن حنبل ت: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط 1421/1 هـ - 2001م: 11، 219 رقم 6644، صحيح ابن خزيمة: 2، 288 رقم 1334، صحيح ابن حبان: 4، 511 رقم 1633، المستدرک علی الصحیحین للحاکم: 2، 471 رقم 3624، وصححه ابن حبان وشعيب الأرنؤوط في تعليقه على الحديث في مسند أحمد وقال: "إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الشيخين غير عبد الله بن الدلمي -وهو عبد الله بن فيروز-، فقد روى له أبو داود والنسائي وابن ماجه، وهو ثقة".

### مختلف الحديث الذي نتج عنها:

ذكر هذا الإشكال كثير من العلماء منهم الطحاوي<sup>26</sup> والأبهري<sup>27</sup> وابن الجوزي<sup>28</sup>: والإشكال هو بين حديث أبي ذر مع حديث عبد الله بن عمرو والآيات التي دلت على بناء إبراهيم البيت، لأن بين إبراهيم وسليمان آمادا طويلة، ليست بأربعين سنة، بل قال أهل التواريخ: أكثر من ألف سنة، قال الطحاوي بعد ذكر الحديث: " فقال قائل: باني المسجد الحرام هو إبراهيم عليه السلام وباني المسجد الأقصى هو داود وابنه سليمان عليهما السلام من بعده، وقد كان بين إبراهيم وبينهما من القرون ما شاء الله أن يكون؛ لأنه كان بعد إبراهيم ابنه إسحاق، وبعد ابنه إسحاق ابنه يعقوب، وبعد يعقوب ابنه يوسف، وبعد يوسف موسى، وبعد موسى داود، سوى من كان بينهم من الأسباط وممن سواهم من أنبياء الله، وفي ذلك من المدد ما يتجاوز الأربعين بأمثالها"<sup>29</sup>.

وهذا الإشكال يرد على أصحاب المذهبين الأول والثاني فعلى القول بأن الله هو الذي بنى البيت أو الملائكة أو آدم أو إبراهيم عليهما السلام يكون الفاصل الزمني في كل أكثر من أربعين سنة بالكثير من السنين والقرون.

وأجاب عنه كثير من العلماء: منهم الخطابي وابن حجر وابن الجوزي والطحاوي والقرطبي وابن حبان وغيرهم.

### آراء العلماء وترجيحهم في المسألة:

ترجيح ابن حبان: رأى ابن حبان أن هذا الحديث يدحض التاريخ، وقال معنونا ومبوبا لهذا الحديث: "ذكر الخبر المدحض قول من زعم أن بين إسماعيل، وداود ألف سنة"<sup>30</sup>، وأجاب ابن حجر عنها: "ولو كان كما قال لكان بينهما أربعون سنة وهذا عين المحال لطول الزمان بالاتفاق بين بناء إبراهيم عليه السلام البيت وبين موسى عليه السلام ثم إن في نص القرآن أن قصة داود في قتل جالوت كانت بعد موسى بمدة"<sup>31</sup>.

26 شرح مشكل الآثار، أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1415هـ: 1، 109 رقم 117.

27 مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، علي بن محمد الهروي القاري، دار الفكر، بيروت، 2002م: 2، 629.

28 فتح الباري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ: 6، 408 رقم 3366.

29 شرح مشكل الآثار: 1، 109 رقم 117.

30 صحيح ابن حبان: 14، 120 رقم 6228.

31 فتح الباري: 6، 408 رقم 3366.

**ترجيح القرطبي:** قال القرطبي: "قيل: إن إبراهيم وسليمان عليهما السلام إنما جددا ما كان أسسه غيرهما، وقد روي أن أول من بنى البيت آدم عليه السلام، فيجوز أن يكون غيره من ولده وضع بيت المقدس من بعده بأربعين عاما، ويجوز أن تكون الملائكة أيضا بنته بعد بنائها البيت بإذن الله، وكل محتمل والله أعلم، وقال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: أمر الله تعالى الملائكة ببناء بيت في الأرض وأن يطوفوا به، وكان هذا قبل خلق آدم، ثم إن آدم بنى منه ما بنى وطاف به، ثم الأنبياء بعده، ثم استتم بناء إبراهيم عليه السلام"<sup>32</sup> ، وتابعه العيني فقال: "والجواب عنه ما قاله القرطبي: إن الآية الكريمة والحديث لا يدلان على أن إبراهيم وسليمان، عليهما الصلاة والسلام، ابتداء وضعهما، بل كان تجديدا لما أسس غيرهما، وقد روي أن أول من بنى البيت آدم، وعلى هذا فيجوز أن يكون غيره من ولده رفع بيت المقدس بعده بأربعين عاما، ويوضحه من ذكره ابن هشام في كتابه (التيجان): إن آدم لما بنى البيت أمره جبريل، عليه الصلاة والسلام، بالمسير إلى بيت المقدس، وأن يبنيه فبناه ونسك فيه"<sup>33</sup> .

**ترجيح ابن الجوزي:** قال ابن الجوزي: "وجوابه أن الإشارة إلى أول البناء ووضع أساس المسجد وليس إبراهيم أول من بنى الكعبة ولا سليمان أول من بنى بيت المقدس فقد روينا أن أول من بنى الكعبة آدم ثم انتشر ولده في الأرض فجائز أن يكون بعضهم قد وضع بيت المقدس ثم بنى إبراهيم الكعبة بنص القرآن"<sup>34</sup> ، واختار جوابه السيوطي وقال: "والأوجه في الجواب ما ذكره ابن الجوزي"<sup>35</sup> ، واختاره ابن حجر فقال: "الاحتمال الذي ذكره القرطبي موجه ولكن الاحتمال الذي ذكره ابن الجوزي أوجه وقد وجدت ما يشهد له ويؤيد قول من قال إن آدم هو الذي أسس كلا من المسجدين فذكر بن هشام في كتاب التيجان أن آدم لما بنى الكعبة أمره الله بالسير إلى بيت المقدس وأن يبنيه فبناه ونسك فيه وبناء آدم للبيت مشهور وروى ابن أبي حاتم من طريق معمر عن قتادة قال وضع الله البيت مع آدم لما هبط ففقد أصوات الملائكة وتسبيحهم فقال الله له يا آدم إني قد أهبطت بيتا يطاف به كما يطاف حول عرشي فانطلق إليه فخرج آدم إلى مكة وكان قد هبط بالهند ومد له في خطوه فأتى البيت فطاف به وقيل إنه لما صلى إلى الكعبة أمر بالتوجه إلى بيت المقدس فاتخذ فيه مسجدا وصلى فيه ليكون قبلة لبعض ذريته"<sup>36</sup> .

32 تفسير القرطبي "الجامع لأحكام القرآن"، محمد بن أحمد القرطبي، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1964: 4، 138، ولم أقف على أثر علي رضي الله عنه الذي ذكره القرطبي في كتب الحديث.

33 عمدة القاري شرح صحيح البخاري، محمد بن أحمد العيني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2010م: 15، 262 رقم 6633.

34 فتح الباري: 6، 408 رقم 3366.

35 شرح سنن ابن ماجه للسيوطي "مصباح الزجاجة"، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، قديمي كتاباته، كراتشي، 2007م: 55.

36 فتح الباري: 6، 409 رقم 3366.

ترجيح الطيبي: قال الطيبي: "لفظ الحديث موافق للفظ الآية والوضع غير والبناء غير ومعنى وضع الله جعله متعبدا"<sup>37</sup>.

ترجيح الطحاوي: وقال الطحاوي: "كان جوابنا له في ذلك أن من بنى هذين المسجدين هو من ذكره ولم يكن سؤال أبي ذر رسول الله عليه السلام عن مدة ما بين بنائهما إنما سأله عن مدة ما كان بين وضعهما فأجابه بما أجابه به، وقد يحتمل أن يكون واضع المسجد الأقصى كان بعض أنبياء الله قبل داود وقبل سليمان، ثم بناه داود وسليمان في الوقت الذي بناه فيه فلم يكن في هذا الحديث بحمد الله ما يجب استحاله"<sup>38</sup>.

ترجيح الضياء المقدسي: قال الحافظ الضياء المقدسي: "وجه الحديث أن هذين المسجدين بنيا قدما ثم خربا ثم بنيا"<sup>39</sup>.

ترجيح الخطابي: قال الخطابي: "يشبه أن يكون المسجد الأقصى أول ما وضع بناءه بعض أولياء الله قبل داود وسليمان ثم داود وسليمان فزادا فيه ووسعاه فأضيف إليهما بناؤه قال وقد ينسب هذا المسجد إلى إيلياء فيحتمل أن يكون هو بانيه أو غيره ولست أحقق لم أضيف إليه"<sup>40</sup>، وأجاب عن إضافة المسجد لإيليا ابن حجر فقال: "وأما ظن الخطابي أن إيليا اسم رجل ففيه نظر بل هو اسم البلد فأضيف إليه المسجد كما يقال مسجد المدينة ومسجد مكة"<sup>41</sup>.

### رأي الباحث في المسألة:

مما لا شك فيه أن الله سبحانه وتعالى أودع خصوصيات لبعض الأزمنة والأمكنة حفها بالقدسية وأضفى عليها القداسة، لكن هذه القدسية لها خصوصيات وصفات معينة:

- منها ما كان دائما ومنها ما كان مؤقتا: فعرفات لها قدسية مؤقتة مربوطة بالزمن الذي جعله الله للوقوف بعرفات وهو يوم التاسع من ذي الحجة، فإذا ذهب الوقت عادت عرفات كغيرها من الأماكن، فلو كانت قدسيتها دائمة لرأيت المسلمين لا يتركون مكائنها، ولقائل أن يقول: القداسة في ذلك اليوم للزمان (التاسع ذي الحجة) وليس للمكان، وجوابه: أن الذي يجلس في بيته في ذلك اليوم في ذات الزمان ليس له من الأفضلية

37 فيض القدير، عبد الرحمن بن تاج العرفين، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1356هـ: 3، 83.

38 شرح مشكل الآثار: 1، 109 رقم 117.

39 مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح: 2، 629.

40 فتح الباري: 6، 409 رقم 3366.

41 المصدر السابق.



كالذي يقف في عرفات في ذاك الزمان، وهذا بالنسبة للقداصة المؤقتة، أما القدسية الدائمة: كالمسجد الحرام والوادي المقدس طوى فقدسية دائمة غير منقطعة.

● منها ما كان قديما ومنها ما كان محدثا: ونعني بذلك أنها موضوعة من يوم أن خلق الله الأرض وقدر فيها أقواتها، والأشهر الأربعة الحرم مثال على ذلك قال تعالى: {إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السماوات والأرض منها أربعة حرم ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن أنفسكم وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة واعلموا أن الله مع المتقين} <sup>42</sup>. فقدسية الأشهر الحرم هي قدسية قديمة وليست بمحدثة جديدة، ومثال المحدث: أنك لو أوقفت بيتا مسجدا لله فإنه بذلك يصبح له حرمة وقدسية المسجد ومن قبل كان كأبي مكانه.

● القداصة في البيت هي لموضع المكان وليس للبناء الذي بني عليه: فلو هدم البيت (الكعبة) ونقل أحجارها إلى الطائف وبنيت مرة في الطائف لم تنتقل قبلة المسلمين إلى الطائف إنما بقيت إلى موضع مكان البيت.

● القدسية للبيت الحرام أضفت القداصة على كل مكة والحرم، فهما مترابطان بشكل أو بآخر وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم ما أخرجه البخاري <sup>43</sup> وغيره أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قام يوم الفتح فقال "إن الله حرم مكة يوم خلق السماوات والأرض فهي حرام بحرام الله إلى يوم القيامة لم تحل لأحد قبلي ولا تحل لأحد بعدي... " الحديث

بعد هذه المقدمات يرى الباحث أن القداصة التي جعلت لموضع البيت ومكانه هي قديمة وليست محدثة، وإن كان البناء جاء متأخرا في زمن سيدنا إبراهيم، أو في زمن سيدنا آدم عليه السلام ثم هدم ثم أعيد بناؤه في زمن سيدنا إبراهيم، فالأحاديث والآثار التي بنيت أن الله هو الباني فهي دالة على أن القداصة قديمة لموضوع البيت وما جاء في بناء سيدنا آدم فهي دالة على أنه بنى البيت في المكان المقدس الذي قدره الله ووضع في القدم يوم خلق الأرض، وما جاء من الآثار أن الباني سيدنا إبراهيم يدل على أن إبراهيم قد جدد البناء بعد هدمه واندثاره.

فموضوع وضع البيت هي مع خلق الأرض، وموضع بنائه كان فيما بعد وقبل سيدنا إبراهيم للأدلة التي ساقها الرازي في تفسيره وذكرتها في فقرة ترجيحه، ولأنه ورد في الأحاديث حجج بعض الأنبياء قبل سيدنا إبراهيم عليه السلام وهذا ما يفسر ذلك.

42 سورة التوبة: 9، 36.

43 صحيح البخاري: 5، 153 رقم 4313.

فالقول أن الله وضع مكان البيت الحرام ثم بعد أربعين سنة وضع القدسية لمكان المسجد الأقصى إن جاء البناء متأخرا يفسر التعاقب بين المسجد الحرام والمسجد الأقصى، ومثل هذه القدسية والخصوصيات نراها في القرآن الكريم قديمة بقدم خلق الأرض فالآية السابقة (إن عدة الشهور) ذكرت أن الأشهر الأربعة قدر الله أنها محرمة يوم خلق السموات والأرض، وقوله صلى الله عليه وسلم<sup>44</sup> فيما رواه أبو هريرة، أن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: "خير يوم طلعت عليه الشمس يوم الجمعة، فيه خلق آدم، وفيه أدخل الجنة، وفيه أخرج منها، ولا تقوم الساعة إلا في يوم الجمعة"<sup>45</sup> فهو يدل على قداسة هذا اليوم قبل مجيء الأمة المحمدية بل من يوم خلق آدم ومن قبل ذلك، وقوله تعالى لموسى: {إني أنا ربك فأخلع نعليك إنك بالواد المقدس طوى}، وقوله {فلما أتاها نودي من شاطئ الوادي الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة أن يا موسى إني أنا الله رب العالمين}<sup>46</sup> يدل على أن هذه القداسة للوادي المقدس أو للبقعة المباركة هي قديمة وليست بمحدثّة لكلام موسى عليه السلام ربه.

### خاتمة ونتائج:

بعد ذلك يرى الباحث:

أن قداسة وضع البيت (وضع للناس) هو قديم بقدم خلق الأرض وأن موضع المسجد الأقصى كذلك بعده بأربعين عام وهذا يفسر بعض الآثار ويحل مشكلة تعارض الأحاديث.

وأن البناء جاء فيما بعد ذلك على يد سيدنا آدم وقبل سيدنا إبراهيم، وهذا يفسر بعض الآثار التي دلت على بناء آدم له وهو متوافق مع حجج الأنبياء.

وأنة لا تعارض حقيقي بين الآثار إذا جمع بينها على هذا المعنى السابق.

وأن القداسة والخصوصية هي لمكان البيت وليست للبناء.

وأن "وضع للناس" أي جعل وخصص مكانا مقدسا مباركا في الأرض وليس بمعنى بني.

وأنة دلت بعض الآثار على أن الباني هو الله، وبعضها دلت على أن الباني هم الملائكة، وبعضها دلت على أن الباني هو سيدنا آدم عليه السلام، وبعضها دلت على أن الباني هو سيدنا إبراهيم عليه السلام، وذلك كله مسوغ بما ذكره الباحث من تفصيل في الفقرة السابقة.

44 صحيح مسلم: 2، 585 رقم 854.

45 سورة طه: 20، 12.

46 سورة القصص: 28، 30.

وأنه ثبت في الصحيح أن باني المسجد الأقصى هو سيدنا سليمان عليه السلام.

### Kaynaklar

- el- Haddadi Abdurrauf b. Tâcü'l- Ârifîn b. Ali. (1356). *Feydu'l- Kadîr*. Mısır: el- Mektebetü't- Ticâriyye el- Kübrâ.
- EL-Heysemî, Ali b. ebî Bekir, *Mucmeu'z-Zevâid*, Daru'l-Me'mûn li't-Turâs, Byrut 2015.
- el- askalani, Ahmed b . ali b. Hacer. *Takrib'ü-t Tehzib*. Suriye : Daru-r Reşit1986.
- el-Ayni Mahmud b Ahmed. (2010). *Umdetü'l- Kârî fi Şerhi Sahihi'l – Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyai't- Turâsi'l- Arabi.
- el-Basri Muammer b. Ebi Amr Râşid el- Ezdî. (1403). *el- Câmi*. Beyrut: el- Mektebu'l- İslamî.
- el-Buhârî Muhammed b. İsmail. (1422). *Sahihu'l- Buhârî*. Beyrut: Dâru Tavk en- Necât.
- el-Busiri Ahmet b. Ebi Bekr. (1999). *İthafu'l –hiyara el-mehra bi zevâid el- mesânîdi'l- aşera*. Riyad: Dâru'l- Vatan.
- el-Ezraki Muhammed b. Abdullah b. Ahmed. (1389). *Ahbaru Mekke*. Beyrut: Dâru'l- Endülüs.
- el-Hakim en-NİSABURİ Muhammed b. Abdullah. (1990). *el- Müstedrek ale's- Sahihayn*. Beyrut: Dâru'l- Kütübil İlmiyye.
- el-İsbahani Abdullah b. Muhammed. (1408). *el- Azame*. Riyad: Dâru'l- âsime.
- el-Kazvinî, İBN MÂCE Muhammed b. Yezid. (2009). *Sünenü İbn Mâce*. Kahire: Dâru İhyâi el- Kutubi'l- Arabiyye.
- el-Kurtubî Muhammed b. Ahmed. (1964). *el-Câmiu li ahkâm el- Kur'an*. Kâhire: Dâru el- Kutubi'l –Mısriyye.
- el-Vâhidî Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed En-Nisabur. (1994). *i el-Vasit fi Tefsiri'l- Kur'ani'l-Mecid*. Beyrut: Darü'l- Kütübi'l- ilmiyye.
- en-Nisâbûrî Muhammed b. İshak b. Huzeyme. (2003). *Sahihu ibnu Huzeyme*. Beyrut: el- Mektebü'l- İslamiyye.

- en-Nisâburi Müslim b el-Huccâc el Kuşeyri. (1991). *el-Müsnedü's- Sahih el-Muhtasar binakli el adl*. Beyrut: Dâru İhyai't- Turâsi'l- Arabi.
- er-Razi Muhammed b. Ömer. (1420). *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru İhyai't- Turasi'l-Arabî.
- es-Sar'ânî Abdurrezzak b. Hemmâm. (1403). *Musannef*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslami.
- es-Suyutî Abdurrahman b. Ebi Bekr. (2007). *Misbâhu'z- Züccâce*. Karatçı: Kadimî Kütüphane.
- es-Süyûtî. Abdurrahmanb. Ebi Bekir. *Tedribu'r-ravi fî şerhi Takribi'n-Nevevî. Dâru İbn el- Cevz. Dammam. 1431/2009.*
- eş-Şeybani Ahmed b Hanbel. (2001). *el-Musned*. Beyrut: Müessesetül Risale.
- et-Taberânî Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. (1994). *el-Mu'cemu'l-kebîr*. Kahire: Mektebetü ibni Teymiyye.
- et-Taberi Muhammed b Cerir. (2000). *Câmiu'l- Beyan fî Te'vîli'l- Kur'an*. Beyrut: Müessesetü er- Risale.
- et-Tahâvî Ahmed b. Muhammed b. Seleme el- Mısıri. (1415). *Şerhu Müşkili'l- âsâr*. Beyrut: Müessesetü er- Risale.
- et-Temîmi Muhammed b. Hibbân el-Bustî. (1993). *Sahîhu İbni Hibbân*. Beyrut: Müessesetü er- Risale.
- ez- Zemaşerî Mahmud b. Ömer. (1407). *el- Keşşaf*. Beyrut: Dâru İhyai't- Turâsi'l- Arabi.
- İbn Cezerî Şihabeddîn Ebi Bekr Ahmed b. Ahmed. (2000). *Şerhu Tayyibeti'n- neşri fî el- kırâati el- aşer*. Beyrut: Dâru'l- Kutubi'l- İlmiyye.
- İbn Ebî Hâtim Ebû Muhammed Abdurrahman er-Râzî. (1419). *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Azim*. Suudî Arabistan: Mektebetu Nizâr Mustafa el- Baz.
- İbn Ebî Şeybe Abdullah b. Muhammed b. Osman el- Abbasî. (1409). *Musannef*. Riyad: Mektebetü'r- Râşid.
- İbn Hacer Ahmed b. Ali el-Askalani. (1379). *Fethu'l- Bârî*. Beyrut: Dâru'l- Marife.
- İbn Hacer Ahmed b. Ali el-Askalani. (1419). *El-Metâlibu'l-Âliye*. Suudi Arabistan: Dâru'l Âsime.
- el-kârî, Ali b. Muhammed el-Haravî (2002). *Mirkâtu'l- Mefâtih*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.

en-Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb. (1406). *el- Müctebâ*. Halep: Mektebu'l- Matbuâtî'l-  
İslamiyye.



**KUR'ANÎ BİR KAVRAM OLARAK "GÂNİTÎN/GÂNİTÛN (قَانِتِين/قَانِتُون)"  
KAVRAMI VE KAVRAMIN GEÇTİĞİ BAZI AYETLERİN TEFSİRİ\***

**Ahmet ÖZDEMİR\*\***

**Öz**

İnsan, yeryüzüne imtihan için gönderilmiştir. Bu imtihanın en önemli ögesi de Allah (cc)'a kulluktur. Kur'an'da, Allah (cc)'a kullukla ilgili birçok kavramın kullanıldığını görmekteyiz. Bunlardan bir tanesi de "Gânitîn" kavramıdır. Bu kavram hem kulluk alanı hem de diğer sosyal alanlar için kullanılmaktadır. Kulluk anlamında düşündüğümüzde daha çok, samimi bir şekilde Allah (cc)'ın emir ve yasaklarına uygun bir yaşamı ifade etmektedir. Sosyal alanda ise, kendisine verilen görevi layıkıyla yerine getirmek anlamında kullanılmaktadır. Bu anlamların ortaya çıkarılması, alandaki bir eksikliği gidermiş olacaktır. Bu nedenle araştırmamız Kur'an merkezli olarak ele alınıp tefsirlerden de istifade etmek suretiyle konu hakkında değerlendirmeler yapılacaktır. Bunun yanında konuyla ilgili diğer kaynaklardan da istifade edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Gânitîn, İnsan, Kulluk, Sorumluluk.

**THE CONCEPT OF "GANITIN" IN THE QUR'AN AND THE TAFSIR  
OF THE RELATED VERSES IN THE QUR'AN**

**Abstract**

Human, has been sent to the earth for a test. The most important item of this test is Servitude to Allah (cc). In the Qur'an, we see that many concepts related to the worship of Allah (cc) are used. One of these is the concept of "Ganitin". This concept is used for both servitude and other

\* Geliş Tarihi / Received Date : 09.02.2018

Kabul Tarihi / Accepted Date : 26.06.2018

\*\* Dr. Öğr. Üyesi. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ahmet.aozdemir@gop.edu.tr.  
ORCID ID: orcid.org/0000-0002-2389-6693

social areas. When we think of servitude, it more sincerely expresses a life that conforms to the orders and prohibitions of Allah (cc). In the social field it is used to fulfill the duty assigned to it. The emergence of these meanings will resolve a deficit in the field. For this reason, the interpretation will be made by taking the interpretation centered on the Qur'an and taking the advantage of the tafsirs. In addition, other related sources will be benefited.

**Keywords:** Qur'an, Gânitîn, Human, Servitude, Responsibility.

## 1. Giriş

İnsan, dünyaya imtihan için gönderilmiştir. Dünyada farklı görevleri icra etmekle birlikte hayatının merkezinde bu imtihana uygun bir hayat sürebilmek vardır. İmtihanın temel noktası ise onu yaratan ve yaşatan rabbine karşı kulluk görevini layıkıyla yerine getirebilmektir. Bu kulluk görevini yerine getirmesi, dünyadaki nimetlerden istifade etmesine engel değildir. Ama bunun birtakım sınırlarının olması da gayet doğaldır.

Yüce Allah (cc)'ın kullarından istediği, kendisinin tek yaratıcı olarak kabul edilmesi, Ona ortak koşulmaması,<sup>1</sup> sadece Ona ibadet edilmesi,<sup>2</sup> dünyevi sorumlulukların yerine getirilmesi<sup>3</sup> ve ahiret için hazırlık yapılmasıdır.<sup>4</sup> Kişi, bu görevlerini yerine getirdiği takdirde ideal anlamda bir kul olabilmektedir. Aksi takdirde ahirette azabı hak edeceği gibi dünyevi anlamda da bazı zorluklarla karşılaşacaktır.

Bu noktada kişinin dikkat etmesi gereken şey, kendisini meşgul edecek dünyevi birtakım etkenlere rağmen dünyaya geliş amacını unutmamak ve hayatının her döneminde dünyaya ne için geldiğini ve ne gibi sorumlulukları olduğunu hatırd tutarak buna uygun bir hayat yaşamaktır. Bu sorgulama yapılmadığı takdirde kişi, hayatın onu kuşatan meşguliyetleri arasında kaybolup gidecektir.

Kur'an'da Allah'a itaat ve kulluk bağlamında birçok kavramın kullanıldığını görmekteyiz. Bunlardan bir kısmı sadece itaatle ilgili olmakla birlikte diğer bir kısmı itaatin yanında benzer başka anlamlar için de kullanılmaktadır. Onlardan bir tanesi de "gânitîn" kavramıdır. Bu kavram farklı

---

<sup>1</sup> Nisa 4/48.

<sup>2</sup> Bakara 2/21.

<sup>3</sup> Kıyamet 75/36.

<sup>4</sup> Kasas 28/77.



türevleriyle birlikte Kur'an'da on bir yerde geçmektedir. Araştırmamızda bu on bir ayetten sekiz tanesi üzerinde durduk. Aynı manayı ifade ettiği için diğerlerini almadık.

## 2. "GÂNİTÎN/GÂNİTÛN" KELİMESİNİN KAVRAMSAL TAHLİLİ

### 2.1.1. Sözlük Anlamı

Arapça sözlüklere bakıldığında "Gânitîn" kavramının Allah (cc)'a itaatle birlikte dünyevi bazı görevlerle ilgili olarak kişinin yapması gerekenler anlamında da kullanıldığını görmekteyiz.

Bu kavram daha çok itaat etmek<sup>5</sup> anlamında kullanılmaktadır. Bunun yanında namazdaki itaatkar duruş,<sup>6</sup> susmak, dua etmek, ibadet etmek,<sup>7</sup> Allah (cc)'ın bütün emirlerini yerine getirmek, içinde isyanı barındırmayan itaat,<sup>8</sup> namazda kıyâmı uzun tutmak,<sup>9</sup> boyun eğmek suretiyle itaat<sup>10</sup> anlamlarında da kullanıldığını görmekteyiz.

Bütün bu anlamlarda itaat boyutunun ön plana çıktığı görülmektedir. Bu itaat, hem namaz içerisinde hem namaz dışında gerçekleşen bir durumdur. Çünkü itaat, sadece namazla ilgili bir husus değil, kişinin bütün hayatını ilgilendiren, yaşamının her alanında dikkat etmesi gereken önemli bir konudur.

### 2.2. Terim Anlamı

Sözlük anlamının yanında terim anlamı üzerinde de durmak gerekir. Baktığımız zaman terim anlamının, sözlük anlamına çok yakın olduğunu görmekteyiz. Sanki sözlük anlamının biraz daha genişletilmiş hali gibi gözükmektedir.

"Gânitîn" kavramının terim anlamı: "Taatte bulunmak, dua etmek ve herhangi bir şerden kurtulmak ya da hayrı elde etmek için namazda Allah'a sığınmak" anlamlarına gelmektedir.<sup>11</sup> Dua da bir anlamda ibadet olarak kabul edildiğinden, bunun namazla bağlantılı olarak düşünülmesi, onun bir parçası

<sup>5</sup> İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sihâhu'l-Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyin, 4. baskı, 1987/1407), 1: 261.

<sup>6</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, 1: 261.

<sup>7</sup> Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (byy.: Dâru'l-hidâye, ts.), 5: 45.

<sup>8</sup> Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 5: 46.

<sup>9</sup> Cemalüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru sadr, 3.baskı, 1414), 2: 73.

<sup>10</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât* (Beyrut: Dâru'l-marife, 4.baskı, 2005/1426), s. 413.

<sup>11</sup> Muhsin Koçak, "Kunût", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 26 (İstanbul: TDV yay., 1997), 380.

gibi telakki edilmesi, kulun tüm ibadetlerden sorumlu olması gerçeğinden hareketle dile getirilmiş olan bir durum olarak görülmektedir.

Bu kelime normal zamanlardaki dua okumaya ek olarak vitir namazında okunan ilave dua olarak da tanımlanmıştır.<sup>12</sup> Buradaki terim manasında görüyoruz ki ele aldığımız kavram, daha çok namaz boyutuyla değerlendirilmiştir. Namazda yapılan kunût deyince de ilk aklımıza gelen, vitir namazının son rekatındaki duadır.

Hz. Peygamber'in vitir namazının dışında sabah namazında da kunût okuduğunu, buna belli bir süre devam ettiğini görmekteyiz.<sup>13</sup> Bu durum, kunutun düzenli olarak ifa edilmesi gereken bir görev olmadığı şeklinde bir anlayışın ortaya çıkmasına da sebep olmuştur.<sup>14</sup>

Namazlarda kunut yapmayla ilgili olarak Hz. Peygamber bir hadisinde şöyle buyurmaktadır: "Namazın en faziletlisi kunutu uzun olandır."<sup>15</sup>

Özü itibariyle bu kelime, huşulu bir şekilde Allah'a yönelmek, saygı ve bağlılık içerisinde bulunmak, kendisini bütünüyle Allah'a vermek, tüm benliğiyle O'na yönelmek anlamına gelmektedir.<sup>16</sup> Kulun, talepte bulunacağı Yüce Yaraticıya durumunu arz ederken, saygı çerçevesinde bu isteğini iletmesi demektir.

Allah'ın huzurunda saygılı bir şekilde, mütevazi bir edayla, tüm benliğiyle Allah'a yönelerek, duayı ve diğer okunması gereken kıraati daha uzun tutarak durmanın kunut olarak adlandırılması da mümkündür. Çünkü bu kavram, ibadet esnasında kulun, nasıl bir tavır ortaya koyması, nelere dikkat etmesi gerektiği noktasında yapılan bir hatırlatmadır. İbadetin sadece bedensel hareketlerden ibaret olmadığını, kulun tüm benliğiyle Allah'a yönelmesi gerektiğini ifade eden bir kavramdır. Bu nedenle kunut tabiri, ibadetin ruhuna aykırı olan tavır ve davranışlardan soyutlanmış ve sadece Allah ile beraber olmayı amaçlayan, olması gerekeni vurgulan bir kavram olarak kendisini göstermektedir.

Müslümanların, özellikle zor zamanlarında Allah'a yapmış oldukları duaların da bu kelime bağlamında değerlendirildiğini görmekteyiz. Hem Hz.

<sup>12</sup> Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri* (İstanbul: Ensar neşriyat, 5. Baskı, 2015), 318.

<sup>13</sup> Ebu Dâvud, "Salat", 345.

<sup>14</sup> Şah Veliyyullâh ed-Dihlevî, *Hüccetullahi'l-bâliga* (İstanbul: İz yayıncılık, 1994), 2: 25.

<sup>15</sup> Müslim, "Müsafirîn", 164, 165.

<sup>16</sup> Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm* (Beyrut: Dâru'l-kutub el-ilmîyye, 1990), 2: 352-353.

Peygamberin hem de daha sonraki dönemlerdeki Müslümanların uygulamaları bu şekilde olmuştur. Bu kavramın, itaat ve gönülden boyun eğme anlamlarında kullanılmış olması, dua etmeden önce veya dua esnasında kulun, Allah'a olan bağlılığını bildirmesi ve O'nun karşısında acizliğinin farkına vararak kul olduğunun şuurunda olarak talepte bulunması açısından önem arz etmektedir.

### 2.3. "Gânitîn/Gânitûn" ile Anlam İlişkisi Olan Kavramlar

Kur'an'da "gânitîn" kavramıyla anlam yakınlığı olan iki kavram göze çarpmaktadır. Bunlardan birincisi "itaat", diğeri ise "ittiba" kavramlarıdır.

#### 2.3.1. İtaat

İtaat kelimesinin sözlük anlamına baktığımızda onun boyun eğme,<sup>17</sup> itaat etme, emredilene yerine getirme,<sup>18</sup> muvafakat etme,<sup>19</sup> gibi anlamlara geldiğini görmekteyiz. Terim olarak ise, Allah (cc)'a, peygambere ulü'l-emr'e saygılı olup buyruklarına uymak anlamına gelmektedir.<sup>20</sup>

Kelimeye verilen bu anlamlarda öne çıkan husus, kişinin, kendisine emredilene, isyankar bir tavır ortaya koymaksızın kabul etmesi ve onun gereği olan davranışları sergilemesidir. Yani emir veren otoriteye karşı bağlılığını bildirerek onun emri doğrultusunda yaşantısını devam ettireceğine dair kanaatini ortaya koymasındır.

Bu kavram, Kur'an'da müspet anlamda birçok ayette yer almaktadır. Örneğin bir ayette Allah (cc)'a, peygambere ve emir sahiplerine itaat edilmesi istenmektedir.<sup>21</sup> Allah (cc)'a ve peygambere mutlak itaat emredilirken emir sahipleri ibaresinden sonra "sizden olan" tabiri de kullanılmaktadır ki o da Müslüman olan idarecilere itaatin emredildiği anlamı taşımaktadır.

Allah'a itaat, O'nun emir ve buyruklarına, hiçbir kayıt ve şart öne sürmeksizin boyun eğmek ve ona göre hayatını dizayn etmek anlamına gelir. Peygambere itaat ise hem onun getirdiği vahye tabi olmak hem de o vahyi açıklama sadedinde ortaya koymuş olduğu sünnetine uymak anlamına gelmektedir.

İtaat konusundaki ayetler hakkında yapılan incelemeden, bu sorumluluğun, şuarsuz bir şekilde değil, Allah ve Resulü'nün çağrısının iyi bir

<sup>17</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, 3: 1255.

<sup>18</sup> İsfahânî, *el-Müfredât*, 311-312.

<sup>19</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 8: 240.

<sup>20</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, 273.

<sup>21</sup> Ali İmran 3/32; Nisa 4/59; Maide 5/92.

şekilde anlaşılması ve ilettikleri mesajların tam olarak kavranması ile yerine getirilebileceği anlaşılmaktadır.<sup>22</sup> Şuurlu bir şekilde çağrıya kulak verildiği zaman bu itaatin daha büyük bir anlam taşıyacağı muhakkaktır.

Diğer taraftan, itaat edilmemesi gerekenlerin de yine Kur'an'da zikredildiğini görmekteyiz. Kafirler,<sup>23</sup> müşrikler,<sup>24</sup> münafıklar<sup>25</sup> ve ehli kitap<sup>26</sup> bu anlamda dile getirilen örneklerdir. Bunlardan her biri, kişiyi Allah'a itaatten alıkoyacağı için itaat edilmeyi hak etmemekte ve olumsuz kişilik örneği olarak Kur'an'da sıkça yer almaktadır.

Allah'a yapılan ibadet, ona olan itaatin bir tezahürüdür.<sup>27</sup> Yapı itibarıyla mükemmel olmayan insanın, sahip olduğu her şeyi kendisine borçlu olduğu varlığa karşı itaat etme ihtiyacı, ibadetlerle bir anlam kazanmaktadır.<sup>28</sup> Çünkü yaratıcıya karşı yerine getirilmesi gereken kulluk görevi, bu itaatin somut hale getirilmesidir. Kişinin aynı zamanda Allah'a olan bağlılığının da göstergesidir.

İnsan dışındaki bütün varlıkların Allah'a itaati zorunlu bir teslimiyet anlamı taşırken, insanın Allah'a samimiyetle ve kendi istek ve arzusuyla yönelmesi ancak bağlanma ile ifade edilebilir. Zira bu bağlanmanın özünde yatan sevgidir.<sup>29</sup> O'nun nimetlerine karşı teşekkür edilmesi gerektiği inancıdır. Bu noktada insan, kendi isteğiyle bu itaat görevini yerine getirdiği zaman, onun bu davranışı, iradesi olmayan diğer varlıklarından daha değerli olacaktır.

İtaat konusunda asıl olan elbette ki kişinin kendi rızasıyla boyun eğmesidir. Ama bu itaatin her zaman bu şekilde olmadığı görülmektedir. Bazı ayetlerde bunun kişinin kendi rızasıyla olduğu anlatılmakla birlikte<sup>30</sup>, diğer bazı ayetlerde kişinin kendi rızası olmadan zorunlu bir itaatin de olabileceği<sup>31</sup> ifade edilmektedir.

Buradan anlıyoruz ki, itaat hem rıza ile hem de rıza dışında olabilmektedir. Arzu edilen, kişinin itaat edilmesi gerekenlere gönülden bağlılık

<sup>22</sup> Ömer Mahir Alper, "İtaat" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 23 (İstanbul: TDV yay., 2001), 444.

<sup>23</sup> Kalem 68/8.

<sup>24</sup> Maide 6/121.

<sup>25</sup> Ahzab 33/48.

<sup>26</sup> Ali İmran 3/100.

<sup>27</sup> A.Vahit İmamoğlu, "Bağlılık ve itaat Duygusuna Dini ve Psikolojik Yaklaşım", *Dinî Araştırmalar Dergisi* VI, sy. 18 (2004): 131.

<sup>28</sup> Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisi*, (Ankara: TDV yay., 1993), 234.

<sup>29</sup> İmamoğlu, "Bağlılık ve itaat Duygusuna Dini ve Psikolojik Yaklaşım", 131.

<sup>30</sup> Tevbe 9/71.

<sup>31</sup> Nur 24/53.

bildirmesidir. Ama bu gerçekleşmez ise, dünyadaki düzenin devam etmesi için zorla boyun eğdirme de mümkün olabilecektir.

### 2.3.2. İttibâ

Bu kavramın sözlük anlamlarına baktığımızda ona "peşinden gitmek,<sup>32</sup> izini takip etmek,<sup>33</sup> dostluk,<sup>34</sup> katılmak, sürekli olmak,<sup>35</sup>" gibi anlamların verildiğini görmekteyiz. Bu anlamda kelimenin, hem bir kişiye tabi olmak hem de bu tabi olmanın uzun süre devam etmesi anlamında kullanıldığını görmekteyiz.

İttibâ, terim olarak ise, ya insanın iradesini müspet yönde kullanarak Allah'a ve O'nun yoluna tabi olması ya da birtakım olumsuz amillerin etkisinde kalarak batıl bir yola girmesi,<sup>36</sup> anlamına gelmektedir. Delillerine bakmak ve ictihadına katılmak suretiyle bir müctehidin reyini benimsemek de ittiba kavramına dahil edilmektedir.<sup>37</sup> İttiba eden kişi ise, müctehidin delilini bilerek ona uyduğu için mukallit ile müctehid arasında bir konumda yer almaktadır.<sup>38</sup> Bu anlamda bir alimin ya da bir mezhebin fetvasına göre amel eden kişinin durumunu ittiba ve taklit olarak ikiye ayırmak mümkündür.

Bu kavramın hem olumlu hem de olumsuz anlamda birinin peşinden gitmek, ona tabi olmak anlamında kullanıldığını görmekteyiz. Allah'a, O'nun Resulüne ve dinin hükümlerini iyi bilen ve de insanlara anlatan alimlere tabi olmak müspet anlamda tabi olmaya örnek verilebilir. Olumsuz anlamda ise batıl bir yola uymak, İslamın tasvip etmediği bir hayat anlayışını benimsek örnek olarak gösterilebilir.

İttibâ kavramında birinin peşinden izi sıra gitme, başkasının görüşü ile delil kendisine daha sağlam gözüktüğü için amel etme anlamlarının da olduğunu görmekteyiz.<sup>39</sup> Bu manada kullanıldığında kişi, körü körüne değil, delilini bilerek ve araştırma yaparak bir kişinin fetvasına göre amel etme yolunu tercih etmektedir.

<sup>32</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 8: 27.

<sup>33</sup> İsfahânî, *el-Müfredât*, 79.

<sup>34</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, 3:1190.

<sup>35</sup> Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît* (Beyrut: Mektebu tahkik et-türasi fi müesseseti'r-riisaleti, 8.baskı, 2005), 1: 706.

<sup>36</sup> Muhsin Demirci, "Kur'an'da İttibâ Kavramı," *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, sy. 3 (1996): 151.

<sup>37</sup> Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı yay., 2. baskı, 1996), 195.

<sup>38</sup> Saffet Köse, *İslam Hukukuna Giriş* (İstanbul: Hikmetevi yay., 5. baskı, 2015), 212.

<sup>39</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, 277.

İttibâ kavramında iradeli olarak birine uyma söz konusudur.<sup>40</sup> Bu anlamda ittiba kavramının kullanılması için kişinin, herhangi bir baskı altında kalmadan özgür iradesiyle seçimini yapması gerekir.

Kur'an'da yer alış şekliyle ittibâ, bazen, yapılması istenen, arzu edilen eylem anlamda kullanılmaktadır. Bu, Allah (cc)'a, peygamberine ve onların getirdikleri ilahi mesajlara uyma şeklinde ifade edilmiştir.<sup>41</sup> Diğer taraftan yapılması arzu edilmeyen, nehy edilen başka bir boyutu daha vardır. Ayetlere baktığımız zaman bu yasaklamanın daha çok şeytan ve onun izinden giden insanlara karşı olduğunu görmekteyiz.<sup>42</sup> İster ehli kitap bilginlerinden olsun, ister müşrik ve inkarcı olanlardan olsun, aynı görevi üstlendikleri için hepsi bu kategoride değerlendirilmektedir.

Kur'an'daki bu şekilde yer alan kullanımına baktığımızda tabi olunması istenenlere örnek olarak Allah tarafından gönderilen vahyi<sup>43</sup>, tabi olunması istenmeyenlere ise şeytanı verebiliriz.<sup>44</sup> Vahiy ile bildirilen bütün ilahi emir ve yasaklar, tabi olunması istenen kategorisinde yer almaktadır. Şeytan ve onun yolundan giden ve şeytan ile aynı görevleri yerine getiren diğer unsurlarda yasaklananlar kategorisine dahil edilmektedir.

*İttibâ* kavramı, bilinçli olarak birine uymayı ifade eder.<sup>45</sup> Şuursuz bir tavır söz konusu değildir. Bu ittibâ sözde olabileceği gibi fiilde ve yasaklanan bir şeyi terk etmede de olabilir.<sup>46</sup>

İttibâ kavramının, itaat kavramını da içine aldığı çok açıktır. *İttibâ* da daha çok gönülden bağlı olma anlamının yer aldığı açıktır. İtaatte ise bu durum bazen kişinin istek ve arzusuyla olabildiği gibi bazen de iradesi dışında gerçekleşebilmektedir.

<sup>40</sup> Ali Çelik, "Sünnet'e İttibâ Konusunda Farklı Eğilimler", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* XIII, sy. 1 (2000): 79.

<sup>41</sup> Bkz. Ali İmran 3/31; Araf 7/3

<sup>42</sup> Bkz. Bakara 2/208; Maide 5/77.

<sup>43</sup> Enam 6/106.

<sup>44</sup> Bakara 2/208.

<sup>45</sup> H. Musa Bağcı, "Hz. Peygamber'in Örneğliğinin Günümüzdeki Önemi : ( Teşebbüh / Taklit ile İktidâ / Teessî / İttiba Kavramları Bağlamında )", *Hz. Muhammed (SAV) ve Mesajı*, 2014: 113.

<sup>46</sup> Bağcı, "Hz. Peygamber'in Örneğliğinin Günümüzdeki Önemi", 115.

### 3. "GÂNİTÎN" KAVRAMININ KUR'AN'DA YER ALIŞ ŞEKİLLERİ

#### 3.1. Allah'ın İradesine/Hükmüne Boyun Eğme

Bu kelimenin Kur'an'da Allah (cc)'in kainatta koymuş olduğu sisteme/düzene yarattığı varlıkların uyması/itaat etmesi anlamında kullanıldığını görmekteyiz. Bu anlamı ifade eden bir ayette Allah (cc) şöyle buyurmaktadır: "Allah, çocuk edindi" dediler. O, bundan uzaktır. Hayır! Göklerdeki ve yerdeki her şey Allah'ındır. Hepsi O'na boyun eğmiştir."<sup>47</sup> Yani onlar, itaatkardırlar.<sup>48</sup> Kendilerini yaratanın büyüklüğünü görmekte ve Ona itaatten başka bir yol olmayacağını anlamaktadırlar. Bu nedenle kendileri için konmuş olan kainat düzenine boyun eğmek durumundadırlar.<sup>49</sup> Elbette ki bu durum her zaman gönüllü olarak gerçekleşmeyebilir. Onlar, Allah (cc)'in kainatı yaratışına ve takdirine isyan etmezler ya da edemezler.<sup>50</sup> Bir kısmı bu itaati gönüllü olarak yerine getirirken diğer bir kısmı başka bir çaresi olmadığı için zorunlu olarak itaat etmek durumunda kalmaktadırlar.

Yaratılmışların Allah (cc)'in iradesine boyun eğmek durumunda kalmaları Onun, üstün, yüce, kulları hakkında tasarrufta bulunma noktasında her türlü güce sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle onlar, Onun büyüklüğünü kabul eder, hakimiyetine ve iradesine boyun eğler.<sup>51</sup> Bu durum bütün yaratılmışlar için geçerlidir.<sup>52</sup> İradesi olmayan varlıklar her durumda, iradesi olan varlıklar ise, iradelerinin dışında kalan konularda zorunlu olarak itaat etmek durumunda kalmaktadırlar.

Başka bir ayette ise durum benzer bir ifade ile yer almaktadır: "Göklerde ve yerde kim varsa yalnızca O'na âittir. Hepsi O'na boyun eğmektedirler."<sup>53</sup> Onlar kendileri için takdir etmiş olduğu yaşamak-ölmek, mutlu-mutsuz olmak, hareket etmek-durmak gibi konularda Allah'ın iradesine boyun eğmişlerdir.<sup>54</sup> Nasıl ki dünyaya gelmek kişinin elinde olmayan bir durum ise, ne zaman öleceğini belirlemek de aynı şekilde onun gücünü aşan bir durumdur. Mutlu-mutsuz

<sup>47</sup> Bakara 2/116.

<sup>48</sup> Celâleddin el-Mahallî ve Celâleddin es-Süyûtî, *Tefsîrû'l-Celâleyn*, Beyrut: Dâru'l-hayr, 1.baskı, 2001, s. 18.

<sup>49</sup> Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâye'l-kitâbi'l-kerîm*, Beyrut: Dâru ihyai't-turasi'l-Arabiyyi, ts, 7: 58.

<sup>50</sup> Cemâleddîn Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, Beyrut: Dâru'l-kutub el-ilmîyye, 1. baskı, 1418, 1: 380.

<sup>51</sup> Ahmed Mustafa el-Merâgî, *Tefsîrû'l-Merâgî*, Mısır: Mektebetü Mustafa Elbânî el-Halebî ve evlâduhû, 1946, 1: 200.

<sup>52</sup> İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz* Beyrut: Dâru'l-kutub el-ilmîyye, 1. baskı, 1422, 1: 201.

<sup>53</sup> Rum 30/26.

<sup>54</sup> Merâgî, *Tefsîrû'l-Merâgî*, 21:41.

olmakta aynı şekilde sadece kişinin iradesiyle gerçekleşen bir durum değildir. Maddi anlamda yüksek bir seviyede olsa dahi kişi mutsuz bir hayat yaşayabilmektedir.

Diğer taraftan bu durum insanları, acizliklerinin farkında oldukları için, kendilerinden daha üstün, her şeye gücü yeten bir varlık olan Allah'ın birliğine şahitlik etmeye zorlamaktadır.<sup>55</sup> Kainata bakıldığı zaman orada var olan düzen zaten bunların kendiliğinden meydana gelemeyeceğini, onu yaratan üstün bir varlığın olduğunu gözler önüne sermektedir. Her ne kadar ibadette zaman zaman isyankar davranmış olsalar da iradelerinin dışında kalan konularda hepsi itaat etmişlerdir.<sup>56</sup> Çünkü bu konularda O'na karşı koyamazlar, boyun eğmek durumundadırlar.<sup>57</sup> Burada kast edilen durum, yaratılmışların, iradesi dışında gerçekleşen ve onu değiştirmeye gücünün yetmediği durumlarla ilgili olarak itaat etmek zorunda olmasını ifade etmektedir. Örneğin: Doğumuna, aşama aşama büyümesine, bazı hastalıklara maruz kalmasına, sonrasında ise ölümüne müdahale edememekte ve boyun eğmek durumunda kalabilmektedir. Bu durum hem insan için hem de diğer varlıklar için geçerlidir.

### 3.2. Allah (cc)'a Kulluk/İbadet

Ele aldığımız kavramın bir diğer boyutu Allah (cc)'a kullukla ilgilidir. İnsanın dünyadaki en önemli görevi onu yaratan ve yaşatan Rabbine karşı olan görev ve sorumluluğudur. Hayatın merkezinde de bu vardır. Diğer sorumlulukları ise Allah (cc)'a karşı olan sorumluluğuna aykırı olmamak ve onu tamamlayıcı bir yapı arz etmek suretiyle değer kazanabilmektedir.

Kur'an'da ulu'l-azm peygamberlerden olan ve büyük mücadeleler ortaya koyan Hz. İbrahim'in örnek kişiliğinden birçok ayette söz edildiğini görmekteyiz. Onlardan birinde Allah (cc) şöyle buyurmaktadır: “Şüphesiz İbrahim, Allah'a itaat eden, hakka yönelen bir önder idi. Allah'a ortak koşanlardan değildi.”<sup>58</sup> Burada kast edilen durumun onun itaatkar bir kul olması,<sup>59</sup> şeklinde anlaşılması kanaatimizce isabetli bir yaklaşım olacaktır. Diğer taraftan bu itaat görevini yerine getirirken Allah (cc)'ın emirlerini harfiyyen uygulaması,<sup>60</sup> büyük önem arz etmektedir. Çünkü o, Allah (cc)'ın emri gereği, hiçbir yaşam belirtisininin

<sup>55</sup> Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsîr*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1420, 8: 385.

<sup>56</sup> Begavî Ferrâ', *Me'âlimü't-tenzîl*, Beyrut: Dâru ihyai't-turasi'l-Arabiyyi, 1. baskı, 1420, 3: 575.

<sup>57</sup> Nâsirüddîn Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, Beyrut: Daru ihyai't-turasi'l-Arabiyyi, 1. baskı, 1418, 4: 205.

<sup>58</sup> Nahl 16/120.

<sup>59</sup> Mahallî ve Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn*, s.281.

<sup>60</sup> Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâgî*, 14:157.



olmadığı Mekke topraklarına eşi Hacer annemizi bırakmak suretiyle Onun emrine boyun eğmenin en zor imtihanlarından birini gerçekleştirmiştir. Bu onun, Allah (cc)'a olan tevekkülünün tabi bir sonucudur.

Hız. İbrahim'in bu ayette zikredilen durumunun, onun ibadette devamlılık gösteren bir kişi olması,<sup>61</sup> şeklinde anlaşıldığını da görmekteyiz. Hayat mücadelesinde, müşrik olan toplumuna karşı göstermiş olduğu reaksiyon ve onların bir olan Allah (cc)'a ibadet etmeleri konusunda ortaya koyduğu gayret,<sup>62</sup> onun ibadet noktasındaki hassasiyeti hakkında yeterli bilgi vermektedir. Ayrıca onun, Bakara suresinde de geniş bir şekilde yer verildiği gibi<sup>63</sup> Allah (cc)'a çokça dua eden,<sup>64</sup> bir peygamber idi. Sadece kendisi için değil, ailesi, anne babası, ve neslinden gelecek olanlar ile Mekke şehri için dua ettiğini görmekteyiz.<sup>65</sup>

Aynı manaya gelen başka bir ayette ise olumsuz bir kişilik ile Allah (cc)'a kulluk eden itaatkar bir kulun karşılaştırması yapılmaktadır. Olumsuz davranışlar ortaya koyan kişi yerilmekte, itaatkar kul ise övülmekte olup ödülü hak edeceği ifade edilmektedir. Bu gerçeği Allah (cc) şu şekilde ifade etmektedir: "(Böyle bir kimse mi Allah katında makbuldür,) yoksa gece vakitlerinde, secde halinde ve ayakta, ahiretten korkarak ve Rabbinin rahmetini umarak itaat ve kulluk eden mi?"<sup>66</sup> Benzer ayetlerde olduğu gibi yine burada kastedilen kişilerin, itaat görevini yerine getirenler,<sup>67</sup> olduğu söylenmiştir. Onlar bu görevi yerine getirirken hem samimi ve huşulu hem de devamlıdır.<sup>68</sup> Bu onların, gösterişten uzak ve sadece Allah rızasını gözeterek ibadetlerinde devamlılık gösterdiklerinin göstergesidir.

Burada iki tip insandan bahsedildiğini görmekteyiz. Bunlardan birincisi sıkıntıya düştüğü zaman Allah (cc)'a yönelen, diğer zamanlarda başkalarına kulluk eden, diğeri ise her zaman Allah (cc)'a kulluk edendir. Allah (cc) bu birinci grubu cahil, ikinci grubu ise hakikat ilmini elde edip ona göre yaşadıkları için alim olarak tanımlamaktadır.<sup>69</sup> Ayrıca ayeti kerimede gece ibadetinin örnek olarak verilmesi, bu ibadeti yapmanın zor olmasından ve gece ibadetine devam eden insanların daha samimi ve itaatkar olmalarından kaynaklanmış olsa gerek.

<sup>61</sup> İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 3:430.

<sup>62</sup> Bkz. Saffat 37/91-96.

<sup>63</sup> Bkz. Bakara 2/124-129.

<sup>64</sup> Ebü'l-Hasen el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, Beyrut: Dâru'l-kutub el-ilmîyye, ts., 3: 219.

<sup>65</sup> Bkz. İbrahim 14/40-41.

<sup>66</sup> Zümer 39/9.

<sup>67</sup> Mahallî ve Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn*, 459.

<sup>68</sup> Muhammed Seyyid Tantâvî, *et-Tefsîrü'l-vasît li'l-Kur'âni'l-kerîm*, Kahire: Dâru nehdati Mısır, 1. baskı, 1997, 7: 201.

<sup>69</sup> Ebu'l A'la el-Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayani v.dğr. İstanbul: İnsan yay., 2. baskı, 1995, 7: 101.

Çünkü gece ibadetinde kul rabbiyle baş başa kalacağı için insanlara gösteriş yapma, dünyalık herhangi bir menfaat elde etme söz konusu olmayacaktır.

### 3.3. Namaz'ın Kılınışı

Kulluk deyince akla gelen ilk ibadet namazdır. Bu nedenle ele aldığımız kavramın namaz boyutunun ihmal edilmiş olması düşünülemez. Diğer ibadetler belli mekanlarla veya zamanla sınırlı olmasına rağmen namaz ibadeti her zaman ve mekanda yerine getirilmekte olan, kulun hayatının tümünü kapsayan temel bir ibadettir.

Namaza devam edilmesi buyruğuyla başlayan bakara suresindeki ayet, özellikle bir namazı ön plana çıkarmıştır: *“Namazlara ve orta namaza devam edin. Allah'a gönülden boyun eğerek namaza durun.”*<sup>70</sup> Ayette kastedilen husus itaatkar bir duruşu,<sup>71</sup> ortaya koymaktadır. Ayet bağlamında düşündüğümüzde bu duruş daha çok namaz esnasında olan duruştur. Kişinin saygılı, vakarlı, dışarda olanlardan çok fazla etkilenmeden namazını eda etmesi demektir. Elbette ki Allah (cc)'a itaat etmek anlamına gelen bu hassasiyetin her konuda olması gerektiğini,<sup>72</sup> söylemekte mümkündür. Çünkü namaz, sorumluluğun sadece bir kısmıdır. Namazın dışında da aynı hassasiyetle itaat ve kulluk görevini yerine getirmek gerekir.

Her ibadette olduğu gibi namazda da bazı kurallara uymak gerektiği aşikardır. Bu manada ayette kastedilen durumun namaz esnasında sessiz bir şekilde beklemek,<sup>73</sup> anlamına geldiği de söylenmiştir. Namazın diğer bir boyutu olarak düşündüğümüzde ise namazda yapılan zikir ve duayı kapsamasını,<sup>74</sup> anlamak da yanlış bir düşünce olmasa gerek. Bu ayette kastedilen orta namazı sabah namazı olarak düşündüğümüzde ise sabah namazında kıyama uzun tutmayı,<sup>75</sup> ifade ettiğini söyleyebiliriz. Bunun yanında rükûyu uzun yapmak ve

<sup>70</sup> Bakara 2/238.

<sup>71</sup> Mukâtil b. Süleyman, et-Tefsîrû'l-kebîr. Tefsîru Mukâtil b. Süleymân, Beyrut: Dâru ihyai't-turas, 1.baskı, 1423, 1: 201; Ebû'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr, Tefsîru Mücâhid, Mısır: Dâru'l-fikri'l-İslamî, 1.baskı, 1989/1410, 239.

<sup>72</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, byy: Müessesetü'r-risale, 1. Baskı, 2000/1420, 5: 229.

<sup>73</sup> Mahallî ve Süyûtî, *Tefsîrû'l-Celâleyn*, 39

<sup>74</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb. et-Tefsîrû'l-kebîr*, Beyrut: Dâru ihyai't-turasi'l-Arabiyyi, 3. baskı, 1420, 6: 488.

<sup>75</sup> Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*, Beyrut: Dâru'l-kutub el-ilmîyye, 1.baskı, 1415, 1:172.

huşulu olmak, bakışlara dikkat etmek,<sup>76</sup> anlamına geldiğini söylemek de mümkündür.

Burada şunu da görüyoruz. Allah (cc) namaz esnasında bizden "kunut" tabiriyle ifadesini bulan, zihin-duygu işbirliğinin ürünü olan bir ibadet anlayışı ortaya koymamızı istemektedir.<sup>77</sup> Buna ruh-beden bütünlüğünün sağlandığı, kişinin tüm benliğiyle namazın içerisinde olduğu, kendisini tamamen namaza vererek ibadetin özüne uygun hakiki manada, istenilen, arzu edilen bir namazı kılmayı gerçekleştirdiği ibadet anlayışını da eklemek mümkündür. Bu şekilde yapılacak bir ibadet kişiyi Allah (cc)'a daha çok yaklaştıracak ve ibadetinden daha çok feyz almasını sağlayacaktır.

### 3.4. Müminlerin Tavırları

İnanan insanların örnek bir tavır sergilemeleri kulluk bilincini içselleştirmiş olmalarının bir göstergesidir. Çünkü ibadet, sadece belli birtakım hareketlerden ibaret olmayıp kulun tüm tavır ve davranışlarını, hayatının her yönünü içine alan daha geniş bir kavramdır. Hayatının bir kısmını ibadetle geçirip onun dışındaki zamanlarda kulluğa yakışmayan tavırlar içerisinde olmak mümine yakışmayan bir durumdur.

Örnek bir İslam toplumu oluşturmak adına Allah (cc), Kur'an'da birçok ayeti kerimede bir müminin hangi niteliklere sahip olması gerektiğini değişik vesilelerle dile getirmiştir. Onlardan biri şu şekildedir: "*(Onlar) sabredenler, doğru olanlar, huzurunda gönülden boyun büküp divan duranlar, Allah yolunda harcayanlar ve şehirlerde (Allah'tan) bağışlanma dileyenlerdir.*"<sup>78</sup> Diğer ayetlerde olduğu gibi bu ayette de ele aldığımız kavramla ilgili ilk aklımıza gelen şey, mümin kulun, her halükarda Allah (cc)'a itaatkar olmasıdır.<sup>79</sup> Bu itaatin yanında yaratıcısına kendi arzu ve taleplerini arz etmesi anlamına gelen dua etmeyi de ihmal etmemesi gerekir.<sup>80</sup>

Diğer taraftan, ibadet anlayışının sadece belli zaman ve mekanlarla sınırlandırılması istenilen bir durum değildir. Bu ibadet görevinin her halükarda, bütün hayatı kapsayacak şekilde devam ettirilmesi gerekir.<sup>81</sup> İbadetler arasında

<sup>76</sup> Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, Kahire: Dâru'l-kutub el-Mısriyye, 2. baskı, 1964/1384, 3:214.

<sup>77</sup> Hayreddin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı yay., 2014, 1: 377.

<sup>78</sup> Ali İmran 3/17.

<sup>79</sup> Mahallî ve Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn*, s. 52.

<sup>80</sup> İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1: 411.

<sup>81</sup> İsmâil Hakkı Bursevî, *Râhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru'l-fikr, ts., 2: 11.

ön plana çıkanın ise namaz olduğu aşikârdır.<sup>82</sup> Bunun yanında kişinin, diğer kulluk görevlerini de yerine getirmeye devam etmesi<sup>83</sup> kulluk bütünlüğü açısından olmazsa olmazdır. İbadet görevini yerine getirdikten sonra ise, yüce yaratıcının kendisinden istediği, yapması gereken diğer görevlerini yerine getirmesi elzemdir.<sup>84</sup> Kulluk görevi tam anlamıyla bir bütün halinde yerine getirilmediği takdirde istenilen faydalar temin edilemeyecektir.

Gâniî'nin tabiri burada, ibadetin özünü ifade eder mahiyette kullanılmaktadır. O da kişinin Allah (cc)'a olan kulluk görevini yerine getirirken ihlaslı bir şekilde, huşu içerisinde olması anlamına gelmektedir.<sup>85</sup> Bu şekilde yapılacak bir ibadet, ibadetin manasını anlama ve kimin huzurunda olduğunun şuurunda olma noktasında kişiye büyük faydalar temin edecektir. Hz. Peygamberin ibadet esnasında uzun süre kıyamda ve secdede kalmasını bununla izah etmek mümkündür. İbadet esnasında tattığı güzellikler onu çok daha uzun süreli ibadet yapmaya teşvik etmiş olsa gerektir.

### 3.5. Kadınların Kocalarına Karşı Sorumlulukları

Allah (cc)'ın iradesine boyun eğmenin yanında bu kavramın, aile hayatıyla ilgili bir boyutunun da olduğunu görmekteyiz. Allah (cc)'ın hükmüne boyun eğmek zorunda olan insanın, kendisine yüklenen sorumlulukları da yerine getirmesi gerekmektedir. Bu sorumluluk, toplumun hangi kademesinde olursa olsun herkesi içine alan geniş bir alana sahiptir. Bunlardan bir tanesi de kadının kocasına karşı sorumluluğudur.

Elbette ki bu sorumluluk, tek taraflı bir durum değildir. Karı-kocanın birbirlerine karşı görevlerini yerine getirdikleri zaman anlam kazanır. Kadının kocasına karşı sorumluluğunun ele alındığı şekilde değerlendirilen ayette Allah (cc) şöyle buyurmaktadır: *"Eğer o sizi boşarsa Rabbi ona, sizden daha hayırlı, müslüman, inanan, sebatla itaat eden, tövbe eden, ibadet eden, oruç tutan, dul ve bakire eşler verebilir."*<sup>86</sup> Ayette yer aldığı şekliyle kavram daha çok, kocasına itaatkar olan,<sup>87</sup> şeklinde değerlendirilmiştir. Bunu şu şekilde anlamak da mümkündür. O kadınlar, kendilerinden bir şey yapmaları istendiğinde ona boyun eğmeler isyan etmezler.<sup>88</sup>

<sup>82</sup> Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1: 419.

<sup>83</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7: 167.

<sup>84</sup> Şehabeddin Mahmûd Âlûsî. *Rûhu'l-me'ânî*, Beyrut: Dâru'l-kutub el-ilmîyye, 1. baskı, 1415, 2: 99.

<sup>85</sup> Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, 1: 518.

<sup>86</sup> Tahrim 66/5.

<sup>87</sup> Mahallî ve Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn*, s. 560.

<sup>88</sup> Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 9: 275.

Ayetteki bu ifade bazı müfessirlerimiz tarafından daha farklı bir değerlendirilmeye tâbi tutulmuştur. Onlardan birinde ayette dile getirilen kadınlar namazlarını kılan ya da itaatte devamlılık gösteren şeklinde anlaşılmıştır.<sup>89</sup> Benzer bir ifade ile bunun dua eden,<sup>90</sup> anlamında kullanılması da mümkündür. Bu ifadeye itaat anlamı verdiğimizde bunun iki anlama gelebilmesi de mümkündür: Bunlardan birincisi, Allah (cc)'a ve resulüne itaat, ikincisi ise kadının kocasına itaatidir.<sup>91</sup> Birincisi her halükarda kulların yerine getirmesi gereken bir sorumluluktur. İkincisi ise daha dar bir manada karı-koca arasında gerçekleşen özel bir durumdur.

Başka bir ayette de durum yine aynı kapsamda değerlendirilmektedir: *"Erkekler, kadınların koruyup kollayıcılarıdır. Çünkü Allah insanların kimini kiminden üstün kılmıştır. Bir de erkekler kendi mallarından harcamakta (ve ailenin geçimini sağlamakta)dırlar. İyi kadınlar, itaatkârdırlar. Allah'ın (kendilerini) koruması sayesinde onlar da "gayb"ı korurlar."*<sup>92</sup> Bu ayet için yapılan değerlendirmelerde itaat kavramının yine öncelikle dikkate alındığını görmekteyiz. Kastedilen itaat, kadınların kocalarına karşı itaatleridir.<sup>93</sup> Benzer bir ifade ile bu itaatin evlilik konusunda Allah (cc)'a itaat eden kadın,<sup>94</sup> şeklinde anlaşılması da mümkündür. Bunun anlamı, evlilik kurumu ile ilgili olarak Allah (cc)'ın koymuş olduğu kuralları kabul etmek ve bunun gereğini yerine getirmektir.

Yine bu bağlamda konunun aile yapısıyla ilgili olarak aile sırlarını başkalarına karşı koruyan,<sup>95</sup> şeklinde ele alındığını da görmekteyiz. Aile bireylerinin tamamı elbette ki görev ve sorumluluklarını yerine getirmek durumundadır. Burada ise kadının, evlilik görev ve sorumluluğunu yerine getirmesinin kastedildiği,<sup>96</sup> söylenmiştir. Tabii ki sorumluluk kendilerine yüklenen görevi en iyi şekilde yapmakla gerçekleşecektir. Bunun gerçekleşmesi de kadının her durumda Allah (cc)'a itaat etmesi, bunun yanında namaz

<sup>89</sup> Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 5: 225.

<sup>90</sup> Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es- Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, Beyrut: Dâru ihyai't-turasi'l-Arabiyyi, 1.baskı, 2002/1422, 9: 349.

<sup>91</sup> Ebu'l A'la el-Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayani v.dğr., İstanbul: İnsan yay., 2. baskı, 1995, 6: 405.

<sup>92</sup> Nisa 4/34.

<sup>93</sup> Mahallî ve Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn*, s. 84.

<sup>94</sup> Ebû Zeyd es- Seâlibî, *el-Cevâhirü'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru ihyai't-turasi'l-Arabiyyi, 1.baskı, 1418, 2: 229.

<sup>95</sup> Ebû Abdillâh eş- Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-câmi' fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*, Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-kelim et-tyb, 1. baskı, 1414, 1: 533.

<sup>96</sup> Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2: 73.

ibadetine devam etmesi ile mümkün olacaktır.<sup>97</sup> Buradaki itaatin gerekçesi olarak ise kadının, doğal niteliklerindeki bazı farklılıklarından dolayı kendi güvenliğini sağlayamayacağı, bu nedenle kocasına itaat etmesi gerektiği şeklinde bir değerlendirme yapılmıştır.<sup>98</sup>

Burada dikkat edilmesi gereken husus, hiçbir beşere mutlak itaatin olmayacağıdır.<sup>99</sup> Karı-koca arasındaki durum da bu şekildedir. Evde bir düzenin sağlanması için orada işleri idare eden bir ev reisinin olması gerekir.<sup>100</sup> O da yapısı itibarıyla erkektir.<sup>101</sup> Ama evin erkeği bu yetkiyi kötüye kullanmak suretiyle eşine zulmetme, despotça davranarak istediğini yaptırma hakkına da sahip değildir. Mümin bir erkek sorunları baskıyla değil, güzellikle, evin diğer fertlerinin de rızasını alarak çözümlerin gayreti içerisinde olmalıdır.

### Sonuç

Yüce Allah (cc) Kur'an'da zaman zaman bir konuyu farklı kavramlarla ve değişik yerlerde izah etmiştir. Böylesi bir anlatım, okuyucu açısından bir akıcılık ve olayları farklı yönlerden görebilme, Kur'an açısından ise onun dilinin zenginliği anlamına gelmektedir.

Ele aldığımız "gânitîn" kavramının çok yönlü bir kullanımının olduğunu görmekteyiz. Ayetlerde yer aldığı şekliyle kavramın daha çok itaat anlamında kullanıldığı ortaya çıkmaktadır. Bunun yanında itaatle dolaylı olarak bağlantılı olan ve ibadetlerin yapılışıyla alakalı konularda da bu kavramın kullanıldığını söylemek mümkündür.

İnsanın dünyaya gönderiliş amacının yüce yaratıcıya kulluk olduğunu dikkate aldığımızda, hayatın her alanında Ona hakiki manada kul olabilmek için ortaya konan davranışların da kulluk bilinci içerisinde ve Yüce Allah (cc)'ın istediği şekilde olması gerektiği muhakkaktır. Bu nedenle ele aldığımız kavramın, böylesi bir manayı da içerdiğini görmekteyiz. Yani hayatı boyunca her kul, bütün eylemlerinde Yüce Yaratıcının rızasına aykırı bir davranış içerisine girmeyecek ve attığı her adımda bu gerçeği dikkate alacaktır ya da alması gerekecektir.

Kulun, bu noktada ortaya koyacağı tavır, onun yaratıcısına karşı olan samimiyetinin de göstergesi olacaktır. Bu manada dikkate alınması gereken

<sup>97</sup> Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*, 3: 624.

<sup>98</sup> Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 1: 357

<sup>99</sup> Buhârî, "Ahkam", 4; Müslim, "İmârât", 39.

<sup>100</sup> Nisa 4/34.

<sup>101</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8: 290.

önemli bir husus, kulluk görevini sadece şekilden ibaret görmeyip, kişinin bütün benliğiyle, içten gelen bir arzuyla görevini yerine getirmesidir. Ele aldığımız kavramın, bu manayı da ifade ettiğini görmekteyiz.

### Kaynaklar

- Alper, Ömer Mahir, "İtaat." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Âlûsî, Şehabeddin Mahmûd, *Rûhu'l-me'ânî*, 16 cilt, Beyrut: Dâru'l-kutub el-ilmîyye, 1. baskı, 1415.
- Bağcı, H. Musa, "Hz. Peygamber'in Örneğinin Günümüzdeki Önemi : ( Teşebbüh / Taklit ile İktidâ / Teessî / İttiba Kavramları Bağlamında )," *Hz. Muhammed (SAV) ve Mesajı* (2014): 107-123.
- Begavî, Ferrâ', *Me'âlimü't-tenzîl*, 5 cilt, Beyrut: Dâru ihyai't-turasi'l-Arabiyyi, 1. baskı, 1418.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 5 cilt, Beyrut: Dâru ihyai't-turasi'l-Arabiyyi, 1. baskı, 1418.
- Cevherî İsmail b. Hammad, *es-Sihâh Tâcu'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabiyye*, 6 cilt, Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyin, 1.baskı, 1987/1407.
- Çelik, Ali, "Sünnet'e İttibâ Konusunda Farklı Eğilimler", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, XIII, sy. 1 (2000): 75-92.
- Demirci, Muhsin, "Kur'an'da İttibâ Kavramı", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, sy. 3 (1996): 151-186.
- Dihlevî, Şah Veliyyullâh. *Hüccetullahi'l-bâliga*, 2 cilt, İstanbul: İz yay., 1994.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsîr*, 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1420.
- Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâye'l-kitâbi'l-kerîm*, 9 cilt. Beyrut: Dâru ihyai't-turasi'l-Arabiyyi, ts.
- Mahallî, Celâleddin ve Celâleddin es-Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn*, Beyrut: Dâru'l-hayr, 1.baskı, 2001.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, İstanbul: Ensar neşriyat, 5. baskı, 2015.

- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn, *el-Kâmûsü'l-muhît*, Beyrut: Mektebu tahkik et-türasi fi müesseseti'r-risaleti, 8.baskı, 2005.
- Hâzin, Ali b. Muhammed, *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*, Beyrut: Dâru'l-kutub el-ilmîyye, 1.baskı, 1415.
- Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Ankara: TDV yay., 1993.
- İbn Atıyye, el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-kutub el-ilmîyye, 1. baskı, 1422.
- İbn Manzûr, Cemalüddîn, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâru sadr, 3.baskı, 1414.
- İmamoglu, A.Vahit, "Bağlılık ve itaat Duygusuna Dini ve Psikolojik Yaklaşım", *Dinî Araştırmalar Dergisi* VI, sy. 18 (2004): 129-140.
- İsfahânî, Râgıb, *el-Müfredât*, Beyrut: Dâru'l-marife, 4.baskı, 2005/1426.
- İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Karaman, Hayreddin, *İslam Hukukunda İctihad*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı yay., 2. Baskı, 1996.
- Karaman, Hayreddin v.dğr., *Kur'an Yolu*, 5 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı yay., 2014.
- Kâsımî, Cemâleddîn, *Mehâsinü't-te'vîl*, 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-kutub el-ilmîyye, 1. baskı, 1418.
- Koçak, Muhsin, "Kunût", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV yay., 1997.
- Köse, Saffet, *İslam Hukukuna Giriş*, İstanbul: Hikmetevi yay., 5. baskı, 2015.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 20 cilt. Kahire: Dâru'l-kutub el-Mısriyye, 2. baskı, 1964/1384.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-kutub el-ilmîyye, ts.
- Merâgî, Ahmed Mustafa, *Tefsîrü'l-Merâgî*, 30 cilt. Mısır: Mektebetü Mustafa Elbânî el-Halebî ve evlâduhû, 1. baskı, 1946.
- Mevdüdî, Ebu'l-A'la, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayanî ve dğr. 7 cilt. İstanbul: İnsan yay., 2. baskı, 1995.
- Mukâtil b. Süleyman, et-Tefsîrü'l-kebîr, Tefsîru Mukâtil b. Süleymân. 5.cilt. Beyrut: Dâru ihyai't-turas, 1.baskı, 1423.



- Mücâhid b. Cebr, Ebü'l-Haccâc, *Tefsîru Mücâhid*, Mısır: Dâru'l-fikri'l-İslâmî, 1.baskı, 1989/1410.
- Râzî, Fahrüddîn, *Mefâtîhu'l-gayb, et-Tefsîrü'l-kebîr*, 32 cilt, Beyrut: Dâru ihyai't-turasi'l-Arabiyyi, 3. baskı, 1420.
- Reşîd Rızâ, Muhammed Abduh, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*, Beyrut: Dâru'l-kutub el-ilmiiyye, 1990.
- Seâlibî, Ebû Zeyd, *el-Cevâhirü'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 5 cilt, Beyrut: Dâru ihyai't-turasi'l-Arabiyyi, 1.baskı, 1418.
- Sa'lebî Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-beyân*, 10 cilt, Beyrut: Dâru ihyai't-turasi'l-Arabiyyi, 1.baskı, 2002/1422.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh, *Fethu'l-kadîr el-câmi' fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*, 6 cilt, Dımeşk-Beyrut: Dâru'l-kelim et-Tıyb, 1. baskı, 1414.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 4 cilt, byy.: Müessesetü'r-risale, 1. baskı, 2000/1420.
- Tantâvî, Muhammed Seyyid, *et-Tefsîrü'l-vasît li'l-Kur'âni'l-kerîm*, 15 cilt, Kahire: Daru nehdati Mısır, 1. baskı, 1997.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 40 cilt, byy.: Daru'l-hidaye, ts.



منهج الترمذي في تحليل الأحاديث في سننه\*

İbrahim Hamoud İBRAHİM\*\*

**ملخص:** يعد كتاب الترمذي من كتب السنة المعتمدة بعد الصحيحين وسنن أبي داود، وقد حوى هذا الكتاب فوائد جمّة، مما يتعلق بالأحكام الفقهية والنكت الحديثية، وما يخص علل الأحاديث وأحوال الرجال. وقد تتلمذ الإمام الترمذي على يد كبار المحدثين (كأبي زرعة الرازي والبخاري والدارمي)، وكثيراً ما كان يسألهم عن علل الحديث، ثم ينقل أجوبتهم ويودعها كتابه، كما أنه ينقل عن غيرهم من المحدثين أيضاً، وفي بعض الأحيان كان يذكر علة الحديث بنفسه ولا ينقل عن غيره، وفي هذا البحث تناولت بالدراسة منهج الإمام الترمذي في تعليقه للأحاديث، وقبل ذلك عرفت بالعلة عند المتقدمين والمتأخرين، وذكرت وأقسامها عند الإمام الترمذي، ثم ختمت البحث بأهم النتائج التي توصلت إليها.

**الكلمات المفتاحية:** الترمذي، العلة، المعلل، العلل، منهج التعليق، سنن.

TİRMİZİNİN SÜNENİNDE HADİSLERİN TA'LİLİ KONUSUNDAKİ  
YÖNTEMİ

Öz

Tirmizî'nin *Sünen'i*; *Sahiheyn* ve Ebû Dâvûd'un *Sünen'*inden sonra en çok güvenilen ve fıkıh kuralları, hadis nükteleri, râvilerin (adalet ve sıhhat) durumları ile hadislerin illeti gibi bir çok özelliği içinde barındıran yetkin bir kitaptır. Tirmizî; Ebû Zur'a, Buhârî ve Dârimî gibi büyük hadis alimlerinden ders almıştır. Kitabında muhaddislerden naklettiği hadisler bulunmakla birlikte -adı geçen- hocalarının, onlara "hadislerin illetleri" hakkında sorduğu sorulara verdikleri cevaplar da büyük yer tutar. Zaman zaman "hadislerin illetleri" hakkında, kendi görüşlerini de zikretmiştir. Bu makalede İmam Tirmizî'nin hadislerin talili ile ilgili nasıl bir yöntem izlediğini incelenmiştir. İlk etapta mütekaddimûn ve

müteahhirûn âlimlerinin "illet" konusundaki görüşlerini tarif edildi. İkinci olarak "illetin kısımları" konusunda İmâm Tirmizî'nin görüşlerini zikredildi. Son kısımda ise ulaşılan önemli sonuçlar maddeler halinde yazarak makale sonlandırılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tirmizî, Ta'lil Metodu, İlet, Muallel, İlel, Sünen.

## THE APPROACH OF TIRMIDHI IN EXPLAINING THE HADEETHS OF SUNNA

### Abstract

The book of Tirmidhi is about the suna wich we relianced after the two correct book and sunna abo daoud, This book has great benefits, that the fikhi judgements and hadeeth materials and illal for the hadeeth and condition of men, Imam al-Tirmidhi was educated by senior scholars like (abo zaraa;bukhari;and daramy), And in many time he's ask them about the illal of hadeeth and moved there answer to his book and he moved the ideas about another scientists of hadeeth and in many time he said about the illal of hadeeth with himself And is not transferred from others, in thies curriculum: i'm study the curriculum. Imam Tirmidhi in he's talill and ther parts and i finised ther curriculum about important results when i arraived.

**Keywords:** Al-tirmithi- Method, Illa, Muallel, Sunan.

### مقدمة:

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه وبعد فإنَّ الحديث عن سنن الإمام الترمذي هو بحر كبير، ومحيط عميق من العلم، كيف لا وهو من الكتب الستة التي اتفق المحققون من العلماء وحفاظ الحديث على قبولها والحكم بصحة أصولها<sup>(1)</sup>، وقد قال عنه مؤلفه أبو عيسى رحمه الله (279هـ، 892م): "صنفت هذا الكتاب، يعني المسند الصحيح فعرضته على علماء الحجاز فرضوا به، وعرضته على

1 قال ابن الصلاح: وذكر الحافظ أبو الطاهر السلفي الكتب الخمسة وقال: "اتفق على صحتها علماء الشرق والغرب"، وعقب ابن صلاح على ذلك فقال: "وهذا تساهل لأن فيها ما صرحوا بكونه ضعيفا أو منكرا أو نحو ذلك من أوصاف الضعيف"، وعقب العراقي في شرحه فقال: "وأما قال السلفي بصحة أصولها كذا ذكره في مقدمة الخطابي فقال وكتاب أبي داود فهو أحد الكتب الخمسة التي اتفق أهل الحل والعقد من الفقهاء وحفاظ الحديث لإعلام النبهاء على قبولها والحكم بصحة أصولها، ولا يلزم من كون الشيء له أصل صحيح أن يكون هو صحيح"، التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم العراقي (ت: 806هـ، 1403)، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، ط: 1، 1389هـ/1969م: 62.

علماء العراق فرضوا به، وعرضته على علماء خراسان فرضوا به، ومن كان في بيته هذا الكتاب فكأنما في بيته نبي<sup>2</sup> يتكلم<sup>2</sup>، وهذا البحث الذي بين أيدينا ليس عن منهج الترمذي في التضعيف أو التصحيح في سننه، وليس عن الحديث عن منهجه في تعديل وتضعيف الرواة، ولا عن منهجه في الفقه، أو منهجه في اختيار الأحاديث في كتابه، فهذا يحتاج إلى بحث واسع لا يسعه مثل هذا المقال، وقد أجاد وأحسن الدكتور نور الدين عتر في كتابه *الإمام الترمذي والموازنة بين جامعه وبين الصحيحين* الذي جعله للمقارنة بين منهج الترمذي وبين منهج الشيخين: البخاري (256هـ، 870م) ومسلم (261هـ، 875م). ففصّل وبيّن وذكر خاتمةً للكتاب، فيها خلاصة ما وصل إليه<sup>3</sup>، ولكن الدكتور نور الدين عتر تكلم على منهج تصنيف الكتب الثلاثة.

وإنما هذا البحث عن منهج الإمام الترمذي في تعليل الأحاديث التي أوردها في كتابه السنن، فقد تناولت باختصار أهمية سنن الترمذي، ثم عرفت العلة عند المتقدمين والمتأخرين، وبيّنت أنواعها عند الترمذي، ثم ذكرت مناهج الترمذي في تعليقه للأحاديث.

## 1- أهمية سنن الترمذي وفوائده وخصائصه:

لا شك أن كتاب سنن الترمذي فيه الكثير من العلوم والفوائد، فقد احتوى مع رواية الأحاديث على فقه الحديث وعلى كثير من الأحكام الفقهية وأقوال الفقهاء، وعلى علل الحديث، وعلى الجرح والتعديل لكثير من الرجال، وقد قال الحافظ أبا الفضل ابن طاهر (507هـ، 1113م): "سمعت شيخ الإسلام عبد الله بن محمد الأنصاري رحمه الله يقول: كتاب أبي عيسى الترمذي عندي أفيد من كتابي البخاري ومسلم قلت: لم؟ قال لأن كتاب البخاري ومسلم لا يصل إلى الفائدة منهما، إلا من يكون من أهل المعرفة التامة، وهذا كتاب قد شرح أحاديثه، وبينها، فيصل إلى فائدته كل أحد من الناس من الفقهاء والمحدثين وغيرهما"<sup>4</sup>، وزاد من قيمة وأهمية هذا الكتاب أسئلة الترمذي لشييوخه المحدثين عن العلل الموجودة في أحاديثه وعن الرجال في الأسانيد، فقد حفظ لنا في هذا الكتاب تراثاً كبيراً للبخاري وصلت إلى (ثلاثمائة) ما بين رواية حديث، وعلّة، وجرح وتعديل، كما احتوى الكتاب بعضاً من علل الدارمي (255هـ، 869م) وأبي زرعة (264هـ، 878م) وغيرهم.

وقد رتب الترمذي أبواب الكتاب على الأبواب الفقهية وبلغت أبوابه (46) باباً كلياً، يذكر فيها أبواباً فرعية، فيقول مثلاً: أبواب الطهارة ويذكر فيه باب الوضوء والغسل وغيرها. وبلغت أبوابه الفرعية (2224) باباً، وبلغت

2 فضائل سنن الترمذي، غنيد بن محمد الإسعدي، عالم الكتب، بيروت، ط1/1989: 33.

3 الإمام الترمذي والموازنة بين جامعه وبين الصحيحين، نور الدين عتر، طبعة لجنة التأليف والترجمة، ط1، 1970م: 445.

4 فضائل سنن الترمذي: 33.

- أحاديثه (3956) حديثاً، ونستطيع أن نوجز فوائده في سطور: **الفقه، وقوله: وفي الباب، وأصح ما في الباب، والحكم على الأحاديث، والتعديل والتجريح، وتعليل الأحاديث** الذي هو محط هذا البحث:
- **الفقه:** اهتم الترمذي (279هـ، 892م) بالنواحي الفقهية في السنن فذكر أقوال الفقهاء من الصحابة ومن التابعين ومن بعدهم ومن فقهاء المحدثين وذكر اتفاقهم وإجماعهم وكثرت منه عبارة: (والعمل على هذا عند أهل العلم أو أكثر أهل العلم أو من الصحابة) أو نحو ذلك، وقد كُتِبَتْ في فقه الترمذي أبحاث<sup>5</sup>.
  - **قوله وفي الباب:** كثيراً ما يذكر الترمذي عبارة: (وفي الباب)، وذلك ليثري المسألة بأحاديث أخرى لم يذكرها، إنما أشار إليها، وقد تتبعها المباركفوري في شرحه كتابه ((تحفة الأحوذى)) فذكر رواياتها ومواطن وجودها<sup>6</sup>.
  - **أصح ما في الباب:** من فوائد سنن أبي عيسى أنه كثيراً ما يذكر عبارة (أصح ما في الباب، أو أحسن شيء في هذا الباب) ونحو ذلك، وتعتبر هذه الأحاديث من أهم الأحاديث، لكونها أصح ما في الباب، وقد جمعها أنس الجاعد في مقالة بعنوان: (أصح ما في الباب في سنن الترمذي) جمع فيها ستاً وثلاثين باباً، وبين معنى قولهم: (أصح ما في الباب) ونحوه فقال: "إن قولهم (أصح ما في الباب) ونحوها لا يعني تصحيحاً للحديث أو تحسيناً، إنما معنى ذلك أنه أرجح ما روي في هذا الباب من الأحاديث وأشبهه، وقد يكون مع ذلك ضعيفاً"<sup>7</sup>، ثم ذكر الأدلة على ذلك.
  - **الحكم على الأحاديث:** اعتاد الإمام الترمذي ذكر حكمه بعد كل حديث، وكانت له مصطلحات خاصة في ذلك، حيث يقول هذا حديث صحيح أو حسن صحيح، وحسن غريب، أو لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وغير ذلك. وقد اختلف العلماء على مراده في بعض اصطلاحاته، فليراجع فهو بحث واسع<sup>8</sup>.
  - **التعديل والتجريح:** كثيراً ما يذكر الترمذي تعديلاً لراو أو تجريحاً، ومنها ما يكون في تمييز الكنى والألقاب<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> ذكر الترمذي ذلك في كثير من الأحاديث وصل إلى أكثر من ثلاثمائة مرة وعلى سبيل المثال هذه بعض من أرقام الأحاديث: 15، 18، 34، 35، 36، 37، 94، 99، 117.

<sup>6</sup> ذكر الترمذي في سننه كلمة "وفي الباب" أكثر من ألف ومائتي مرة على سبيل المثال هذه بعض أرقام الأحاديث (1، 3، 5، 8، 9، 12، 15، 16، 18، 19، 20، 21، 77، 78، 80، 82، 84، 85) والمباركفوري في كتابه تحفة الأحوذى الذي شرح فيه سنن الترمذي يذكر أماكن وجود الأحاديث التي أشار إليها الترمذي. *Anas Aljaad, Sünen-i Tirmizî'de " Esah mâ fi'l-Bâb", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7* 2015, Cilt XIX, sayı: 1, s. 171.

<sup>8</sup> يراجع هذا الكتاب في باب مصطلحات الترمذي: "مقدمة في أصول الحديث، عبد الحق بن سيف الدين بن سعد الله البخاري الدهلوي الحنفي (ت: 1052هـ)، دار البشائر الإسلامية - بيروت - لبنان، ط: 2، 1406هـ - 1986م.

<sup>9</sup> على سبيل المثال قال الترمذي: "وأبو هاشم اسمه إسماعيل بن كثير"، سنن الترمذي، أبواب الطهارة، باب ما جاء في تحليل اللحية: 1، 94 رقم 38.

- **تعليل الأحاديث:** وهذا هو محور البحث وهو ما سأذكره في الفقرة التالية في منهج الترمذي في تعليل الأحاديث، وقبل الحديث عن منهج الترمذي لا بُدَّ من تعريف العلة والوقوف على معانيها، والوقوف على أنواع العلل التي علل بها الترمذي الأحاديث في سننه:

## 2- مفهوم العلة في اللغة واصطلاح المحدثين.

عرف المتأخرون من المحدثين تعريفات كثيرة للعلة، والباحث حينما يطلع على كتب المتقدمين وأقوالهم وعللهم يجد فرقاً بين تعريف العلة عند المتأخرين وبين استعمال المتقدمين أو بعضهم لها، وهذا يدعو إلى التوسع في تعريف العلة والوقوف على حقيقتها عند المتقدمين والمتأخرين:

2. 1- **العلة في اللغة:** للعلة في اللغة عدة معان أقربها إلى المعنى الاصطلاحي: أنها تطلق على المرض والسبب والحاجة والعدو والشاغل ونحوها، وقد فصل ابن منظور (630هـ، 1232م) القول فيها في *لسان العرب*<sup>10</sup>.

2. 2 - **العلة في الاصطلاح:** عرف العلة من المحدثين المتقدمين الحاكم (405هـ، 1015م) والخليلي: قال أبو عبد الله الحاكم: "وإنما يعلل الحديث من أوجه ليس للجرح فيها مدخل، فإن حديث المجروح ساقط واه وعلة الحديث تكثر في أحاديث الثقات أن يحدثوا بحديث له علة، فتخفى عليهم علته فيصير الحديث معلولاً"<sup>11</sup>، وقال أبو يعلى الخليلي (446هـ، 1054م): "فأما الحديث الصحيح المعلول، فالعلة تقع للأحاديث من أنحاء شتى لا يمكن حصرها، فمنها أن يروي الثقات حديثاً مرسلأً، وينفرد به ثقة مسندأً، فالمسند صحيح وحجة، ولا تضره علة الإرسال"<sup>12</sup>، فالحديث المعلل عند الحاكم: ما كان فيه علة تخفى عليهم في أحاديث الثقات، أما الخليلي فعرف العلة ببيان أنواعها، أما المتأخرون فاعتمدوا على ما قاله الحاكم وذهبوا إلى ما ذهب إليه، بصياغة جديدة اختلفت كلماتهم فيها واتحدوا في معانيها، كابن الصلاح (643هـ، 1245م) والنووي (676هـ، 1277م) وابن حجر (852هـ، 1449م) وغيرهم، فالعلة عندهم ما اشتملت على ركنين: سبب غامض خفي، قادح في صحة الحديث، قال النووي: "الحديث المعلل: هو ما فيه سبب قادح غامض مع أن ظاهره السلامة منه... ويتطرق ذلك إلى الإسناد الجامع لشروط الصحة ظاهرأً"<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> *لسان العرب*، محمد بن منظور، دار صادر، بيروت، ط1: 11، 471.

<sup>11</sup> معرفة علوم الحديث، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه النيسابوري المعروف بابن البيع (ت: 405هـ، 1012م)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط: 2، 1397هـ - 1977م، (112)، النكت على مقدمة ابن الصلاح للزركشي، محمد بن بشار، دار أضواء، السلف، ط1/1998م: 2، 270.

<sup>12</sup> *الإرشاد*، الخليل بن عبد الله القزويني، مكتبة الرياض، الرشد، ط1/1409هـ: 1، 157=160.

<sup>13</sup> تدريب الراوي، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار ابن الجوزي، ط1/1431هـ: 486.

2. 3- استعمال العلة في كتب علل المحدثين: توسع المحدثون في كتبهم في استعمال العلة إلى ما هو أوسع من المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي، فقد وضعوا فيها جملة واسعة من العلل وافق بعضها رأي المتأخرين في العلة، وبعضها تجاوز وشمل كل سبب في تضعيف الحديث أو إشكال في معنى الحديث أو نسخه أو غير ذلك، فتراهم يعللون الحديث بعلة ظاهرة أو خفية، وبسبب ظاهر أو غامض، ومحدث ظاهر السلامة أو ظاهره الضعف، فالأمر في إعلالهم للحديث في الكتب موسع، وقد تراهم يذكرون في كتبهم حديثاً ويعللونه بالنسخ، وقد تراهم يذكرون حديثاً في العقائد، ويقولون: أمروها كما جاءت بلا كيف<sup>14</sup>، وقد يستنبطون حكماً غريباً من الحديث ويدونونه في كتب العلل، ومن ذلك ما يذكرونه من التصحيف بالحروف أو الكلمات، وقد يعللون الحديث، لأن أحد رواته اختصر المتن اختصاراً مخلاً، أو رواه بالمعنى فلم يؤده كما رواه غيره، وغير ذلك كثير جداً، والتمثيل لما ذكرناه مليء في كتبهم لا يتسع له هذا البحث.

2. 4- تعريف العلة تعريفاً شاملاً: من خلال تعريفات المتقدمين والمتأخرين والوقوف على أقوالهم وما أودعوه في كتبهم نستطيع أن نضع ثلاثة تعريفات للحديث المعلل وهي: الأول: (هو حديث ظاهره الصحة اشتمل على علة خفية قاذحة فيه) وهذا يفيد أن العلة ما اشتملت على ركنين: خفية، وقاذحة، وهذا التعريف هو ما ذكره المتأخرون من المحدثين كما مرّ، والثاني: (هو حديث وقع في إسناده أو متنه علة) والعلة هنا بالمعنى اللغوي وهذا القسم قد تكون العلة فيه قاذحة في صحة الحديث، وقد لا تكون قاذحة، وقد تكون ظاهرة أو خفية، فالعلة في هذا التعريف أعم وأوسع من الأول، والثالث: (الحديث الذي فيه إشكال) فالعلة هنا بمعنى الإشكال، فيشمل الأولين، ويشمل كل إشكال في الحديث في السند أو المتن أو المعنى.

فالعلة في التعريف الأول: سبب قاذح خفي، وفي الثاني: خطأ قاذح أو غير قاذح، خفي أو غير خفي، وفي الثالث: إشكال في الحديث، في السند أو المتن أو المعنى، قاذح أو غير قاذح، خفي أو ظاهر.

## 2. 5- أنواع العلل التي علل بها الترمذي الأحاديث في سننه:

العلل التي ذكرها الترمذي رحمه الله في سننه، سواء تلك التي استفادها من شيوخه، أم التي نقلها عن علماء الحديث، أو التي عللها بنفسه هي على نهج وطريق المتقدمين من المحدثين التي تكلمت عنها في تعريف العلة، فالعلة عنده بحسب استعمالها في كتابه السنن تتناسب مع التعريف الثالث الذي ذكرته في تعريف العلة وهو: الحديث الذي فيه إشكال، سواء كان الإشكال في الرجال، أو في أسمائهم، كما مر في خطأ شعبة في الحديث



السابق، وسواء في السند، وسواء في المتن، وحتى ما هو أوسع من ذلك، فقد توسع الترمذي، فسمى النسخ للحديث علة، فقال في مقدمة كتابه:

" جميع ما في هذا الكتاب من الحديث هو معمول به، وبه أخذ بعض أهل العلم ما خلا حديثين: حديث ابن عباس: أن النبي صلى الله عليه وسلم جمع بين الظهر والعصر بالمدينة، والمغرب والعشاء من غير خوف ولا سفر، ولا مطر، وحديث النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: إذا شرب الخمر فاجلدوه فإن عاد في الرابعة فاقتلوه، وقد بينا علة الحديثين جميعاً في الكتاب"<sup>15</sup>، وفي ذكره لحديث الخمر قال: "وإنما كان هذا في أول الأمر ثم نسخ بعد"<sup>16</sup>، فعلل الحديث بالنسخ وهو عمل الفقهاء وليس المحدثين، ولكن هذا من توسع الترمذي في باب العلة.

أما أنواعها فهذا مما لا يسعه مقال ويحتاج إلى كتاب، فقد علل بعض الأحاديث بالانقطاع، وبعضها بضعف الراوي، وبعضها بالترجيح بين الطرق، وبعضها بالاضطراب، وبعضها بالإرسال، وبعضها باعتبار حديث أصح من حديث، وغير ذلك كثير، وكتابه العلل الكبير الذي جمع فيه كل العلل التي ذكرها في سننه هو ثروة علمية حديثة في مجال العلل وقد شرحه ابن رجب، وبين العلل فيه، وذكر الفوائد، وقعد القواعد في ذلك، وهو كتاب نفيس لمن أراد الاستفادة في هذا الباب (17).

### 3- منهج الترمذي في تعليل الأحاديث:

الإمام الترمذي في سرده للعلل اتخذ ثلاثة مناهج:

المنهج الأول: اعتمد على شيوخه البخاري (256هـ، 870م) وأبي زرعة (264هـ، 878م) والدارمي (255هـ، 869م) في تعليل الأحاديث فسألهم ونقل عنهم في ذلك.

المنهج الثاني: نقل علل الأحاديث عن بعض المحدثين السابقين.

المنهج الثالث: علل الأحاديث بنفسه.

### 3. 1- المنهج الأول للترمذي في تعليل الأحاديث: ما نقله عن شيوخه:

اعتمد أبو عيسى على شيوخه في تعليل الأحاديث فنقل عنهم علل الأحاديث، وقد ذكر ذلك ويبيته في كتابه السنن فقال: "وما كان فيه من ذكر العلل في الأحاديث والرجال والتاريخ فهو ما استخرجته من كتاب التاريخ،

15 سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2/1975م: خاتمة الكتاب، 6، 230.

16 سنن الترمذي، أبواب الحدود، باب ما جاء فيمن شرب الخمر فاجلد: 3، 101 رقم 1444.

17 شرح علل الترمذي، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي (ت: 795هـ)، مكتبة المنار - الزرقاء - الأردن، ط: 1، 1407هـ - 1987م.

وأكثر ذلك ما ناظرت به محمد بن إسماعيل<sup>(18)</sup>، ومنه ما ناظرت عبد الله ابن عبد الرحمن، وأبا زرعة، وأكثر ذلك عن محمد، وأقل شيء فيه عن عبد الله وأبي زرعة<sup>19</sup> فأبو عيسى نقل علل الأحاديث عن ثلاث من شيوخه: البخاري (256هـ، 870م) وأبي زرعة (264هـ، 878م) والدارمي (255هـ، 869م)، وهو مع ذلك قد ينقل عنهم ويوافقهم وقد يخالفهم وقد يذكر اختلافهم في المسألة ويرجح بعضهم، وقد يذكر خلافهم ولا يرجح أحداً ليتكون عندنا في هذا المنهج عدة مباحث:

**3. 1. 1- ما استفاده من البخاري:** لا حاجة لترجمة البخاري ولا أسباب اعتماد الترمذي عليه في العلل، وقد جمع أبو عيسى الترمذي من تراث وجهود البخاري التي نقلها في سننه قرابة ثلاثمائة<sup>(20)</sup>، ما بين الرواية عنه، وما بين تصحيح حديث أو تضعيفه، وما بين توثيق راو أو تجريحه، وبيان الإرسال والعلل، والترمذي دائماً ما يسأل شيخه البخاري ويستفتيه عن كثير من المسائل وقد بلغت سؤالاته ثلاثاً وثلاثين سؤالاً، ألف فيها يوسف بن محمد الدخيل النجدي ثم المدني (1431هـ، 2010م)، كتاباً سماه "سؤالات الترمذي للبخاري حول أحاديث في جامع الترمذي"<sup>21</sup> ودائماً ما يكون رأي البخاري عند الترمذي هو المقدم والمنبث، إلا في مواضع قليلة قد خالف الترمذي فيها شيخه البخاري، والتي سأعرض لذكرها بعد صفحتين من هذا البحث عند "ذكر الترمذي رأي شيوخه في المسألة ومخالفته لهم في الرأي".

**3. 1. 2- ما استفاده من أبي زرعة:** أبو زرعة هو عبيد الله بن عبد الكريم الرازي (264هـ، 878م)، وسأذكر بعضاً من أقوال الأئمة في أبي زرعة حتى يتبين سبب اعتماد الترمذي عليه في العلل، ومن قبله اعتماد الإمام مسلم عليه في صحيحه<sup>(22)</sup>، قال عنه ابن حبان (354هـ، 965م): "وكان أحد أئمة الدنيا في الحديث مع الدين والورع والمواظبة على الحفظ والمذاكرة وترك الدنيا وما فيه الناس"<sup>23</sup> وقال عنه ابن عدي (365هـ، 976م): "وهو ما خلف بعده مثله علماً وفقهاً وصياناً وصدقاً، وهذا مما لا يرتاب فيه، ولا أعلم من المشرق والمغرب من كان يفهم من هذا الشأن بمثله، ولقد كان في هذا الأمر بسبيل"<sup>24</sup> وقال عنه الذهبي (748هـ،

<sup>18</sup> هو البخاري وهو شيخه وقد صرح بذلك في سننه في أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة الرحمن فقال: محمد بن إسماعيل البخاري: 5، 399 رقم 3291.

<sup>19</sup> سنن الترمذي، خاتمة الكتاب: 6، 232.

<sup>20</sup> من الأئمة: 2، 3، 7، 30، 86، 131، 139، 182، 199، 228، 241، 296، 322، 360، 364، 385، 544، 586.

<sup>21</sup> وهو كتاب مطبوع بعنوان: سؤالات الترمذي للبخاري حول أحاديث في جامع الترمذي، يوسف الدخيل، الجامعة الإسلامية بالمدينة -عمادة البحث العلمي، ط1/2003م.

<sup>22</sup> قال الإمام مسلم: "عرضت كتابي هذا على أبي زرعة الرازي فكل ما أشار أن له علة تركه وكل ما قال أنه صحيح وليس له علة خرجته" شرح النووي على صحيح مسلم، النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1/1392هـ: المقدمة، 15.

<sup>23</sup> لفتات، محمد بن حبان البستي، دار المعارف العثمانية، الهند، ط1/1973م: 8، 407 رقم 14124.

<sup>24</sup> الكامل في ضعفاء الرجال، ابن عدي المرحلي، بيروت، ط1/1997م: 1، 228.

1348م): "محدث العصر"<sup>25</sup>، وقال ابن الصلاح (643هـ، 1245م): "وما جاء في فضل صحيح مسلم ما بلغنا عن مكّي بن عبدان أحد حفاظ نيسابور أنه قال: "سمعت مسلماً يقول: عرضت كتابي هذا على أبي زرعة الرازي فكل ما أشار أن له علة تركته، وكل ما قال إنه صحيح وليس له علة خرجته"<sup>26</sup>، أما تراث أبي زرعة في سنن الترمذي فقد ذكر ذلك أنس الجاعد في مقالته "تراث أبي زرعة في الكتب التسعة" فقال: "أما أبو عيسى الترمذي فله النصيب الأكبر من الرواية والدراية عن أبي زرعة مع قلتها، ففي الرواية روى عنه أربعة أحاديث<sup>(27)</sup>، وفي العلل ذكر عنه عشرة علل<sup>(28)</sup> لأحاديث في سننه"<sup>29</sup>.

**3. 1. 3- ما استفاده من الدارمي:** هو الإمام عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل أبو محمد الدارمي صاحب السنن (255هـ، 869م) وقد اعتمد عليه الترمذي، لأنه إمام في هذا الفن ومن أقوال العلماء فيه ما قاله أبو حاتم الرازي (195هـ، 890م) عنه: "هو إمام أهل زمانه"<sup>30</sup> وقال الذهبي: "الإمام الحافظ شيخ الإسلام روى عنه مسلم وأبو داود والترمذي"<sup>31</sup>، وقال ابن حبان: "وَكَانَ مِنَ الْحَفَازِ الْمُتَقِينَ وَأَهْلِ الْوَرَعِ فِي الدِّينِ يَمُنُّ حِفْظَ وَجَمْعَ وَتَفْقَهُ وَصِنْفَ وَحَدِيثَ وَأَظْهَرَ السَّنَةِ فِي بَلَدِهِ وَدَعَا النَّاسَ إِلَيْهَا وَذَبَّ عَنْ حَرَمِهَا وَقَمَعَ مِنْ خَالَفَهَا"<sup>32</sup>، وقد جمع عله أنس الجاعد في مقال سماه "علل الدارمي في سنن الترمذي" قال فيها: "ومن جملة ما بينه أبو عيسى ما نقله عن الدارمي رحمه الله في علل الحديث، وهي مع قلتها جمعتها في هذا المقال، وقد رأيتها في خمسة مواطن: حديث في أبواب الدعوات<sup>33</sup>، وحديث في أبواب جهنم<sup>34</sup>، وحديث في أبواب تفسير القرآن<sup>35</sup>، وإرسال المطلب بن عبد الله<sup>36</sup>، والترجيح ما بين الراويين<sup>37</sup> محمد بن كريب وأخيه رشدين"<sup>38</sup>.

25/الفتن في سرد الكنى، محمد بن أحمد الذهبي، المملكة العربية السعودية، ط1/1408هـ: 1، 246 رقم 2311.

26 شرح النووي على صحيح مسلم، النووي: المقدمة، 15.

27 أرقامها: 541، 2520، 2941، 3702.

28 أرقامها: 84، 97، 207، 248، 409، 973، 979، 2953، 3250، 3265.

Anas Aljaad, *EbuZara'a Heritage In The Nine Book s*, Gaziosmanpaşa, Üniversitesi, İlahiyat, Fakültesi, 29 Dergisi, Cilt: III, Sayı: 2015/İs: 269

30 الكاشف، الذهبي، دار الثقافة الإسلامية، جدة، ط1: 1، 567 رقم 2822.

31 تكتة الحفاظ، الذهبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1/1998م: 2، 90 رقم 552.

32 الفقات لابن حبان: 8، 364 رقم 13893.

33 سنن الترمذي، أبواب الدعوات، باب في دعاء النبي صلى الله عليه وسلم وتعوذه في دبر كل صلاة: 5، 562 رقم 3567.

34 سنن الترمذي، أبواب صفة جهنم، باب ما جاء في صفة طعام أهل النار: 4، 707 رقم 2586.

35 سنن الترمذي، أبواب تفسير القرآن، باب: ومن سورة المائدة: 5، 252 رقم 3047.

36 سنن الترمذي، أبواب فضائل القرآن: 5، 178 رقم 2916.

37 سنن الترمذي، أبواب كتاب الأشربة، باب ما ذكر من الشراب بنفسين: 4، 303 رقم 1886.

3. 1. 4- ذكر الترمذي رأي شيوخه في المسألة ومخالفته لهم في الرأي: في غالب الأحيان يوافق الترمذي شيخه فيما ينقله عنه، إلا إن تبين له خلاف ذلك، فإنه يذكر رأيه ويخالف شيخه، ومن أمثلة ذلك: قال أبو عيسى: "حدثنا محمد بن بشار قال: حدثنا عبد الرحمن بن مهدي قال: حدثنا سفيان، عن حبيب بن أبي ثابت، عن مجاهد، عن أبي معمر، قال: قام رجل فأثنى على أمير من الأمراء، فجعل المقداد، يحثو في وجهه التراب وقال: «أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نحثو في وجوه المداحين التراب» قال أبو عيسى: وقد روى زائدة، عن يزيد بن أبي زياد، عن مجاهد، عن ابن عباس، عن المقداد، وحديث مجاهد عن أبي معمر أصح<sup>39</sup>، قال أبو عيسى: " سألت محمداً عن هذا الحديث فقال: رواه جرير، عن يزيد بن أبي زياد، عن مجاهد أن المقداد مرسل. وروى عن يزيد، عن مجاهد، عن ابن عباس. وروى حبيب بن أبي ثابت عن مجاهد، عن أبي معمر، عن المقداد. قال محمد: وحديث يزيد عن مجاهد مرسل أصح"، قال أبو عيسى: "وحديث حبيب بن أبي ثابت، عن مجاهد، عن أبي معمر، عن المقداد هو عندي أصح من حديث يزيد بن أبي زياد، عن مجاهد، عن ابن عباس"<sup>40</sup>، ومما مرَّ أن الاختلاف حول تصحيح طريق الحديث، فقد اختار البخاري طريق يزيد عن مجاهد مرسلًا، وخالفه الترمذي، فاختار طريق حبيب عن مجاهد عن أبي معمر عن المقداد، وقد جمع أنس الجاعدي مخالفت الترمذي لشيخه البخاري في السنن في مقال سماه "المسائل التي خالف فيها الترمذي في سننه شيخه البخاري" وذكر أنها في أربعة مواضع وهي الأول: في الترجيح ما بين راويين، والثاني: في حديث في باب السواك، والثالث: في حديث في باب الاستنجاء، والرابع: ما ذكره الترمذي في أبواب الزهد<sup>41</sup>.

3. 1. 5- ذكر الترمذي خلاف شيوخه في المسألة مع ترجيحه لرأي أحدهم: كثيرا ما يذكر الترمذي رأي أحد شيوخه ويكتفي به، ولكنه في بعض الأحيان يذكر أكثر من رأي لهم وتارة يكتفي بذكر أقوالهم دون الترجيح كما سنرى في المبحث القادم، وتارة يرجح أحد الرأيين على الآخر، ومن أمثلة ذلك: ما قاله أبو عيسى الترمذي: وسألت أبا محمد عبد الله بن عبد الرحمن (255هـ، 869م) عن رشديئ بن كُرَيْبٍ: قلت "هو أقوى أو محمد بن كريب؟ فقال: ما أقربهما، ورشديئ بن كُرَيْبٍ أرجحهما عندي، وسألت محمد بن إسماعيل (البخاري) (256هـ، 870م) عن هذا، فقال: محمد بن كريب أرجح من رشديئ بن كُرَيْبٍ"، قال أبو عيسى: "والقول

Anas Aljaad, ed-Dârimî'nin Sünen-i Tirmizî'deki İ'lali, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: Xviii, Sayı: 2/2014, S: 192

39 سنن الترمذي، أبواب الزهد، باب ما جاء في كراهية المدحة والمداحين: 4، 177 رقم 2393.

40 العلال الكبير، محمد بن عيسى الترمذي، مطبعة النهضة العربية، بيروت، 1409هـ: 1، 330 رقم 613.

Anas Aljaad, İmam Tirmizî'nin Sünen'inde Hocası İmam Buhârî'ye Muhalefet Ettiği Hususlar, *Kilis 7 41 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015/1, S: 151

عندي ما قال أبو محمد عبد الله، رشدين بن كُرَيْبٍ أرحح وأكبر، وقد أدرك ابن عباس ورآه، وهما أخوان وعندهما مناكير"<sup>42</sup>، فقد ذكر في المسألة رأي الدارمي ورأي البخاري ورجح رأي الدارمي على رأي البخاري<sup>43</sup>.

3. 1. 6- ذكر الترمذي خلاف شيوخه في المسألة مع عدم ترجيحه لرأي أحدهم: مثال ذلك ما قاله أبو عيسى: "حدثنا هناد قال: حدثنا أبو الأحوص، وأبو معاوية، عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الإمام ضامن، والمؤذن مؤتمن، اللهم أرشد الأئمة، واغفر للمؤذنين»"، ثم ساق الترمذي طرقاً للحديث ثم قال: "وسمعت أبا زرعة يقول: حديث أبي صالح، عن أبي هريرة أصح من حديث أبي صالح، عن عائشة، وسمعت محمداً يقول: حديث أبي صالح، عن عائشة أصح، وذكر عن علي بن المديني: أنه لم يثبت حديث أبي صالح، عن أبي هريرة، ولا حديث أبي صالح، عن عائشة في هذا"<sup>44</sup>، فالترمذي يذكر خلافاً للعلماء في تصحيح وترجيح طريق علي طريق، فللبخاري رأي، ولأبي زرعة رأي، ولابن المديني رأي آخر، ثم لا يرجح بين الآراء، وقد جمع أنس الجاعد المسائل التي اختلف البخاري وأبو زرعة في مقال سماه "اختلاف البخاري وأبي زرعة في سنن الترمذي" قال فيها: "والإمام الترمذي كعادته في السنن يسأل الأئمة عن بعض الأحاديث، ووقع في بعض أماكن الكتاب أنه يسأل البخاري وأبا زرعة عن نفس الحديث، فتارة يتفقان في الجواب، وتارة يختلفان، وقد اختلفا في مسألتين اثنتين فقط، حقتهما في هذا المقال ولم يبين الترمذي رأيه فيهما، إنما اكتفى بنقل أقوالهما"<sup>45</sup>.

### 3. 2- المنهج الثاني: ما استفاده الترمذي من المحدثين السابقين ونقله عنهم.

نقل الترمذي رحمه الله بعض العلل عن بعض المحدثين الذين سبقوه، وهم ليسوا من شيوخه، وهم ممن شهد لهم بسعة علمهم في هذا الشأن، ومنهم على سبيل المثال لا الحصر:

- أحمد بن حنبل (241هـ، 855م): قال أبو عيسى: "حدثنا عبد الأعلى بن واصل الكوفي، قال: حدثنا محمد بن القاسم الأسدي، عن الفضل بن دهم، عن الحسن، قال: سمعت أنس بن مالك، قال: (لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة: رجل أمّ قوماً وهم له كارهون، وامرأة باتت وزوجها عليها ساخط، ورجل سمع حيي على

42 سنن الترمذي، أبواب الأشربة، باب ما جاء من الشرب بنفسين: 4، 303 رقم 1886.

43 بحث المسألة الدكتور أنس الجاعد في مقاله السابقة "للسائل التي خالف فيها الترمذي شيخه البخاري (ص6)" ونقل أقوال العلماء في ذلك وقال في الخلاصة: "أما رشدين فقد رحمه الترمذي والدارمي وأحمد بن حنبل، وأما محمد فرجحه البخاري، وأبو حاتم، وأبو زرعة"، ومن الملاحظ مخالفة الترمذي للبخاري وتأييده لرأي الدارمي.

44 سنن الترمذي، أبواب الصلاة، باب ما جاء أن الإمام ضامن: 1، 402 رقم 207.

45 Anas Aljaad, Tirmizî'nin Sünen'inde el-Buhârî ve Ebû Zur'a'nın İhtilafları, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 20, Sayı: 1/2016, S: 245

- الفلاح ثم لم يجب). قال أبو عيسى: حديث أنس لا يصح، لأنه قد روي هذا الحديث عن الحسن عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسل، ومحمد بن القاسم تكلم فيه أحمد بن حنبل وضعفه، وليس بالحافظ" <sup>46</sup>.
- **سفيان بن عيينة (190هـ، 815م):** قال أبو عيسى: "حدثنا ابن أبي عمر، قال: حدثنا سفيان بن عيينة، عن سعيد بن أبي عروبة، عن قتادة، عن حسان بن بلال، عن عمار، عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله، قال أبو عيسى: وسمعت إسحاق بن منصور، يقول: قال أحمد بن حنبل، قال ابن عيينة: لم يسمع عبد الكريم من حسان بن بلال حديث التخليل" <sup>47</sup>.
- **عبد الرحمن بن مهدي (198هـ، 814م):** قال أبو عيسى: "قال محمد بن بشار: وترك عبد الرحمن بن مهدي حديث جابر الجعفي" <sup>48</sup>.
- **يحيى بن معين (233هـ، 848م):** قال أبو عيسى: "حدثنا محمد بن إسماعيل، قال: حدثنا سعيد بن أبي مريم، قال: حدثنا محمد بن جعفر قال: حدثني زيد بن أسلم قال: حدثني محمد بن المنكدر، عن محمد بن كعب، قال: أتيت أنس بن مالك في رمضان، فذكر نحوه، هذا حديث حسن، ومحمد بن جعفر هو ابن أبي كثير هو مديني ثقة، وهو أخو إسماعيل بن جعفر، وعبد الله بن جعفر هو ابن نجيح والد علي بن عبد الله المديني، وكان يحيى بن معين يضعفه" <sup>49</sup>.
- **شعبة (160هـ، 777م):** قال أبو عيسى: "حدثنا هناد، قال: حدثنا أبو الأحوص، عن عاصم بن أبي النجود، عن زر بن حبيش، عن صفوان بن عسال، قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرنا إذا كنا سفراً، ألا ننزع خفافنا ثلاثة أيام ولياليهن، إلا من جنابة، ولكن من غائط وبول ونوم، هذا حديث حسن صحيح، وقد روى الحكم بن عتيبة، وحماد، عن إبراهيم النخعي، عن أبي عبد الله الجدلي، عن خزيمه بن ثابت ولا يصح، قال علي بن المديني: قال يحيى بن سعيد: قال شعبة: لم يسمع إبراهيم النخعي من أبي عبد الله الجدلي حديث المسح" <sup>50</sup>.

46 سنن الترمذي، أبواب الصلاة، باب ما جاء فيمن أم قوما وهم له كارهون: 1، 464 رقم 358.

47 سنن الترمذي، أبواب الطهارة، باب ما جاء في تخليل اللحية: 1، 85 رقم 30.

48 سنن الترمذي، خاتمة الكتاب: 6، 251.

49 سنن الترمذي، أبواب الصوم، باب ما أكل ثم خرج يريد سفراً: 2، 155 رقم 800.

50 سنن الترمذي، أبواب الطهارة، باب المسح على الخفين: 1، 156 رقم 96.

- يحيى بن سعيد القطان (198هـ، 814م): قال أبو عيسى: "وقد روى هذا الحديث ابن لهيعة، عن أبي الزبير، عن جابر، عن أبي قتادة، أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم يبول مستقبل القبلة، أخبرنا بذلك قتيبة، قال: أخبرنا ابن لهيعة، قال أبو عيسى: وحديث جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم أصح من حديث ابن لهيعة، وابن لهيعة ضعيف عند أهل الحديث؛ ضعفه يحيى بن سعيد القطان وغيره"<sup>51</sup>.
- علي بن المديني (234 هـ، 849م): قال أبو عيسى (279 هـ، 892م): "حدثنا أبو سلمة يحيى بن خلف، قال: حدثنا عبد الأعلى، عن سعيد، عن قتادة، عن الحسن، عن سمرة بن جندب، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (إذا أتى أحدكم على ماشية، فإن كان فيها صاحبها فليستأذنه، فإن أذن له فليحتلب وليشرب، وإن لم يكن فيها أحد فليصوت ثلاثاً، فإن أجابه أحد فليستأذنه، فإن لم يجبه أحد فليحتلب وليشرب، ولا يحمل). وقال علي بن المديني: سماع الحسن من سمرة صحيح، وقد تكلم بعض أهل الحديث في رواية الحسن عن سمرة، وقالوا: إنما يحدث عن صحيفة سمرة"<sup>52</sup>.

### 3.3- المنهج الثالث: ما علّله الترمذي بنفسه:

كثيرة هي المسائل التي علّل بها الترمذي الأحاديث مستفيداً من شيوخه، وليس معنى ذلك أنه بمعزل عن علم التعليل، فقد علّل كثيراً من الأحاديث بنفسه ذاكراً للعلة بعد الحديث دون سؤال أحد أو نقله عن أحد، وسأذكر مثالين لذلك:

**الأول:** قال أبو عيسى: "حدثنا هناد، وقتيبة، قالوا: حدثنا وكيع، عن إسرائيل، عن أبي إسحاق، عن أبي عبيدة، عن عبد الله، قال: خرج النبي صلى الله عليه وسلم لحاجته، فقال: "التمس لي ثلاثة أحجار، قال: فأتيته بحجرين وروثة، فأخذ الحجريين، وألقى الروثة، وقال: إنها ركس"، ثم ذكر الترمذي طرقاً للحديث قال في خلاصتها: "وهذا حديث فيه اضطراب"<sup>53</sup>.

**الثاني:** قال أبو عيسى: "حدثنا قتيبة، وهناد، قالوا: حدثنا أبو الأحوص، عن أبي إسحاق، عن عبد خير، ذكر عن علي مثل حديث أبي حية، إلا أن عبد خير، قال: كان إذا فرغ من طهوره أخذ من فضل طهوره بكفه فشربه، قال: وقد رواه زائدة بن قدامة، وغير واحد، عن خالد بن علقمة، عن عبد خير، عن علي، حديث

51 سنن الترمذي، أبواب الطهارة، باب ما جاء في الرخصة في استقبال القبلة بغائط: 1، 61 رقم 10.

52 سنن الترمذي، أبواب البيوع، باب ما جاء في احتلاب المواشي بغير إذن الأرباب: 2، 581 رقم 1296.

53 سنن الترمذي، أبواب الطهارة، باب في الاستنجاء بالحجرين: 1، 69 رقم 17.

الوضوء بطوله، وهذا حديث حسن صحيح، قال: وروى شعبة هذا الحديث، عن خالد بن علقمة، فأخطأ في اسمه، واسم أبيه، فقال: مالك بن عرفطة<sup>54</sup>.

#### الخاتمة:

- سنن الترمذي من الكتب الستة المعدودة عند المحدثين، ويزيد عليها بفوائده الحديثية، والفقهية، وبعمل الحديث، وتوثيق الرواة وتضعيفهم، وإرسال الحديث وانقطاعه، وتبيين ما في الباب من أحاديث، والإشارة إلى أفضلها إسناداً، وغير ذلك من الفوائد الكثيرة، وهذا ما اختص به أبو عيسى عن غيره.
- علم العلل نبه عليه الأقدمون وبينوا مكانته، وكذلك المتأخرون وبينوا ضرورة دراسته والوقوف عليه، لما له من عظيم فائدة في الحكم على الأحاديث، ومعرفة الأسانيد وعللها، ومعرفة وهم الرواة، ومواطن انقطاع الحديث، والتدليس والإرسال وغير ذلك.
- استثمر المحدثون كل جهودهم وأوقاتهم وعلومهم، للوصول إلى أعلى معايير الصحة والدقة في رواية الحديث، أو تضعيفه، أو تصحيحه، أو توثيق راو أو تجريحه، أو سماعه من شيخه، أو تدليسه عنه، أو معرفة راو، أو جهل حاله.
- اعتمد الترمذي على شيوخه الثلاث: البخاري وأبي زرعة والدارمي في علل الحديث؛ لما لهم باع كبير في معرفة طرق الحديث والعلل.
- اعتمد الترمذي على غير شيوخه من المحدثين المشهود لهم فنقل عنهم، كشعبة والإمام أحمد والمديني ويحيى بن معين وغيرهم.
- علّل أبو عيسى بعض الأحاديث بنفسه، دون سؤال أحد أو الاستفادة من أحد، معتمداً على حفظه ووساعة علمه في هذا الفن.
- حفظ لنا الترمذي في كتابه جملة وافرة من أقواله، وأقوال الإمام البخاري في الرجال والعلل، مما لا نجدها في كتاب آخر.

54 سنن الترمذي، أبواب الطهارة، باب ما جاء في وضوء النبي صلى الله عليه وسلم كيف كان: 1، 103 رقم 49.



- اختلاف العلماء في العلل يرجع إلى حفظ المحدث، فإذا اتسع حفظ المحدث اتسع معه إلمامه بعلم العلل وبأوهام الرواة التي يقوم عليها تضعيف الراوي أو توثيقه، وهذا سبب اختلافهم في تعليل الأحاديث أو توثيق راو أو تجريحه.
- الحق أحق أن يتبع فلا مجاملة للأستاذ أو غيره في سبيل الحق إذا ظهر، ولكن بحسن أسلوب وكمال أدب.

### Kaynaklar

- Tedribu'r-ravi fî şerhi Takribî'n-Nevevî. es-Süyûfî. Abdurrahmanb. Ebi Bekir (ö. 911/1505). Dâru İbn el-Cevz. Dammam. 1431/2009. II C.
- es-Sikât. el-Büstî. Ebû Hatim Muhammed b. Hibbân (ö. 354/ 965). Dâirat el-Ma'arif. Hindistan. 1973/1393. IX C.
- el-İrşâd. el-Kazvin. Ebu Ya'la Haili b. Abdüllah b. Ahmedi (ö. 446/1054). Mektebetu'r-Ruşd. Suudi Arabistan. 1409/1988. III C.
- el-İlel. er-Râzî. İbn Ebi Hatim Abdurrahman b. Ebi Hatim(ö. 327/938). Matabî'l-Humeydi. Riyad. 1426/2006. VII C.
- Lisânü'l-Arab. er-Rüveyfî. Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed (ö. 630/869). Dâru's-Sadır. Beyrut. 1414/1993.
- İlelü't-Tirmizî'l-kebîr. et-Tirmizî. Ebû İsâ Muhammed (ö. 320/869). Mektebetü Nehdatü'l-İslâmiyye. Beyrut. 1409/1988.
- Sunenu't-Tirmizî. et-Tirmizî. Ebû İsâ Muhammed (ö. 320/869). Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî. Mısır. 1394/1975. VI C.
- el- Menhelü'l-Râvi. Hamevî. Muhammed b. İbrâhim (ö. 733/1333). Dâru'l-Fikr. Suriye. 1406/1985.
- el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl. el-Cürcâni. İbn Adiy Ebû Ahmed (ö. 365/976). Kütübü'l-İlmiyye. Lübnan-Beyrut. 1417/1997. VIII C.
- el-Kâşif fî ma'rifeti men lehu rivaye fi'l-kütübî's-sitte. ez-Zehebî. Muhammed b. Ahmed (ö. 748/1348). Daru'l-Kıbletili's-sekâfeti'l-İslamiyyeti. Cidde. 1412/1992. II C.
- el-Muktene fî serdi'l-kûne. ez-Zehebî. Muhammed b. Ahmed (ö. 748/1348). el-Meclisu'l-ilmiiyyebi'l-Camiati'l-İslamiyye el-Memleketu'l Arabiyyeti's-Suudiyye. 1408/1987. II C.

- Tezkiretü'l-huffâz. ez-Zehebî. Muhammed b. Ahmed (ö. 748/1348). Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye. Beyrut. 1418/1998. IV C.
- el-Minhac fî şerhi Sahihi Müslim. en-Nevevî. Yahya b. Şeref (ö. 676/1277). Dâru'l-İhyâu't-Turasi'l-Arabi. Beyrut. 1414/1993. IV C.
- et-Takyîd ve'l-Îdâh şerhu Mukaddimetü ibn Salâh, el-İrâkî, ebû'l-Fadl Zeynüddîn Abdurrahim b. Hüseyin (ö. 806/1403) el-Mektebetü's-Selefiyye, Medine-i Münevvere, 1. Baskı, 1389/1969.
- en-Nüket alâ Muqaddimeti İbni's-Salâh. Ez-Zerkeşî. Muhammed b. Bahâdır (ö. 794/1392). Dâru Advâu-s selef. Riyad. 1418/1998. II C.
- Aljaad, Anas, Sünen-i Tirmizî'de " Esah mâ fi'l-Bâb", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2015, Cilt XIX, sayı: 1.
- Aljaad, Anas, EbuZara'a Heritage İn The Nine Books, Gaziosmanpaşa, Üniversitesi, İlahiyat, Fakültesi, Dergisi, Cilt: III, Sayı: 2015/I.
- Aljaad, Anas, İmam Tirmizî'nin Sünen'inde Hocası İmam Buhârî'ye Muhalefet Ettiği Hususlar, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2015/1.
- Aljaad, Anas, Tirmizî'nin Sünen'inde el-Buhârî ve Ebû Zur'a'nın İhtilafları, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 20, Sayı: 1/2016.
- Aljaad, Anas, ed-Dârimî'nin Sünen-i Tirmizî'deki İ'lali, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: Xviii, Sayı: 2/2014.
- Ma'rifetü ulûmu'l-hadîs, el-Hâkim ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Hamdeviyye en-Nişâbüriyye, (ö. 405/1012) Daru'l-kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2. baskı, 1397/1977.

**NECİP FAZIL KISAKÜREK'İN BİR ADAM YARATMAK VE WILLIAM SHAKESPEARE'İN HAMLET ADLI ESERLERİNDE RUH ÇİLELERİ\***

**Mehmet Ertuğ YAVUZ\*\***

**Öz**

Necip Fazıl Kısakürek, şiir, tiyatro, fıkra, hikâye, makale, tarih, tenkit, biyografi türlerinde yazılar yazmıştır. Çok çeşitli eserleri ustalıkla veren bir yazar ve şair olduğu bilinen bir gerçektir. Necip Fazıl, aynı zamanda Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi'nin ilk önemli şairlerindedir. Tüm şiirleri *Çile* adlı eserinde toplanmıştır. Sağlığında dokuz defa basılan *Çile* şiir kitabı, her baskısında yeni şiirlerle zenginleştirilmiştir. 'Çile' kavramı, 'eziyet, ıstırap ve azap' gibi anlamların yanında tasavvufta da önemli bir kavramdır. William Shakespeare ise Batı dünyasının en büyük şairlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Necip Fazıl Doğuda; William Shakespeare de Batıda aynı insani çile ve ruh bunalımlarını yaşayıp, hissederek aynı mesajları evrensel olarak vermektedirler.

**Anahtar Kelimeler:** Necip Fazıl Kısakürek, William Shakespeare, *Çile*, *Hamlet*.

**SOUL SUFFERINGS IN NECİP FAZIL KISAKÜREK'S BİR ADAM YARATMAK AND WILLIAM SHAKESPEARE'S HAMLET**

**Abstract**

Necip Fazıl Kısakürek wrote articles, poems, plays, anecdotes, stories, articles, history, critique, biography. It is a known fact that he is a writer and poet who produced a wide variety of products skilfully. Necip Fazıl is also one of the first important poets of the Republican Period in Turkey.

---

\* Geliş Tarihi / Received Date : 07.05.2018

Kabul Tarihi / Accepted Date : 26.06.2018

\*\* Dr Öğr. Üyesi, Bozok Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, ertuyavuz37@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-1584-6562

All his poems are collected in his work called "Çile". This poetry book, which was published nine times when he was alive, has been enriched with new poems in each edition. The notion of 'suffering' is an important concept in mysticism. The notion of suffering, having such meanings as "torment", "suffering" and "punishment", is an important concept in mysticism as well. William Shakespeare is considered one of the greatest poets of the Western world. Necip Fazıl from the East and William Shakespeare from the West experienced the same human and soul suffering and gave the same universal messages to mankind.

**Keywords:** Necip Fazıl Kısakürek, William Shakespeare, Suffering, Hamlet.

## I. Bölüm: Necip Fazıl Kısakürek ve Edebi Gerçekliği

Büyük Üstad Ahmet Necip Fazıl Kısakürek, 26 Mayıs 1904 de İstanbul'da doğmuş ve 25 Mayıs 1983 de gene aynı şehirde vefat etmiştir. Dünyaca ünlü bir Türk şair, yazar ve düşünürdür<sup>1</sup>.

Necip Fazıl, en çok yirmi dört yaşındayken yayımladığı ikinci şiir kitabı *Kaldırımlar* ile tanınmıştır. 1934 yılına kadar sadece şair olarak tanınmış ve o devirde Türk basınının merkezi olan Bâb-ı Âli'nin (Osmanlı Devleti'nin sadaret makamı ve devletin yönetim merkezi, 18. yüzyıldan itibaren özellik kazanmış ve Osmanlı bürokrasisinin, sadaret mensuplarının, paşaların yaşadığı bir bölge halini almıştır 1870'lerden sonra ise Cağaloğlu, Türk basının merkezi haline gelmeye başlamıştır) önde gelen isimleri arasında yer almıştır. Necip Fazıl 1934 yılında Seyyid Abdülhakim Arvasi (Arvas Seyyidleri ailesine mensup, anne tarafından Abdülkadir-i Geylânî hazretlerinin soyundan olan Nakşibendî-Hâlidî şeyhi,) tanışıp sohbetlerinde bulunması, aydın çevrelerde tanınmasını sağlamıştır ve Cumhuriyet döneminin önemli fikir ve sanat adamlarından olan Kısakürek'in kendisiyle İslam Tarihi Ansiklopedisi ile tanıştıktan sonra büyük bir değişim yaşayan Kısakürek, 1943-1978 arasında 512 sayı olarak yayımlanan *Büyük Doğu Dergisi* yoluyla İslami görüşlerini kamuoyuna duyuran ve Büyük Doğu Hareketi'ne önderlik eden bir şairdir<sup>2</sup>. Şahsiyet, haysiyet ve manevî üstünlüğü hedef tutan bu ekolün adı Büyük Doğu'dur. Oğuz<sup>3</sup> (2017) Şarkiyatçı bağlamda

<sup>1</sup> Çalışkan, Adem. "Necip Fazıl Kısakürek'in 'Çile' Adlı Şiiri Ve Çözümlemesi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 9 ( ) 42

<sup>2</sup> Sarı, İbrahim. "Üstad, Necip Fazıl Kısakürek", *Nokta Yayınevi, İstanbul, 2016, s.49.*

<sup>3</sup> Oğuz, Ayla. "Doris Lessing'in Yaşlı Şef Mışlanga'sına Sömürgeci Göndermeler", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Dergisi Cilt 5 (2), 2017/II: 87-94.*

'doğulu' kavramının Avrupa'ya ait olduğunu aktarır (s.90). Necip Fazıl, Türk Edebiyatı'nın en kudretli kalemi, Batıyı Batılıdan daha iyi bilen bir yazar, kurtuluşu köke bağlılıkta, Batı'dan, Batılıdan, bătıldan uzaklaşmada, hakikat etrafında çevrelenmekte ve dâvayı aksiyon gücüne kavuşturmakta bulan büyük bir mütefekkirimiz, tiyatro yazarımız ve gazetecimizdir. Dergi, Türkiye'de antisemitizmin yayılmasında öncü bir rol oynamıştır. Doğu-Batı ilişkilerinde Büyük Üstad iki tarafa da bakış açısını en yalın şekilde şöyle dile getirmektedir:

"Doğu der ki Batıya, güneşi fethetsen de  
Ruh gerçeği bendedir, madde yalanı sende"<sup>4</sup>

Necip Fazıl'ın tespitiyle; ilk Doğu-Batı kamplaşması Perslerin Yunanlılara saldırısıyla ortaya çıkmış ve zamanla değişik anlamlar kazanmıştır. Yine Necip Fazıl'a göre Doğu, bir millet anlayışına sahiptir ve özellikle İslamiyet'ten sonra bu anlayışı netleştirmiştir, böylesi bir bakışın tezahürüdür. Batı, akli ve maddeyi temsil ederken, Doğu derinliğin ve ruhun simgesidir. Bu yönüyle Necip Fazıl Kısakürek, Batıyı ve Doğuyu kendi içlerinde yaşadığı buhranlarıyla, çatışmalarıyla ele alarak, bu buhran ve ucuzluktan kurtulmanın hal çareleri peşinde koşmaktadır. Elbette ki; yeniden toparlanmamızın yolu ise İslamiyet'ten geçmektedir bu anlayış gereği: "evvela şahsını, sonra bütün Doğu âlemini kurtarması, daha sonra da çepeçevre yeryüzüne ve insanlık kadrosuna sahip bir kurtuluş ifadesine varması için Türk milletine gereken yol, en girift, en mahrem ve en iç kavranışıyla O'na göre İslamiyet'tir. Necip Fazıl Büyük Doğu dünya görüşünden hareketle düşüncelerini şöyle açıklar: "*Bu dünya görüşü sadece saf ve gerçek İslam ruhunun, dünü, bugünü ve yarını; hakları ve hakikatleri ve tecrübeleriyle bütün doğu ve batı dünyasını kucaklamış olan davasından ibarettir.*"<sup>5</sup> Bu anlamda esaretin yalnızca Allah'a olması gerektiğini düşünür ve şöyle der: "Kendini yalnızca Allah'a esir ver ki; hürriyeti bulasın ve hayvan esaretinden kurtulasın"<sup>6</sup>. Bu anlamda hakikati doğu batı kavramlarıyla sınırlamayı doğru bulmaz. Ona göre hakikat " her türlü mekan ve muntika hasisliğinden mücerred ve münezzeh."<sup>7</sup> Bu anlamda batı dünyasının doğu ve doğuya ait olanı ötekileştiren oryantalist bakış açısını reddettiğini ve bunun üzerinde ve her şeye bütünlük içinde bakan bir söylem geliştirdiğini söyleyebiliriz.

<sup>4</sup>Kısakürek, Necip Fazıl. "Öfke ve Hiciv", Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2014. E-kitap <https://books.google.com.tr/books?id=iwiEAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=tr#v=onepage&q&f=false> giriş:05.05.2018

<sup>5</sup> Kısakürek, Necip Fazıl. "İdeolacya Örgüsü", Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2017, s. 14.

<sup>6</sup> A.g. y., s. 14.

<sup>7</sup> A.g.y., s. 16.

Bu anlamda da Büyük Doğu düşüncesinin ana kaynağı İslam<sup>8</sup> olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Necip Fazıl, bu ana kaynak bahsini geniş olarak ele alır Ana kaynak İslam Dini'ni; insan, cemiyet, devlet, kâinat, siyaset, adalet, mülkiyet, ordu, kadın, sanat v.s. boyutlarıyla ele alırken ana kıstas olarak da dışı şeriat, içi tasavvuf olan bir Doğu mefkûresi şeklinde karşımıza çıkar<sup>9</sup>. Necip Fazıl, Kanuni Sultan Süleyman\_ (Batılıların Muhteşem Süleyman adıyla adlandırdığı) döneminde bozulmaya başlayan topluma Büyük Doğu menşeli kurtuluş reçetelerini sürekli hazırlar. Bozulan gidişatı yeniden düzelterek, insanlığı, İslam'ın aydınlığına kavuşturacak bir inkılâp bekleyişi içerisinde. Büyük Doğu, bu inkılâbın zuhurunda Ona göre etkin rol almalıdır.

Necip Fazıl Kısakürek, ömrünün önemli bir kısmını "zamanın, bütün şekillerinden sıyrılıp, tüm çıplaklığıyla, insanın ensesine bindiği ve beynini emdiği yer" olarak algıladığı yeryüzü hapishanelerinde geçirmiştir. Çünkü O, her entelektüel gibi ne pahasına olursa olsun doğru olan şeyleri söylemekten geri durmamıştır. Tek tip düşüncenin hâkim olduğu, aykırı fikir ve düşüncelere geçit verilmeyen bir dönemeçten geçmiştir. Bu nedenle de her söylediği ya yanlış anlaşıldığından ya da mevcut düzene tehdit olarak algılandığından çoğu kere zindanla cezalandırılmıştır. Ancak bütün bu fiziki ve psikolojik baskılar onu haklı davasından vazgeçirememiştir. Çeşitli tarihlerde İstanbul, Ankara, Malatya hapishanelerinde geçirdiği günlerini günlük olarak kayda geçirmiş ve daha sonra da kitaplaştırmıştır<sup>10</sup>.

Necip Fazıl'ın iç dünyasına hüznü bir yolculuk vardır bu hapishane günlüklerinde. Bu hapishane hayatı; Necip Fazıl'ın hayatında önemli bir yere sahiptir. Çünkü bu sürecin kişiliği, yazın hayatı ve aksiyonu üzerinde tesirleri olduğunu görürüz daha sonraki dönemlerde öyle ki hapishane, Necip Fazıl'ın ruhunu daha da inceltmiştir. İç âlemine daha narin ve nazik bir sefer yapmaktadır sanki. Hapishane günlüklerinde. Dinine daha sıkı sarıldığına şahit olmaktayız.

Hapishane –özellikle de Malatya'da geçirdiği hapishane günleri- Necip Fazıl için; "gökler dolusu sustuğu ve gök gürültüleriyle dolduğu"<sup>11</sup> bir yerdir. Hapishanede konuşmak da çok zordur. Ya da kelimeler bir bakıma hep bir yerlerinize takılıp kalır. Necip Fazıl Üstadın, şiir, tiyatro, fıkra, hikâye, makale, tarih, tenkit, biyografi türlerinde yazılar yazmış, eserler vermiş çok üretken bir insan olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Sadece eser verdiği türlere bakıp onun

<sup>8</sup> Sarı, a.g.y., s. 48.

<sup>9</sup> Tosun, Yusuf, Büyük Doğu Ufku: Necip Fazıl Kısakürek, Yarın Dergisi, Mayıs/1983:7.,25.

<sup>10</sup> Sarı, a.g.y., s. 64-68.

<sup>11</sup> Öz, Asım. Saatçi Musa. Beyan Yayınları, İstanbul, 2010, s.201.

çok çeşitli ürünleri ustalıklıca veren bir yazar ve şair olduğunu söyleyebiliriz. Sağlığında ve vefatından sonra basılan eserlerinin sayısı son haliyle yetmiş civarındadır. O, hayatını yazıyla özdeşleştirmiştir yaşamıştır adeta<sup>12</sup>.

Necip Fazıl, Cumhuriyet Dönemi'nin ilk önemli şairlerindedir. Tüm şiirleri *Çile* adlı eserinde toplanmıştır. Sağlığında dokuz defa basılan *Çile* şiir kitabı, her baskısında yeni şiirlerle zenginleştirilmiştir. Şiir alanında Cahit Sıtkı Tarancı, Ahmet Muhip Dranas, Sezai Karakoç başta olmak üzere birçok önemli şair üzerinde etkisi vardır. Necip Fazıl'ın şiir sanatı (poetika) ile ilgili geniş bir açıklama, *Çile* şiir kitabının sonunda yer almaktadır. Onun poetikası, daha çok kendi şiiri üzerine bir çerçeve ve değerlendirme sunar bize. Yani O, kendi şiiriyle ilgili konuşur<sup>13</sup>.

'Çile' kavramı, 'eziyet, ıstırap ve azap' gibi anlamları yanın da tasavvufta da önemli bir kavramdır. Tasavvufta, nefsin kötü duygulardan arınması ve mükemmelliğe ulaşılabilmesi için 'kırk gün süren bir çile' süreci vardır. Buna 'Allah'a(c.c.) ulaşmak için çekilen zahmet' anlamında 'çile çekmek' denir, daha sonra deyimleşerek anlam genişlemesine uğramıştır. Bu amaçla yazdığı tiyatrolarında ise hem sanat, estetik hem de fikir ön plandadır. Genelde kahramanları bilgece konuşmalarda bulunur. İlk tiyatro eseri *Tohum*'u daha sonra kendisi de eleştirmiştir. En önemli tiyatro eseri ise *Bir Adam Yaratmak*'tır. *Bir Adam Yaratmak*, Necip Fazıl Kısakürek'in 1937 yılında yazdığı üç perdelik bir oyundur. Bu eser, bir tiyatro yazarının geçirdiği büyük ruh çilesini ve hezeyanlarını anlatır. Ölüm korkusu, sanatın çilesi, kader, cinnet konularına sürekli, farklı açılardan değinir. Konusu "meçhul bir tarihte, İstanbul'da" geçen oyunun karanlık, boğucu ve iç karartıcı bir atmosferi vardır. Yazar, aralıklarla iki yıl süren bir çalışma sonucunda oyunu tamamlamıştır. İlk piyesi olan *Tohum*'dan sonra ikinci tiyatro eserini yazan Necip Fazıl'ın tiyatro yazarlığı konusunda ilk ustalıklı eseri ve Türk tiyatrosunun bir trajedi şaheseri denebilir, kabul edilebilir. Eserde oyun kahramanı olan yazar Hüsrev'in kaleme aldığı "Ölüm Korkusu" adlı oyun ile "Bir Adam Yaratmak" piyesinin kendisi iç içe ustalıklıca kullanılmıştır<sup>14</sup>.

Eser, ilk defa 1937-1938 sezonunda İstanbul Şehir Tiyatroları tarafından sahnelenmiş, başrolü Muhsin Ertuğrul oynamıştır. 1994 yılında İstanbul Devlet Tiyatroları tarafından da sahnelenmiştir. Oyun yazarı Hüsrev, yazarın da

<sup>12</sup> Sarı, a.g.y., s. 40-44.

<sup>13</sup> A.g.y., s. 40-44.

<sup>14</sup> Aksal, Ali Haydar. Necip Fazıl: Büyük Doğu Irmağı. İnsan Yayınları, İstanbul, 2007, s. 40.

başkahramanı, iç ses karakteri, “Ölüm Korkusu” adı eserini tamamlamıştır<sup>15</sup>. Yazdığı eserin kahramanı bir kaza kurşunu ile annesini öldürünce aklını kaybetmiş ve kendisini daha önce babasının yaptığı gibi bir incir ağacına asarak intihar etmiştir. Piyes yazarı Hüsrev de babasını oturduğu yalının bahçesindeki incir ağacına asarak gerçekleştirdiği intihar sonucu kaybetmiş biridir. Halen oturdukları yalıda annesi, halasının kızı (Selma), piyesin başrol oyuncusu (Mansur), gazete patronu (Şeref), Şeref’in Hüsrev’e âşık karısı (Zeynep) ve ruh doktoru arkadaşı (Nevzat) bir gün piyesi tartışmaktadırlar. Eserdeki kaza ile annesini vurma bölümünü gerçekçi bulmayan misafirlerine sahneyi izah etmeye çalışırken boş olduğunu sandığı bir tabanca ile ateş eden Hüsrev, kaza ile Selma’yı vurup ölümüne neden olur.

İkinci perdede Hüsrev, kazadan beş ay kadar sonra Maçka’da ki kışlık apartman dairesinde annesine babasının intiharı hakkında sorular sormaktadır. Kazadan sonra iyice bunalıma giren Hüsrev büyük yalnızlık içindedir. Arkadaşı Doktor Nevzat, onu bir reklam aracı olarak kullanmak istemekte, Şeref ise olayı yayarak gazetesinin satışlarını arttırmaya çalışmaktadır. Bu kargaşa içinde babasının niye intihar ettiğini öğrenmeye çalışan Hüsrev, “ölümü” sorgulayıp ‘Yaratılış Sırrını’ çözmeye çalıştıkça deliliğe doğru sürüklenir.

Üçüncü perdede Hüsrev’in annesi oğlunun da babası gibi intihar etmesinden korkarak yalı bahçesindeki incir ağacını uşak Osman’a kestirir. Hüsrev, ağacı kestiren annesini, kendisine komplo hazırlayan dostları gibi düşman olarak görmeye başlar. Babasının portresi karşısında onunla konuşur, hezeyan halinde ölümden bahseder. Oyunun son tablosunda Hüsrev, kendisini bir devlet tımarhanesine götürmeye gelen hükümet doktoru, hastane gardiyanı, Nevzat ve Şeref’e teslim olur. *Bir Adam Yaratmak* eserinin karmaşık yapısının ana çatısı, ruh ve nefsi kutuplarını içinde barındıran, barındırmak zorunda kalan-insanın -eserdeki Hüsrev’in- hayat, ölüm ve içindeki sonsuzluk arzusunun bittiği noktada yaşamasına nasıl devam edebilirliği, edecekse, ne türlü bir anlayışa sahip toplum içinde etmesi gerektiği temeli üzerine kuruludur.

Bu açıdan bakıldığında *Bir Adam Yaratmak* cemiyet-fert ilişkisinin enine boyuna ele alındığı, bireyin varoluş krizi-buhranı içerisinde cemiyete sarkan tarafla duyduğu acılar ve cemiyetin, kendi başına bırakılan cemiyetin varoluş kaygısı güden ferdi bir nevi kusmasının, kasmaya çalışmasının da -eserin sonunda Hüsrev’in deliler hastanesine kapatılıyor oluşu- hikâye edilmiştir<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> A.g.y., s. 40-41.

<sup>16</sup> Kabaklı, Ahmet. “Türk Edebiyatı”, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul, 1994, s. 36-37.



Eserde, Hüsrev yaşadığı toplumdaki hezeyanları en açık bir şekilde okuyucuya, seyirciye sunmaktadır. "Trajik İnsan tipi" diyebileceğimiz Hüsrev, varoluş kaygısının en derinini duyduğu için kendisine Sokrat gibi fikirlerinden ötürü cephe almış bir cemiyette yaşamak yerine tımarhanede ölmeyi yeğ tutar.

*Bir Adam Yaratmak*'ta üstad bir varlık kaygısının, metafizik bir ürpertinin, içinde bulunduğu zamanın insan ve toplum meselelerine cevap verecek bir dünya görüşünü demetleyecek bir fikir adamının sanat bahsindeki tavrını -*Tohum* piyesini saymazsak- toplu bir şekilde yansıttığı bir eserdir<sup>17</sup>. Eserdeki başkişi olan Hüsrev'in yaratmağa kalkınca en büyük Yaratıcıyı keşfetmesi ve kendini bildiğince Rabbinin azameti önünde "diz çok ey zorlu nefis önümde diz çök/heybem hayat dolu deste ve yumak" demek istemesinin tiyatro-hayat sahnesi önünde hikâye edilişi...*Bir Adam Yaratmak*, Üstadın, sonradan belirecek olan bir nevi eklektik diyebileceğimiz mizacının, bırakalım kavranılmasını birçok yazar tarafından tahayyül bile edilemez hususlara el atacak olmasının yoğunlaştırılmış hâlini de barındırır.

Necip Fazıl Kısakürek'in bu eseri William Shakespeare'in *Danimarka Prensi Hamlet* ile çokça karşılaştırılmış, hatta bu konularda birçok yazılar yazılmıştır. Fakat iki eser arasındaki mukayese fikri, tavrı, sadece eserin yayımlandığı ve sahnelendiği yıllar değil-ki zamanımıza kıyasla o günkü edebiyat ve sanat camiasının nispeten daha iyi kalemlere sahip olduğu söylenmesi muhakkaktır-tarih olarak daha yakın zamanlara kadar oluşu büyük bir ilgi çekicidir. Bugünlerde de maalesef daha çok maddi bakılan para, maddi değerler için temel ve gerçek değeri olan daha çok manevî, ilmi, derin manaları ikilemlerle derin bir gölgede vermektedir

Bir Adam Yaratmak'taki ilginç sahnelerden birisinin, dönemin meşhur kalemşörlerinden birini ne hale düşürdüğünden bahsetmezsek, mühim bir noktayı atlamış oluruz. Eserin üslubu hakkında bir parça fikir vermesi açısından, sebep olduğu ilginç hadiseyi daha sonra anlaşılacağından aşağıdaki bir alıntı parçayı nakletmekte fayda vardır. Bu diyalog, gazete patronu olan Şeref'in Hüsrev'i elde etmek isteyen karısı Zeynep'in, Hüsrev'e karşı beslediği hislerini apaçık dışa aşikâr ettiği bir anda, Şeref'in olay mahalline gelmesi üzerine arkadaki odaya saklanmasını takiben ortaya çıkmaktadır ve oyundaki en can alıcı hadiselerden birisidir. Zamanının üst tabakasının basit kadını tasvir eden

---

<sup>17</sup> A.g.y., s.36-37.

Zeynep'in kocası Şerif, bu hadiseden önce Hüsrev'in ruh sıhhatinin bozulduğuna dair bir haber yayınlamıştır ve gazete Hüsrev'in elindedir:

“İKİNCİ PERDE – YEDİNCİ SAHNE (Şeref – Mansur[Hüsrev'in arkadaşı, muharrir/Tr] – Hüsrev) (Mansur paravananın yanı başında durur. Oradan gözleriyle takip eder. Şeref hızla Hüsrev'e yaklaşır. Ellerini uzatıp bir şeyler anlatmak ister gibi durur. Hüsrev'in elindeki gazeteyi görür. Hüsrev, gazeteyi elinden bırakır. Şeref, Hüsrev'in halinden ürkmüştür. Bir şey söyleyemez.)

HÜSREV – Ne yüzle geliyorsunuz buraya Şeref Bey?

ŞEREF – Teessürünüzü söylediler. Geldim. Neden bu infial? İzah eder misiniz?

HÜSREV – Anlamıyor musunuz?

ŞEREF – Anlamıyorum. Gazetede bugün çıkan şeylerden müteessir olduğunuzu tahmin ediyorum. Fakat hakkınız var mı?

HÜSREV – Demek hakkım yok!

ŞEREF – Elbette yok. Sizin gibi, herkesin tanıdığı, herkesin sevdiği bir insan, ne kadar alâka çeker bilirsiniz. Biz de öğrendiğimizi yazdık.

HÜSREV – (Kendisine gelmeğe çalışarak) Ben hiç bir okuyucu tasavvur edemem ki, başkasının bu türlü mahremiyetine tecessüs duyacak kadar ruh iffetinden sıyrılmış olsun. İftira etmeyin müşterilerinize!

ŞEREF – Okuyucu budur.

HÜSREV – Hayır, okuyucu bu değildir. Siz busunuz. Bir kere okuyucuyu tanıyorsunuz. Yüzünü, biçimini, isteklerini biliyorsunuz. Onun seciyesi üstündeki kıyasları, kendinizde arıyor ve buluyorsunuz.

ŞEREF – Farz edelim ki, böyle.

HÜSREV – Böyle olunca mesuliyeti üzerine alacak kadar benlik ve haysiyet sahibi olmanız lâzım.

ŞEREF – (İrkilerek) Hüsrev Bey, çok ileriye gidiyorsunuz. Sizi mazur görüyorum. Çünkü...

HÜSREV – Çünkü?

ŞEREF – Hastasınız.

HÜSREV – Güzel, belki hastayım. Yalnız şu anda beni hasta bilmeyin! Bu sözlerde hazmedilemeyecek bir şey buluyorsanız, onları sıhhatli bir adamdan, sıhhatli bir dakikasında çıkmış farz edin!

ŞEREF – Hüsrev Bey, rica ederim.

HÜSREV – Evet. Öyle farz edin! Mukabelenizi çok merak ediyorum. Hiç olmazsa mukabelenizde biraz şeref görmeğe muhtacım.

ŞEREF – (Bir adım geri çekilir. Mendiliyle terini siliyormuş gibi alnını ovuşturur) Hareketinize şimdi mukabele etmeyeceğim. Her şeyden evvel gösterin bana, suç bu hareketin neresinde?

HÜSREV – (Nefret dolu gözlerle, Şerefi uzun uzadıya tartar) Bir adam ki, içinin cehenneminde yanıyor; herkesin malik olduğu en basit müdafaa silâhlarını, maskelerini kaybetmiştir. Bu adamı, şunun bunun keyfini gıcıklamak için teşhir etmekte suç yok mu?

ŞEREF – Niçin olsun? Demek ki, herkes bu adamla alâkadar!

HÜSREV – Herkesin bu adamla alâkası, onda yalnız kendisine ait bir taraf, manevî bir fert hak ve mülkiyeti bırakmaz demek?

ŞEREF – Cemiyetin malı olan insanlar, şüphesiz ki biraz şahus mülkiyetlerinden feda ederler.

HÜSREV – Bu fedakârlık belki herkesle müşterek, dış çizgilere aittir. Onların ferdiyetlerindeki en mahrem maktaları herkese göstermekten sizi alıkoyan hiçbir duygunuz yok mu?

ŞEREF – Yok!

HÜSREV – (Sol elinin parmaklarıyla yüzünü taraklar. Suratı çatlayacak gibi) Yalnız bu tarzınız beni çıldırtabilir. Ben demek kimseyle müşterek ölçüsü kalmamış bir zavallıyım. Demek ben bu toprağın üstünde yaşamıyorum. Demek ki benim beynim, kimsede olmayan bir takım vehim nebatları yetiştiren bir hastalık tarlası! Allah'ım! Ya ben bir deliyim, ya karşımdaki adam insanın bakamayacağı kadar düşkün bir yaratılış"<sup>18</sup>.

Bunun gibi bir hayli uzun cemiyet, kişisel, manevi değerler, maddi-manevi çatışmalara, toplumsal yozlaşma ve bireysel bunalımlara, gerçek

<sup>18</sup>[https://books.google.com.tr/books?id=RdiDAwAAQBAJ&printsec=frontcover&dq=necip+faz%C4%B1+k%C4%B1sak%C3%BCrek&hl=tr&sa=X&ved=0ahUKEwjfzNHWu\\_PaAhVFhSwKHfz8BwY4PBDoAQhTMAk#v=onepage&q=necip%20faz%C4%B1%20k%C4%B1sak%C3%BCrek&f=false](https://books.google.com.tr/books?id=RdiDAwAAQBAJ&printsec=frontcover&dq=necip+faz%C4%B1+k%C4%B1sak%C3%BCrek&hl=tr&sa=X&ved=0ahUKEwjfzNHWu_PaAhVFhSwKHfz8BwY4PBDoAQhTMAk#v=onepage&q=necip%20faz%C4%B1%20k%C4%B1sak%C3%BCrek&f=false)

edebiyat ve dini, insani, değerlere vurucu göndermemelerle dolu olmasına rağmen *Bir Adam Yaratmak* gibi bir eserin yanında hayli aciz kalan bu incelememize devam ederken, tekrar belirtmek gerekir ki *Bir Adam Yaratmak* bu topraklar üzerinde yazılmış en iyi tiyatro eserlerinden biri olmalıdır ve kesinlikle de dünya çapında bir belagat harikasıdır. Hem olay örgüsü, hem de mükemmel diyalogları yönüyle çok mühim bir yere sahip olan bu eser, sahip olduğu derinlik ve ele aldığı mevzuları yönüyle şimdiden adını klasikler arasına yazdırmayı garantilemiş gibidir. Üstadın siyasi görüşünü tasvip etmeyen ve bu sebeple ona her daim önyargıyla yaklaşan insanlarca bile takdir edilen bu eser, bugün olduğu gibi hak ettiği ilgiyi hala göremese de bazı tiyatrolarda da marifetmiş gibi eserin metafizik yönü budanarak sergilenmiştir ve yine bugün olduğu gibi üstün bir sezgi ile şaşmaz bir hissiyatla iyiyi seçebilen mizaçların takdirlerinde kıyamete kadar yaşayacaktır. Not: Bu eser, 1977 yılında Yücel Çakmaklı tarafından filme aktarılmış ve Üstadın da beğenilerini kazanan bu yapım TRT'de yayınlanmıştır.

Sonuç olarak; Necip Fazıl, yirminci yüzyılda düşünce dünyamıza engin dehası, sanatı, aksiyonu ile insanlığı aydınlatmış ve yol göstermiş büyük bir dava, sanat ve fikir adamıdır. Onun döneminde yaşanmamışlık belki de şimdiki kuşağımızın en büyük manevi talihsizliği olarak yorumlanabilir. Bize düşen, onun engin fikir, düşünce ve mücadelesini iyi okuyup istifade etmek ve onun yarım bıraktığı binayı tamamlamaya çalışmaktır.

## II. Bölüm: William Shakespeare ve Edebi Dehası

William Shakespeare (1564-1616) yalnızca İngiliz edebiyatında değil dünya edebiyatında büyük izler bırakmış bir edebiyat dehasıdır. Babası John Shakespeare'in aslı çiftçidir. 1550 civarında, yakın bir kasabadan göçüp gelerek Stanford'da yerleşmiştir. Anlaşılan her çeşitten mal satan bir bakkal dükkânı işletmeye başlamış, kendisinden zaman zaman zahire tüccarı, deri tüccarı, eldivenci filan diye bahsedilişini böyle izah etmek belki yanlış olmaz. Stanford'da yerleştikten beş altı sene sonra varlıklı bir aileden Mary Arden adlı bir kızla evlenmiştir. İlk iki kızları küçük yaşta ölmüş; William Shakespeare üçüncü çocuklarıdır. Vaftiz kaydının tarihi 26 Nisan 1564 olduğuna göre Nisan sonlarında doğmuştur. John Shakespeare'in kasabadaki itibarı gittikçe artmış. Belediye meclisine aza olmuştur; hatta bir

ara reis de seçilmiştir. William'dan sonra iki kızı ile üç oğlu daha olmuş. Kardeşlerinin hepsi de şairden önce ölmüştür<sup>19</sup>.

W. Shakespeare zamanla dünyanın en büyük şairlerinden biri olarak kabul edilmeye başlar. Hâkim fikri şudur: dehası tabiattan geliyordu, sanatı kusurluydu, bilgisi kıttı; fakat 'insan ruhunu tanımakta' ve 'çeşitli tipler canlandırmakta' bulunmaz bir kudreti, kabiliyeti vardı. Oyunlarını bir arada çıkararak ilk tefsircisi, klâsik kaideleri bilmediği için tutmadığını ileri sürerek şairi müdafaa ettikten sonra, *Hamlet* ile *Electra* arasında şu mühim mukayeseyi öne sürmektedir:

*Hamlet*, Sophokles'in yazdığı *Electra* ile hemen hemen aynı konudur. İkisinde de genç bir hükümdar oğlu babasının intikamını almak işine girişir. İkisinin de anneleri aynı derecede suçludur, kocalarının öldürülmesinde elleri vardır, sonra da bu cinayetin katiliyle evlenmişlerdir. Yunan tragedyasının ilk kısmında Elektra'nın kederi insana çok tesir eder; fakat... oyunun son kısmında şair hükümdar kızı ile Orestes'e öyle şeyler yaptırır ki, insan tabiata ve sağduyuya aykırı bulur. Orestes'in eli annesinin kanı ile bulanır; hem bu barbarca iş sahnenin üstünde değilse bile o kadar yakınında işlenir ki seyirciler Clytemnestra'nın Aegisthos'u imdada çağırıldığını, oğlunu merhamete getirmek için yalvardığını duyuyorlar hem kızı, hem bir hükümdar evlâdı olan (ve bu vasıflarının her ikisiyle de daha asîl olması gereken) Electra ise sahnede durup, annesini öldürsün diye kardeşine gayret vermektedir. Bu halin insanda uyandıracığı dehşeti düşününce Clytemnestra hain bir kadındır, ölümü hak etmiştir; zaten hikâyenin aslında da oğlunun eliyle ölmektedir. Ama bu türlü bir hareketi sahnede göstermek, sahneye yaraşan şahısların gözetmesi lâzım gelen usul ve erkâna muhakkak ki aykırıdır. Aslında William Shakespeare de aynı yolda davranır. Hamlet de babasına Orestes kadar saygı ve sevgi besler, ölümünün intikamını almak kararı onunki kadar katıdır... annesinin suçundan duyduğu nefret de onunkinden farksızdır. Fakat şair, insanı hayran eden bir sanat ve muhakeme isabetiyle Hamlet'i annesine el kaldırmaktan alıkoymaktadır: böyle bir şeye meydan vermemek için babasının hayaletine, annesinden intikam almayı yasaklar: *Yalnız, Bu İş İçin Hangi Yola Başvurursan Vur, Sakın Annen Hakkında Bir Fenalık Düşünme; İçinden, Onun Zararına Olacak Bir Niyet Geçirme. Onu Tanrıya havale et; bırak*

<sup>19</sup> Honan, Park. "Shakespeare: A Life", Oxford University Press, Oxford, 1998, s. 1-30.

*onu kendi göğsündeki dikenler iğnelesin*"<sup>20</sup> Dehşet ile korku denen şeyleri yerinde olarak birbirinden ayırt etmek işte budur. Bunların ikincisi tragedyalara uygun düşen bir duygudur, hâlbuki birincisinden daima dikkatten kaçınılmalıdır, şu muhakkak ki hiçbir dramcı seyircilerin zihninde korkuyu uyandırmakta dünyaca ünlü İngiliz yazar Shakespeare'den daha iyi başarılı olamamıştır. William Shakespeare'in Hamlet'e, oyunun üçüncü perdesinde söylediği "To be, or not to be– that is the question / Olmak ya da olmamak – işte mesele bu"<sup>21</sup> tiradının Türkçe çevirisini ve içeriğini sunarsak. Yaygın kanunun aksine, Hamlet, bu tiradı elinde kuru kafa varken söylemez. O duruş, Hamlet, dostu Horatio ile birlikte bir mezarlıkta bulunduğu ve kralın eski soytarısı Yorick'in kafatasını eline aldığı başka bir sahneye aittir. İnsanın ölüme dair tereddütlerini güzelce özetleyen bu tirat, kitabın (oyunun) tamamı okunduğu zaman tam anlamına kavuşmaktadır. Aslında aşağıdaki Shakespeare'in Hamlet Oyun çeviri alıntısından da anlaşılacağı gibi Necip Necip Fazıl Doğuda; William Shakespeare de Batıda aynı insani çile ve ruh bunalımlarını yaşayıp, hissederek aynı mesajları evrensel olarak vermektedirler. Aşağıdaki çevirisi Selahattin Eyüboğlu'na ait şiir de bunu göstermektedir:

Var olmak mı, yok olmak mı, bütün sorun bu!  
 Düşüncemizin katlanması mı güzel,  
 Zalim kaderin yumruklarına, oklarına,  
 Yoksa direktip bela denizlerine karşı  
 Dur, yeter! demesi mi?  
 Ölmek, uyumak sadece! Düşünün ki uyumakla yalnız  
 Bitebilir bütün acıları yüreğin,  
 Çektiği bütün kahırlar insanoğlunun.  
 Uyumak, ama düş görebilirsin uykuda, o kötü!  
 Çünkü o ölüm uykularında,  
 Sıyrıldığımız zaman yaşamak kaygısından,  
 Ne düşler görebilir insan, düşünmeli bunu.  
 Bu düşüncedir uzun yaşamayı cehennem eden.  
 Kim dayanabilir zamanın kırbacına?  
 Zorbanın kahrına, gururunun çiğnenmesine,

<sup>20</sup> Shakespeare, William. "Hamlet", Low, Son & company, London, 1604, s. 60-61.

<sup>21</sup> <http://mani-dar.blogspot.com.tr/2012/09/laurence-olivier-hamleti-canlandryor.html>. giriş tarihi:01.05..2018

Sevgisinin kepaze edilmesine,  
Kanunların bu kadar yavaş  
Yüzsüzlüğün bu kadar çabuk yürümesine.  
Kötülere kul olmasına iyi insanın  
Bir bıçak saplayıp göğsüne kurtulmak varken?  
Kim ister bütün bunlara katlanmak  
Ağır bir hayatın altında inleyip terlemek.  
Ölümden sonraki bir şeyden korkmasa,  
O kimsenin gidip de dönmediği bilinmez dünya  
Ürkütme yüreğini?  
Bilmediğimiz belalara atılmaktansa  
Çektiklerine razı etmese insanı?  
Bilinç böyle korkak ediyor hepimizi:  
Düşüncenin soluk ışığı bulandırıyor  
Yürekten gelenin doğal rengini.  
Ve nice büyük, yiğitçe atılışlar  
Yollarını değiştirip bu yüzden,  
Bir iş, bir eylem olma gücünü yitiriyorlar <sup>22</sup>.

Shakespeare'in *Hamlet* oyununda, yaşamın ve ölümün, varlığın ve yokluğun anlamı sürekli olarak değişen değer yargılarıyla birlikte değişiklik gösterir. "Her bir kavram, her bir değer, toplumsal ve evrensel ölçütlere göre farklı görünüm kazanır".<sup>23</sup> Oyundaki kadın erkek rollerine toplumsal cinsiyet kavramlarından, karakterlerin derinliğine de psikanalisttik yaklaşımdan yararlanarak bakıldığında, söylenen ile söylenmek istenenin farkları açığa çıkacaktır.

Hamlet, babasının ölümünün ardından, amcasının annesiyle evlenerek tahta geçmesiyle yıkıma uğrar, hem annesine hem de amcasına karşı aşırı bir kinle dolar. Üstelik amcası, babasını öldüren kişidir ve Hamlet bunu babasının hayaletinden öğrenir. İntikam almak istemektedir fakat oyun boyunca bir türlü eyleme geçemez bu durum, Shakespeare yorumcularının uzun süre kafasını kurcalamıştır. Hamlet' in annesine duyduğu kin, nefret ve düşmanlık, babasına yaptığı ihaneti hazmedememekten mi, yoksa bilinçaltında duyduğu derin aşk ve kıskançlıktan mı kaynaklanmaktadır? Görünürde babasının intikamını

<sup>22</sup> <http://mani-dar.blogspot.com.tr/2012/09/laurence-olivier-hamleti-canlandryor.html> giriş tarihi:01.05..2018

<sup>23</sup> Shakespeare, W. "Hamlet", Çev., Bülent Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999, s. 14.

almak ister gibi bir tavır olsa da, eylemsizliği bu noktada kafa karıştırır. Freud' a göre, yasaklanmış bir şeyi yapma dürtüsü hisseden kişi, kaygı yaşar ve bunun sonuçlarını azaltmak/önlemek için savunma mekanizmalarını kullanır. Bunların en temeli de "bastırma" duygusudur. Bastırmada utanç, suçluluk ve öz değersizliğe yol açan anılar genellikle bastırılır. Bütün erkek çocukları annelerine duyduğu cinsel ilgiyi, babalarına ise duyduğu rekabet ve düşmanlık duygularını gerçekleştirmeleri halinde ortaya çıkacak acı sonuçlardan kaçınmak için bastırır. Bunun nedeni, Freud' un Oedipus kompleksi<sup>24</sup> ile açıklanmaktadır. Bu karmaşık duygu adını, mitolojik bir öyküden alır. Oedipus, bilmeyerek babasını öldürüp öz annesiyle evlenir. Gerçeği öğrendiğinde ise vicdan azabından gözlerini çıkarır ve kendini sürgün eder. Freud' un ortaya attığı Oedipus kompleksine göre, erkek çocuk babasına benzerse annesinin onu da seveceğini düşünür ve bilinçaltında babasını rakip olarak görür<sup>25</sup>. Hamlet, annesine olan aşkını içine bastırır, eylemsizliğinin nedeni de, zaten bilinçaltında rakip olarak gördüğü babasının ortadan kalkmış olmasıdır. Fakat yine de bu kompleksin bir sonucu olarak çocuk, bu Ödipal çatışmayı babasıyla özdeşleşerek atlatır ve sonra hissettiği duygulardan dolayı suçluluk duyar. Hamlet de suçluluk duygusuyla amcasına düşmanlık besler. Durumun iyi mi kötü mü olduğu konusunda ikilemler yaşamaktadır.

### Sonuç

Sonuç olarak; Necip Fazıl Kısakürek, her ne kadar Batının yanlı tüm dünyaya genelde tek ve en önemli bir değer olarak gösterdiği ünlü İngiliz oyuncu W. Shakespeare karşısında Doğulu, sönük bir yazarmışçasına kalmış gibi görülse de yirminci yüzyılda düşünce dünyamıza engin dehası, sanatı, aksiyonu ile insanlığı aydınlatmış ve yol göstermiş büyük bir dava, sanat ve fikir adamıdır. Her ikisi de farklı kültürlerin dehalarıdır. Oğuz<sup>26</sup> kültürün bireye ait psikolojik, psiko-sosyal ve felsefi gerçekliklerini barındırdığını aktarır. Necip Fazıl'ın ele aldığı ruh hezeyanları, eser ve fikirlerini, yalnızlıklarını Shakespeare karakterleriyle karşılaştırıldığında sönük görmek ve göstermek; sömürgeciliğe edebiyat ve kültür alanlarında da her alanda olduğu gibi haksız, yanlı maddi güçlerle tüm Dünyaya tek yönlü

<sup>24</sup> Freud, Sigmund. "Beyond The Pleasure Principle", Dover publications New York, 2015, .13.

<sup>25</sup> A.g.y., s. 13.

<sup>26</sup> Oğuz, Ayla. " Ambivalence And In-Betweenness In Hanif Kureishi's The Buddha Of Suburbia And Doris Lessing's Victoria And The Staveney's" JASSS International Journal of Social Science Cilt 6(3) , 2013/Mart:1277



yansıtan, hükmetmeye çalışan Batıya büyük bir özveri vermekten, yanlı bir hayranlıktan başka bir şey değildir.

Bu anlamda Oğuz<sup>27</sup> (2015) kültürün imgelerle dolu olduğunu insanları etkilediğini ve benlikleri şekillendirdiğini aktarır. Bu durumun gerçek ayrıntıları da belki de aynı hisleri farklı yönlerden yaşayan ve yansıtan bu iki edebiyatçı ve eserlerini karşılaştırmalı ve detaylı bir şekilde okuyup, gerçek değerlerini yansız ele alıp eleştirel bakmaktan geçmekte ve Türk akademisyenler, okurlar olarak Necip Fazıl'ı tüm dünyaya gerçek değerleriyle, yansız ve ivedi olarak her alanda tanıtılıp ele alınmasından geçmektedir.

### Kaynaklar

- Aksal, Ali Haydar. Necip Fazıl: Büyük Doğu Irmağı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2007.
- Çalışkan, Âdem. "Necip Kısakürek'in 'Çile' Adlı Şiiri Ve Çözümlemesi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt: 9 (42), 2016/Şubat:68-107.*
- Freud, Sigmund. *Beyond The Pleasure Principle*, Dover publications New York, 2015.
- Honan, Park. *Shakespeare: A Life*, Oxford University Press, Oxford, 1998.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *İdeolocy Örgüsü*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2017.
- Oğuz, Ayla. "Ambivalence And In-Betweenness In Hanif Kureishi's *The Buddha Of Suburbia* And Doris Lessing's *Victoria And The Staveney's*", *JASS International Journal of Social Science Cilt 6(3), 2013:1275-1283.*
- Oğuz, Ayla. "Reflections of cultural Conception of Self in Zadie Smith's *the Autograph Man*", *İnönü Üniversitesi Uluslar arası Sosyal Bilimler Dergisi Cilt 4 (2), 2015: 11-20.*
- Oğuz, Ayla. "Doris Lessing'in Yaşlı Şef Mıslanga'sına Sömürgeci Göndermeler", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Dergisi Cilt 5 (2), 2017/II: 87-94.*
- Öz, Asım. *Saatçi Musa*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2010.

---

<sup>27</sup> Oğuz, Ayla. "Reflections of cultural Conception of Self in Zadie Smith's *the Autograph Man*", *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi Cilt 4 (2), 2015: 11-22.*

Sarı, İbrahim. Üstad, Necip Fazıl Kısakürek, Nokta Yayınevi, İstanbul, 2016.

Shakespeare, W., Hamlet, çev. Bülent Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999.

Shakespeare, W. Hamlet, Türkçesi: Sabahattin Eyüboğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Sekizinci Basım, İstanbul, 2012.

Shakespeare, W. Hamlet, Low, Son & company, London, 1604.

Tosun, , Yusuf, Büyük Doğu Ufku: Necip Fazıl Kısakürek, Yarın Dergisi, Mayıs/1983.

### **İnternet Kaynakları**

Kısakürek, Necip Fazıl. Öfke ve Hiciv, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2014. E-  
kitap  
<https://books.google.com.tr/books?id=iwiEAwAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=tr#v=onepage&q&f=false> giriş:05.05.2018

<http://mani-dar.blogspot.com.tr/2012/09/laurence-olivier-hamlet-i-canlandryor.html>. giriş tarihi:01.05..2018

Kısakürek, Necip Fazıl. Bir Adam Yaratmak, Büyük Doğu Yay. İstanbul, 2014:[https://books.google.com.tr/books?id=RdiDAwAAQBAJ&printsec=frontcover&dq=necip+faz%C4%B1+k%C4%B1sak%C3%BCrek&hl=tr&sa=X&ved=0ahUKEwjzNHWu\\_PaAhVFhSwKHfz8BwY4PBDoAQhTMAk#v=onepage&q=necip%20faz%C4%B1%20k%C4%B1sak%C3%BCrek&f=false](https://books.google.com.tr/books?id=RdiDAwAAQBAJ&printsec=frontcover&dq=necip+faz%C4%B1+k%C4%B1sak%C3%BCrek&hl=tr&sa=X&ved=0ahUKEwjzNHWu_PaAhVFhSwKHfz8BwY4PBDoAQhTMAk#v=onepage&q=necip%20faz%C4%B1%20k%C4%B1sak%C3%BCrek&f=false) giriş tarihi:20.04.2018.

### KİTAP TANITIMI \*

*(Ebu Hanife Entelektüel Biyografi, Mürteza Bedir, Ay Yayınları, 191 sayfa, 1. Baskı, Şubat 2018 İstanbul)*

**Hamit Kamer\*\***

Peygamber Efendimizin (s.a.v) vefatından sonra İslam'ı insanlara aktaran merciler mezhep alimleri olmuştur. Zamanın değişmesiyle hükümlerinde değişmesi gerçeğini göz önüne alan fıkıhçılar, nasların ışığında kendi görüşlerini dile getirmekten kaçınmamışlardır. İslam dininin ancak bu şekilde hayata tutunabileceğini öngören bu fakihler arasında öne çıkanlardan birisi de İmam-ı Azam Ebu Hanife'dir. Rey ekolünün sahibi olarak bilinen Ebu Hanife bugün bir buçuk milyara yakın Müslüman topluluğun yarısından fazlasının mensup olduğu Hanefi mezhebinin de kurucusudur. Ebu Hanife hakkında asırlardır birçok eser telif edilmiştir. Gerek hayatını gerekse görüşlerini ele alan bu eserler arasına bir yenisini de Prof. Dr. Mürteza Bedir<sup>1</sup> eklemiştir.

Kitap tanıtımımızda bu eseri tercih etmemizin sebebi, alanına hakim bir uzmanın elinden çıkan bu eserin sadece bir biyografi kitabı olmayışındır. Kronolojik bir biçimde Ebu Hanife'nin hayatı sadece ilk bölümde bir başlık altında kısaca ele alınmış (s. 13-17), kitabın geriye kalan kısımlarında ise daha çok dönemin sosyal, siyasi şartları bağlamında yürüttüğü ilmi çaba göz önüne serilmiştir.

---

\* Geliş Tarihi / Received Date : 04.06.2018

Kabul Tarihi / Accepted Date : 26.06.2018

\*\* Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, hamitkamerr@hotmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-2470-0509

<sup>1</sup> Mürteza Bedir, şuan İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde İslam Hukuku ana bilim dalında öğretim üyesidir ve aynı zamanda fakültenin dekanlık görevini yürütmektedir.

Kitabın telif edilmesindeki maksat takdim bölümünde okuyucularla şu şekilde paylaşılıyor: İslam'ın, tarihi süreç içerisinde gelenekten koparılarak anlamlandırılması büyük problemlere sebebiyet vermiştir. Müslümanların dini algılarını reform etmeleri gerekir. Bu durum ise ancak İslam-Gelenek sentezli yeni bir okuma ve algılama ile elde edilebilir. (s. 7-8-9)

Yaynevinin Medeniyet Serisinin beşincisi olan bu kitap, dört bölümden müteşekkildir. Birinci bölümde, İmam-ı Azam'ın hayatı ve yaşadığı çevreden bahsedilmiş. İkinci bölümde, Ebu Hanife'nin karşısında sert şekilde duran Hadis Ehli ve onların tenkitleri ele alınmış. Üçüncü bölüm kitabın asıl vurgu yaptığı yer olarak gördüğümüz Ebu Hanife ve onun fıkıdır. Dördüncü ve son bölümde ise kelamla, siyasetle tasavvufla ilişkileri üzerine yoğunlaşmış. Sonuç kısmında da, gerek itikat konularında gerekse fıkıh ilminde bıraktığı etkilerden bahsedilip kitap nihayete erdirilmiştir. Toplam 192 sayfadan oluşmakta ve akıcı bir üsluba sahiptir. Kitabın ön ve arka kapağında sade bir renk kullanımına gidilmiş ve sadece beyaz ile yeşil renk tonları kullanılarak kitabın orta kısmına 'Ebu Hanife' ismi yazılmıştır.

Birinci bölümün başlangıcında yazar, Ebu Hanife'nin nesebi, doğumu, künyesini nereden almış olabileceği ve ilimle başlangıcına kısaca değindikten sonra yaşadığı çevrenin siyasal durumunu anlatmış ve siyasi otoritelere karşı yürüttüğü pasif direnişten, bunun mukabilinde karşılaştığı sıkıntılardan bahsetmiştir. Siyasi istikrarsızlıktan ve bunun alimlere, özellikle Ebu Hanife'ye etkisinden bahsederken şu alıntıyı yapmıştır: "... 'Ebu Hanife kadılık görevine girmesi için kırbaçlandı ama o kabul etmedi. Ahmed b. Hanbel'e bu anlatılınca ağlar ve Ebu Hanife'ye rahmet duası yaptı. Bu Ahmed'in de kırbaçlanması hadisesinden sonra olmuştu.'"(s.20)

**Ebu Hanife'nin İlmî Çevresine İlişkin Gözlemler** başlığı altında yazar, Müslümanların hicri 2. ve 3. asırlarda, fetihlerden sonra farklı kültürlerle etkileşimi sonucu tedvin çağının başladığından bahsederken, İbni Haldun'un beş temel ilim hakkındaki görüşlerine değinir. Tefsir ve Hadis ilminin usul, Fıkıh, Kelam ve Tasavvuf ilimlerinin ise bunların dalları (yorumu) olan furu ilimler olduğunu söyler.

Yorumlama faaliyeti olarak fıkıh kelimesinin o dönemde şamil (kuşatıcı) bir kavram olduğunu belirten yazar şöyle demiştir: "*Başlangıçta fıkıh uzmanlığı da bütüncül bir karaktere sahipti bu sebeple hem itikat/kelam uzmanlığına, hem Salih amel ve hem de kalp tasfiyesi uzmanlığına fıkıh adı verilebiliyordu. Bu sebeple itikat/kelama fikh-ı ekber, ameller ilmüne fikh-ı zahir ve nihayet insanın kalp tasfiyesiyle uğraşan disipline fikh-*

*ı batın adı verilmişti.” (s.26) Ayrıca yazar, Ebu Hanife’nin ilmi tahsiline şöyle dikkat çekmiştir: “En önemli hocası olan Hammad kanalıyla İbn Mes’ud’a ulaşan bir hadis ilmi birikimi vardır. Şeybani’nin Kitabı’l Asar’ında (Ebu Hanife’nin Müsned’i olarak bilinir) da bunu anlıyoruz. Bunun yanında tefsire dair bilgi birikimi de, Ata b. Ebu Rebah kanalıyla İbn Abbas’tan gelir..” (s. 29-30-31) Yazarın kanaatine göre, her ilim dalında olduğu gibi İslam ilminde de bir alimin ilmini devraldığı hocaları ve yetiştiği çevre en önemli hususlardan biridir. Her ne kadar farazi içtihat metotlarını kullanıp reformist bir kimlik taşımış olsa da Ebu Hanife’nin kökleri sağlamdır. Bu sebeple denilebilir ki, İmam-ı Azam’ın Rey ekolünün kurucusu olması onu bidat ehline dahil etmez. Bu bölümün sonuna doğru yazar, Ebu Hanife’nin talebelerini, onun meclisinde devamlılıklarına göre dört kısma ayırmıştır. Sonrasında ise eserlerine değinip bu bölümü noktalamıştır.*

İkinci bölümün başında, Müslümanların asr-ı saadet sonrası yaptıkları fetihler sonucunda zengin medeniyetlerle yüzleşmelerinden, bu durum karşısında yine Müslümanların eldeki verileri (Kur-an ve Sünnet) yorumlama faaliyetine gitmelerinden bahsetmektedir. Kur-an ve Sünnet’in tek başına sadece 7. yüzyıla hitap edebiliyor olmasının bu yorumlama faaliyetlerini mecbur kılan sebep olduğunu söyleyen yazar, bunun sonucunda ise bugünkü şeri ilimlerin (fıkıh, tasavvuf, kelim) temelleri atılmış ve sınırları çizilmeye başlanmıştır diyerek devam eder. (s. 49) Ehli Hadis’in, Rey ekolüne karşı olan sert tavrının sebepleri üzerine mülâhazalar yaptıktan sonra, tedvin döneminde tenkide uğrayanların arasında öne çıkan ismin Ebu Hanife olduğunu, bunun sebebinin de kurduğu akademi sayesinde çevresinde birçok taraftar toplamasına bağlamıştır. (s. 51)

İkinci bölümün sonunda, Ebu Hanife ve hadis ilmiyle ilgili bir değerlendirme yapılmış, Ebu Hanife neden hadisle ilgilenmemiştir sorusuna şu nedenle yaklaşmıştır: Hadis mecmualarının ancak tedvin döneminin sonuna doğru tamamlanması, dolayısıyla Ebu Hanife zamanında mevcut bir hadis külliyatının var olmaması sebebi gösterilmiştir. Fakat kanaatimizce bu geçerli bir sebep değildir. Çünkü her ne kadar hadis mecmuaları Ebu Hanife döneminde henüz yeni oluşturulmaya başlanmış olsa da, onun zamanında hadisle ilgilenen başka alimler de vardı. Tedvin çağının başlangıcında hadis ilmi gibi fıkıh ilmi de yeni sistemleşiyordu. Ebu Hanife, Fıkıhla ilgilenmek yerine hadis tenkit sistemi üzerine ilmi çalışmalar yapabiliirdi. Bu bölümü sona erdirirken Gelenekçi çevrenin neden özellikle Ebu Hanife’ye karşı sert tutum sergilediklerini açıklayan müellif;

Ebu Hanife'nin, yenilikçi kişiliği<sup>2</sup>, siyasi tavrı<sup>3</sup>, iman tanımı<sup>4</sup> ve en nihayetinde daha önce sorulmamış soruları cesaretle sorabilmesini sebepler olarak sıralamıştır. (s. 62)

Üçüncü bölümde tarihi süreç eksenli bir giriş yapan yazar, yeni kültürlerle ilişkiler kurulması üzerine yorumlama faaliyetlerinin başladığını, o dönemde bu yorumlama faaliyetlerinin hepsine fıkıh denildiğini aktarmıştır. Ebu Hanife'nin "*Fıkıh kişinin lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir.*" (s.70) sözüne değinerek, akaidle ilgili akıl yürütme faaliyetlerine fıkıh-ı ekber, vicdani meselelerin üzerine düşünülmesi işine fıkıh-ı batın ve son olarak da ameli konularla ilgili her şeye de fıkıh-ı zahir denildiğine dikkat çekmiştir. (s. 71)

Rey kavramının kökenini tespit eden yazar, birçok rivayeti kitabında delil göstererek rey ile Ebu Hanife'nin o dönemde özdeşleştiğini dile getirirken, bunun sebeplerini sıralamayı da ihmal etmemiştir. Tedvin döneminde, Rey'in kurucusu olarak görülen Ebu Hanife, fıkıhın teşekkülünde başat rol oynamış, ilk defa soru sorma işini sistematik şekilde icra etmiştir, diyerek devam etmiştir. Kıyas, istinsah ve farazi fıkıh uygulamalarında Ebu Hanife'nin öncü şahsiyet olduğunu vurgulamış, bu uygulamaları ortaya çıkarma serüvenine değinerek bir takım örnekler vermekten geri durmamıştır. (s. 93)

Ebu Hanife'nin fıkıh ilmine katkısını irdelerken, özellikle füru fıkıh alanına olan çalışmalarına dikkat çeken yazar, *tefri*<sup>5</sup> kelimesinden hareketle bazı açıklamalar yapar. Ebu Hanife'nin, fıkhi meseleleri; temizlik, namaz, oruç, zekat, hac, evlenme, boşanma, alış-veriş, parasal ilişkiler, helaller haramlar, yargılama, miras, vasiyet gibi konulara ayırdıktan sonra bunların altını fasillara ayırıp binlerce soru ürettiğinden bahsedip, bu çabanın sonucunda da fıkıh ilminin baş rolünü üstlenmesinin sebebini okuyucularına aktarır. (s.97) Bu açıklamaların devamında, Ebu Hanife'nin bazı dini konulardaki görüşlerine değinip bir takım örnekleri kitabına taşımıştır. Namazda okunacak kıraat, zekat mallarının değerince başka malla verilmesi, yetişkin bir kadının kendi başına evlenebilmesi, fasid-batıl ayrımı vb. gibi gelenekten ayrı yol izlediği birçok görüşüne kitabında yer vermiştir.

Üçüncü bölümün sonunda, Ebu Hanife'nin fıkıh usulü alanındaki tarzını ele almıştır. Fıkıh usulü tam bir sistematik tarzını İmam Şafii'nin Risale'sinde

<sup>2</sup> Ebu Hanife'nin, Rey ekolünün kurucusu olması.

<sup>3</sup> Ebu Hanife'nin, iktidar ile arasında mesafe bırakmış olması.

<sup>4</sup> İman-amel ayrımı yapmış olması.

<sup>5</sup> Tefri: Bir şeyin belli bir kökten doğarak dallanıp budaklanması anlamına gelir. (s. 97)

kendini ilk defa göstermiş, bu sebeple Ebu Hanife zamanında bu konular henüz teşekkül etmemiştir mahiyetinde açıklamalarda bulunan yazar, bu kısımda, Ebu Hanife'nin, Kur'an lafzı, Peygamber ve Sahabe söz/uygulamasına ihtimam gösterdiğinden bahseder. Yine, Ebu Hanife'nin, Kur'an lafzını ahad haberin önüne geçirmesinin, dini meseleleri yorumlamasına nasıl etki ettiğini tahlil etmiştir.

Dördüncü bölümde, ağırlıklı olarak Ebu Hanife'nin akaid konuları ile olan münasebetini ele aldığı görülür. Bu bölümün başında, Ebu Hanife'nin, iman ile ameli ayrı iki unsur olarak değerlendirmesi sonucunda mürcie olduğu ithamıyla karşı karşıya kaldığını aktaran yazar, kitabında bu iddia sahiplerinin arasında en aşırıya gidenlerden Osman el-Betti ile Ebu Hanife arasındaki risale meselesine de değinmiştir. Akabinde ise, mürcie ekolünün ortaya çıkış sebebini aktardıktan sonra Ebu Hanife'nin iman ile ameli iki ayrı unsur olarak beyan etmesinin temellendirmesini okuyucuya yapmıştır. (s. 131)

Ebu Hanife'nin itikada dair görüşlerini okuyucuya net bir şekilde gösterebilmek adına el-fıkhu'l-ekber'in birçok kısmına, sonra da Osman el-Betti'ye yazdığı uzunca açıklamalı olan risalenin tamamına, aralarına bazı notlar ekleyerek kitabında yer verdiği görülür.

Dördüncü bölümün sonuna doğru ayrı başlıklar altında Ebu Hanife'nin siyaset ve tasavvufla alakasını anlatmıştır. Yazar, rivayetlerde abartıldığı kadar Ebu Hanife'nin iktidara karşı asi bir karakter olmadığını kitabında birçok rivayetleri delil getirerek ispatlamaya çalışmaktadır. Ayrıca Ebu Hanife'nin, iktidar karşısındaki duruşunun muhalif olmaktan öteye geçmediğini nakleder. En sonunda da son bir başlık altında Ebu Hanife'nin zühd anlayışını ele alıp, sufilerin neden Ebu Hanife'yi kendilerinden gördüklerinden bahsettikten sonra, Ebu Hanife'nin vera sahibi bir alim olduğunu kitabında birçok yerde yinelemiştir.

Sonuç kısmında, kitapta bahsedilen tüm konuların kısa bir değerlendirmesini yapan yazar böylece kitaba son noktayı koymuştur..

Yazıyı nihayete erdirmeden evvel birkaç hususa değinilmesi elzemdir. Yazar kitabı telif etmesindeki amacını aktarırken Ebu Hanife ile ilgili yeterince çalışma yapılmadığını belirtmiş, bu yönde eksiklik gördüğünü söylemiştir.<sup>6</sup> Bu eksikliği kapatma niyetiyle kitabı yazdığını dile getirmiştir. Ancak kısa bir araştırma yapıldığında Ebu Hanife ve düşünce dünyası üzerine birçok eser yazılmış olduğu, panel ve sempozyum düzenlendiği görülebilir.<sup>7</sup> Müslümanların

<sup>6</sup> Bknz. Kitabın önsöz bölümü.

<sup>7</sup> Ebu Hanife. Muhammed Ebu Zehra. Çeviren, Osman Keskioglu. DİB yayınları. İmam-ı Azam Ebu Hanife. Hasan Ayhan. Bayrak Yayıncılık

çoğunun mezhep alimi olan Ebu Hanife üzerine bu yönde araştırma yapılmamış olması da düşünülemezdi. Bir diğer yönden cümlelerin kuruluşundaki zamansal istikrarsızlık fark edilen bir eksikliklerdir.<sup>8</sup>

Ebu Hanife'nin ilim öğretisini, cesaretli adımlar atarak oluşturduğu ekolü iyice anlamak isteyen araştırmacıların raflarında bulundurmaları gereken bir eserdir. Hanefi mezhebinin teşekkül hikayesi bu kitapta gayet güzel bir şekilde anlatılmış olup, her kesimden okuyucunun anlayacağı dilde sade bir şekilde ele alınmıştır. Ebu Hanife ile ilgili bilinen yanlışlıkların<sup>9</sup> açıklandığı eser, insanların akıllarındaki çoğu tarihi muğlaklıkları netleştirmesine faydalı olabilir. Bu yönüyle İslam dünyasına kazandırılmış güzel bir eserdir. Emeklerinden ötürü Mürteza Bedir hocaya teşekkür ediyoruz.

---

İmam-ı Azam Ebu Hanife ve Hanefi Mezhebi. Ebu Hanife Paneli. IGMG (İslam Toplumu Milli Görüş. İrşad Başkanlığı.)

<sup>8</sup> Birçok noktada bu husus tespit edilmiştir. Örnek vermek kabilinden 22. sayfanın ilk paragrafında şöyle bir alıntı ile durum anlatılabilir: *"..Kufe ve Basra, Hz. Ömer döneminde kurulmuş iki önemli İslam şehri olarak İslam medeniyetinin teşekkülünde önemli roller oynadı. Hz. Ömer döneminde fethedilen Irak'ta Doğuya dönük fetihler için garnizon şehirleri olarak kurulmuşlardı. Ancak zamanla fetihlerin getirdiği zenginliklerle, İslam şehirlerinin ilmi ve kültürel kimlikleri öne çıkmaya başlamış ve bu şehirler birer garnizon kenti olmaktan çıkarak çok yönlü şehirler haline gelmişlerdir. Fetihlerle elde edilen maddi zenginlik ve insan kaynağı bu şehirlerin medeni kurumlarının oluşumunda en önemli faktörler oldu."*

<sup>9</sup> Ebu Hanife ile ilgili "Hadis düşmanı", "Hevasına göre fetva veren" gibi yaygın görüşler.



## YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlamak suretiyle ilahiyat ve sosyal bilimler alanına katkı sağlamayı hedefler. Hakemli bir dergi olup yılda iki (sayı) kez yayımlanır. Yayın dili Türkçe'dir, ancak Türkçe özet verilerek yabancı dildeki bilimsel makaleler de yayımlanabilir.

Dergiye gönderilen yazıların yayınlanma hakkı, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir. Dergide yer alan yazıların telif hakkı saklı olup, yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.

Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri ile hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.

Yayımlanması istenen yazılar, e-posta adresine elektronik ortamda ve "ekli word belgesi" şeklinde gönderilmelidir. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış veya yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.

Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı üç hakeme gönderilir. Yazının gönderildiği her üç hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. İki hakem olumlu bir hakem olumsuz görüş belirtirse yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.

Yazıların şekil ve esas yönünden ön değerlendirmesi Yayın Kurulu tarafından yapılır; yayın ve yazım ilkelerine uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir; uygun görülmeyenler, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerin dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.

Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağına en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi konu hakkında bilgilendirilir. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden iki adet gönderilir.

Yayımlanan çalışmanın dil, üslup ve muhteva yönünden bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına ait olup Yayın Kurulu'nu bağlamaz. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

**Başlık:** Her yazının yazıldığı dilde, yazının içeriğini, açık bir şekilde yansıtabilecek nitelikte Türkçe ve İngilizce başlığı bulunmalıdır. Başlık, büyük harflerle ve koyu yazılmalı, on beş kelimeyi geçmemelidir.

**Yazar Ad(lar)ı ve Adres(ler)i:** Yazı başlığının sağ altında olmalı, soyadın tamamı büyük harflerle yazılmalı, yazarın unvanı, kurumu ve elektronik posta adresi dipnotta belirtilmelidir.

**Özet ve Anahtar Kelimeler:** Türkçe özet çalışmanın amacını, kapsamını ve sonuçlarını yansıtmalıdır. Özet en az elli, en fazla iki yüz kelime uzunlukta olmalı, özeti bir satır altına en az üç, en fazla sekiz kelimedenden oluşan Türkçe **Anahtar Kelimeler** yazılmalıdır. Ayrıca özeti, başlığı ve anahtar kelimelerin İngilizceleri de bulunmalıdır. Yabancı dilde yazılan makalelerde de Türkçe, İngilizce ve yazılan dilde başlık, özet ve anahtar kelimeler yer almalıdır. Yabancı dildeki özetlerde dil yanlışları olmamasına özen gösterilmelidir.

**Ana Metin:** Makalelerin, Microsoft Word yazılım programı kullanılarak yirmi beş sayfayı geçmeyecek şekilde yazılması tercih edilir. Sayfa yapısı A4 ebadında, kenar boşlukları sağdan, soldan, üstten ve alttan 3,5 cm olmak üzere, 1,15 satır aralığıyla, iki yandan hizalı ve paragraf arası boşluğu, öncesi 0, sonrası 6 nk olacak şekilde ayarlanmalı ve sayfa numarası sayfanın sağ üst köşesine verilmelidir. Makalede Palatino Linotype yazı karakterleri kullanılmalı, satır sonunda heceleme yapılmamalıdır. Paragraf başlarında bir "TAB" tuşu (1,25 cm) girintisi kullanılmalıdır.

Çalışma, dil bilgisi kurallarına uygun olmalıdır. Makalede noktalama işaretlerinin kullanımında, kelime ve kısaltmaların yazımında en son çıkan TDK ve DİA Yazım Kılavuzları esas alınmalıdır.

Makalenin hazırlanmasında geçerli bilimsel yöntemlere uyulmalı, çalışmanın konusu, amacı, kapsamı, hazırlanma gerekçesi vb. bilgiler yeterli ölçüde ve belirli bir düzen içinde verilmelidir.

Bir makalede sıra ile özet, ana metnin bölümleri, kaynaklar ve (varsa) ekler bulunmalıdır. "Giriş", "Sonuç" gibi başlıklar kullanıp kullanmama, çalışmanın türüne ve konunun gereğine bağlıdır. Fakat makalenin bir sonuç paragrafı bulunmalıdır. "Sonuç" araştırmanın amaç ve kapsamına uygun olmalı, ana çizgileriyle ve öz olarak verilmelidir. Belli bir düzen sağlamak amacıyla ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir.

**Başlıklar:** Ana başlıklar, tamamı büyük harflerle ve koyu yazılmalıdır. Ara ve alt başlıklar, tamamı koyu, her kelimenin ilk harfi büyük ve başlık sonunda satırbaşı yapılmalıdır.

**Şekil, tablo ve fotoğraflar:** Şekil, tablo ve fotoğraflar yazım alanı dışına taşmamalı, gerekiyorsa her biri ayrı bir sayfada yer almalıdır. Şekil ve tablolar numaralandırılmalı ve içeriğine göre Türkçe ve İngilizce olarak adlandırılmalıdır. Numara ve başlıklar, şekillerin altına, tabloların üstüne gelecek biçimde kelimelerin yalnızca ilk harfleri büyük olarak yazılmalıdır.

**Alıntılar:** Makalede birebir yapılan alıntılar tırnak içinde verilmeli ve alıntının sonunda kaynağı parantez içinde belirtilmelidir. Üç satırdan az alıntılar cümle arasında italik olarak, üç satırdan uzun alıntılar ise sayfanın sağından ve solundan 1 cm içeride, blok hâlinde italik olarak verilmelidir. Birebir olmayan alıntılarının sonunda sadece parantez içerisinde kaynak gösterilmelidir.

**Atıflar (Kaynak Gösterme):** Makalede yapılacak atıflar için Chicago Style (Klasik Dipnotlu Kaynak Gösterme Yöntemi) kullanılmalıdır ve aşağıdaki örneklerde belirtilen hususlar dikkate alınmalıdır;

- *Kitap* : Halil İbrahim Bulut, *Şîa'da Usulî Farklılaşma Süreci ve Şeyh Müfid*, İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2005, s. 15.
- *Çeviri*: Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi, İznik'ten II. Vatikan'a*, çev. Mehmet Aydın, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990, s. 21.
- *Tez*: İsmail Akyüz, *Türkiye'de Muhafazakâr Yardım Kuruluşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2008, s. 45.
- *Yazma eser*: Neccarzade Rızâeddin Mustafa b. Ali en-Nakşebendî, *Risâle fi beyâni'l-i'tikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel*, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 85, vr. 19a.
- *Telif makale*: İbrahim Çapak, "Aristoteles, Stoacılar ve İbn Rüşd'ün Kıyasa Bakışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, sayı: 19, s. 47.
- *Çeviri makale*: Fritz Meier, "Horasan ve Klâsik Tasavvufun Sonu", çev. Ramazan Muslu, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, cilt: V, sayı: 5, s. 443.
- Yayımlanmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta yayınlanan bölümler, makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.
- Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynak için; yazarın soyadı, eserin kısa adı, varsa cildi ve sayfa numarası yazılır. Örnek: Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, II, 21.
- Ayetler italik yazılmalı, referansı (sûre adı sûre no/âyet no) sırasına göre verilmelidir. Örnek: el-Bakara 2/10.
- Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır. Örnek: Buharî, "İman", 1.
- İnternet kaynaklarında yararlanılan tarih belirtilmelidir. Örnek: <http://web.tokat.edu.tr/.../Rapor.pdf> (01.02.2013).
- Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden önce konulmalıdır. (Örnek: Yazar 1932'de İstanbul'da doğdu<sup>1</sup>.)

**Kaynaklar:** Makalede kullanılan bütün kaynaklar "Kaynaklar" kısmına alınmalı, makalenin konusu ile ilgili olsa dahi, yazıda değinilmeyen belge ve eserler kaynaklara dâhil edilmemelidir. Kaynaklar ana metnin sonunda, yukarıdaki örneklerde belirtilen atf örneklerinden farklı olarak yazar soyadlarına göre (soyadı kanunundan öncekiler için yazar adı esas alınır) alfabetik olarak verilmelidir. Eser adları italik yazılmalı, atf yapılan sayfa numaralarına yer verilmemelidir.

- *Kitap*: Bulut, Halil İbrahim, *Şîa'da Usulî Farklılaşma Süreci ve Şeyh Müfid*, İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2005.