

dinbilimleri

akademik araştırma
dergisi

ISSN: 1303- 9199
cilt: 18 sayı: 3 2018

18/3

dinbilimleri

Akademik Araştırma Dergisi



e-ISSN: 1303-9199

CİLT / VOLUME: 18 SAYI / ISSUE: 3
SAMSUN
ARALIK / DECEMBER 2018

Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi
Journal of Academic Researches in Religious Sciences
e-ISSN: 1303-9199
Cilt / Volume: 18 Sayı / Issue: 3 (Aralık, 2018)

Sahibi
Genel Koordinatör / General Coordinator
Yavuz Ünal

Editör / Editor in Chief
Hasan Atsız

Editör Yardımcıları / Editorial Assistants
Bekir Özüdoğru / Zübeyir Üçtaş

Yayın Kurulu / Editorial Board

Abdulkader Tayob	University of Cape Town
Abdülkerim Osman Ali Osman	Nile Valley University
Ali Bolat	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Ali Kumaş	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Alladein Mohammad Ahmad Adawi	The University of Jordan
Ayman Shihadeh	University of London
Faruk Sancar	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Fayiz Arif el-Kuran	Yarmouk University
Hasan Atsız	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Kadir Gömbeyaz	Kocaeli Üniversitesi
Mansur Ali	Cardiff University
Muhtar Nasıra-Emir	Emir Abdelkader University
Nazmu'l-Hakk en-Nedvi	International Islamic University Chittagong
Recep Demir	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Salih Kesgin	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Sâlim ez-Zehrâni	Umm Al-Qura University
Süleyman Turan	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Yakup Çoştu	Hitit Üniversitesi
Yavuz Ünal	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Bekir Özüdoğru	Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Yayın Yeri ve Tarihi:

Samsun, 31 Aralık 2018

Tasarım & Mizanpaj/Journal Desing
db

İletişim Adresi/Mail address

e-mail: db@dinbilimleri.com web: <http://dergipark.gov.tr/daad>

e-ISSN: 1303-9199



Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi (DAAD); yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel süreli bir yayın organıdır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir. Yazılar; yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz. Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, dört ayda bir <http://dergipark.gov.tr/daad> adresinde yayınlanır. Derginin yayın dili Türkçe olup makalelerin tamamının 1/3'ünü aşmayacak şekilde İngilizce ve Arapça dillerinde yayın yapılabilir.

Hakem & Danışma Kurulu / Referee&Advisory Board

Adnan Demircan (Prof. Dr.), Ahmet Cahid Haksever (Prof. Dr.), Ahmet Çakır (Prof. Dr.), Ahmet Çaycı (Prof. Dr.), Ahmet Hikmet Eroğlu (Prof. Dr.), Ahmet Koç (Prof. Dr.), Ahmet Öz (Doç. Dr.), Aladdin Gültekin (Dr. Öğr. Üyesi), Ali Ayten (Prof. Dr.), Ali Bolat (Prof. Dr.), Ali Bulut (Prof. Dr.), Ali İhsan Yitik (Prof. Dr.), Ali Kumaş (Doç. Dr.), Ali Rıza Aydın (Prof. Dr.), Alim Yıldız (Prof. Dr.), Asım Yapıcı (Prof. Dr.), Ayhan Ak (Doç. Dr.), Ayşe Zişan Furat (Doç. Dr.), Bahattin Dartma (Prof. Dr.), Berat Sarıkaya (Dr. Öğr. Üyesi), Burhanettin Tatar (Prof. Dr.), Bünyamin Erul (Prof. Dr.), Cafer Sadık Yaran (Prof. Dr.), Celal Türer (Prof. Dr.), Celalettin Çelik (Prof. Dr.), Cemil Hakyemez (Prof. Dr.), Cengiz Batuk (Prof. Dr.), David Jasper (Prof. Dr.), David Thomas (Prof. Dr.), Ejder Okumuş (Prof. Dr.), Erdal Baykan (Prof. Dr.), Erkan Perşembe (Prof. Dr.), Faruk Sancar (Doç. Dr.), Faruk Özdemir (Dr. Öğr. Üyesi), Ferit Uslu (Prof. Dr.), Frans Wijssen (Prof. Dr.), Gürbüz Deniz (Prof. Dr.), H. Suphi Erdem (Prof. Dr.), Halil Apaydın (Doç. Dr.), Halil İbrahim Haksever (Dr. Öğr. Üyesi), Halil İbrahim Şimşek (Prof. Dr.), Hasan Ayık (Prof. Dr.), Hatice Aynur Şahin (Dr. Öğr. Üyesi), Hasan Keskin (Prof. Dr.), Hüseyin Akgün (Doç. Dr.), Hüseyin Esen (Prof. Dr.), Irving Hexham (Prof. Dr.), İbrahim Hakkı İnal (Dr. Öğr. Üyesi), İsmail Demirezen (Doç. Dr.), İsmail Güler (Prof. Dr.), John L. Esposito (Prof. Dr.), Kadir Gürler (Prof. Dr.), Kaşif Hamdi Okur (Prof. Dr.), Kemal Özkurt (Doç. Dr.), Kamal Fattouh (Dr. Öğr. Üyesi), Kemal Yıldız (Prof. Dr.), M. Doğan Karacoşkun (Prof. Dr.), Mehmet Sami Bayraktar (Dr. Öğr. Üyesi), Mahmut Aydın (Prof. Dr.), Mehmet Ali Kirman (Prof. Dr.), Mehmet Dursun Erdem (Prof. Dr.), Mehmet Emin Özafşar (Prof. Dr.), Mehmet Evkuran (Prof. Dr.), Mehmet Mahfuz Söylemez (Prof. Dr.), Mesut Okumuş (Prof. Dr.), Metin Yılmaz (Prof. Dr.), Muammer Erbaş (Prof. Dr.), Muhammed Aydın (Prof. Dr.), Muhsin Akbaş (Prof. Dr.), Muhittin Düzenli (Doç. Dr.), Mustafa Alıcı (Prof. Dr.), Mustafa Arslan (Prof. Dr.), Mustafa Köylü (Prof. Dr.), Mustafa Öztoprak (Dr. Öğr. Üyesi), Mustafa Öztürk (Prof. Dr.), Nevzat Aydın (Doç. Dr.), Nevzat Tartı (Prof. Dr.), Nevzat Yaşar Aşıkoğlu (Prof. Dr.), Nihat Dalgın (Prof. Dr.), Osman Aydın (Prof. Dr.), Ömer Faruk Yavuz (Prof. Dr.), Ömer Yılmaz (Prof. Dr.), Perry Schmidt Leukel (Prof. Dr.), Ramazan Biçer (Prof. Dr.), Recep Demir (Doç. Dr.), Recep Gün (Doç. Dr.), Remzi Kaya (Prof. Dr.), Rıza Korkmazgöz (Dr. Öğr. Üyesi), Seyfettin Erşahin (Prof. Dr.), Salih Keşgin (Doç. Dr.), Salih Karacabey (Prof. Dr.), Salih Sabri Yavuz (Prof. Dr.), Serkan Demir (Dr. Öğr. Üyesi), Soner Gündüzöz (Prof. Dr.), Suliman Alomirat (Dr. Öğr. Üyesi), Süleyman Turan (Doç. Dr.), Şevket Topal (Prof. Dr.), Şinasi Gündüz (Prof. Dr.), Şuayip Özdemir (Prof. Dr.), Vejdi Bilgin (Prof. Dr.), Werner Jeanrond (Prof. Dr.), Yakup Coştu (Doç. Dr.), Yaşar Düzenli (Prof. Dr.), Yaşar Kurt (Prof. Dr.), Yavuz Köktaş (Prof. Dr.), Yavuz Ünal (Prof. Dr.), Yılmaz Can (Prof. Dr.), Yusuf Ziya Keskin (Prof. Dr.), Yusuf Doğan (Prof. Dr.),

İÇİNDEKİLER

MAKALELER / ARTICLES

FÂRÂBÎ'NİN DİN SOSYOLOJİSİNE KATKILARI -BİR GİRİŞ DENEMESİ- The Contributions of Al-Fârâbî to the Sociology of Religion Ejder OKUMUŞ	9-30
ALİ B. OSMAN EL-ÛŞÎ VE MÛSNEDÛ ENES İSİMLİ ESERİ Ali b. Uthmân al-Ûshî and His Work Musnad al-Anas Ferhat GÖKÇE	31-73
ERİCH FROMM'DA TANRI TASAVVURU God Representation in Erich Fromm Özer ÇETİN	75-98
EHL-İ HADİS FIKHİNİN TEDVİNİ: TİRMİZİ'NİN CÂMİ'İNDE FIKHÛ'L-HADİS VE FAKİH MUHADDİSLER TABAKÂTI Codification of the Fiqh of the <i>Ahl al-Hadith</i> : Fiqh al-Hadith and the Register of Faqih Hadith Scholars in Tirmidhi's <i>Jâmi`</i> Oğuzhan YILDIZ	99-136
YENİ DİNİ HAREKETLERİN TARAFTAR KAZANMA YÖNTEMLERİ Methods of Getting Adherent of New Religious Movements Süleyman TURAN / Sema Nur UZUN	137-174
TÜRKİYE'DE İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİLERİ DIŞINDA YAYINLANAN DERGİLERDE YER ALAN DİN EĞİTİMİ KONULU MAKALELER ÜZERİNE BİR ANALİZ An Analysis on the Articles of Religious Education Published in Journals Other Than the Journals of Theology Adem GÜNEŞ	175-200
DİN EĞİTİMİ VE ÖĞRETİMİNDE KIRK HADİS GELENEĞİ -NEVEVÎ ÖRNEĞİ- Forty Hadith Traditions in Religious Education and Teaching -The Case of Nawawi- Salih AYBEY	201-228

TANITIM ve ELEŖTİRİ YAZILARI / BOOK REVIEWS

TANRI'NİN ENGELİ Mİ ENGELLİ TANRI MI? HİRİSTİYAN GELENEĞİNDE ENGELLİLİK
YAZAR, SÜLEYMAN TURAN (İSTANBUL: OKUR AKADEMİ, 2018)
Review of Tanrı'nın Engeli mi Engelli Tanrı mı? Hıristiyan Geleneğinde
Engellilik by Süleyman Turan (İstanbul: Okur Akademi, 2018)
Değerlendiren /Reviewed by Zeynep Baktemur

229-233

EDİTÖRDEN

2018 yılının üçüncü sayısını siz değerli okuyucularımızın beğenisine sunuyor, göstermiş olduğunuz ilgi ve desteğe teşekkür ediyoruz...



FÂRÂBÎ’NİN DİN SOSYOLOJİSİNE KATKILARI -BİR GİRİŞ DENEMESİ-

Ejder OKUMUŞ*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 31 Ağustos 2018, **Kabul Tarihi:** 26 Aralık 2018, **Yayın Tarihi:** 31 Aralık 2018, **Atıf:** Okumuş, Ejder. “Fârâbî’nin Din Sosyolojisine Katkıları -Bir Giriş Denemesi-”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/3 (Aralık 2018): 9-30.

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 31 August 2018, **Accepted:** 26 December 2018, **Published:** 31 December 2018, **Cite as:** Okumuş, Ejder. “The Contributions of Al-Fârâbî to the Sociology of Religion”. *Journal of Academic Research In Religious Sciences* 18/3 (December 2018): 9-30.



Öz

Muallim-i Sâni Ebû Nasr el-Fârâbî (872-951), din sosyolojisine dikkat çekici katkılarda bulunur. Fârâbî’nin, felsefesi çerçevesinde dinin toplumsal boyutları konusuna verdiği önemin büyüklüğü, eserleri bir bütün olarak okunduğunda açıkça görülebilir. Dünya düşünürü Fârâbî, esasen bir toplum teorisyenidir. Fârâbî’nin toplum teorisi içinde ise dinin toplumsal yönleri önemli bir yer tutar. Fârâbî felsefesinde insan ve insanın mutluluğu, her şeyin başında gelir. İnsan, tabiatı gereği toplumsal bir varlıktır. Bundan dolayı insanın mutluluğu doğrudan toplum ile ilgilidir. İnsanların bir araya gelerek toplum halinde yaşaması, insan ve mutluluğunun ayrılmaz bir boyutunu oluşturur. Fârâbî’nin toplum teorisine yakından bakılırsa, mutluluk – toplum ilişkisi bağlamında dinin, ağırlıklı bir yere sahip olduğu görülür. Reis-i evvel, filozof, peygamber ve Tanrı ile şehrin, toplumun, ma’muranın en üst tabakasında yer alan insanlardan en alt tabakasında bulunan insanlara kadar bütün herkesle ilişkileri hakkında ortaya koyduğu felsefe ile Fârâbî, “sosyoloji öncesi sosyolojisi” kapsamında din sosyolojisine ciddi katkılar yapar. Fârâbî, insan, mutluluk, medîne, medeniyet, cemaat, ictimâ’, ictimâ’ât, ma’mûra, ihtiyaç, teâvun, riyaset, kavm, ümmet, din ve mille gibi temel kavramlar çerçevesinde bir toplum ve din teorisi ortaya koyar. İşte bu çalışmada araş-

* Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Dini İlimler Fakültesi, ejder.okumus@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-1337-3255>

tırmacı, İslam düşünürü Fârâbî'nin felsefesi içinde sosyolojinin (Umran İlmi: 'İlmu'l-'Umrân) ilk kurucusu İbn Haldun'dan önce (sosyoloji öncesi sosyoloji döneminde) din sosyolojisine yaptığı katkıları ele almayı, anlamayı ve anlamlandırmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, Felsefe, Toplum, Millet, Din, Din Sosyolojisi.



The Contributions of Al-Fârâbî to the Sociology of Religion

Abstract

The Second Teacher Abu Nasr al-Fârâbî (872-951) contributes remarkably to the sociology of religion. In the frame of his philosophy, the high level of importance attached to the social dimensions of religion by Fârâbî can clearly be seen when his works is read as a whole. Fârâbî, a world thinker, is essentially a theoretician of society. Religious social aspects have an important place in the theory of the society of Farabi. Social aspects of religion have an important place in al-Fârâbî's theory of society. In al-Fârâbî's philosophy, human and the happiness of human comes at the beginning of everything. Human is a social being by its very nature. Therefore, the happiness of human is directly related with society. People's coming together and living in society constitutes an integral dimension of human being and happiness. If Fârâbî's theory of society is closely examined, it is seen that religion has a predominant place in the context of happiness-society relation. With his philosophy of relationships between the first president (Reis-i Evvel), philosopher, prophet and God and everybody upto the lowest stratum people from the in the topmost stratum people of city, society and big society (ma'mura), Fârâbî makes serious contributions to the sociology of religion within his "sociology before sociology". Fârâbî reveals a theory of society and religion within the framework of key concepts such as human, happiness, medina (city, society, politics), civilization, community, society, ictimâ (coming together, meeting), ictimâ'ât, ma'mura, need, helping one another, governance, presidency, tribe, ummah, religion, mille, etc. In this study, the researcher aims to treat, understand and make meaning the contributions that Fârâbî, the Islamic thinker, makes to the sociology of religion within his philosophy before Ibn Khaldun, the first founder of sociology (the Science of Umran: 'İlmu'l-'Umrân) (in the period of sociology before sociology).

Keywords: Al-Fârâbî, Philosophy, Society, Milla, Religion, Sociology of Religion.

Giriş

İslam filozofu Muallim-i Sâni Ebû Nasr el-Farabî'nin (872-951) din, millet, ictimâ', medîne, ümmet, ma'mûra ve medeniyet konularına bütünlüklü bakış, onun bir "din sosyolojisi"nin olduğunu, felsefesi içinde din-toplum ilişkilerini ele alan önemli kısımların bulunduğu, *toplum teorisi* içinde bir din sosyolojisinin barındığını açık-

ça gösterir. Dolayısıyla ünlü filozof Fârâbî, “din sosyolojisi”ne dikkat çekici katkılarda bulunur. Fârâbî'nin, felsefesi çerçevesinde dinin toplumsal boyutları konusuna verdiği önemin ve tabiatıyla din sosyolojisine yaptığı katkıların büyüklüğü, eserleri bir bütün olarak okunduğunda açıkça görülebilir. Özellikle *Kitâbu'l-Mille*¹ adlı risâlesi, bir din sosyolojisi tezidir. Fârâbî, bu risalede dini “sosyolojik” perspektifle, kültür ve toplum temelinde ele alır. Ayrıca sosyal bilimlere dair diğer eserlerinde de din sosyolojisine önemli katkılar getirir. Fârâbî'nin, toplum veya topluluk karşılığı olarak kullandığı “ümme”, “medîne” ve ma'mûra terimleriyle benzeri terimleri anlama ve inceleme yönlerine bakılırsa, bütün toplulukları, döneminin toplumsal ve kültürel şartları gereği dinî birer topluluk olarak gördüğü anlaşılır.² Dolayısıyla aslında onun genel sosyolojisinin, aynı zamanda din sosyolojisi olduğu söylenebilir.

Esasen Filozof'un din sosyolojisini anlamının yolu, onun genel toplum görüşüne bakmaktan geçer. Dünya düşünürü Fârâbî, her şeyden önce bir toplum filozofu ve teorisyenidir. Toplum görüşü, Fârâbî'nin felsefesinin en önemli konuları arasındadır, hatta belki de en önemli konusudur. Çünkü Fârâbî için insan ve insanın mutluluğu çok mühimdir. İnsanın mutluluğu da doğrudan toplum hayatının zorunluluğuyla bağlantılıdır. Toplum, insan ve mutluluğunun varoluşsal boyutudur. Bu yönü dikkatlice incelendiğinde, Farabî'nin medîne, medeniyet, cemaat, ictimâ', ictimâ'ât, ma'mûra, ihtiyaç, teâvun, kavm, ümme, din, mille, mutluluk vd. anahtar kavramlarından yola çıkarak bir “sosyoloji” ve toplum görüşü geliştirmeye çalıştığı görülür.

Fârâbî'nin ortaya koymaya çalıştığı “sosyoloji” ve toplum teorisi içinde ise dinin toplumsal yönleri mevzuu önemli bir yer tutar. Gerçekten de Fârâbî'nin toplum teorisine yakından bakılırsa, mutluluk toplum ilişkisi bağlamında dinin, ağırlıklı bir yere sahip olduğu görülür. Reis-i evvel, filozof, peygamber ve Tanrı ile şehrin, toplumun, ma'mûranın en üst tabakasında yer alan insanlardan en alt tabakasında bulunan insanlara kadar bütün herkesle ilişkileri hakkında ortaya koyduğu felsefe ile Fârâbî, “sosyoloji öncesi sosyoloji-

¹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, tah.: Muhsin Mehdî. 2. baskı, Dârü'l-Meşrîk, Beyrut 1991; Fârâbî, “Kitâbü'l-Mille”, çev.: Fatih Toktaş, *Divan Dergisi*, Sayı: 12, 2002, s. 258-273.

² Mehmet Dağ, “Fârâbî'nin İki Yapıtı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 14-15, 2003, s. 17-87.

si”³ kapsamında din sosyolojisine dikkate değer katkılar getirir. Fârâbî, insan, mutluluk, medîne, medeniyet, cemaat, ictimâ’, ic-timâ’ât, ma’mûra, ihtiyaç, teâvun, riyaset, kavm, ümmet, din ve mille gibi temel kavramlar çerçevesinde bir toplum ve din teorisi geliştirir. Nitekim bu çalışmada yazar, İslam filozofu Fârâbî’nin felsefesi içinde sosyolojinin (Umran İlmi: ‘İlmu’l-‘Umrân) ilk kurucusu İbn Haldun’dan (1332-1406) önce (sosyoloji öncesi sosyoloji döneminde) din sosyolojisine yaptığı katkıları ele almayı, anlamayı ve anlamlandırmayı amaçlamaktadır.

Bu çalışmada geleneksel sosyolojinin *’İlmu’l-‘Umrân* (Umran İlmi) adıyla İbn Haldun (1332-1406) tarafından icat edildiği ve modern *Sosyolojinin* 19. yüzyılda başta Auguste Comte (1798-1857) olmak üzere modern Batılı bilim adamlarının eseri olduğu düşüncesi dikkate alınır, her iki anlamda da, daha doğrusu İbn Haldun’u başlangıç noktası kabul edersek, Sosyoloji biliminden önceki toplum fikri/ilmi/bilimi çabalarını “Sosyoloji öncesi Sosyolojiler” olarak adlandırmanın uygun olacağı varsayımından hareket edilmektedir. Bu durumda *Umran İlmi* ve *Sosyoloji* isimlerini saymazsak, bugünkü konusu itibariyle müstakil bir bilim olarak Sosyoloji, aslında çok daha önceki zamanlarda Doğu’da da, Batı’da da bazı fikir ve ilim adamları tarafından farklı biçimlerde icra edilmiştir. Bu kabul edilirse, toplumsal etkileşim, olay, olgu ve süreçleri sistematik ve ilmî bir perspektifle ele almayı, adı Umran İlmi veya Sosyoloji olmasa da Umran İlmi’nin⁴ kurucusu İbn Haldun ve *Sosyoloji* kelimesini ilk defa kullanan Auguste Comte (1798-1857) ile başlatmak, doğru bir yaklaşım olarak gözükmemektedir.⁵

³ “Sosyoloji öncesi Sosyoloji” kavramsallaştırması, genel anlamda Comte’tan önce, özelde de İbn Haldun’dan önce de sosyolojiye katkı olabilecek yaklaşımların olduğunu ifade etmek için üretilmiştir. Bu noktada bkz. Ejder Okumuş, “Medîneden Medeniyete Fârâbî’de ‘Sosyoloji Öncesi Sosyoloji’”, *Medeniyet Düşünürü Fârâbî Uluslararası Sempozyum, Bildiriler* (13-15 Kasım 2014, Eskişehir 2013 Kültür Başkenti Ajansı, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Medam ve Bahçeşehir Üniversitesi), ed.: Ejder Okumuş ve İlyas Burak, Eskişehir 2013 Kültür Başkenti Ajansı, Eskişehir 2015, s. 127-195; Ejder Okumuş, *Din Sosyolojisi*, Maarif Mektepleri, Ankara 2018; Ejder Okumuş, Fârâbî Felsefesinde Toplumsal Kavramlar: Bir Başlangıç Çalışması. *Beytulhikme*. 8/2 <http://www.beytulhikme.org/SonSayi.aspx>. (29.12.2018).

⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, tah.: Derviş el-Cüveydî, 2. Baskı, el-Mektebetu’l-Asriyye, Beyrut 1996.

⁵ Okumuş, “Medîneden Medeniyete Fârâbî’de ‘Sosyoloji Öncesi Sosyoloji’”, s. 127-195; Ejder Okumuş, “Fârâbî’nin Medeniyet Sosyolojisine Katkıları”, *Diyanet İlmî Dergi*, c. 52, No. 3, 2016, s. 11-30; Ejder Okumuş, *Din Sosyolojisi*, Maarif Mektepleri, Ankara 2018.

O halde Sosyoloji'nin İbn Haldun ile ortaya çıktığı kabul edilirse,⁶ Sosyoloji biliminden önceki toplum ilmi/bilimi çabalarını “Sosyoloji öncesi Sosyolojiler” olarak adlandırmak uygun görülebilir.⁷ Bu durumda örneğin antik Yunan filozoflarından Sokrates, Platon ve Aristoteles'in topluma dair yaklaşımları, Fârâbî'nin, Gazalî'nin (1058-1111) vd. ortaya koyduğu toplum görüşlerinin içinden “sosyolojiler” çıkarılabileceği ve bunların söz konusu “sosyoloji öncesi sosyolojiler” kapsamında ele alınabileceği söylenebilir.⁸

Aynı şey, din ve Din Sosyolojisi için de geçerlidir. Din de İbn Haldun'dan önce de, modern sosyolojiden önce de “sosyolojik” perspektifle, “sosyolojik okuma”yla ele alınmıştır. Yani dinin toplumsal boyutlarının, din ile toplum arasındaki karşılıklı ilişkilerin sistematik ve bilimsel olarak incelenişi olarak Din Sosyolojisi, İbn Haldun'dan ve tabii ki modern Batılı Sosyoloji ve Din Sosyolojisinden çok daha önce mevcuttu. Xenophanes (M.Ö.560-478) Habeşistanlı Tanrıların siyah ve küçük burunlu, Trakyalı olanların ise hafif mavi gözlerle birlikte kızıl saçlı olduklarına işaret ederken zaten bir tür “din sosyolojisi” yapmış oluyordu. Benzer bir şekilde Fârâbî'nin *'Ârâ'u Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla*,⁹ *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*¹⁰ ve *Kitâbu'l-Mille*¹¹ adlı eserlerinde toplumsal gerçekliği, Müslümanların toplumsal dünyalarını, toplum tiplerini, devlet ve hükümdarlıkların yükseliş ve düşüşlerini, şehir hayatında din gerçeğini, din-toplum ilişkilerini incelerken bir tür din sosyolojisi yapmış oluyordu.¹² Bunların dışında İbn Miskeveyh (932-1030), İbn Sina (980-1037), Bîrûnî (973-1043), Maverdi (974-1058), Gazali (1053-1135), Şehristani (1076-1153), İbn Rüşd (1126-1198) gibi birçok İslam bilgini ve düşünürü, felsefe, tefsir, hadis, fıkıh, kelam, tasavvuf, dil gibi ilim dallarında yazdıkları eserlerinde çeşitli ilimler alanında olduğu gibi sosyoloji ve din sosyolojisi alanında da dikkate değer kaynak bilgiler ortaya koymuşlardır. Son tahlilde İslam bilginlerinin eserleri

⁶ Ejder Okumuş, *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun*. 3. Baskı, İz Yay., İstanbul 2017.

⁷ Okumuş, “Medîneden Medeniyete Fârâbî'de ‘Sosyoloji Öncesi Sosyoloji’”, s. 127-195.

⁸ Ejder Okumuş, *Din Sosyolojisi*, s. 21-26.

⁹ Fârâbî, *Arâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla*, haz.: Ali Bû Melham, Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut 1995.

¹⁰ Fârâbî, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, haz.: Ali Bû Melham, Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut 1995.

¹¹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 1991; Fârâbî, “Kitâbü'l-Mille”, 2002.

¹² Bkz. Winston Davis, “Sosyoloji: Sociology of Religion”, *the Encyclopedia of Religion*, ed.: Mircea Eliade, c. 13, Macmillan Publishing Company, New York 1987, s. 393-402.

incelendiğinde, onların içinde Din Sosyolojisi kapsamında, örneğin din-toplum ilişkilerine, dinî gruplara, mezhep ve fırkalara, dinî olay ve olgulara dair çok önemli bilgi, tespit ve tahlillerin var olduğu görülebilir.¹³

Denilebilir ki modern Batı bağlamında *din sosyoloji öncesi din sosyolojilerinde* din-toplum etkileşiminin çok girift oluşuna ve dinin belirleyici olduğu toplum hayatına uygun olarak, sekülerleşmeci bir yaklaşımla değil, çoğu kez din merkezli normatif bir yaklaşımla, değer yüklü din analizleri de yapılmıştır. Elbette bu dönemlerdeki bütün din yaklaşımlarını aynı görmek yanıltıcı olur. Çünkü mesela Fârâbî'yi bu kalıba sığdırmak zordur. Fârâbî'nin “sosyoloji”sinde ve “sosyolojik din yaklaşımı”nda felsefesinin içinden çekip ayrılacak “nesnel” ve sistematik din ve toplum analizi görülebilir.

Bu hususlar dikkate alındığında, Fârâbî'nin ortaya koyduğu toplum görüşünün bize bir sosyoloji verdiği ve bunun da söz konusu “Sosyoloji öncesi Sosyoloji” kapsamında ele alınabileceği söylenebilir. Fârâbî, Miladi 10. asırda İslam toplumunun yetiştirdiği bir âlim olarak bu şekilde bir “sosyoloji” ortaya koyan tarihsel şahsiyetlerden biridir. Hiç şüphesiz bu sosyoloji, onun felsefesi içinde bir “sosyoloji”dir. Fârâbî'nin toplum analizlerine dikkatli bir bakış, o analizlerin belli yerlerinde toplumsal hayatın zorunluluğu, toplum, siyaset, medine, medeniyet, din, ahlak vd. hakkında toplumsal gerçeklikten hareketle gözleme dayalı bir toplum görüşüne sahip olduğunu anlamayı sağlar. Gerçekten de Fârâbî, genel felsefesi içinde en önemli konular arasında bulunan şehir, toplum, siyaset, din ve medeniyet felsefesine dair görüşleri içinde sosyolojinin temel konularına ve bu arada din fenomenine kimi zaman “sosyolojik okuma” denilebilecek bir perspektifle yaklaşmıştır.

Bu çalışmada yazar, araştırmasını yürütürken Fârâbî'nin bilhassa “*Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdila*”,¹⁴ “*es-Siyâsetu'l-Medeniyye*”,¹⁵ “*Fusûlun Munteze'a*” (*Fusûlu'l-Medenî?*),¹⁶ “*Tahsîlu's-Sa'âde*”,¹⁷

¹³ Okumuş, “Medîneden Medeniyete Fârâbî'de ‘Sosyoloji Öncesi Sosyoloji’”, s. 127-195; Ejder Okumuş, *Din Sosyolojisi*, s. 21-26 vd.

¹⁴ Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdila*, haz.: Ali Bû Melham, Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut 1995.

¹⁵ Fârâbî, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, haz.: Ali Bû Melham, Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut 1995.

¹⁶ Fârâbî, *Fusûlun Munteze'a*, tah.: Fevzi Mitri Neccar, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1971.

¹⁷ Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âde*, haz.: Ali Bû Melham, Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut 1995.

“İhsâ'u'l-'Ulûm”,¹⁸ “Kitâbu'l-Mille”,¹⁹ “Tenbîh ‘alâ Sebîli’s-Sa’âde”²⁰ adlı eserlerine başvurmuştur. Yeri geldikçe başka eserlerinden de yararlanmıştı, fakat onun sosyolojisiyle ilgili görüşleri daha çok zikredilen eserlerde yer almaktadır. Ayrıca Fârâbî'nin sosyolojisini anlamamıza katkı sunan başka çalışmalar da bu makalenin kaynakları arasındaki yerlerini almışlardır.

Araştırmada Fârâbî'nin eserlerinin asılları esas alınmaktadır. Fakat yukarıda zikredilen ve zikredilmeyen eserlerin Türkçe çevirilerinden de azami ölçüde yararlanılmıştır. Bu bağlamda örneğin “Ârâu Ehlî'l-Medîneti'l-Fâdila”nın Ahmet Arslan çevirisi²¹ araştırmacı için önemli bir kaynaktır. Yine aynı eserin Nafiz Danışman çevirisi²² ile Mahmut Kaya çevirisi²³ burada zikre değerdir. “es-Siyâsetu'l-Medeniyye” adlı eserin Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener ve M. Rami Ayas çevirisi²⁴ bahse konu edilebilir. Ayrıca “İhsâ'u'l-'Ulûm”un Ahmet Arslan çevirisi²⁵ çalışmada başvurulan bir çalışmadır. Aynı eserin Ahmet Ateş çevirisi²⁶ de kayda değerdir. “Kitâbu'l-Mille”nin Fatih Toktaş çevirisi²⁷ de burada mutlaka anılması gereken bir çalışmadır. Bunların dışında kalan çevirilerden de yararlanılmıştır.

1. Sosyolojik Din Kavramı: el-Mille

İslam düşünürü Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille* adlı eserinde millet “millet”, yani “din” kavramını “sosyolojik” bir okumayla toplumsal temelde incelemektedir. Aynı şekilde *İhsâ'u'l-'Ulûm*, adlı eserinde de kelam ilmini ele aldığı kısımda millet kavramını tekil ve çoğuluyla (millet ve milel) yaşanan din anlamında kullanmaktadır.²⁸ *Kitâbu'l-Hurûf* adlı eserinde de din sosyolojisine önemli katkılar getirdiği görüşlerinde “din” olgusunu yine “mille” (millet: el-mille) kavramı-

¹⁸ Fârâbî, *İhsâ'u'l-'Ulûm*, haz.: Ali Bû Melham, Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut 1996.

¹⁹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, tah.: Muhsin Mehdî. 2. baskı, Dârü'l-Meşrk, Beyrut 1991.

²⁰ Fârâbî, “Tenbîh ‘alâ Sebîli’s-Sa’âde (Mutluluk Yoluna Yönelme)”, çev ve ed.: Hanifi Özcan, *Fârâbî'nin İki Eseri*, İFAV., İstanbul 2005, s. 159-190.

²¹ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 5. Baskı, çev.: Ahmet Arslan, Divan Kitap, Ankara 2013.

²² Fârâbî, *el-Medînetu'l-Fâdila*, çev.: Nafiz Danışman, MEB. Yay., Ankara 2001.

²³ Fârâbî, “Erdemli Şehir Halkının Görüşleri”, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yay., İstanbul 2003, s. 139-150.

²⁴ Fârâbî, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*, çev.: Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener ve M. Rami Ayas, 2. Baskı, Büyüyen Ay, İstanbul 2012.

²⁵ Fârâbî, *İhsâ'u'l-'Ulûm*, 4. Baskı, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, Ankara 2014.

²⁶ Fârâbî, *İhsâ'u'l-'Ulûm*, çev.: Ahmet Ateş, MEB Yay., Ankara 1990.

²⁷ Fârâbî, “Kitâbü'l-Mille”, çev.: Fatih Toktaş, *Divan Dergisi*, Sayı: 12, 2002, s. 258-273.

²⁸ Fârâbî, *İhsâ'u'l-'Ulûm*, s. 86-87 vd.

nı kullanarak anlatır ve dini toplumsal bir fenomen olarak ele aldığını gösterecek işaretler verir.²⁹

Millet, Din, Şeriat, Sünnet

Fârâbî, millet kavramını, din, sünnet ve şeriat ile eş anlamlı ve toplumsal hayatla da sıkı bağlantılı olarak ele alır. Fârâbî felsefesinde millet (el-mille) ve din (ed-dîn) kelimeleri hemen hemen eş anlamlı iki kelimedir, şeriat (eş-şerîatu) ile sünnet (es-sunnetu) de böyledir. Çoğunluğa göre, bu ikisi, milletin iki parçasıyla belirlenmiş eylemlere (el-'ef'âlu'l-mukaddera) işaret eder. Aynı şekilde belirlenmiş görüşlere şeriat adını vermek de mümkündür. O halde şeriat, millet ve din, eş anlamlı isimler olmaktadır. el-Mille, biri, görüşlerin tanımlanması ve diğeri de eylemlerin belirlenmesi olmak üzere iki parçadan oluşur. Millet kapsamına giren tanımlanmış görüşlerin ilk türü ikiye ayrılır: Ya öze (zâta) işaret ettiği yaygın olarak kabul edilen özel isimle ifade edilen görüş ya da benzer bir örneğin adıyla ifade edilen görüş. Böylece erdemli millette mevcut belirlenmiş görüşler, ya haktır ya da hakkın/gerçeğin örneğidir, benzetimdir (misâlu'l-hakk). Gerçek, kısaca insanı ya özündeki ilk bilgi (ilmun evvel) ile ya da kesin kanıt (burhân) ile kesin bilgiye ulaştıran şeydir. Her millet/din, bu türden olmayıp insanı özü bakımından ve kesin kanıtla kesin bilgiye ulaştırabilecek hususları içermediği gibi kendisinde bu iki yönden biriyle kesin bilgiye ulaştırabilecek şeyin örneğinin de bulunmadığı millet/din, bir dalalet milleti/dinidir (milletun dalâletun).³⁰

Fârâbî'nin millete dair bu ve benzeri görüşlerine dikkat edilirse, din sosyolojisinde dinin toplumsal boyutuyla, hatta kimi zaman Durkheim'da olduğu gibi topluma dayandırılarak izah edilmesini hatırlatmaktadır.

İlk Başkan ve Din

İslam düşünürü Fârâbî'nin felsefesinde ve "din sosyolojisi"nde millet (din) ile ilk başkan ve dolayısıyla siyaset arasında önemli bir bağ vardır. Fârâbî'ye göre *mille* (din, millet, dinî inanç, tutum, davranış ve hayat tarzı: el-milletu), *ilk başkanın* (er-ra'îsu'l-evvel) toplum (el-cem') için tasarladığı şartlarla sınırlanıp belirlenmiş görüş

²⁹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Huruf: Harfler Kitabı*, çev.: Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2008, s. 69-75.

³⁰ Fârâbî, "Kitâbü'l-Mille", 2002, s. 260-61.

(‘ârâ’) ve eylemlerdir (e’âl); ilk başkan, toplum üyelerinin o görüş ve eylemlere riayet etmesiyle belli bir amacı toplumda ve toplum aracılığıyla gerçekleştirmeye çalışır. Toplum (el-cem’) ise ya aşiret (‘aşîra), ya şehir (medîne) veya bölge (suk’), ya büyük bir ümmet (‘ummeten ‘azîme) ya da çoklu ümmet (umemen kesîraten) şeklinde dir.

Bu yaklaşımıyla Fârâbî, tarihte ve günümüzde halkın dinî düşünce, anlayış ve yaşantısı üzerinde liderin etkili olduğu gerçeğini işaretler ve dolayısıyla din-toplum etkileşiminde din sosyolojisinin önemli bir konusunu belli boyutlarıyla ele alır.

Din ve Felsefe

Fârâbî, dini felsefeyle aynı amaca sahip bir fenomen olarak görür. O amaç, insanları mutluluğa erdirmektir. Fakat “Sosyoloji öncesi Sosyolog” Fârâbî, felsefeyle birlikte değerlendirip karşılaştırdığı ve son tahlilde zaman itibarıyla felsefeden sonra geldiğini düşündüğü dini, insanî ve toplumsal boyutta ele alır. Nitekim Fârâbî’ye göre “eşya iki türlü anlatılır. Birincisi eşyanın mahiyetini, zâtını akletme, ikincisi ise ona uyan misaliyle tahayyül etmedir. Tasdik ettirme iki yöntemden biriyle meydana gelir: Ya kesin delil (el-burhânu’l-yakînî) yöntemi ya da inandırma (el-’iknâ’) yöntemidir. Varlıkların bilgisi veya ilmi elde edilerek öğrenilip bizzat mânalari aklen kavranır ve kesin delille tasdik edilirse, bu bilgileri içine alan ilim felsefe olur. Fakat bunlar onlara uyan misaller yoluyla hayal edilerek biliniyorlarsa ve onlardan hayal edilenin tasdiki, iknâ yöntemleri (et-turuku’l-’iknâ’iyye) sağlanıyorsa, eskiler bu bilgileri içine alana din (millet: el-mille) derler. Eğer bu bilgilerin kendileri benimsenir ve bunda iknâ yöntem kullanılırsa, o zaman, onları içine alan meleke, yaygın, meşhur ve dış felsefe adını alır. Bu nedenle eskilere göre din (el-mille), felsefeye benzer. Her ikisi de aynı konuları içerir ve varlıkların en son ve yüce ilkelerini verir. Çünkü her ikisi de ilk ilke ve varlıkların ilk nedenine dair bilgi sağlar ve insanın kendisi için yaratıldığı en üstün mutluluk olan en son gayesini ve diğer varlıkların her birinin en son amacını verir. Felsefenin verdiği her şey, akledilen ve tasavvur edilen olurken, din, her şeyi tahayyül edilen olarak verir. Felsefe delillendirme yoluna giderken, din inandırma, ikna etme yoluna gider. Felsefe, ilk ilkenin mahiyetini ve nihaî ve yüce ilkeler olan gayr-i cismânî ikinci ilkelerin mahiyetlerini akledilir ve düşünülür kategorileri (ma’kûlât) olarak verirken, din, cismani ilkelerden aldığı misallerle tahayyül ederek,

toplumsal ilkelerdeki benzerleriyle benzeştirerek, ilahî fiilleri toplumsal ilkelerin fiilleri ile anlatarak ve de Eflatun'un *Timaios*'da yaptığı gibi doğal kuvvet ve ilkelerin fiillerini de iradî kuvvet, melek ve sanatlardaki benzerleriyle benzeştirerek verir; maddeyi, uçurum, karanlık ve su ile, yokluğu da karanlıkla benzeştiren kimse gibi akledilir ve düşünülür kategorileri mahsusattaki benzerleriyle anlatır; insanî erdemlerin fiillerinin gayeleri olan en üstün mutluluğun sınıflarını, gaye olduklarına inanılan iyiliklerdeki benzerleriyle aktarır. Benzer biçimde hakikatte mutluluk olan mutlulukları, mutluluk olduklarına inanılan şeylere benzeterek anlatır. Yine varlıktaki (el-vucûd) mevcûdun mertebelerini (merâtibu'l-mevcûd) mekânsal ve zamansal mertebelerindeki benzerleriyle verir; onların benzerlerini mahiyetlerine yaklaştırmaya çalışır. Yine felsefenin verdiği her şeyde kesin deliller varken, dininkinde ikna etmeler vardır. Ayrıca felsefe zaman bakımından dinden önce gelir.”³¹

18| db

Fârâbî'ye göre *erdemli millet* (el-milletu'l-fâdıla), felsefeye benzer. Nasıl ki felsefe nazarî (teorik) ve amelî (pratik) olmak üzere ikiye ayrılır ve de düşünsel nazariye, insan tarafından bilindiğinde yapılması mümkün olmayan şey; pratik olan ise insan tarafından bilindiğinde yapılması mümkün olan şey ise, millet de böyledir. Millette pratik olan, küllîleri amelî (pratik) felsefede bulunan şeylerdir; çünkü millette amelî olan hususlar, sınırlandırıcı şartlarla belirlenmiş küllîlerdir (külliyyat); şartlarla kayıtlı olan, şartlarla belirlenmeyen şeylerden daha özeldir. Sözelimi “yazan insan” sözü “insan” sözünden daha özeldir. Öyleyse erdemli şeriatlerin (es-şerâ'i'u'l-fâdıla) hepsi pratik felsefe içindeki küllîlerin kapsamındadır. Dindeki nazarî görüşlerin kesin kanıtları da nazarî felsefe içindedir ve bu görüşler kesin kanıtlar olmadan millete millete dâhil olur. O halde milleti oluşturan iki parçanın her ikisi de felsefeye dâhildir; çünkü bir şeyin ilmin bir parçası olduğu veya söz konusu ilme dahil olduğu şu iki yönden söylenebilir: Ya kesin kanıtlar olmadan benimsenen bir şeyin kesin kanıtlarının o ilimde bulunması yönünden ya da küllîleri kapsayan ilmin, ona dahil olan şeyin cüz'ilerinin sebeplerini sağlaması yönünden. Öyleyse amelî felsefe, eylemlerin hangi şarta, hangi amaca bağlı olarak gerçekleşmesini sağlayan şartların sebeplerini verir. Eğer bu şeyin ilmi, kesin kanıta dayalı ilim olursa, felsefenin amelî bölümü, erdemli millette geçerli olan belirlenmiş eylemlerin kanıtlarını verir. Felsefenin nazarî bö-

³¹ Fârâbî, *Tahsîlu's-Saâde*, s. 89-90.

lümü ise milletteki nazarî bölümün kanıtlarını verir. Öyleyse erdemli milleti oluşturan sultanlık mesleği (el-mihnet'ul-melikiyye) de felsefenin çerçevesi içindedir.

Toplum teorisyeni Fârâbî'nin yaklaşımında cedel, kesin kanıtlarının sağlanabileceği hususlarda veya bu hususların çoğunda kuvvetli bir zan sağlar. Hitâbet ise kesin kanıt bulunmayan ve de cedelin incelemeyeceği hususlarda ikna eder. Erdemli din, ancak filozoflara ve kendilerine yalnızca felsefe yoluyla ulaşılabilecek şeyleri anlayacak mertebede olanlara özgüdür. Tersine kendilerine dinin görüşleri öğretilen, telkin edilen ve dinin eylemleri benimsetilen kimselelerin çoğu, bu mertebede değildir. Böyle bir şey (o mertebede olma), ya tabiattan ya da dikkati ona yöneltmemekten kaynaklanır. Bu tür insanlar, meşhûrâtı veya ikna edici şeyleri (mukanni'ât) anlamayanlardan değildir; bu sebeple cedel ve hitâbet, kendileri vasıtasıyla şehirlilerin (el-medeniyyîn) sahip olduğu milletin görüşlerinin ('ârâ'u'l-mille) düzeltilmesi, desteklenmesi, savunulması ve (insanların) nefislerine yerleştirilmesi ve de şehirlileri sözlü tartışmayla yanıltmaya, doğru yoldan saptırmaya ve direnmeye çalışan bir kimsenin ortaya çıkması halinde milletin görüşlerine yardım edilmesi gibi iki önemli ihtiyacı karşılar.³²

db | 19

Bu yaklaşımıyla Fârâbî, dini felsefeyle ilişkileri, benzerlikleri veya felsefeden farklılıkları itibariyle ele alırken dinin insana, toplumsal ilişkilere yönelik boyutlarını öne çıkarır. Böylece bir tür "sosyolojik" okuma yapar.

Dine "Sosyolojik" Bakış

Fârâbî'nin din ve toplum teorisinde din hakkındaki görüşlerine dair önemli noktalar dikkati çekmektedir. Öncelikle din için "millet" kelimesini kullanmayı tercih etmekle dini "sosyolojik" bir okumaya tâbi tuttuğunu, din hususunda sosyolojik bir yaklaşım sergilediğini göstermiş olmaktadır. Millet kavramını din ve şeriat ile aynı anlama geldiğini söyleyerek kullanması, millet kavramıyla dinin sosyolojik boyutlarına dair kayda değer tahliller yaptığını göstermektedir. Düşünür, millet kavramını sosyolojik ekseninde din karşılığı olarak bahsi geçen diğer eserlerinin yanı sıra *Tahsîlu's-Saâde* ve *Risâletu'l-Hurûf* adlı çalışmalarında da birçok kez kullanır.³³ Fârâbî, felsefe ve

³² Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, s. 43-48.

³³ Fârâbî, *Tahsîlu's-Saâde*, s. 88-95; Fârâbî, *Kitâbu'l-Huruf: Harfler Kitabı*, s. 69-75; Fârâbî, *Risâletu'l-Hurûf*, <http://www.muslimphilosophy.com/#people> (15.09.2014).

din ilişkilerini ele aldığı yerlerde³⁴ de dini millet karşılığı olarak kullanır ve insanların algılayıp düşündükleri, yorumladıkları ve yaşadıkları dini felsefeyle ilişkileri açısından inceler. Ayrıca mezkûr anlamda dine taraftar veya mensup olanlara da din ehli ('ehlu'l-mille) der. Bir toplumda ilk defa dinin (mille) meydana getirilmesinden, bunun için din vaz edenin toplum ve din için isimler üretmesine veya icat etmesine ihtiyaç olduğundan, eğer toplumda daha önce bir din varsa, isimleri o dinden alacağından, alırken değiştirip yeni dine uygun hale getirip kullanacağından vs. bahsetmesi³⁵ de, mille kavramını düşünülüp inanılan ve yaşanan din anlamında kullandığını göstermektedir.

Muallim-i Sâni Fârâbî, "mille" kavramını elbette vahiy kaynaklı, ama insanların hayatında karşılık bulan yönleri de içerecek şekilde kullanır ve geliştirir. *İhsâ'u'l-'Ulûm*'da yaptığı bilimler tasnifinde son başlık olarak incelediği "İlmu'l-Kelâm" içinde birçok kez kullandığı "el-mille" ve çoğulu "el-milel" kavramlarına yüklediği anlamlara bakılırsa, onun din görüşü ve din sosyolojisine yaptığı katkılar daha anlaşılır hale gelebilir. Oralarda dinden, yani "millet" kavramından ne kastettiği daha net anlaşılmaktadır. Meselâ Fârâbî'ye göre kelam ilmi, dini (millet) vaz' edenin (vâdı'u'l-mille) açıkça belirtmiş olduğu belli görüş (el-'ârâ'u) ve fiilleri (el-'efâl) muzaffer kılmaya; bu görüş ve eylemlere aykırı olan her şeyi sözle çürütmeye güç yetirten bir sanattır. Görüşler ve fiillerle ilgili olmak üzere iki bölüme ayrılan Kelam sanatı, fıkıhtan başka bir şeydir. Çünkü fıkıh bilgini milletin (din: el-mille) kurucusunun açıkça belirtmiş olduğu görüş ve fiilleri doğru olarak kabul eder ve onları temel esaslar olarak alarak onlardan lazım gelen sonuçları çıkarır. Kelam bilgini ise fıkıh bilgisinin hareket noktaları olarak aldığı şeyleri kendilerinden sonuçlar çıkarmaksızın muzaffer kılmaya çalışır. Dinleri (el-milel) muzaffer kılmak için gereken yol ve görüşlere gelince; kelam bilginleri çeşitli şekil ve yaklaşımlarla dinleri muzaffer kılacakları görüşündedirler.³⁶

Bu ve benzeri görüşlerinden hareketle Fârâbî'nin, "din" in karşılığı olarak kullanmayı tercih ettiği "mille" kavramını, bir tür toplumsal, hatta "sosyolojik" perspektifle ele alıp incelediği söylenebilir.

³⁴ Fârâbî, *Kitâbu'l-Huruf: Harfler Kitabı*, s. 69-75; Fârâbî, *Tahsîlu's-Saâde*, s. 88-95.

³⁵ Fârâbî, *Fârâbî, Risâletu'l-Hurûf*, s. 42.

³⁶ Fârâbî, *İhsâ'u'l-'Ulûm*, 1996, s. 86-92.

2. Dinin Toplumsal Boyutları

“İslam sosyoloğu” Fârâbî, sosyolojik din yaklaşımında, dinin toplumsal boyutlarına ve bu çerçevede toplumsal işlevlerine dair bir takım bilgiler verir. Yukarıda verilen ve bundan sonra verilecek bilgilerden anlaşılabilceği üzere Fârâbî, dinin genel olarak toplumsal tezahürlerine, işlev ve görevlerine yönelik önemli hususlar ortaya koyar. Fârâbî'ye göre mutluluk, iyi ahlak, erdem, bilgi, felsefe, düşünce, birlik ve beraberlik, uyum ve uzlaşma gibi donanım ve özelliklerin topluma ait olmasında din önemli roller oynar.

Her şeyden önce dini siyaset ve toplum anahtar kavramlarıyla izah etme girişimi, dinin sosyal ve siyasal boyutunu öne çıkardığını, zamansal, mekânsal, toplumsal, siyasal, kültürel şartlara göre farklılaşacağı görüşünde olduğunu gösterir. Dinin karşılığı olarak bilhassa “mille” kavramını tercih etmesi zaten bunu ifade eder.

Dinin toplumsal boyutları bağlamında Fârâbî'nin erdemli ve erdemsiz dinlerden bahsetmesi,³⁷ ayrıca işaret edilmesi gereken önemli bir husustur. Erdemli dini erdemli kişi ve toplumla, erdemsiz, sapık, cahil veya bozuk dini erdemsiz, kötü toplum veya kişilerle ilişkilendirmesi; dinin toplumların niteliklerine göre farklı tezahür edeceğini ifade etmesi itibariyle oldukça önemlidir ve din sosyolojisine önemli bir katkıdır.

Dinin, toplumdaki ve başkandaki bilgi ve felsefenin durumuna göre toplumda farklı nitelik ve şekillerde tezahür etmesi görüşüyle³⁸ Fârâbî, din sosyolojisine ciddi bir katkı yapar. Bu noktada Filozof, din-bilgi-felsefe-siyaset-toplum etkileşimine dair mühim bir bakış açısı getirir.

3. Farklı Dinlere Mensup Erdemli Topluluklar

Muallim-i Sanî'ye göre erdemli toplum ve erdemli şehir olmak için aynı dine mensup olmak gerekmez:

İnsanların çoğu, gerek yaratılıştan, gerekse alışkanlıklarından dolayı, varlıkların ilkelerini, onların derecelerini, Faal Akıllı, birinci başkanlığı/yönetimi (er-ri'âsetu'l-ûlâ) anlama ve tasavvur etme gücüne sahip değildir. Bu insanlar için, mezkûr şeylerin benzer ve taklitlerinin nasıl olduklarının ortaya konması gerekir. Bu şeylerin anlam

³⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 1991, s. 43-44; Fârâbî, “Kitâbü'l-Mille”, 2002, s. 258-61 vd.

³⁸ Fârâbî, *Risâletu'l-Hurûf*, s. 41; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf: Harfler Kitabı*, s. 88-91.

ve özlere birdir, değişmez. Onların taklitleri ise, o şeylere benzemede yakın ve uzak olmak üzere sayıca çok ve değişiktir. Tıpkı gözle görülen nesnelere olduğu gibi. Mesela insanın suda yansıyan görüntüsü, suda görünen insanın timsalinin hayâlinde gerçekte insana daha yakındır. Bu bakımdan her durumda farklı şeyler kullanmak üzere, o şeylerin taklitlerini her grup (tâife) ve toplum ('umme) için ortaya koymak mümkündür. Bu sebeple hepsi aynı türden mutluluğu (sa'âdet) amaç edindiği hâlde, dinleri (milletler: milel) farklı olan erdemli şehirler (mudunun fâdıla) ve erdemli toplumlar ('umemün fâdıla) bulunabilir. Çünkü din (el-mille), söz konusu şeylerin veya onların hayâllerinin nefislerdeki görüntüleridir (resmler: rusûm).³⁹

Fârâbî'nin burada belirttiği dinler, son tahlilde erdemli dinler olsa gerektir. Çünkü ona göre dinler, erdemli/doğru dinler ve bozuk/erdemsiz dinler şeklinde iki grupta ele alınır.⁴⁰ Bu durumda farklı erdemli dinlerden maksadın açıklığa kavuşması gerekmektedir. Düşünür'ün toplum kuramında farklı erdemli şehirlerle farklı toplumlar söz konusudur; şehirler toplumları, toplumlar da dünya medeniyet toplumunu (el-ma'mûra) meydana getirir. Lakin birden fazla erdemli dini nasıl anlamak gerekir? Kastedilen, eğer kelimenin her zamanki anlamında bilinen din ise, o durumda sosyolojik düzlemde birden fazla erdemli dinden, toplumdaki topluma, şehirden şehire değişen farklı dinlerden söz edilmesi muhtemeldir: Yahudilik, Hıristiyanlık gibi. Yok, eğer kastedilen aynı dinin farklı şehir ve toplumlarda farklı algılanmaları, farklı yorumlanmaları, farklı yaşanmaları, farklı şeriat veya yasalara tâbi olmaları ise o takdirde aynı erdemli dine mensup farklı şehir ve toplumlarda geçerli farklı din yorum ve uygulamalarına işaret edilmiş olabilir. Fârâbî'nin kendi toplumsal sistemi içinde ikisini de anlamak mümkündür.

4. Din ve Siyaset

Fârâbî'nin din görüşü siyaset ile içiçedir. Din olgusunu tanımlarken ilk başkana verdiği ağırlığa bakılırsa, dinin yaşanmasında devlete, yönetime veya yöneticiye önemli bir rol verildiği anlaşılır.⁴¹

³⁹ Fârâbî, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, s. 97.

⁴⁰ Fârâbî, *Kitâbu'l-Huruf: Harfler Kitabı*, s. 88-91.

⁴¹ Bkz. Ahmed Ali Siddiqi, *Politics, Religion, and Philosophy in Al-Farabi's Book of Religion*, Y.Lisans Tezi, the University of Texas, the Faculty of the Graduate School, Austin 2014, s. 8 vd.

Fakat bu, dinin kabul edilme, yorumlanma ve yaşanılmasında genel olarak topluma verilen önemi ortadan kaldırmaz. Aynı tanımda, belirlenen görüş, fikir ve fiillerin toplum tarafından kabul edilmesi ve hayata geçirilmesi durumunda dinin gerçeklik kazanacağı ifade edilmektedir. Bu durumda dinin toplum ve siyasetle birlikte varlık kazandığı düşünülebilir. Din sosyolojisinin verilerine bakıldığında, din ile siyaset kurumu arasında etkileşim, yani karşılıklı ilişki vardır. Bu durumda Fârâbî'nin din ile siyaset ilişkisine dair ortaya koyduğu görüşleriyle din sosyolojisine önemli katkılar yaptığı söylenebilir.

5. Tipolojik Din Yaklaşımı

Toplum teorisyeni Ebû Nasr el-Fârâbî, diğer toplumsal fenomenlere uyguladığı tipolojik yaklaşımı dine de uyarlamakta ve toplum ile din teorisinde din-toplum ilişkileri ekseninde din tipolojisi yapmaktadır. Fârâbî'nin ideal tipleştirmesinde erdemli din kavram-sallaştırması önemlidir. Erdemli din, ilk başkanın erdemliliğiyle doğrudan bağlantılıdır. Fârâbî'ye göre ilk başkan gerçekten erdemli olursa, bu başkan ancak tasarladıkları sayesinde kendisini ve yönetiminde bulunan insanları gerçekte mutluluk olan en yüksek mutluluğa (es-se'âdetu'l-kusvâ) ulaştırmaya çalışır, böylece o din (millet) *erdemli bir din* (milletun fâdıla) olur.⁴²

Öncelikle erdemli dinden bahsettiğine göre dini erdemli ve gayr-i erdemli veya dalalet dini (milletun dalâletun) diye iki tipe ayırdığı anlaşılmaktadır. Aslında bu, düşünürün bütün toplum ve felsefe sisteminde insanı, şehri, toplumu (ümme), ma'murayı erdemli ve cahil diye ikiye ayırmasına uygun düşmektedir. Erdemli din erdemli şehrin, erdemsiz din ise erdemsiz şehirlerin dinidir. Erdemli ilk başkan (er-reîsu'l-evvel), erdemli şehrin mensupları için, görüş ve fiillerden meydana gelen erdemli dini belirler. Fârâbî'ye göre, erdemli şehre zıt veya aykırı şehirlerin dinleri, geçmiş zamanlardaki bazı kişi, filozof ve düşünürlerin sapkın görüşleri doğrultusunda meydana gelmiştir. Demek ki Fârâbî'nin din ve toplum düşüncesinde ikinci din tipi, *erdemsiz/sapık/cahil din* tipi olarak karşımıza çıkmaktadır. Her millet/din, böyle olmayıp insanı özü bakımından ve kesin kanıtla kesin bilgiye ulaştırabilecek hususları içermediği gibi kendisinde bu iki yönden biriyle kesin bilgiye ulaştı-

⁴² Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 1991, s. 43-44; Fârâbî, "Kitâbü'l-Mille", 2002, s. 258-60 vd.

rabilecek şeyin örneğinin de bulunmadığı millet/din, bir dalalet milleti/dinidir (milletun dalâletun).⁴³

Fârâbî, bu görüşlerini ortaya koyduğu *Kitâbu'l-Mille* adlı eserinde milleti (din) gerçeklik düzleminde başta ilk reis olmak üzere insanların yapıp etmeleriyle izah etmekte ve ilk başkanın erdemli olması ve de toplum üyelerini erdem doğrultusunda hareket etmeye sevk etmesi halinde dinin erdemli din olacağını belirtmektedir.

Fârâbî'nin bakış açısında ilk başkanın yönetimi cahilî ve erdemsiz bir yönetim ise bu durumda da, cahilî ve erdemsiz bir din söz konusu olmaktadır. İlk başkanın yönetimi câhilî bir yönetim ise, ancak câhilî kişiliğiyle tasarladıkları sayesinde insanları câhilî iyiliklerden (el-hayrâtu'l-câhiliyye: ya sağlık ve esenlik gibi zorunlu iyilikler ya zenginlik, ya lezzet, tat, zevk veya haz, ya cömertlik ve büyüklük ya da üstünlük gibi iyiliklerden) birine ulaştırmaya çalışır. İlk başkanın yönetimi sapık bir yönetim (ri'âsetun dalâletun) ise, bu, başkanın erdem (el-fadîle) ve hikmet (el-hikme) sanıp, öyle olmadığı halde yönetiminde bulunanları da öyle olduğuna inandırdığı yönetim şeklidir. Başkan bu yönetimde kendisini ve yönetiminde bulunanları hiçbir hakikati olmadığı halde en yüksek mutluluk sandıkları şeye ulaştırmaya çalışır. İlk başkanın yönetimi düzmece bir amaca yönelik olursa ve yönetimi altındakiler de bunun farkında değillerse, yönetimi altındaki insanlar ona inanırlar, onu erdem ve hikmet sanırlar. Böylece ilk başkanın tasarladıklarını gerçekleştirmeye çalışırlar ve hem kendisi hem de yönetimi altındakiler görünüşte en yüksek mutluluğa ulaştıklarını sanırlar, oysa içte onun tasarladıklarını gerçekleştirmeye çalışmakla câhilî iyiliklerden birine ulaşırlar. Erdemli ilk başkanın sultanlık mesleği (mihne melikiyye) Allah'tan kendisine gelen vahiyle ilişkisi olan bir meslektir. O, erdemli millette (erdemli dinde) geçerli olan eylem ve görüşleri ancak vahye göre belirler. Bu da şu iki şekilden ya biriyle veya her ikisiyle (birden) gerçekleşir: Birincisi, söz konusu görüş ve eylemlerin hepsi ilk başkana belirlenmiş olarak vahyedilir; ikincisi ise vahyden ve yüce Vahyedici'den elde ettikleri yeti (el-kuvve) ile ilk başkan bunları kendisi belirler ve bu durum erdemli görüş ve fiillerin belirlenmesini sağlayan şartlar açıklık kazanıncaya kadar sürer.

⁴³ Fârâbî, "Kitâbü'l-Mille", 2002, s. 260-61.

Söz konusu eylem ve görüşlerden bazıları birinci şekilde bazıları da ikinci şekilde gerçekleşir.⁴⁴

Fârâbî, benzer bir tipolojiyle dini sahit din (el-milletu's-sahîha) ve fâsid din (el-milletu'l-fâside) olarak ikiye ayırır. Fâsid din için ayrıca câhilî fâsid (fâside câhiliyye) sıfatını kullanır. Düşünce ve pratiğinin doğru veya yanlış/bozuk olmasıyla düşünce ve felsefenin doğru veya yanlış/bozuk olması arasında doğru orantılı bir ilişki vardır. Din (millet: el-mille), olgunlaşmış felsefeye (el-felsefe) tâbi olduğunda son derece iyi, doğru bir din (mille sahit) olur. Ancak felsefe henüz gayet iyi bir şekilde kesin-burhanî hale gelmemiş, aksine görüşleri henüz hatabî, cedelî veya sofistikk yollarla doğrulanmışsa onun bütününde, büyük bir kısmında veya çoğunda tamamı yanlış olup farkına varılmamış görüşlerin bulunması mümkün olur; bu durumda o, zannî veya çarpıtılmış bir felsefe olur. Bir din, bunun ardından o felsefeye tâbi olursa onda pek çok yanlış görüş ('ârâ' kâzibe) bulunur. O yanlış görüşlerin birçoğu alındığı ve onların yerine misalleri konulduğunda o din, hakikatten daha uzak ve bozuk bir din (mille fâside) olur, ama onun bozukluğu fark edilmez. Bundan daha da bozuğu, ondan sonra bir yasa koyucunun gelerek dinindeki görüşleri kendi zamanındaki felsefeden almaması, aksine ilk dinde vazedilen görüşleri hakikat olarak görüp onların misallerini alması ve halka bu misalleri öğretmesidir. Şayet ondan sonra başka bir yasa koyucu gelir de bu ikinciye tabi olursa o, daha da bozuk olur. O halde sahit din (el-milletu's-sahîha), ancak dinin birinci tarzda oluştuğu bir toplumda meydana gelebilir. Bozuk din (el-milletu'l-fâside) ise dinin ikinci tarzda oluştuğu bir toplumda meydana gelir. Fakat iki tarzdaki din, ancak felsefeden sonra ortaya çıkar: Ya gerçekte felsefe olan kesin felsefeden sonra ya da gerçekte felsefe olmadığı halde felsefe olduğu zannedilen zannî felsefeden sonra. Zannî felsefeden sonra olması ise, dinin onların düşünce gücü, fitrat ve nefislerinden kaynaklanması durumunda söz konusu olur.⁴⁵

Medeniyet düşünürü Fârâbî'ye göre din, bu dine sahit olan bir toplumdaki hiçbir dini bulunmayan bir topluma nakledilir, mal edilir ve o toplum aktörleri o dinle eğitilir, öğretilir ve yönetilirse, o dinin onlar içinde felsefe, cedel ve safsatadan önce meydana gelme-

⁴⁴ Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 1991.

⁴⁵ Fârâbî, *Risâletu'l-Hurûf*, s. 41; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf: Harfler Kitabı*, s. 88-89.

si mümkündür. O toplum içinde onların tabiatları ve düşünce yapılarından kaynaklanmayan, fakat daha önce buna sahip olan başka bir toplumdaki (kavm) nakledilen felsefenin ise o topluma nakledilen dinden sonra onlarda ortaya çıkması mümkündür.

Fârâbî'nin din-toplum ilişkileri yaklaşımında din ile toplum, düşünce ve felsefe arasındaki ilişkinin mahiyetine göre dinin toplum ve felsefeye yaklaşımı farklı olur. Bu noktada Fârâbî'nin görüşünde din-toplum-felsefe ilişkilerinin karmaşık bir özellik arz ettiği söylenebilir.⁴⁶

Bu yaklaşımlardan anlaşılabilmesi üzere Fârâbî, dinin sahil olması, doğru olarak algılanması, öğrenilmesi ve yaşanmasında doğru düşünmenin hayati bir yere sahip olduğu görüşündedir.

6. Din, Düşünce ve Değişim

Hemen yukarıdaki iktibas, Filozof'un dine değişim perspektifiyle e baktığını gösterir. Bu perspektifte zamanın değişimiyle birlikte bilim, düşünce, felsefe ve yorumda değişim olacağından sosyolojik düzlemde dinin de yeni düşünce, ilim ve felsefeye tâbi olması, yeni yaklaşımları dikkate alarak kendini var kılması gerekir. Ancak böyle olursa, din doğru olur, aksi halde zamanın gerisinde kalmış fasit bir din olur ve bu din de topluma zarar verir.⁴⁷

7. İstismar Ürünü veya Aracı Olarak Din

Fârâbî, *el-Medînetu'l-Fâdila*'da din hakkında çok dikkat çekici hususlara işaret eder. Onun özellikle huşû hakkında söyledikleri oldukça önemlidir. Orada dinin ve dinî yaşayışın, bazı kimselerin, özellikle cahil şehir insanlarından bazılarının görüşüne göre istismar aracı olarak kullanıldığı görüşünü dile getirdiklerini belirtir. Fârâbî'ye göre huşû, bazı kişilere göre bir zümrenin öbür zümreyi aldatmak ve tuzağa düşürmek için başvurduğu hile ve sahtekârlıktan başka bir şey değildir. Böyle düşünenlerin yaklaşımında yine huşû adına yapılanlar veya gösterilenler, iradesini kullanmaktan aciz kimselerin kurdukları düzen ve tuzaklar olup halkı kandırarak halktan mal, mülk, riyaset, her nevi dünyalığı elde etmektedir.⁴⁸

⁴⁶ Bkz. Fârâbî, *Risâletu'l-Hurûf*, s. 41; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf: Harfler Kitabı*, s. 88-91.

⁴⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf: Harfler Kitabı*, s. 88-91.

⁴⁸ Fârâbî, *Arâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdila*, s. 155-159.

Bu yaklaşımda dile getirilen hususlara bakıldığında, bazı yaklaşımlara göre dinin bir istismar aracı; toplumdaki kötü durumları ve olumsuz konumlanmaları, zayıf statüleri, yoksulluğu vs. meşrulaştırma aracı, bir telafi unsuru ve afyon olarak telakki edildiği anlaşılır. Bu ve benzeri anlayışlar ise Freud'un, Marx'ın vd. din teorilerinde değişik biçimlerde yer almaktadır.

Sonuç

1. Fârâbî, toplum ve din hakkında yaptığı tanım, açıklama ve çözümlenmelerde belli bir toplumsal gerçeklikten yola çıkar. Onun toplumun varlığının zorunluluğunu izahı ve dini millet olarak ele alışı, bunu açıkça gösterir. Fârâbî'ye göre insanın mutluluğu, toplumsal hayatın zaruretini ortaya koyar. İnsanların mutlu olması için toplum halinde yaşamaları, yakınları ve diğerleriyle birarada yaşamaları, birbirleriyle yardımlaşmaları zorunludur. Toplum halinde başarılı olarak yaşamalarında ise mille'nin, mille'nin yorumlarının, yani dinin erdemli olması oldukça önemlidir.

2. İslam düşünürü Farabî'nin din, millet, ictimâ', medîne, ümmet, ma'mûra ve medeniyet konularına bütünlüklü bakış, onun bir "din sosyolojisi"nin olduğunu gösterir. Fârâbî'nin, felsefesi çerçevesinde dinin toplumsal boyutları konusuna verdiği önemin ve tabiatıyla din sosyolojisine yaptığı katkıların büyüklüğü, eserleri bir bütün olarak okunduğunda açıkça görülebilir. Özellikle *Kitâbu'l-Mille* adlı risâlesi, bir din sosyolojisi çalışması olarak dikkati çekmektedir. Bundan başka toplum bilimlerine dair diğer eserlerinde de din sosyolojisine önemli katkılar sunar. Fârâbî'nin, toplum veya topluluk karşılığı olarak kullandığı "ümmet", "medîne" ve "ma'mûra" terimleriyle benzeri terimleri anlama ve inceleme yönlerine bakılırsa, bütün toplulukları, döneminin toplumsal ve kültürel şartları gereği dinî birer topluluk olarak gördüğü anlaşılır. Dolayısıyla aslında onun genel sosyolojisinin, aynı zamanda bir din sosyolojisi olduğu söylenebilir.

3. Fârâbî'ye göre mutluluk, iyi ahlak, erdem, birlik ve beraberlik, uyum ve uzlaşma gibi özelliklerin topluma ait olmasında din önemli roller oynar.

4. Fârâbî felsefesinde toplumda erdemli/doğru/sahîh din ile erdemsiz/bozuk/fasit/sapkın dinin egemen olmasında erdemli başkanın yönetimi ile cahil ve erdemsiz yönetimin hayati rolleri vardır. Dolayısıyla Fârâbî'nin din görüşü siyaset ile içiçedir. Din olgusunu

tanımlarken ilk başkana verdiği ağırlığa bakılırsa, dinin yaşanmasında devlete, yönetime veya yöneticiye önemli bir rol verildiği anlaşılır.

5. Fârâbî'nin din sosyolojisinde erdemli toplum ve erdemli şehir olmak için aynı dine mensup olmak gerekmez. Hepsi aynı türden mutluluğu (sa'âdet) amaç edindiği hâlde, dinleri (milletler: milel) farklı olan erdemli şehirler (mudunun fâdilatun) ve erdemli toplumlar ('umemun fâdilatun) bulunabilir. Çünkü din (el-mille), söz konusu şeylerin veya onların hayâllerinin nefislerdeki görüntüleridir (resmler: rusûm).

6. Fârâbî, dine toplumsal planda tipolojik bir yaklaşımla erdemli/sahih din ile erdemsiz/cahil/sapık/fasit dini birbirinden ayırt etmektedir.

7. Son tahlilde Fârâbî'nin kendi genel felsefesi içinde toplumu "sosyolojik" bir okumayla ele aldığı gibi dini de "sosyolojik" yaklaşımla ele aldığı ve anlamlandırma çabasına giriştiği söylenebilir. Bu demektir ki, Fârâbî, başlangıç noktası İbn Haldun olmak üzere "sosyoloji öncesi sosyoloji" kapsamında bir "din sosyolojisi" ortaya koymuş, gerek İbn Halduncu anlamda, gerekse modern din sosyolojisi anlamında din sosyolojisine önemli katkılar sunmuştur.

Kaynaklar

- Aydın, Hasan, "Dinî-Felsefî Temelleri Işığında Fârâbî'nin Eğitim Ütopyası", *Kelam Araştırmaları*, c. 8, No. 1, 2010, s. 123-150.
- Aydın, Mehmet, "Farabi'nin Siyasî Düşüncesinde Sa'âdet Kavramı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXI, 1976, s. 303-311.
- Aydınlı, Yaşar, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde 'İlk Başkan (er-Reis el-Evvel)' Kavramı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 2, No. 2, 1987, s. 291-302.
- Çelikkol, Suat, "Farabi'nin Toplum Görüşü", *Bilimname*, c. XIX, No. 2, 2010, s. 99-115.
- Dağ, Mehmet, "Fârâbî'nin İki Yapıtı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 14-15, 2003, s. 17-87.
- Davis, Winston, "Sosyoloji: Sociology of Religion", *the Encyclopedia of Religion*, ed.: Mircea Eliade, c. 13, Macmillan Publishing Company, New York 1987, s. 393-402.
- Davis, Winston, "Din Sosyolojisi", *Din, Toplum ve Kültür*, haz. A. Coşkun, İz Yay., İstanbul 2005, s. 77-100.
- Fârâbî, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, İng. çev.: Muhsin Mahdi, The Free Press of Glencoe, New York 1962.
- Fârâbî, *Fusûlun Munteze'a*, tah.: Fevzi Mitri Neccar, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1971.
- Fârâbî, *Fusulu'l-Medenî*, çev.: Mehmet Aydın ve M. Rami Ayas, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 1980.
- Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, çev.: Ahmet Ateş, MEB Yay., Ankara 1990.

- Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, tah.: Muhsin Mehdî. 2. baskı, Dârü'l-Meşrîk, Beyrut 1991.
- Fârâbî, *Arâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdila*, haz.: Ali Bû Melham, Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut 1995.
- Fârâbî, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, haz.: Ali Bû Melham, Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut 1995.
- Fârâbî, *Tahsilu's-Saâde*, haz.: Ali Bû Melham, Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut 1995.
- Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, haz.: Ali Bû Melham, Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut 1996.
- Fârâbî, *el-Medînetu'l-Fâdila*, çev.: Nafiz Danışman, MEB. Yay., Ankara 2001.
- Fârâbî, "Kitâbü'l-Mille", çev.: Fatih Toktaş, *Divan Dergisi*, Sayı: 12, 2002, s. 258-273.
- Fârâbî, "Erdemli Şehir Halkının Görüşleri", çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yay., İstanbul 2003, s. 139-150
- Fârâbî, "Tenbîh 'alâ Sebîli's-Sa'âde (Mutluluk Yoluna Yönelme)", çev ve ed.: Hanifi Özcan, *Fârâbî'nin İki Eseri*, İFAV., İstanbul 2005, s. 159-190.
- Fârâbî, "Fusûlü'l-Medenî", Çev. ve Ed.: Hanifi Özcan, *Fârâbî'nin İki Eseri*, İFAV., İstanbul 2005, s. 45-138.
- Fârâbî, *Kitâbu'l-Huruf: Harfler Kitabı*, çev.: Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2008.
- Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, çev.: Ömer Türker ve Ö. Mahir Alper, 2. Baskı, Klasik Yay. İstanbul 2012.
- Fârâbî, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*, çev.: Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener ve M. Rami Ayas, 2. Baskı, Büyüyen Ay, İstanbul 2012.
- Fârâbî, *İdeal Devlet*, 5. Baskı, çev.: Ahmet Arslan, Divan Kitap, Ankara 2013.
- Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, 4. Baskı, Çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, Ankara 2014.
- Fârâbî, *Risâletu'l-Hurûf*, <http://www.muslimphilosophy.com/#people> (15.09.2014).
- İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mutavahhid*, 2. Baskı, tah.: Macid Fahri, Beyrut 1991.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, tah.: Derviş el-Cüveydî, 2. Baskı, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1996.
- Karlığa, Bekir, "Medeniyet Düşünürü Farabi", *Bilgeler Zirvesi*, ed.: Ejder Okumuş, c.1, Eskişehir 2014 Kültür Başkenti Ajansı, Eskişehir 2014.
- Korkut, Şenol, *Farabi'nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökenleri*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.
- Korkut, Şenol, "İbn Haldûn'un "es-Siyâsetu'l-Medeniyye" Teorisini Eleştirisi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 15, 2006, s. 115-140.
- Mücahid, Huriye Tevfik, *Fârâbî'den Abduh'a Siyasî Düşünce*, çev.: Vecdi Akyüz, İz Yay., İstanbul 1995.
- Okumuş, Ejder, "Medîneden Medeniyete Fârâbî'de 'Sosyoloji Öncesi Sosyoloji'", *Medeniyet Düşünürü Fârâbî Uluslararası Sempozyum, Bildiriler* (13-15 Kasım 2014, Eskişehir 2013 Kültür Başkenti Ajansı, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Medam ve Bahçeşehir Üniversitesi), ed.: Ejder Okumuş ve İlyas Burak, Eskişehir 2013 Kültür Başkenti Ajansı, Eskişehir 2015, s. 127-195.
- Okumuş, Ejder, "Fârâbî'nin Medeniyet Sosyolojisine Katkıları", *Diyanet İlmî Dergi*, c. 52, No. 3, 2016, s. 11-30.
- Okumuş, Ejder, *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun*. 3. Baskı, İz Yay., İstanbul 2017.
- Okumuş, Ejder, *Din Sosyolojisi*, Maarif Mektepleri, Ankara 2018.
- Ejder Okumuş, Fârâbî Felsefesinde Toplumsal Kavramlar: Bir Başlangıç Çalışması. *Beytulhikme*. 8/2 <http://www.beytulhikme.org/SonSayi.aspx>. (29.12.2018).
- Siddiqi, Ahmed Ali, *Politics, Religion, and Philosophy in Al-Farabi's Book of Religion*, Y.Lisans Tezi, the University of Texas, the Faculty of the Graduate School, Austin 2014.
- et-Talbi, Ammar, "Al-Farabi's Doctrine of Education: Between Philosophy and Sociological Theory", <http://www.muslimheritage.com/article/al-farabis-doctrine-education-between-philosophy-and-sociological-theory#sec2> (12.10.2014).
- Toktaş, Fatih, "Fârâbî'nin Kitâbü'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi", *Divan Dergisi*, c. 12, No. 1, 2002, s. 258-273.

Yavuz, Sefer, "Tipolojik Yaklaşım ve İbn Haldun ile Farabi'nin Toplum G6r6Őleri 6zeri-
ne", *Dini Araştırmalar*, c. 17, No. 44, 2014, s. 95-120.
Yıldız, Mustafa, *Fârâbî'nin Toplum ve Devlet G6r6Őü*, Doktora Tezi, Erciyes 6niversitesi,
Sosyal Bilimler Enstit6Őü. Kayseri 2009.



ALİ B. OSMAN EL-ÛŞÎ VE MÛSNEDÜ ENES İSİMLİ ESERİ

Ferhat GÖKÇE*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 18 Ağustos 2018, **Kabul Tarihi:** 3 Aralık 2018, **Yayın Tarihi:** 31 Aralık 2018, **Atf:** Gökçe, Ferhat. "Ali B. Osman El-Ûşî Ve Mûsnedü Enes İsimli Eseri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/3 (Aralık 2018): 31-73.

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 18 August 2018, **Accepted:** 3 December 2018, **Published:** 31 December 2018, **Cite as:** Gökçe, Ferhat. "Ali b. Uthmān al-Ûshī and His Work Musnad al-Anas". *Journal of Academic Research In Religious Sciences* 18/3 (December 2018): 31-73.



Öz

Hicrî VI. asır âlimlerinden *Bed'ü'l-Emâlî* isimli eseriyle meşhur olan Ali b. Osman el-Ûşî (ö. 575/1179) kelim ve fıkıh ilimlerinin yanı sıra hadis ilminde de eser bırakmış döneminin önemli âlimlerinden birisidir. Ûşî'nin hadis ilmine dair günümüze ulaşan en önemli eseri *Nisâbü'l-Ahbâr*'dır. Onun hadise dair pek bilinmeyen ve şu ana kadar neşredilmeyen diğer bir eseri ise aynı zamanda *Nisâbü'l-Ahbâr*'ın kaynaklarından Enes b. Mâlik'in Hz. Peygamber'den rivâyetlerinin yer aldığı *Mûsnedü Enes* isimli eseridir. *Mûsnedü Enes*, aslında hicrî III. asırda tedavülde olan ve *Nûshatü Sem'ân* olarak bilinen eserdir. Sem'ân Nûshası, hadis âlimleri tarafından uydurma olarak nitelendirilen bir nüshadır. Ûşî, bu eserin rivâyet hakkını hocasından alarak ve eseri bölümlere ayırarak rivâyet etmiştir. Çalışmamızda Süleymaniye Kütüphanesi'nde yazma halinde bulunan bu eserin Ûşî'ye aidiyeti, *Nisâbü'l-Ahbâr* ile mukayesesi, eserin kayıp ya da yazmada yer verilmeyen hadislerinin tespiti, bölümleri, hadislerinin sayısı gibi çeşitli yönleri üzerinde durmakta, eserin değerlendirilmesi yapılmaktadır.

* Dr. Öğretim Üyesi, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi/Assistant Professor, Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Theology/Osh State University Faculty of Theology, ferhatgokce@hotmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-8181-1088>

Anahtar Kelimeler: Ali b. Osman el-Ûşî, Enes b. Mâlik, Hadis, *Müsnedü Enes*, *Nisâbü'l-Ahbâr*, Mevzû Hadisler.



Ali b. Uthmân al-Ûshî and His Work Musnad al-Anas

Abstract

Ali b. Uthmân al-Ûshî, famous for his famed work *Bad' al-Amâlî*, is one of the important scholars of 6. century by Hijri calendar. In addition to Kalam and Islamic Law, he also wrote works in Hadith. His most important work in Hadith is *Nişâb al-Akhbâr* known nowadays. His another work, unknown and unpublished is *Musnad al-Anas*. It is a source of *Nişâb al-Akhbâr*. It contains Enes b. Malik's narrates by the prophet. *Musnad al-Anas*, is actually known as *Nushatu Sem'an* which is in circulation in the 3rd century Hijri. This Nuskha (book of Sem'an) is regarded as a fabricated Nuskha (narrates). In his work (*Musnad al-Anas*) al-Ûshî takes his narrate rights from his teacher and narrate the hadith by dividing them into chapters, he collects them in this work. This work in manuscript form which being in the Süleymaniye Library. In this article is focused on various aspects such as belonging of al-Ûshî, the determination of the hadiths which are not included in the loss or writing in *Nişâb al-Akhbâr* and the number of Hadiths, evaluation of Works it is made.

Keywords: Ali b. Uthmân al-Ûshî, Anas b. Malik, Hadith, *Musnad al-Anas*, *Nişâb al-Akhbâr*, Fabricated Hadiths.

Giriş

Ali b. Osman el-Ûşî (ö. 575/1179), hicrî VI. asrın kelim, fıkıh ve hadis dallarında eser veren Orta Asya'nın önemli âlimlerinden birisidir. Ûşî, daha çok *el-Emâlî* adlı akâid risâlesiyle tanınan Mâtürîdî kelamcısıdır. Fıkıh ve hadis ilminde verdiği eserlerden hareketle onun aynı zamanda fakih ve muhaddis olduğu da anlaşılmaktadır.

Ûşî, Kuteybe b. Müslim'in hicrî 95 yılında fethettiği bugün Kırgızistan'ın Güneyinde yer alan Fergana vadisindeki Oş şehrinde dünyaya gelmiştir.¹ Ûşî'nin tam adı Ebû Muhammed (Ebu'l-Hasen)

¹ Abdulkâdir b. Ebi'l-Vefâ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, I-V, (tahk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv), Mektebetu Hicr li't-Tibâati ve'n-Neşr ve't-Tevzîf ve'l-A'lâm, Amman, 1993, c. II, s. 583; Mehmet Sait Toprak, "Ûşî", *DİA*, İstanbul, 2012, XLII, 230.

Sirâcuddîn Ali b. Osman b. Muhammed b. Süleyman et-Teymî, eş-Şehîdî el-Fergânî el-Ûşî'dir.²

Kendi döneminin ilim adamları arasında “Sirâcuddîn”, “el-İmâm”, “eş-Şeyh”, “el-İmâmu'l-Haremeyn”, “el-Hanefî”, “el-Mâtürîdî”, “Ruknüddîn”, “el-kâdî” gibi unvanlarla tanınan Ûşî, döneminin Hanefî mezhebinin ve Mâtürîdî akidesinin önde gelen âlimlerindedir.³ Şerefuddîn Halîl b. Alâuddîn en-Neccârî'nin (ö. 632/1235) *Bedu'l-Emâlî* şerhi *Nefîsu'r-Riyâz li-İdami'l-Emrâz* isimli eserinde Ûşî için “kâdî” nisbesini kullanması, onun kendi döneminde kadılık yaptığını düşündürmektedir.⁴

Kaynaklarda Ali b. Osman el-Ûşî'nin doğumu ve hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Hayatı hakkındaki bilgiler de oldukça sınırlıdır. Abdulkâdir el-Kureşî (ö. 775/1373), Hanefî ulemanın hayatına dair günümüze ulaştığı bilinen büyük hacimli eski çalışma olan *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye* isimli eserinde doğumu ve vefatı için herhangi bir tarih belirtmemiştir.⁵ Kâtip Çelebi, farklı yerlerde Ûşî'nin vefât tarihi olarak 569 ve 575 yıllarını göstermiştir.⁶ Bağdatlı İsmail Paşa ise Ûşî'nin 575 yılında yakalandığı bir hastalık sonucunda vefat ettiği görüşündedir.⁷

Şemsuddîn ez-Zehabî (ö. 748/1348), Ûşî'nin talebeleri arasında Kâdî Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed el-Buhârî el-Attâbî ve Şerefuddîn Ebu'l-Feth Ali b. Muhammed b. Ali el-Ûşî'nin adını kaydetmiştir.⁸

Ali b. Osman el-Ûşî, Kelam, Fıkıh ve Hadis alanlarında bazı eserler telif etmiştir. Ona aidiyeti kesin olan eserler şunlardır:

² Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm: Kâmûsu Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn*, Beyrut, 1995, c. IV, s. 311; Mehmet Sait Toprak, “Ûşî”, *DİA*, İstanbul, 2012, XLII, 230.

³ Mehmet Sait Toprak, *Hadiste Derlemecilik Devrinin Başlaması ve Ûşî'nin Nisâb'ul-Ahbâr'ı*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (yayımlanmamış doktora tezi), İzmir, 2005, s. 85.

⁴ Şemsuddîn es-Sehavî, *ed-Dev'u'l-Lâmi' li-Ehli'l-Karni't-Tâsi'*, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut, t.y., V/88.

⁵ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, c. II, s. 583.

⁶ Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmî'l-Kutubi ve'l-Funûn*, I-VI, Mektebetu'l-Mesnâ, Bağdat, 1941, c. II, s. 1200, 1349.

⁷ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-Ârifîn Esmâi'l-Muellifîn ve Âsâri'l-Musannifîn*, I-II, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1951, c. I, s. 700.

⁸ Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *el-Müştebih fî Esmâi'r-Ricâl*, Brill, Leiden, 1881, s. 17.

1. *el-Emâlî*⁹: *Kasîdetu'l-Lâmiyye* ve *Bed'ü'l-Emâlî* olarak da bilinen bu eser Mâtürîdî akâidine dair manzum bir risâledir. Manzum olması, veciz bir üslupla kaleme alınması, öğrenme ve öğretme kolaylığı sağlamış, medreselerde oldukça rağbet gören bir metin haline gelmiştir. Üzerine çok sayıda şerh yazılarak çeşitli dillere tercüme edilmiştir.¹⁰

2. *Muhtelifu'r-Rivâye*: Necmuddin en-Neseffî'nin *el-Manzûmetu'n-Neseffîyye fî'l-Hilâf* adlı eserine yazdığı bir şerhtir.¹¹

3. *el-Fetâvâ's-Sirâciyye*¹²: Üşî'nin fetvalarının yer aldığı bir kitâbıdır.¹³ Üşî'nin bu eserinden hareketle fıkıhçılığı üzerine Zahrkynbai Sebetov tarafından *el-Fetâvâ's-Sirâciyye Adlı Eseri Çerçevesinde Ali b. Osman el-Üşî'nin Fıkıh İlmindeki Yeri*¹⁴ isminde bir doktora çalışması yapılmıştır.

4. *Guraru'l-Ahbâr ve Dureru'l-Eş'âr*: Ali b. Osman el-Üşî, *Nisâbü'l-Ahbâr* isimli eserinin mukaddimesinde *Gurerü'l-Ahbâr ve Dureru'l-eş'âr* isimli hadis mecmuasından söz eder. Ancak bu eser günümüze kadar gelememiştir. Üşî, 1001 hadis içeren *Nisâbü'l-Ahbâr*'ını daha hacimli olduğu tahmin edilen bu eserinden ihtisâr ederek meydana getirmiştir.¹⁵

5. *Nisâbü'l-Ahbâr*: Bu eser Üşî'nin 100 konuda 10'ar hadisten oluşturduğu derleme türü bir eserdir. Eserde 1001 hadis yer almaktadır. Üşî'nin bu eseri Mehmet Sait Toprak'ın *Hadiste Derlemecilik*

⁹ *el-Emâlî* üzerine yapılan bazı çalışmalar şunlardır: Durmuş Özbek, "el-Üşî ve 'Kasîdetu'l-Emâlî'", Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 5, 261-308, Konya, 1994; Hilmi Karaağaç, "Bir Kelam Metni Olarak Kasideler ve Ali b. Osman el-Üşî'nin Emâlî Kasidesi", *Uluslararası İslâmî İlimlerin Teşekkülü ve İslâmî İlimler Arası İlişkiler Sempozyumu, (28-30 Nisan 2014/Biшкеk-Kırgızistan) Bildiriler Kitabı*, ss. 71-85, 2014.

¹⁰ Mehmet Sait Toprak, "Ali b. Osman el-Üşî: Hayatı ve Eserleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, sayı: 23, s.78-79. Emâlî'nin Türkçe tercümeleri için bkz., Mevlüt İlhan, "Mütercimi Belli Olmayan Mensûr Bir Kasîde-i Emâlî Tercümesi", *Journal of Turkish Language and Literature*, 2015, c. I, sayı: 1, ss. 9-26.

¹¹ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, c. II, s. 1867.

¹² Kemal Yıldız, Zharkynbai Sebetov, "Orta Asyalı Hanefî Fakihî Sirâceddin Ali b. Osman el-Üşî'nin el-Fetâvâ's-Sirâciyye Adlı Eseri ve Bazı Fıkıhî Görüşleri", *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 2016, c. II, sayı: 1, ss. 52-77.

¹³ Ali b. Osmân el-Üşî, *el-Fetâvâ's-Sirâciyye*, (tahk. Muhammed Osmân el-Bestevî), Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut, 2011.

¹⁴ Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (yayımlanmamış doktora tezi), İstanbul, 2015.

¹⁵ Üşî, *Nisâbü'l-Ahbâr*, (Mehmet Sait Toprak, *Hadiste Derlemecilik Devrinin Başlaması ve Üşî'nin Nisâbü'l-Ahbâr'ı ile birlikte*) s. 21.

Devrinin Başlaması ve Ûşî'nin Nisâbü'l-Ahbâr'ı isimli doktora tezinin ikinci kısmında tahkik edilmiştir.¹⁶

Ûşî'nin bu eserini önemli kılan hususlardan birisi mukaddimesinde verdiği bilgilerdir. Ûşî, mukaddimedede hadisleri tahrir ettiği on beş kaynağı remizlerini göstermiş, her bir eseri okuduğu hocalarını kaydetmiştir. Mukaddimedede yer alan bu bilgiler sayesinde Ûşî'nin ilim yolculukları, hocaları hakkında detaylı bilgiler edinebilmektedir. Dünyanın çeşitli kütüphanelerinde 60'a yakın nüshalarının bulunması eserin değerini ve tedavülde olmasını göstermesi açısından son derece önemlidir.¹⁷

6. *Müsnedü Enes*¹⁸: Ûşî'nin bu eseri Süleymaniye Kütüphanesi Fatih 787 numarada kayıtlıdır. Mektebetu'ş-Şâmîle Programının yazma eserlerle ilgili bilgiler verilen bölümlerinde Almanya'da Berlin Devlet Kütüphanesi 1277 numarada kayıtlı olduğuna dair bilgi verilmektedir. Ancak söz konusu kütüphanede belirtilen yazmaya ulaşamadık. Ûşî ile ilgili yapılan çalışmalarda da *Müsnedü Enes*'in bu ikinci bir nüshasından bahsedilmemektedir. *Müsnedü Enes*'in tek nüshası üzerine şu ana kadar herhangi bir inceleme yapılmamıştır.

db | 35

Ali b. Osman el-Ûşî'nin bu eserlerinin dışında çeşitli isimlerle biyografi kaynaklarında kendisine nispet edilen diğer bazı eserler gerçekte onun bir eserinin farklı isimlerle kayıtlarından ibarettir.¹⁹

Biz bu makalemizde Ali b. Osman el-Ûşî'nin *Müsnedü Enes* isimli eserini çeşitli yönleriyle ele almaya çalışacağız. Şimdi öncelikle *Müsnedü Enes* olarak bilinen ve el yazma nüshada bu isimle Ûşî adına kaydedilen eserin el yazma nüshası ve ismi ile başlamak istiyoruz.

A. Eserin El Yazma Nüshası ve İsmi

Süleymaniye Kütüphanesi Fatih, 787 numarada Ali b. Osman el-Ûşî adına kayıtlı olan el yazmanın baş tarafı şu şekildedir:

¹⁶ Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (yayımlanmamış doktora tezi), İzmir, 2005.

¹⁷ Toprak, Hadiste *Derlemecilik Devrinin Başlaması ve Ûşî'nin Nisâbü'l-Ahbâr'ı*, s. 90.

¹⁸ Zharkynbai Sebetov'un Kırgızca yayımlanan *Oştuk Âlum Sirâjuddin al-Oşiy* adlı eserinde *Müsnedü Enes* hakkında kısaca bilgi verilmiş eserin bölüm başlıklarını sıralamıştır. Zharkynbai Sebetov, *Oştuk Âlum Sirâjuddin al-Oşiy*, Türkiye Diyanet Vakfı-Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Bişkek, 2016, ss. 68-71.

¹⁹ Toprak, *a.g.e.*, s. 92.

قال الشيخ الإمام الأجلُّ الأستاذ سراج الحقِّ والدين افتخارُ الإسلام والمسلمين مُنشي التصانيفِ قُدوة الأئمة علي بن عثمان بن محمد بن سليمان بن علي الأوشى رحمه الله هذا ما أودعتُ فيه قريباً من ثلاثمائة حديثٍ صحيح بإسناد واحد برواية أنس بن مالك رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. وبألغتُ في تجنيسه وترتيب أبوابه وتقريب ما يُلتمسُ منه فحثيثاً لكتِّبة الأخبار وتنشيطاً لطلبة الآثار.

“Şeyh, Yüce İmam, Üstâz, hakkın ve dinin ışığı (sirâcu’l-hak ve’d-dîn), İslâm’ın ve müslümanların iftihârı, (çeşitli) tasnif eserler yazan, ümmetin fakihî ve imamların rehberi Ali b. Osman b. Muhamed b. Süleyman b. Ali el-Ûşî (Allah ona rahmet etsin) dedi ki: Bu, içerisine Enes b. Mâlik’in (r.a.) Resûlullah’tan (s.a.v.) rivâyet ederek naklettiği tek bir isnâdla gelen yaklaşık üçyüz sahîh hadîsi koyduğum bir kitaptır. Haberlerin yazımını ve eserlerin öğrenilmesini teşvik etmek için hadîsleri bölümlere ayırdım, bâblarının tertibini yaptım ve hadîslerinin bulunmasını kolaylaştırdım.”²⁰

El yazmanın sonunda ise eserin Şemsuddîn Hâcî Dibistânî tarafından yazıldığı ve 754 yılının Rebû’l-Evvel ayının 23’ünde yazımının tamamlandığı belirtilmektedir. Eserin sonu şu şekildedir:

...والحمد لله رب العالمين. وصلى الله على محمد النبي وآله أجمعين وعلى جميع الأنبياء والمرسلين. وقع الفراغ من كتابته في ثلاثة وعشرين شهر ربيع الأول سنة سبع مائة وأربع خمسون على يد العبد الضعيف الخاطي شمس الدين حاجي دبستانى غفر الله له ولوالديه ولجميع المؤمنين والمؤمنات.
“Âlemlerin Rabbi olan Allah’a hamdolsun. Muhammed Peygambere (s.a.v), onun âline, bütün nebîlere ve resullere sâlat olsun. Bu (kitabın) yazımı 754 senesinin Rebû’l-evvel ayının 23. Günü, el-Abd ed-Daif, el-Hâti’ (zayıf ve hata sahibi bir kul olan) Şemsuddîn Hâcî Dibsitânî’nin eliyle tamamlandı. Allah onu, anne babasını bütün mü’min erkek ve kadınları bağışlasın.”²¹

Yazmanın üzerindeki ilk varakta 58, son varakta ise 74 rakamı verilmiştir. Bir mecmua içerisinde olduğu anlaşılan yazma 30 varaktır. Bazı varaklar 17, bazıları ise 16 satırdan oluşmaktadır. Yazmada noktalama işaretleri kullanılmayan kelimeler de bulunmaktadır.²² “قال عليه السلام” ifadesi “قال عليه السلام” şeklinde yazılmıştır. Bâbların

²⁰ Ali b. Osman el-Ûşî, *Müsnedü Enes*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, no: 787, vr. 59^a.

²¹ Ûşî, *Müsnedü Enes*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, no: 787, vr. 73^b.

²² Bzk. Ek1.

baş tarafına ve hadislerin başında üst tarafına uzun çizgi konularak bölüm ve hadislerin başlangıcına işaretle bulunulmuştur.²³

Eserin yazma nüshasında yer alan mukaddimesinde eser için kullanılan bir isim yer almamaktadır. Ancak mukaddime de şu bilgiye yer verilmektedir:

“Bu, içerisine Enes b. Mâlik’in (r.a.) Resûlullah’tan (s.a.v.) rivâyetle naklettiği, tek bir isnâdla gelen yaklaşık üç yüz sahih hadisi koyduğum bir kitaptır.”²⁴

Bu ifadelerden eserin Enes b. Mâlik’in Hz. Peygamber’den naklettiği hadislerden oluştuğu anlaşılmaktadır. Hadis edebiyatında bir sahâbîden veya belli bir kişiden gelen hadisleri toplamak maksadıyla tertip edilen ve çoğu küçük çapta olan kitaplara “cüz” denilmektedir.²⁵ M. Sait Toprak *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* “el-Ûşî” maddesinde eseri *Müsnedü Enes (Cüz’ fî Rivâyeti Enes b. Mâlik an Resûlillâh bi-isnâdin vâhid)* ismiyle kaydetmiştir.²⁶

Eser için “müsned” terimini kullanmak da mümkündür. Hadis literatüründe “müsned” çoğunlukla sahabe isimlerinin çeşitli usullerle sıralanıp onlardan gelen rivâyetlerin derlendiği kitaplara denilmektedir. Ancak “müsned”, aynı zamanda bir sahâbînin veya bir grup sahâbînin rivâyetlerini derlemek maksadıyla tertip edilen eserler için de kullanılmaktadır. *Müsnedü Bilâl*, *Müsnedü Omer b. el-Hattâb*, *Müsnedü Âişe* gibi eserler tasnif edilmiştir. Bu eserler, sahâbîlerin vefatından sonra onların adına başkaları tarafından tertip edilmiştir.

Ali b. Osman el-Ûşî, hadise dair en kapsamlı ve en önemli eseri olan *Nisâbü’l-Ahbâr*’ında Enes b. Mâlik’in hadislerinden oluşan bu eseri “müsned” olarak isimlendirmektedir:

... “م” علامة أنه ما يعد من مسند أنس بن مالك رضي الله عنه...
“م” harfî *Enes b. Mâlik’in (r.a.) Müsned’ini göstermektedir.*²⁷

²³ Bzk. Ek2.

²⁴ Ûşî, A.g.e., vr. 59^a.

²⁵ Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, s. 51; Ayrıca bkz., Yaşar Kandemir, “Cüz”, *DİA*, İstanbul, 1993, c. VIII, s. 147.

²⁶ Mehmet Sait Toprak, “Ûşî”, *DİA*, c. XLII, s. 230.

²⁷ Ûşî, *Nisâbü’l-Ahbâr*, (Mehmet Sait Toprak, *Hadiste Derlemecilik Devrinin Başlaması ve Ûşî’nin Nisâbü’l-Ahbâr’i ile birlikte*) ss. 13-14.

Müsnedü Enes, Ali b. Osman el-Ûşî'nin *Nisâbü'l-Ahbâr*'ının kaynakları arasındadır. el-Ûşî *Nisâbü'l-Ahbâr*'ın mukaddimesinde eserinin kaynaklarını zikretmiş, kaynak olarak kullandığı her bir eserin semâ kayıtlarını zikretmiş, her bir eser için de bir remz belirlemiştir. *Müsnedü Enes* için “م” harfini remz olarak kullanmıştır.²⁸ el-Ûşî, *Nisâbü'l-Ahbâr*'da *Müsnedü Enes b. Mâlik* isimli eserden 26 hadis iktibas etmiştir. *Nisâb*'ta yer alan *Müsnedü Enes* hadislerinin mevcut *Müsnedü Enes* nüshası ile mukayesesini önem arz etmektedir. Bu konu üzerinde ileride detaylı bilgi verilecek, her iki eserin hadisleri mukayese edilecektir.

Müsnedü Enes bazı hadis âlimleri tarafından *Müsnedü Enesi'l-Basrî* ismiyle kaydedilmiştir.²⁹ Eserin isminde “Basrî” nisbesinin yer alması Enes b. Mâlik'in Basra'ya yerleşmesi ve orada vefat etmesinden dolayıdır.³⁰

Eserde üç yerde hadislerle ilgili bilgi verildiği görülmektedir. İki yerde yapılan açıklamalar “قال الأستاذ” bir yerde “قال الشيخ الإمام” denilerek zikredilmiştir. Bunların Ali b. Osman el-Ûşî'ye ait olduğu anlaşılmaktadır. Bir yerde ise farklı bir nüshaya atıfla “و في نسخة” denilerek bilgi verilmektedir. Bu sonuncusunun müstensihe ait olma ihtimali bulunmaktadır.

38 | db

- *الحجامة مع الحوكمة شينٌ وليس في الحجامة سخاوة.* قال “الحجامة” kelimesi hakkında şu açıklamaya yer verilmiştir: قال الأستاذ: الحجامة بتشديد الجيم والمشددة. kelimesi (ي harfinin) şeddelisi şeklindedir.”
- Cenaze Namazında ellerin kaldırılması ile ilgili bir hadiste ise Ûşî, hadisin İmâm Şâfiî'nin görüşünün aleyhine bir delil oldu-

²⁸ Ûşî, *Nisâbü'l-Ahbâr*, s. 12-13.

²⁹ Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs Amma's-Tehera mine'l-Ahâdis alâ Elsineti'n-Nâs*, I-II, (tahk. Abdulhamid b. Ahmed b. Yûsuf b. Hendâvî), Beyrut, el-Mektebetu'l-Asriyye, y.y.,c. II, s. 504; Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlu Selmân, *Kitâbu Hazzeri Minhe'l-Ulemâ*, I-II, Dâru's-Samiî, Riyad 1995, c. II, s. 268; Ali Rûdâ b. Abdillâh, *Mecmûatu'r-Resâli'l-Hadisîyye*, I-II, Medine, 2004, s. 77.

³⁰ Enes b. Mâlik, Hz. Ömer'in halifeliği zamanında Basra'ya vali olarak tayin edilen Ebû Mûsâ el-Eşârî ve bazı sahâbîlerle birlikte Basra'ya gitmiş, Basralılara namaz kıldırması, hadis ve fıkıh okutmuştur. Bir süre Dimaşk'ta kaldıktan sonra tekrar Basra'ya gelmiş ve buraya yerleşmiştir. Evinin eski Basra'nın kuzey batısında, şehre 14 km. uzaklıktaki Zâviye semtinde bulunduğu söylenmekte, Basra'da dört evinin olduğu kaydedilmektedir. Enes, Abdullah b. Zübeyr'in halifeliği zamanında Basra'da kırk gün süreyle valilik görevinde de bulunan Enes b. Mâlik, Basra'da vefat eden sahâbîlerin sonuncusu kabul edilmiştir. İbrahim Canan, “Enes b. Mâlik”, *DİA*, İstanbul, 1995, c. XI, s. 234.

ğunu belirtmektedir. Enes'in naklettiği hadise göre Ensar'dan Musa b. Umeyr olarak bilinen bir adamın cenâzesinde Hz. Peygamber ilk tekbir hariç ellerini kaldırmamıştır. Ali b. Osman el-Ûşî, hadisten sonra şu açıklamayı yapmıştır: ومذهب الإمام: ومذهب الشافعي أنه يرفع يديه في التكبيرات كلها في صلاة الجنائز فكان هذا الخبر خجة عليه. "eş-Şeyh el-İmâm (Ali b. Osman el-Ûşî) şöyle dedi: "İmâm Şafiî'nin mezhebinde o, namazdaki tüm tekbirlerde ellerini kaldırır. Bu haber onun aleyhine bir delildir."

- "Selâmet vahdettedir/birliktedir. Âfet/zarar ise ikidedir" السلامة و في (في الوحدة والأفة بين اثنين نسخة "بين اثنين" yerine "من الاثنين" ifadesinin yer aldığı belirtmektedir.

B. Eserin İsnâdı

Müsnedü Enes nüshasında isnâd zikredilmemektedir. Eserin mukaddimesinde *Enes b. Mâlik'in (r.a.) Resûlullah'tan (s.a.v.) rivâyet ederek naklettiği tek bir isnâdla gelen* hadislerden oluşan bir eser olduğu kaydedilmektedir. Hadisler her bölümün başındaki ilk hadiste "قال رضي الله عنه وبهذا الإسناد قال عليه السلام" denilerek verilmekte, bölüm içerisindeki diğer hadislerde "قال وبه قال عليه السلام" tabiri kullanılmaktadır. Bu ifadeler, "Enes (r.a.) bu isnâd ile dedi ki: Resûlullah şöyle buyurdu" anlamına gelmektedir. Hz. Enes'in mevkûf rivâyetleri ise "قال وبه قال أنس رضي الله عنه", "قال وبه قال أنس", "قال وبه عن أنس" ifadeleriyle zikredilmiştir.

Ali b. Osman el-Ûşî'ye kadar ulaşan isnâdın hangi isnâd olduğunu onun hadise dair derleme eseri *Nisâbü'l-Ahbâr*'dan öğrenmekteyiz. Ali b. Osman el-Ûşî, bu eserin mukaddimesinde yararlandığı 15 temel kaynağın semâ kayıtlarını nakletmiştir.³¹ Burada verdiği bilgiye göre Ûşî, *Müsnedü Enes*'in rivâyetini şu tarikle almıştır:

Nâsiruddîn Muhammed b. Süleymân (?)

Ebûbekir Muhammed b. Ya'kûb Abdulvâhid el-Mansûr el-Beyzâvî (ö. 541)

Ebûbekir Muhammed b. Ya'kûb el-Bustî (ö. 459 ?)

Ebû Nasr Muhammed b. Abdullah el-İrâkî (ö. ?)

³¹ Ûşî, *Nisâbü'l-Ahbâr*, ss. 13-20.

Ebûbekir Muhammed b. Hâtim eş-Şâî (ö. 397)

Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdulah eş-Şîrâî

Ebû İshâk b. İbrâhim b. Muhammed el-Cînâî (ö. ?)

İbrâhim b. Muhammed et-Tamisî (ö. ?)

Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed es-Seksekî (ö. 263)

Muhammed b. Mukâtil er-Râî (ö. 226)³²

Ca'fer b. Hârûn el-Vâsî (takriben ö. 150)

Sem'ân b. el-Mehdî (ö. ?)

Enes b. Mâlik (ö. 93/711-712)³³

Hz. Peygamber

Muhammed b. Mukâtil er-Râî, Ca'fer b. Hârûn el-Vâsî, Sem'ân b. el-Mehdî, Enes b. Mâlik tarikiyle nakledilen rivâyetlere ulaştığımız en erken hadis kaynağı günümüze ulaşan türünün ilki olma özelliğini taşıyan İbn Şâhin'in (ö. 385/996) *et-Tergîb fî Fedâilî'l-A'mâl* isimli eseridir.³⁴ İbn Şâhin, bu eserde bu tarikle bir hadis nakletmiştir.³⁵ Hadisin isnâdı şu şekildedir:

Abdullah b. Ömer b. Sa'd et-Tâlekânî

Ammâr b. Abdulmecîd

Muhammed b. Mukâtil er-Râî

Ebu'l-Abbâs Ca'fer b. Hârûn el-Vâsî

Sem'ân b. el-Mehdî

Enes b. Mâlik

Hz. Peygamber

³² M. Sait Toprak, el-Mervezî nisbesiyle ve 226 vefat tarihiyle vermiştir. Toprak, *Hadiste Derlemecilik Devrinin Başlaması ve Üşî'nin Nisâb'ul-Ahbâr'*, s. 138.

³³ Üşî, *Nisâbü'l-Ahbâr*, ss. 18-19; Toprak, *a.g.e.*, ss. 138-139.

³⁴ İbn Şâhin'in *et-Tergîb fî Fedâilî'l-A'mâl ve Sevâbu Zâlik* isimli eseri 581 merfû, mevkûf ve maktû' rivâyeti ihtiva etmekte, senedleriyle birlikte nakledilen haberler arasında sahih, hasen, zayıf hatta mevzû olanlar da bulunmaktadır. Eser Sâlih Ahmed Muslih el-Vâil tarafından neşredilmiştir. Ali Osman Koçkuzu, "İbn Şâhin", *DİA*, İstanbul, 1999, c. XX, s. 368.

³⁵ Ebû Hafs Ömer İbn Şâhin, *et-Tergîb fî Fedâilî'l-A'mâl*, (tahk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmâil), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, s. 157.

Sem'ân-Enes tarikiyle gelen hadis rivâyeti örneklerini Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) eserlerinde de görmekteyiz. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefekkih* isimli eserinde bu tarikle gelen 4 hadise yer vermiştir. Dört hadisin tamamı aynı isnâd ile rivâyet edilmiştir. Hatîb'in zikrettiği isnâd şu şekildedir³⁶:

Ebû Tâhir Abdulgaffâr b. Muhammed b. Ca'fer el-Mueddeb

Ömer b. Ahmed el-Vâiz

Abdullah b. Ömer b. Saîd et-Tâlekânî

Ammâr b. Abdulmecîd

Muhammed b. Mukâtil er-Râzî

Ebû'l-Abbâs Ca'fer b. Hârûn el-Vâsîfî

Sem'ân b. el-Mehdî

Enes b. Mâlik

Hiz. Peygamber

Hatîb, "Allah'a isyanda Mahlûka itaat yoktur" hadisini de *Târîhu Bağdat*'ta aynı isnâd ile Ömer b. Ahmed el-Vâiz – Muhammed b. Abdilmelik el-Kuraşî tarikiyle tahrîc etmiştir. Bu isnâd, *Târîhu Bağdat*'ta sadece bu hadiste geçmektedir.³⁷

Müsnedü Enes'in bazı rivâyetlerini Ûşî ile muâsır olan Ebû Abdullah el-Hemedânî el-Cûzekânî'nin (ö. 543/1148) *el-Ebâtîl ve'l-Menâkîr* isimli eserinde de görmekteyiz. el-Cûzekânî, Sem'ân-Enes tarikiyle kendisine ulaşan üç hadis zikretmiştir.

Bunlardan birincisi "Ümmetim, kibleyi değiştirmedikçe ve imanlarında istisnâ etmedikçe hayır üzeredir." hadisidir. Bu hadis el-Cûzekânî'ye Ûşî'nin isnâdıyla karşılaştırdığımızda Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdulah eş-Şîrâzî'ye kadar aynı isnâd

³⁶ Ebûbekir Ahmed Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-Mutefekkih*, I-II, (Ebû Abdurrahmân Âdil b. Yûsuf el-Garâzî), Dâru İbni'l-Cevzî, Dammâm, 1421, c. I, s. 105, 111, 145, 165.

³⁷ Hatîb el-Bağdâdî, Ebûbekir Ahmed, *Târîhu Bağdat*, I-XVI, Dâru'l-Gurabi'l-İslâmî, Beyrut, 2002, c. XI, s. 198.

ile ulaştığını görmekteyiz. Cûzekânî'nin isnâdında şu râvîler yer almaktadır³⁸:

Muhammed b. Ebû Alî b. Muhammed el-Mervezî
 Ebûbekir Abdulah b. Muhammed el-Muzekkir el-Melkâbâzî
 Ebû Nasr Mansûr b. Ahmed b. Nasr es-Serahsî es-Sûfî
 (Neysâbûr)
 Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Bâkeveyh eş-Şîrâzî
 Ebû İshâk b. Muhammed el-Cinnârî
 İbrahim b. Muhammed et-Tumeysî

Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah es-Seksekî

Sem'ân b. Mehdî
 Enes b. Mâlik
 Hz. Peygamber

42 | db

Bu rivâyetin isnâdında diğer rivâyetlerden farklı olarak Sem'ân b. Mehdî ile Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah es-Seksekî arasındaki râvî olan Muhammed b. Mukâtil er-Râzî düşmüştür. Enes b. Mâlik-Sem'ân tarikiyle gelen tüm rivâyetlerde Muhammed b. Mukâtil er-Râzî yer almaktadır. Senedde inkita olduğu anlaşılmaktadır.

Cûzekânî, Sem'ân-Enes tarikiyle gelen “İnsanların en şerlileri tüccarlar ve ziraatçilerdir” hadisini Hâmid b. Muhammed el-Kâdî tarikiyle rivâyet etmiştir.³⁹“Hastalandığınızda, âfiyeti dilemeyin. Çünkü hastalık, mü'min bir kimse için sağlıktan daha hayırlıdır. Hastalık, Allah'ın kullarına bir hediyesidir.” hadisi için vermiş olduğu isnâdda ise râvîler Nasr b. İsmâîl el-Fârîsî el-Âmulî'ye kadar aynı isimlerden oluşmaktadır. Cuzekânî'ye bu hadis Nasr b. İsmâîl el-Fârîsî'den Ebû Ca'fer vasıtasıyla ulaşmıştır.⁴⁰

³⁸ Ebû Abdillâh Huseyn b. İbrâhîm b. Huseyn el-Hemedânî Cûzekânî, *el-Ebâtîl ve'l-Menâkîr ve's-Sihâh ve'l-Meşâhîr*, I-II, (tahk. Abdurrahmân b. Abdulcebbar el-Feryevâî), Dâru's-Samîi li'n-Neşr ve'-Tevzî', Riyad, 2002, c. I, s. 169.

³⁹ Cûzekânî, *el-Ebâtîl ve'l-Menâkîr*, c. II, s. 155.

⁴⁰ Cûzekânî, *el-Ebâtîl ve'l-Menâkîr*, c. II, s. 60.

Muhammed b. el-Hasen b. Muhammed	Ebü Ca'fer
Nasr b. İsmâil el-Fârisî el-Âmulî	Nasr b. İsmâil el-Fârisî
Abdullah b. Ca'fer	Abdullah b. Ca'fer
Muhammed b. el-Abbâs b. Ahmed	Muhammed b. el-Abbâs
Muhammed b. Ca'fer b. Abdullah	Muhammed b. Ca'fer
Hâmid b. Muhammed el-Kâdî	Hâmid b. Muhammed el-Kâdî
Muhammed b. Mukâtil er-Râzî	Muhammed b. Mukâtil er-Râzî
Ebü'l-Abbâs Ca'fer b. Hârûn el-Vâsîfî	Ebü'l-Abbâs Ca'fer b. Hârûn el-Vâsîfî
Sem'ân b. el-Mehdî	Sem'ân b. Mehdî
Enes b. Mâlik	Enes b. Mâlik
H. Peygamber	H. Peygamber

İbn Asâkir (ö. 571/1176), *el-Mu'cem*'inde⁴¹ *Müsnedü Enes*'in mevcut yazmasında yer almayan bir hadisi şu isnâd ile tahrir etmiştir⁴²:

İbrâhim b. Muhammed b. İbrâhim Ebü'l-Alâu't-Tayâbâzî
 Ebü'l-Kâsım İsmâil b. Muhamed b. Muhammed
 Muhammed b. Muhammed
 Muhammed
 Ebü'l-İmâm Ebü Hâmid Ahmed b. İshâk b. Cum'
 Ebü İshâk İbrâhim b. Ca'fer eş-Şûrmînî
 Mahmûd b. Muhammed ez-Zâvehî
Me'mûn b. Ahmed es-Sulemî
 Mukâtil b. Süeyman
 Ca'fer b. Hârûn el-Vâsîfî
 Sem'ân b. el-Mehdî
 Enes b. Mâlik
 H. Peygamber

⁴¹ Eserin tam adı *el-Mu'cemü'l-müştemil alâ zikri Esmâi şüyûhi'l-e'immeti'n-nübel'*dir. İbn Asâkir bu çalışmasında kendilerinden hadis almış olduğu hocalarını bir araya toplamış ve bunlara günümüze ulaşmayan pek çok eserden faydalanarak Buhârî ve Müslim'in hocalarını da ilave etmiştir. Zehebî kitabı özetlerken bazı eklemeler de yapmıştır. Eser Sekine eş-Şihabî tarafından neşredilmiştir (Dımaşk, 1981). S. Mustafa Küçüktaşçı, Cengiz Tomar, "İbn Asâkir", *DİA*, İstanbul, 1999, c. XIX, s. 324.

⁴² İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım, *Mu'cemü's-Şuyûh*, I-III, (tahk. Vefâ Takiyuddîn), Dâru'l-Beşâir, Dımaşk, 2000, c. I, s. 146.

İbn Asâkir, hadisin sonunda isnâd ile ilgili şöyle demiştir:

“Bu bâtil bir isnâddır. Metni de münkerdir. İçerisinde meçhul râvîlerin sayısı birden fazladır. Isnâdda yer alan Me'mûn b. Ahmed sikâ olmadığı gibi güvenilir (me'mûn da değildir).”⁴³

İbn Asakir, *Târihu Dimaşk* isimli eserinde aynı isnâd ile iki hadise yer vermiş ve bu hadisleri şöyle değerlendirmiştir:

“Bu iki hadisin senedi ve metni münkerdir. Isnâdında birden fazla meçhul râvî vardır. Ebu'l-Alâ ise, hadis (rivâyeti) onun işi değildir.”⁴⁴

İbn Asâkir'in *Târihu Dimaşk* ve *Mu'cem*'inde yer alan rivâyetlerin isnâdı Muhammed b. Mukâtil isminde farklılık arz etmektedir. Diğer hadis kaynaklarının tamamında Hârûn el-Vâstî-Sem'ân tarihiyle rivâyette bulunan Muhammed b. Mukâtil er-Râzî'dir. Ancak İbn Asâkir'in her iki eserinde de Mukâtil b. Süleyman ismi geçmektedir.⁴⁵

44 | db

İbn Asâkîr, Sem'ân nüshasının rivâyetinin kendisine ulaştığı senedi *Târihu Dimaşk*'ta şöyle nakletmiştir:

Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Ahmed b. Alî b. Sâbir b. Ömer

Sehl b. Bişr

Ebû Osman Saîd b. Ebî Saîd b. Muhammed b. İşkâb es-Sa'lukî en-Neysâbûrî

Ebû İshâk İbrâhim b. Muhammed el-Mueddib el-Cinârî

Nüşatu Sem'ân b. el-Mehdî

İbn Asâkir, Ebû Muhammed b. Abdurrahmân b. Ahmed b. Ali b. Sâbir b. Ömer'in kendisine rivâyetiyle Sem'ân nüshasını Ebû Osman Saîd b. Muhammed b. İşkâb es-Sa'lukî en-Neysâbûrî'nin Dimaşk'ta 438 yılında Sehl b. Bişr'e rivâyet ettiğini, es-Sa'lukî en-Neysâbûrî'nin de bu nüshayı İstrâbâz ile Cürcan arasında bulunan Cinâre köyünde Ebû İshâk İbrâhim b. Muhammed el-Mueddib el-

⁴³ İbn Asâkir, *Mu'cemu's-Şuyûh*, c. I, s. 146.

⁴⁴ İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım, *Târihu Dimaşk*, I-LXXX, (tahk. Amr b. Garâme el-Umrevî), Dâru'l-Fikr, li't-Tibâi ve'n-Neşr, y.y., 1995, c. LVII, s. 4.

⁴⁵ İbn Asâkir, *Mu'cemu's-Şuyûh*, s.156; *Târihu Dimaşk*, c. LVII, s. 4.

Cinârî'den dinlediğini haber vermiştir.⁴⁶ İbn Asâkîr'in de bu isnâd ile *Nüshatu Sem'ân*'ın rivâyet hakkını aldığı anlaşılmaktadır.

İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), *el-Mevdûât* ve *el-İlelu'l-Mutenâhiye*'sinde Mukâtil, Hârûn ve Sem'ân tarikiyle gelen bazı rivâyetlere yer vermiş, bu rivâyetleri mevzû olarak değerlendirmiştir. İbnü'l-Cevzî yukarıda yer verdiğimiz Cûzekânî tarafından da rivâyet edilen “*Ümmetim, kibleyi değiştirmedikçe ve imanlarında istisnâ etmedikçe hayır üzeredir.*” hadisini aynı isnâd ile Ebûbekir b. Abdulah b. Muhammed el-Muzekkir el-Kâbâzî'den rivâyet etmiştir.⁴⁷ İbnü'l-Cevzî'nin bu isnâdı muasır olan Ali b. Osman el-Ûşî'nin isnâdında bulunan Ebû Abdillâh b. Muhammed b. Muhammed es-Seksekî tarikiyle gelmiştir.

Ali b. Ebûbekir b. Abdillâh b. Muhammed el-Muzekker el-Kâbâzî

Abdullah b. Bâleveyh eş-Şîr'azî

Ebû İshâk İbrâhim b. Muhammed el-Habbâzî

İbrâhim b. Muhammed

Ebû Abdillâh b. Muhammed b. Muhammed es-Seksekî

Muhammed b. Mukâtil er-Râzî

Ca'fer b. Hârûn el-Vâsîfî

Sem'ân b. Mehdî

Enes b. Mâlik

H. Peygamber

İbnü'l-Cevzî, إِذَا مَرَضْتُمْ فَلَا تَمَنَّوْا الْعَافِيَةَ hadisini *el-İlelu'l-mutenâhiye*'sine almıştır. Buradaki isnâd ise Hâmid b. Muhammed el-Kâdî tarikiyle gelmiştir:

Nasr b. İsmâil el-Fârisî⁴⁸

⁴⁶ İbn Asâkir, *Târihu Dimâşk*, c. LVII, s. 4.

⁴⁷ Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdûât*, (tahk. Aburrahmân b. Muhammed Osman), el-Mektebetu's-Selefiyye, Medine, 1966, c. I, s. 134-135.

⁴⁸ *el-İlelu'l-Mutenâhiye*'nin matbû nüshasında “Nasr b.” şeklinde verilmiş, ismin devamı zikredilmemiştir. Diğer isnâdlar ile karşılaştığımızda Abdullah b. Ca'fer'den rivâyet te bulunan râvînin Nasr b. İsmâil el-Fârisî olduğu anlaşılmaktadır. Ebu'l-Ferec İbnü'l-

Abdullah b. Ca'fer

Muhammed b. el-Abbâs

Muhammed b. Ca'fer

Hâmid b. Muhammed el-Kâdî

Muhammed b. Mukâtil er-Râzî

Ebu'l-Abbâs Ca'fer b. Hârûn el-Vâsîfî

Sem'ân b. Mehdî

Enes b. Mâlik

Hiz. Peygamber

el-Hâfız Ebû Abdullah Muhammed b. Mahmûd b. en-Neccâr (ö. 643/1245), *ed-Durretu's-semîne fî fedâilî'l-Medîne* isimli eserinde Sem'ân'dan gelen, "Ümmetimden imkanı olup da beni ziyaret etmeyen herhangi bir kimsenin övrü yoktur" hadisi için şu isnâdı vermektedir⁴⁹:

46 | db

Saîd b. Ebî Saîd en-Neysâbüri

İbrâhim b. Muhammed el-Mueddib

İbrâhim b. Muhammed

Muhammed b. Muhammed b. Mukâtil

Ca'fer b. Hârûn

İsmâîl b. el-Mehdî

Enes b. Mâlik

Hiz. Peygamber

Diğer tüm tariklerde Sem'ân b. el-Mehdî olarak verilmektedir. İbn Neccâr'ın rivâyetinde ise İsmâîl b. el-Mehdî ismi verilmiştir. İsnâddaki diğer bir farklılık ise Muhammed b. Mukâtil er-Râzî'dedir. Bu isnâdda Muhammed b. Muhammed b. Mukâtil ismi

Cevzî, *el-İlelu'l-Mutenâhiye fî'l-Ahâdîsi'l-Vâhiye*, I-II, (tahk. Halil el-Meys), Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut, 1983, c. II, s. 873.

⁴⁹ Muhibbudîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Mahmûd b. el-Hasen İbn Neccâr, *ed-Durretu's-Semîne fî Ahbârî'l-Medîne*, (tahk. Huseyn Muhammed Ali Şukrî), Şirketu Dâri'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, y.y., t.y., s.155.

verilmiştir. Her iki râvînin cerh edilen râvîler olması hadisin bu isnâdında bir tedlis yapıldığını akla getirmektedir.

İbn Şâhin (ö. 385/996), Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), Cûzekânî (ö. 543/1148), İbn Asâkir (ö. 571/1176), İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ve İbn Neccâr'ın (ö. 643/1245) isnâdlarından anlaşıldığına göre Sem'ân – Enes tarîkîyle nakledilen rivâyetler ya da Sem'ân Nüshası Muhammed b. Mukâtil er-Râzî'den sonra çeşitli râvîler tarafından rivâyet edilerek sonraki asırlara kadar ulaşmıştır. Hâmid b. Muhammed el-Kâdî, Ammâr b. Abdulmecîd, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed es-Seksekî (ö. 263) ve Me'mûn b. Ahmed es-Sulemî, *Müsnedü Enes*'i Muhammed b. Mukâtil'den nakleden râvîlerdir.

Ali b. Osman el-Ûşî, *Müsnedü Enes*'te yer alan tüm hadislerin tek bir isnâd ile gelen hadisler olduğunu söylemektedir. Bu isnâd hocası Nâsiruddîn Muhammed b. Süleymân'dan Enes b. Mâlik'e kadar uzanan isnâd olmalıdır. Çünkü Muhammed b. Mukâtil b. er-Râzî'den sonra çeşitli tariklerle rivâyet edilse de Sem'ân nüshası için isnâd aynıdır. Ûşî, “tek bir isnâd ile gelen hadisler” ifadesiyle *Müsnedü Enes*'in ortak râvîleri ya da diğer bir ifade ile Sem'ân'ın Enes b. Mâlik'ten naklettiği hadis rivâyetlerinin tüm isnâdlarındaki ortak râvîler olan, Sem'ân, Ca'fer. b. Hârûn el-Vâsîtî ve Muhammed b. Mukâtil er-Râzî isnâdıyla nakledilen nüshayı kastetmiş olmalıdır.

Ali b. Osman el-Ûşî'nin kaydettiği bu isnâd son tarafı itibariyle hadis âlimleri tarafından oldukça tenkit edilen bir isnâddır. Bu isnâda göre Enes b. Mâlik'ten sonraki râvî, Sem'ân b. Mehdî'dir. Onun Tâbiûn ya da Tebe-i Tâbiînden olup olmadığı hakkında herhangi bir bilgi yoktur. Enes b. Mâlik'ten hadis nakleden Sem'ân b. el-Mehdî, tenkit edilmiştir.⁵⁰

Cûzekânî, Sem'ân-Enes tarikiyle nakledilen rivâyetleri “münker”, “bâtıl” ve uydurma olarak değerlendirmiş, “*Ümmetim kібelyi değiştirmedikçe ve imanlarında istisna etmedikçe hayır üzeredir*” hadisi hakkında Sem'ân'ın Enes'ten böyle bir hadis nakletmediğini ve

⁵⁰ Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Osman ez-Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl ft Nakd'r-Ricâl*, I-IV, (tahk. Ali Muhammed el-Becâvî), Dâru'l-Ma'rife li't-Tibâi ve'n-Neşr, Beyrut, 1963, c. II, s.234; Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, I-X, (Abdulfettah Ebû Gudde), Dâru'l-Beğâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 2002, c. IV, s. 191.

bunun mürciler tarafından uydurulmuş bir haber olduğunu belirtmiştir.⁵¹

Zehebî, Sem'ân'ın Enes b. Mâlik'ten naklettiği bir nüsha hakkında şöyle demiştir:

“Sem'ân b. Mehdî, Enes b. Mâlik'ten rivâyet etmiştir. Bu isnâdı hiçbir canlı bilmez. Görmüş olduğum yalan bir nüsha bu isnâda bağlanmıştır. Allah onu uydurana rezil etsin”⁵²

Zehebî'nin “حيوان لا يعرف” ifadesi çeşitli yorumlara konu olmuştur. Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Abdülhâdî el-Hanbelî, Zehebî'nin bu tabirini “فهو من الحيوانات التي لا تدري هل أوجدت أم لا” şeklinde kullanmıştır.⁵³

Muhammed Halef Selâme, Zehebî'nin “حيوان لا يعرف” ifadesinin şiddetli cerh ile tam bir meçhullüğü birlikte ifade eden lafızlarından birisi olduğunu, bunu çoğunlukla bâtil râvîlerden meçhul olanlar hakkında ve bilinmeyen râvîlerin bilinmeyen hocalardan münker rivâyetleri naklettiklerinde kullandığını belirtmiştir. Başka bir ifadeyle Zehebî'nin mezkûr bu ifadeyi çoğunlukla kullandığı kimseler ithâm edilmiş meçhul olup (mecâhîl) ithâm edilmiş (muttehemûn) râvîlerdir veya en azından münker ve bâtil haberler rivâyet ettiklerinde veya kendilerine bağlanan münker rivâyetler olduğunda, onların tam meçhullüklerine uygun, onların halini yansıtacak kendilerine teşdit hamledilmesi uygun olan râvîlerdir.⁵⁴

Bazı araştırmacılar ise Zehebî'nin “حيوان” ifadesinin cerh ve kötülüne olarak değerlendirilmesinin doğru olmadığını, onun bu tabiri cehalette mübalağa için kullandığını belirtmişlerdir. Bu yüzden Zehebî, en uzak cinsi ifade eden “حيوان” tabirini kullanmış, en yakın cins olan “إنسان” tabirini kullanmamıştır. Bu görüşü savunanlara göre bu tabirin kullanıldığı kimse hakkında hiçbir şeyin bilinmediği, sadece var olduğunun bilindiği kastedilmektedir.⁵⁵ Nitekim dikkat

⁵¹ Cûzekânî, *el-Ebâtîl ve'l-Menâkîr*, c. I, s. 169-170.

⁵² Zehebî, *Mîzânü'l-İtidâl*, c. II, s.234; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, c. IV, s. 191.

⁵³ Hanbelî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed, *es-Sârimu'l-Munkî fî'r-Reddi ale's-Subkî*, (tahk. Akîl b. Muhammed b. Zeyd el-Muktarî), Muessesetu'r-Reyyân, Beyrut, 2003, s. 177.

⁵⁴ Selâme, Muhammed Halef, *Lisânu'l-Muhaddisîn*, I-V, y.y., 2007, c. III, 149.

⁵⁵ Selâme, *Lisânu'l-Muhaddisîn*, c. III, s. 151.

edilecek olursa Zehebî bu tabiri birden fazla meçhul râvînin bulunduğu ve rivâyetlerinin münker olması durumunda kullanmıştır.

İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) de Sem'ân nüshasıyla ilgili olarak Cüzekânî'nin kanaatini aktarmıştır.⁵⁶ İbn Hacer, Sem'ân-Enes tarikini “لا يكاد يعرف” diyerek neredeyse hiç bilinmeyen bir tarik olarak nitelendirmiştir.⁵⁷ İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*'da Sem'ân b. el-Mehdî - Ca'fer b. Hârûn el-Vâsitî - Muhammed b. Mukâtil er-Râzî tarikiyle nakledilen Sem'ân'a ait bir nüshayı şöyle değerlendirmektedir:

“Bu nüsha Muhammed b. Mukâtil er-Râzî, Ca'fer b. Hârûn el-Vâsitî, Semân tarikiyle rivâyet edilmiş ve nüsha zikredilmiştir. Bu nüshada üç yüzden fazla hadis bulunmaktadır. Onların metinlerinin çoğu uydurmadır.”⁵⁸

Buradan da anlaşıldığına göre Sem'ân'ın Enes'ten naklettiği hadislerin bulunduğu nüshanın isnâdı şöyledir:

Muhammed b. Mukâtil er-Râzî

Ca'fer b. Hârûn el-Vasitî

Sem'ân b. el-Mehdî

Enes b. Mâlik

Hz. Peygamber

Sem'ân b. el-Mehdî, tabakât, cerh ve ta'dil kitaplarında hakkında bilgi bulunmayan râvîlerden birisidir. Sonraki dönem hadis âlimleri *Sem'ân Nüshası* ve bu isnâd ile ilgili değerlendirmelerinde Cüzekânî, Zehebî ve İbn Hacer'in görüşlerine dayanarak *Müsnedü Enes*'in Sahabî'den sonraki râvîsi olan Sem'ân b. el-Mehdî'nin meçhûl bir râvî olduğunda ittifak etmişlerdir.⁵⁹ İbnü'l-Cevzî,

⁵⁶ İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, c. IV, s. 191.

⁵⁷ İbn Hacer, *a.g.e.*, a.y.

⁵⁸ İbn Hacer, *a.g.e.*, a.y.

⁵⁹ Celâluddîn es-Suyûtî, *el-Leâli'l-Masnûa fi'l-Ahâdisi'l-Mavdûa*, I-II, (tahk. Ebû Abdîrahmân Salâh b. Muhammed b. Uveyde), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996, c. II, s. 120; Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkânî, *el-Fevâidu'l-Mecmûa fi'l-Ahâdisi'l-Mevdûa*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1407, s. 424; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c. II, s. 504; Muhammed b. Derviş el-Hût, *Esna'l-Metâlib fi Ahâdisi Muhtelifeti'l-Merâtib*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, y.y., t.y., s.339; Muhammed b. Tâhir Fettenî, *Tezkiretu'l-Mevdûât*, İdâretu't-Tibâati'l-Munîre, y.y., 1343, s. 9; Ali el-Kârî, Nureddîn, *el-Esrâru'l-Merfûa fi'l-Ahâdisi'l-Mevdûa*, (Muhammed es-Sabbâğ), Dâru'l-Emâne-Muessesetu'r-Risâle, Bey-

Sem'ân'ı meçhul olmasının yanı sıra "münkeru'l-hadis" olarak cerhetmiştir.⁶⁰

Sem'ân nüshasının diğer râvîleri olan Ca'fer b. Hârûn el-Vâsîtî ve Muhammed b. Mukâtil er-Râzî de cerh ve ta'dil âlimleri tarafından cerh edilmişlerdir. Zehebî, *Müsnedü Enes*'in Sem'ân'dan sonraki râvîsi olan Ca'fer b. Hârûn'un Muhammed b. Kesîr es-San'ânî'den rivâyette bulunduğunu, ondan mevzû bir haber rivâyet ettiğini belirterek onu cerhetmiştir.⁶¹ İbn Hacer de ona uymuş, Zehebî'nin bu görüşünü destekleyen bir delili Sem'ân b. Mehdî'nin tercemesinde zikredeceğini belirtmiş,⁶² burada Muhammed b. Mukâtil - Ca'fer b. Hârûn - Sem'ân el-Mehdî - Enes isnadıyla nakledilen iki haber zikretmiştir.⁶³

Sem'ân nüshasında yer alan hadisleri değerlendiren hadis âlimleri "وفي إسنادِهِ"⁶⁴, "وفي سنده غير واحد من المجهولين"⁶⁵ "وفي إسنادِهِ مِنْ الْمَجَاهِيلِ غَيْرُ وَاحِدٍ"⁶⁶ gibi ifadelerle isnâdda birden fazla meçhul râvînin olduğunu belirtmişlerdir. Sem'ân el-Mehdî ve Ca'fer b. Hârûn isnâdın iki meçhul râvisidir. Hadis âlimlerinin bu iki râvînin meçhullüğünü ya da Mukâtil b. Muhammed er-Râzî'den sonraki meçhul diğer bazı râvîleri dikkate alarak böyle bir değerlendirmede buldukları anlaşılmaktadır.

Hadisin isnâdında bulunan ve Sem'ân nüshasının kendisinden yayılmış olduğu Muhammed b. Mukâtil er-Râzî (ö. 248/862) hakkında tabakât kitaplarında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Onun Rey kâdîlığı yaptığı ve ashâb-ı rey'in önde gelen imamlarından birisi olduğu belirtilmektedir.⁶⁸ Muhammed b. Mukâtil el-Mervezî (ö. 226/841) ile karıştırılmaması için isminin sonuna "لا المروزي" (Mervezî olmayan) kaydı konulmaktadır.⁶⁹

rut, 1971, s. 407, *el-Masnû fî Ma'rifeti'l-Hadîsi'l-Mavdû'*, (tahk. Abdulfettâh Ebû Gude), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1398, s. 247.

⁶⁰ İbnü'l-Cevzî, *el-İlelu'l-Mutenâhiye fî'l-Ahâdîsi'l-Vâhiye*, c. II, s. 895.

⁶¹ Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, c. I, s. 420.

⁶² İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, c. II, s. 480.

⁶³ İbn Hacer, *a.g.e.*, c. IV, s. 191.

⁶⁴ İbnü'l-Cevzî, *el-İlelu'l-Mutenâhiye*, c. II, s. 878.

⁶⁵ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, c. IV, s. 191.

⁶⁶ Cûzekânî, *el-Ebâtîl ve'l-Menâkîr*, c. II, s. 60.

⁶⁷ Cûzekânî, *a.g.e.*, c. II, s. 155.

⁶⁸ İbn Hacer, *a.g.e.*, c. VII, s. 518.

⁶⁹ Şemsuddîn Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, c. IV, s. 47, *el-Muğnî fî'd-Duafâ*, I-II, (tahk. Nuredîn İtr), İdâretü İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, Katar, 1994, c. I, s. 411; İbn Hacer, *Lisânü'l-*

Ebû Ya'lâ el-Halîlî (ö. 446/1055) *el-İrşâd fî ma'rifeti ulemâi'l-hadîs* isimli eserinde Muhammed b. Mukâtil el-Mervezî'nin sika bir râvî olduğunu, Buhârî'nin (ö. 256/870) *Sahîh*'inde ondan çok hadis rivâyet ettiğini onun İbnü'l-Mubârek'in (ö. 181/797) ashâbının önde gelenlerinden birisi olduğunu belirterek, Suheyb b. Suleym'in Buhârî'den şunları naklettiğini kaydetmiştir:

“...Muhammed b. İsmâil el-Buhârî'yi şöyle derken işittim: “Bize Muhammed b. Mukâtil tahdîs etti.” Ona: “er-Râzî mi?” denildiğinde şöyle karşılık vermiştir: “Yazıklar olsun. Gökten yere düşmem Muhammed b. Mukâtil er-Râzî'den hadis rivâyet etmemden daha iyidir.”⁷⁰

Burada Buhârî'nin kendisine tahdis ettiğini belirttiği Sem'ân nüshasında yer alan Muhammed b. Mukâtil değil, Muhammed b. Mukâtil el-Mervezî'dir. Nitekim Buhârî, sözlerinin devamında Muhammed b. Mukâtil er-Râzî'yi tenkit etmekte ve ondan hadis tahdis etmediğini ifade etmiş olmaktadır. İbn Hacer el-Askalânî, “وأظن ذلك من قبل الرأي” Muhammed b. Mukâtil er-Râzî'nin ashâb-ı reyden olduğu için cerhedilmiş olabileceğini belirtmiştir.⁷¹

db | 51

Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), *el-Muttefik ve'l-Muteferrik* isimli eserinde Muhammed b. Mukâtil isminde dört isim zikretmektedir.⁷² Bunlardan Muhammed b. Mukâtil er-Râzî'nin (Muhammed b. Mukâtil Ebû Abdillâh er-Râzî) Cerîr b. Abdulhamîd, Hukkâm b. Silm, Vekî, Ebû Muâviye, İshâk b. Süleymân'dan hadis rivâyet etti-

Mizân, c. VII, s. 518; Abdurraûf Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu Câmi's-Sağîr*, I-VI, el-Mektebetu't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, Kahire, 1356, c. IV, s. 464; Muhammed Nâsiruddîn Elbânî, *Silsiletü'l-Ahâdîs'i'd-Daîfe ve'l-Mevdûa ve Eseriha's-Seyyiu fî'l-Umme*, I-XIV, Dâru'l-Meârif, Riyad, 1992, c. VII, s. 304.

⁷⁰ Ebû Ya'lâ Halîl b. Ahmed Halîlî, *el-İrşâd fî Ma'rifeti Ulemâi'l-Hadîs*, I-III, (tahk. Muhammed Saîd Ömer İdrîs, Mektebetu'r-Ruşd, Riyad, 1409, c. III, s. 905.

⁷¹ İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, c. VII, s. 518.

⁷² Hatîb el-Bağdâdî, Muhammed b. Mukâtil ismini taşıyan 4 râvinin isimlerini şöyle sıralamıştır: 1. Muhammed b. Mukâtil b. Hakîm el-Hilâlî el-Kûfî 2. Muhammed b. Mukâtil Ebu'l-Hasen el-Mervezî 3. Muhammed b. Mukâtil Ebû Abdillâh er-Râzî 4. Muhammed b. Mukâtil es-Sayrafi. Hatîb el-Bağdâdî, Ebûbekir Ahmed, *el-Muttefik ve'l-Muteferrik*, I-III, (tahk. Muhammed Sâdık Âydan el-Hâmidî, Dâru'l-Kâdirî li't-Tibâati ve'n-Neşri ve't-Tevezî', Dimaşk, 1997, c. III, ss. 1873-1874.

ğini, İsa b. Muhammed el-Mervezî ve Ahmed b. Ali el-İsfezenî⁷³ er-Râzî'nin de ondan hadis rivâyet ettiğini belirtmiştir.⁷⁴

Zehebî (ö. 748/1348) onun hakkında şöyle demiştir: “*Veki’ ve onun tabakasından hadis rivâyet etmiştir. Tenkit edilmiştir, ancak terk de edilmemiştir/metruk değildir*”⁷⁵

Muhammed b. Mukâtil er-Râzî ile Muhammed b. Mukâtil el-Mervezî (ö. 246/860)⁷⁶ zaman zaman bir birbirine karıştırılmıştır. İbn Hacer el-Askalânî, Buhârî'nin ondan hadis işittiğini ancak ondan hadis rivâyetinde bulunmadığını belirtmiştir.⁷⁷

İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, el-Mâzerî'nin *el-Mu'lim bi Fevâidi Müslim* isimli kitabında Muhammed b. Mukâtil er-Râzî'den bahsettiğini, Hatîb el-Bağdâdî'nin onun hakkında şöyle dediğini nakletmiştir: “*O, Abdullah b. el-Mubârek, Abbâd b. el-Avâm, Veki’ b. el-Cerrâh, Ebû Âsım en-Nebîl’den hadis rivâyet etmiştir. İmam Ahmed b. Hanbel ve Buhârî Sahih’inde ondan hadis rivâyet etmişlerdir. Sika bir râvîdir.*”⁷⁸

52 | db

Ancak Hatîb el-Bağdâdî'nin zikrettiği Mukâtil er-Râzî değil, Mukâtil er-Râzî el-Mervezî'dir. el-Mâzerî, İbn Mukâtil, ismi hakkında şu bilgiyi vermiştir: “*Fâkihlerdendi. Büyük bir ihtimalle o Ebül-*

⁷³ *Tehzîbu't-Tehzîb*'te “الا سعدي” şeklinde verilmiştir. İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed Ahmed, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I-XII, Matbaatu Dâireti'l-Maârifin-Nizâmiyye, Haydarâbâd, 1326, c. IX, s. 414. Elbânî, *Silsiletu'l-Ahâdisi'd-Daife*, s. VII, s. 304.

⁷⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Muttefik ve'l-Muteferrik*, c. III, s. 1874.

⁷⁵ Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, c. IV, s. 47.

⁷⁶ Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Keşşâf fî ma'rifeti Men Lehu Rivâye fî'l-Kutubi's-Sitte*, (tahk. Muhammed Avvâme, Ahmed Muhammed Nemr el-Hatîb), Dâru'l-Kibletü lî's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, Cidde, 1992, c. II, s. 223. İbn Hacer'in verdiği bilgilere göre Bağdat'ta ikâmet etmiş daha sonra Mekke'ye gelmiş ve burada vefat etmiştir. Abdullah b. Mübârek, ed-Derâverdi, Huşeym, Vekî, Mübârek b. Sa'îd es-Sevrî, Halef b. Halife, Hâlid b. Abdillâh el-Vâsıtî, Esbât b. Muhammed, Haccâc b. Muhammed, Ya'lâ b. Ubeyd, en-Nadr b. Şumeyl ve diğer bazı âlimlerden hadis rivâye etmiştir. Buhârî, Ahmed b. Hanbel, Ebû Hâtîm, Ebû Zur'â, İbrâhim b. el-Cüneyd, Muhammed b. İshâk es-Sâgânî, Muhammed b. Eyyûb b. ed-Duryes, İbrâhim el-Harbî, İsmâil Semûye, Ca'fer b. Muhammed b. Şâkir es-Sâîğ, Muhammed b. Ali b. Zeyd es-Sâîğ ve diğer bazı kimseler ondan hadis rivâyet etmişlerdir. Ebû Hâtîm, onu “sadûk” olarak değerlendirmiş, İbn Hibbân da Sikât'ında ona yer vermiş ve onun “kâmil/mutkin” bir kimse olduğunu söylemiştir. Hatîb el-Bağdâdî de onu “sika” olarak değerlendirmiştir. Buhârî, onun 226 yılında vefât ettiğini belirtmiştir. İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, c. IX, ss. 468-469.

⁷⁷ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, c. VII, s. 518.

⁷⁸ İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebibekr b. Eyûb b. Sa'd, *İğâsetu'l-Lehfân min Mesâyidi's-Şeytân*, I-II, (tahk. Muhammed Hâmid el-Fakî, Mektebetü'l-Meârif, Riyâd, t.y., c. I, s. 326.

Hasen Muhammed b. Mukâtil el-Kisâî'dir. O Mâlik'ten rivâyette bulunmuş, içerisinde Buhârî'nin de bulunduğu bir grup âlim ondan hadis rivâyet etmiştir."⁷⁹

İbn Hacer, İbnü'l-Kayyim'in Muhammed b. Mukâtil'in tercümesinde hata ettiğini⁸⁰ Buhârî'nin ondan değil, Muhammed b. Mukâtil er-Râzî el-Mervezî'den hadis rivâyet ettiğini belirtmiştir.⁸¹ Nitekim Ebü'l-Hasen b. Bâbeveyh'in Muhammed b. Mukâtil er-Râzî'ye *Târihu'r-Rey* isimli eserinde yer vererek onun hakkında şunları söylediğini nakletmiştir:

"Rey şehrindeki ashâb-ı rey'in bir imamıydı. O reyde vefat etti. Fıkıh ilminde ileri derecedeydi. Süfyân b. Uyeyne, Ebû Muâviye, Vekî', İbn Fadl, el-Muhâribî, Hukkâm b. Silm, Silm b. el-Fadl, Kubeysa ve başkalarından hadis rivâyet etmiş, Muhammed b. Eyûb, el-Hamâmî, Muhammed b. Ali b. el-Hakîm et-Tirmizî, Ahmed b. Hâlid b. Ca'fer, el-Huseyn b. Hamdân ve başkaları da ondan hadis rivâyet etmiştir. 248'de veya daha sonra vefat etmiştir."⁸²

db | 53

İbn Hacer, Muhammed b. Mukâtil er-Râzî'yi *et-Takrîb*'te zayıf bir râvî olarak nitelendirmiştir.⁸³ Elbânî, Deylemî'nin Muhammed b. Mukâtil er-Râzî, Ca'fer b. Hârûn, Sem'ân b. el-Mehdî isnâdıyla tahrîc ettiği *الفقر شين عند الناس ، وزين عند الله يوم القيامة* "*Fakirlik insanların yanında şer, kıyâmet gününde Allah'ın yanında ise zînettir*" hadisinin mevzû olduğunu belirterek bunun Sem'ân ya da Ca'fer b. Hârûn tarafından uydurulduğunu belirtmiştir.⁸⁴

C. Eserin Bölümleri (Bâb Başlıkları)

Süleymaniye El Yazmalar Kütüphanesi 787 numarada kayıtlı nüshanın mukaddimesinde belirtildiğine göre eserde 38 bâb yer

⁷⁹ Ebû Abillah Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmî el-Mâzerî el-Mâlikî, *el-Mu'lim bi-fevâidi Müslim*, I-III, (tahk. Muhammed eş-Şâzilî en-Neyfer), ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, Tunus, 1991, c. II, s. 481.

⁸⁰ Burada Mâzerî'nin bahsettiği 226 yılında vefat eden lakabı "ر" olan, Muhammed b. Mukâtil el-Mervezî Ebu'l-Hasen el-Kisâî'dir. Bkz. İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, c. IX, s. 468.

⁸¹ İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, c. V, s. 388.

⁸² İbn Hacer, a.g.e., c. V, s. 388; *Tehzîbu't-Tehzîb*, c. IX, ss. 469-470.

⁸³ İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, c. I, s. 508.

⁸⁴ Elbânî, *Silsiletu'l-Ahâdisi'd-Daîfe*, c. IX, s. 30.

almaktadır. Mukaddimede Ali b. Osman el-Ûşî'nin şöyle dediği belirtilmektedir:

“...و هذا فهرسة الأبواب من هذا الكتاب. وهي ثمانية وثلاثون بالعدد والحساب”

Ûşî, bu ifadelerinden sonra Mukaddimede bâb başlıklarını şöyle sıralamıştır:

Müsnedü Enes'in Bâb Başlıkları			
1	İmân	20	Tevâzu
2	Hz. Peygamber ve Ümmeti	21	Dili Koruma
3	İlim ve Âlimler	22	Adalet ve Zulüm
4	Cehâletin Zemmi	23	Akrabalık Bağı ve Arkadaşlık
5	Kur'ân	24	Meslekler
6	Zikir	25	Âhir Zamân'ın Fesâdı
7	Zühd	26	Günahlar
8	İhlâs ve Riyâ	27	Tevbe
9	Abdest ve Gusul	28	Şefaât
10	Namaz	29	Hayırlı Ameller
11	İmamlık ve Mescidler	30	Sünnet ve bidat
12	Oruç	31	Kadın
13	Sadaka	32	Hastalık ve Ölüm
14	Hac ve Umre	33	Hz. Peygamber'in Vefatı
15	Cihâd	34	Genâze Teşyî ve Cenaze Namazı
16	Fakirlik ve Zenginlik	35	Kabir Ehlinin Bağışlanması
17	Yemek	36	Cennet ve Cehennem
18	Rızık ve Kanaat	37	Cennet Ehlinin Kerâmetleri
19	Cömertlik ve Cimrilik		

Muakaddimede 38 âdet bâb başlığından söz edilmesine rağmen 36 adet bâb başlığı sıralanmıştır. Daha sonra Kitap içerisindeki bölümlere geçilmiş ve her bölümde hadisler zikredilmiştir. Bölümlere baktığımızda bir bâb başlığının daha yer aldığını görmekteyiz. Yukarıdaki listede 35 ve 37. bâb başlıklarının arasında “فيما جاء في الجنة” “Cennet ve Cehennem Hakkında Gelen Haberler” isimli bir başlığı yer almaktadır.⁸⁵ Ancak belirttiğimiz gibi bu bâb mukaddimede verilen listede zikredilmemiştir. Bu durum müstensih'in bu başlığı unutmuş olma ihtimalini akla getirmektedir. Buna göre elimizdeki el yazma nüshada 37. bölüm yer almaktadır. Hadislerin yer verildiği bölümlerde yer alıp mukaddimede zikredilen bölümde isimleri zikredilen listede yer almayan başka bir bâb başlığı bulunmamaktadır. Bu durumda bâb başlığı olarak mukaddimede zikredilen 38 rakamına ulaşamamaktayız. Şayet mukaddimede bâb başlığı

⁸⁵ Ûşî, a.g.e., vr. 73^a.

sayısı olarak verilen 38 rakamını doğru olarak kabul edecek olursak hem mukaddimede hem de eserin içerisinde yer almayan bir bölümün eksik olduğunu belirtmek durumundayız.

Elimizdeki el yazmada mukaddimede başlıklar sıralandıktan sonra “باب ما جاء من الأخبار في العلم والعالم” “ilim ve âlim hakkında gelen haberler” bölümü gelmiş ve konuyla ilgili hadisler sıralanmıştır.⁸⁶ Mukaddimede ilk iki sırada zikredilen “İmân” ve “Hz. Peygamber ve Ümmeti” bölümleri nüshada yer almamaktadır. Bu elimizdeki el yazmanın varaklarındaki bir eksiklikten kaynaklanmamaktadır. Çünkü varaklarda herhangi bir kesinti olmaksızın mukaddimede isimler sıralandıktan hemen sonra ilim ile ilgili bölüme geçilmiştir. Mukaddimede bu iki bâb başlığının verildiğini dikkate alacak olursak bu bölümler günümüze ulaşmamıştır. Muhtemelen müstensihnin yararlandığı nüsha da eksiktir.

Mukaddimede ilk iki sırada zikredilen “İman”, “Hz. Peygamber ve Ümmeti” bâb başlıkları metin içerisinde yer almamaktadır. Bu durum nüshanın eksik olduğunu düşündürmektedir.

Bâb başlıkları açısından diğer bir sorun ise bâb başlıklarındaki isimlendirme farklılığıdır. Metin içerisindeki başlıklarla mukaddimede zikredilen başlıklar arasındaki farklılıklar şu şekildedir:

Müsnedü Enes		
	Mukaddimede	Eser İçerisinde
3	باب في العلم والعلماء	باب ما جاء من الأخبار في العلم والعلماء
5	باب في القرآن	باب الأخبار في القرآن
6	باب في الذكر	باب في الذكر والتسبيح
7	باب في الزهد	باب في الزهد والعبادة
8	باب في الإخلاص والرياء	باب في الرياء والإخلاص
13	باب في الصدقة	باب الصدقة
14	باب في الحج والعمرة	باب الحج والعمرة
15	باب في الجهاد	باب الجهاد
17	باب في الأكل	باب في الأكل والطعام
20	باب في التواضع	باب في التواضع والخدمة

Ayrıca metin içerisinde 23. Bâb ile 24. Bâblar arasında takdim ve te'hir olmuştur. Yani Mukaddimede 23. bâb başlığı olarak yer

⁸⁶ Üşî, a.g.e., vr. 59^b.

alan “باب في الصلة والصحة” başlığı 24. bâb olarak verilmiş; 24. bâb olarak zikredilen “باب في الحرف” ise 23. başlık olarak yer almıştır.⁸⁷

Ûşî'nin hayatı ve eserleriyle ilgili bilgi veren kaynaklar oldukça sınırlıdır. Bu kaynaklarda Ûşî'nin *Müsnedü Enes* isimli eserinden söz edilmemektedir.⁸⁸ Ûşî'nin bu eseriyle ilgili en güvenilir bilgiyi yine Ûşî'nin kendisinden öğrenmekteyiz. Nitekim *Nisâbü'l-Ahbâr* isimli eserinde Ûşî, *Müsnedü Enes* isimli eserden bahsetmiş⁸⁹ ve daha önce de belirttiğimiz gibi bu eserde *Müsned*'den 26 hadis nakletmiştir.

Müsnedü Enes'te yer alan bazı bâb başlıkları Ûşî'nin *Nisâbü'l-Ahbâr*'da yer alan bâb başlıkları ile örtüşmektedir. Bâb başlıklarındaki bu yakınlık eserin Ûşî'ye aidiyetini kuvvetlendiren bir unsurdur. Özellikle klasik hadis kitaplarımızda yer alan ve meşhûr olan bâb başlıklarının dışındaki bazı nâdir bâb başlıklarındaki benzerlik bunu daha da kuvvetli kılmaktadır. “باب في حفظ”, “باب في مذم الجهل”, “باب في الشفاعة”, “اللسان” gibi bâb başlıkları her iki eserde de müşterek olarak yer almaktadır.

	Müsnedü Enes	Nisâbü'l-Ahbâr
1	باب في الإيمان	x
2	باب في النبي عليه وأمته	ما جاء في النبي ومعجزاته
3	باب في العلم والعلماء	ما جاء في علم وطلبه في العلماء في العلماء السوء
4	باب في مذمة الجهل	في مذمة الجهل وأهله
5	باب في القرآن	ما جاء في القرآن (العظيم)
6	باب في الذكر	في ذكر الله تعالى
7	باب في الزهد	x
8	باب في الإخلاص والرياء	ما جاء في الإخلاص والرياء
9	باب في الوضوء والغسل	ما جاء في الوضوء وأثر الإغتسال
10	باب في الصلاة	ما جاء في الصلوات المكتوبات
11	باب في الإمامة والمساجد	x
12	باب في الصيام	ما جاء في شهر رمضان (فضله)
13	باب في الصدقة	ما جاء في الزكاة والصدقة
14	باب في الحج و العمرة	ما جاء في (فضل) الحج
15	باب في الجهاد	ما جاء في الغزو والجهاد
16	باب في الفقر والغنى	في الفقر والغناء
17	باب في الأكل	ما جاء في أكل وآدابه
18	باب في الرزق والقناعة	ما جاء في القناعة
19	باب في السخاوة والبخل	ما جاء في الجود والمروة والسخاوة والعطاء ما جاء في البخل
20	باب في التواضع	x
21	باب في حفظ اللسان	في حفظ اللسان
22	باب في العدل والظلم	x

⁸⁷ Ûşî, *Müsnedü Enes*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 787, vr. 67^b-68^a.

⁸⁸ M. Sait Toprak, *Müsnedü Enes*'i Ûşî'nin eserleri arasında zikretmiştir. “Ûşî”, *DİA*, c. XLII, s. 230.

⁸⁹ Ûşî, Ali b. Osman, *Nisâbü'l-Ahbâr*, ss. 13-14, 19-20.

23	باب في الصلوة والصحبة	في صلوة الرحم
24	باب في الحرف	x
25	باب في فساد آخر الزمان	x
26	باب في الذنوب	x
27	باب في التوبة	ما جاء في التوبة والإستغفار
28	باب في الشفاعة	ما جاء في الشفاعة النبي عليه السلام
29	باب في أعمال الخير	x
30	باب في السنة والبدعة	ما جاء في السنة والبدعة
31	باب في النساء	x
32	باب في المرضى والموت	ما جاء في المرض والعبادة
33	باب في وفاة النبي	x
34	باب في تشييع الجنائز والصلوة عليها	ما جاء في الموت وتشيع الجنائز وغير ذلك
35	باب في التراحم على أهل القبور	ما جاء في التراحم والشفقة
36	باب في الجنة والنار	فيما جاء في الجنة والنار
37	باب كرامات أهل الجنة	x

Bazı kaynaklarda Sem'ân-Enes tarihiyle nakledilen nüshanın başlangıcının dolayısıyla da ilk hadisinin "أمتي في سائر الأمم كالقمر في النجوم" "Benim ümmetim diğer ümmetlere nispetle yıldızlar içerisinde ay gibidir." hadisi olduğu söylenmektedir.⁹⁰ Hadis, Ûşî'nin Müsned'de ilk bâb olarak zikrettiği "Kitâbu'l-İmân" bâbına değil, ikinci sırada zikrettiği "Hz. Peygamber ve ümmeti" bâbına uygun düşmektedir.

Burada üzerinde durulması gereken diğer bir konu ise bâb başlıklarının Ûşî tarafından verilir verilmediği meselesidir. *Nisâbü'l-Ahbâr*'la *Müsnedü Enes*'in yukarıda zikrettiğimiz bâzı bâb başlıklarındaki benzerlik de *Müsnedü Enes*'in Ûşî tarafından bâblandırıldığına işaret etmektedir. Bu konuda daha kuvvetli bir delil ise *Müsnedü Enes* nüshasında yer almaktadır. Mukaddimedede Ûşî'nin şöyle dediği belirtilmektedir:

"Haberlerin yazımını ve eserlerin öğrenilmesini teşvik etmek için hadisleri bölümlere ayırdım, bâblarının tertibini yaptım ve hadislerinin bulunmasını kolaylaştırdım."⁹¹

D. Hadislerinin Sayısı

Yazmada yer alan mukaddimedede verilen bilgiye göre eserde yaklaşık 300 hadisin yer aldığı belirtilmekte, tam bir rakam zikredilmemektedir:

⁹⁰ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c. II, ss. 504, 511; Şevkânî, *el-Fevâidu'l-Mecmûa*, s. 424.

⁹¹ Ûşî, *Müsnedü Enes*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 787, vr. 59^a.

“Bu içerisinde yaklaşık 300 sahih hadisi koyduğum (bir kitaptır).”⁹²

Yazmada yer alan hadislerin sayısı bizim numaralandırmamıza göre ise 245’tir. Bu rakam eserin 300’e yakın hadis içerdiği bilgisiy-le uyuşmamaktadır. Bu durum bizi eserde bazı hadislerin eksik olduğu sonucuna götürmektedir. Bunu ancak yukarıda da değindiğimiz gibi eksik olan iki bâbla ve *Nisâbü’l-Ahbâr*’da yer alıp, el yazma nüshada yer almayan *Müsnedü Enes* hadisleriyle izâh edebiliriz. Bunlarla birlikte eserde 300’e yakın hadisin olduğunu söylememiz mümkündür.

Nisâbü’l-Ahbâr’da yer alıp *Müsnedü Enes* nüshasında yer almayan ancak *Müsned* hadisleri olarak zikredilen 13 hadis ile birlikte 256 hadise ulaşmaktayız. Yazma nüshanın Mukaddime bölümünde bâb ismi verilip eserin içerisinde yer almayan “İmân” ve “Hz. Peygamber ve Ümmeti” bâblarında yer alan ancak sayısını ve metinlerini tespit edemediğimiz hadislerle 300’e yakın rakamına ulaşmak mümkün görünmektedir.

58 | db

el-Ûşî’nin *Müsnedü Enes* için zikretmiş olduğu isnâdda bu hadislerin Sem’ân b. el-Mehdî vasıtasıyla Enes b. Mâlik’ten nakledilen rivâyetler olduğu anlaşılmaktadır. Sem’ân’ın Enes b. Mâlik’ten naklettiği hadislerin yer aldığı bir nüshadan İbn Hacer el-Askalânî bahsetmektedir. Ancak İbn Hacer bu eserde 300’den fazla hadis olduğunu belirtmektedir.⁹³ Elimizdeki nüshayı ve içerisinde bulunmayan bölümleri ve hadisleri de hesaba katarak düşündüğümüzde, İbn Hacer’in sözünü ettiği nüshanın el-Ûşî’nin rivâyet ettiği *Müsnedü Enes* isimli eser olduğu anlaşılmaktadır.

E. *Nisâbü’l-Ahbâr*’da Nakledilen *Müsnedü Enes* Rivâyetleri

Ûşî’nin *Müsnedü Enes*’i 1001 hadisi derlediği *Nisâbü’l-Ahbâr*’ının kaynakları arasındadır.⁹⁴ Ûşî, *Nisâbü’l-Ahbâr*’da *Müsnedü Enes*’ten 26 hadis nakletmiştir. Bu hadislerin bir kısmı aynı lafızlarla bugün elimizde bulunan el yazma ile birebir uygunluk arz etmektedir. Bu hadislerin bir kısmı aynı başlık altında aynı lafızlarla, bir kısmı ise aynı lafızlarla fakat farklı bölümlerde zikredilmiştir. Bazı hadisler

⁹² Ûşî, a.g.e., vr. 59^a.

⁹³ İbn Hacer, *Lisânu’l-Mîzân*, c. IV, s. 191.

⁹⁴ M. Sait Toprak, *Hadiste Derlemecilik*, s. 85.

ise bugün elimizde bulunan *Müsnedü Enes*'te yer almayan rivâyetlerdir.

Şimdi öncelikle *Nisâbü'l-Ahbâr*'da yer alan *Müsnedü Enes* rivâyetlerinin tamamını yani 26 hadisi yer aldığı bölümlere göre, *Müsnedü Enes* nüshâsındaki bâb başlıkları ve lafızlarıyla mukayeseli olarak vermek istiyoruz:

1	نصاب الأخبار مسند أنس	في ذكر الله	(م) قال النبي صلى الله عليه وسلم: ثمرة فوادي ذكر الله وغمي لأجل أمتي الذين يكونون في آخر الزمان وشوقي إلى مولاي.
2	نصاب الأخبار	في الخوف	(م) قال النبي صلى الله عليه وسلم: ما من مؤمن يبكي من خشية الله إلا غفر الله له ذنوبه وإن كان أكثر من نجوم السماء ودد قطر الأمطار. ثم قرأ: فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلاً وَلْيَبْكُوا كَثِيراً
3	نصاب الأخبار	في التوبة	قال وبه قال عليه السلام: ما من عبد يبكي من خشية الله تعالى إلا غفر الله له ذنوبه وإن كان أكثر من عدد نجوم ودد قطر البحار ثم قرأ: {فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلاً وَلْيَبْكُوا كَثِيراً...}
3	نصاب الأخبار	في الخوف	(م) قال النبي صلى الله عليه وسلم: من اجتهد من أممي بترك شهوة من شهوات الدنيا فبتركها من مخافة الله تعالى أمنه الله تعالى من فزع الأكبر وأدخله الجنة.
	مسند أنس	الرزق والفتاة	قال وبه قال عليه السلام: من اجتهد من أممي بترك شهوة من شهوات الدنيا وتركها من مخافة الله تعالى أمنه الله من الفزع الأكبر وأدخله الجنة.
4	نصاب الأخبار مسند أنس	ما جاء في الزهد والورع في الزهد والعبادة	(م) قال النبي صلى الله عليه وسلم: الزاهدون في الدنيا الراغبون في الآخرة هم الأمنون يوم القيامة. قال وبه قال عليه السلام إن الله تعالى عباداً في الأرض فلو بهم أنور من الشمس وقلعهم فعل الأنبياء، وهم عند الله أفضل الشهداء، ليس لهم في الدنيا قليل ولا كثير وهم راضون بقسمة الله تعالى والله تعالى راض عنهم بما هم فيه، فقال عمر رضي الله عنه يا رسول الله خيرنا من؟ فقال الزاهدون في الدنيا والراغبون في الآخرة الراضون بقضاء الله تعالى وقدره.
5	نصاب الأخبار	ما جاء في الإخلاص والرياء	(م) قال النبي صلى الله عليه وسلم: إذا كان يوم القيامة نادى مناد أين المرءن وأين المخلصون قوموا وهاتوا أعمالكم وخذوا جزاءكم من سيدكم ثم قال لانصيب للمرأتين من عملهم إلا حسرة وندامة وشقاوة ثم قال: يا ابن آدم الإخلاص الإخلاص! فإن العبد لا ينجو إلا بالإخلاص.
	مسند أنس	الرياء والإخلاص	قال رضي الله عنه وبهذا الإسناد قال عليه السلام: إذا كان يوم القيامة ينادي مناد أين المرءن أين المخلصون؟ قوموا هاتوا أعمالكم وخذوا جزاءكم من سيدكم ثم قال: لا يُصيب المرأى من عمله شيئاً إلا حسرة وندامة وشقاوة ثم قال: يا ابن آدم الإخلاص الإخلاص فإن العبد ينجو بالإخلاص.
6	نصاب الأخبار	ما جاء في الإخلاص والرياء	(م) قال النبي صلى الله عليه وسلم: ثلاث من كن فيه فهو منافق وإن كانت واحدة ففيه شعبة من النفاق إذا حدث كذب وإذا أوتى خان وإذا أخذ أخلف.
	مسند أنس		-
7	نصاب الأخبار	ما جاء في الأولياء والملائكة	(م) قال النبي صلى الله عليه وسلم: أكرم الخلق على الله تعالى يعني من الملائكة أربعة جبريل وميكائيل وملك الموت وإسرافيل وأما جبريل فصاحب الحرب والنصرة والجنود وأما ميكائيل موكل بقطر السماء ونبات الأرض وأما ملك الموت <فهو> موكل بقبض كل نفس في البر والبحر وأما إسرافيل فأمين الله ورسوله بين هؤلاء.
	مسند أنس		-
8	نصاب الأخبار	ما جاء في شفاعة النبي عليه السلام	(م) قال النبي صلى الله عليه وسلم: ثلاثة تشفع فين الناس مثل شفاعة النبي <عليه السلام> العالم الخادم والفقير الصابر.
	مسند أنس	في الشفاعة	قال وبه قال عليه السلام: ثلاثة يشفع في الناس مثل شفاعة النبيين العالم

				والخادم والفقير الصابر.
9	نصاب الأخبار	ما جاء في شفاعته النبي عليه السلام	(م) قال النبي صلى الله عليه وسلم لمعاذ رضي الله عنه: لا تتكل على شفاعتي فإن شفاعتي لكل هالك.	
	مسند أنس	في الشفاعة	قال وبه قال عليه السلام لمعاذ رضي الله عنه: يا معاذ لا تتكل على شفاعتي فإن شفاعتي لكل هالك.	
10	نصاب الأخبار	ما جاء في شفاعته النبي عليه السلام	(م) قال النبي صلى الله عليه وسلم: للعلماء شفاعته مثل شفاعته أنبياء بني إسرائيل.	
	مسند أنس	في الشفاعة	وبه قال عليه السلام: للمؤذنين شفاعته مثل شفاعته نبي من أنبياء بني إسرائيل فقال رجل: وهل لأنبياء بني إسرائيل شفاعته في الناس فقال: أقعد، أقليل العملا لأنبياء أفضل أم دواب الشهداء فقال: بل الأنبياء أفضل فقال النبي عليه السلام: لدواب الشهداء شفاعته في الناس فكيف لا يكون للأنبياء شفاعته.	
11	نصاب الأخبار	ما جاء في فضل هذه الأمة	(م) قال النبي صلى الله عليه وسلم: إن أمتي على الخير ما لم يؤخروا المغرب حتى تظهر النجوم.	
	مسند أنس	في الصلاة	قال وبه قال عليه السلام: إن أمتي على الخير ما لم يؤخروا المغرب حتى تظهر النجوم.	
12	نصاب الأخبار	ما جاء في فضل هذه الأمة	(م) قال النبي صلى الله عليه وسلم: غمي لأجل أمتي الذين يكونون في آخر الزمان.	
	مسند أنس	-	-	
13	نصاب الأخبار	في مذمة الجهل وأهله	(م) قال النبي صلى الله عليه وسلم: لو أن الجاهل يعلم ما له عند الله من العقوبة لا يأكل طعاما يشهوه ولا يشرب شرابا يشهوه.	
	مسند أنس	في مذمة الجهل	قال وبه قال عليه السلام: عباد الله كونوا علماء ولا تكونوا جهالاً. فإن الجاهل في الدنيا كمثل الأعمى في سواد الليل لا يعرف طريقه فكيف يقطع الطريق وهو لا يعرف؟ وهو في الآخرة ملوم خاسر عند الله تعالى ثم قال أي قلب يدرك عذاب الجاهل في الآخرة؟ ولو أن الجاهل يعلم ماله عند الله من العقوبة لا يأكل طعاما يشهوه ولا يشرب شرابا يشهوه.	
14	نصاب الأخبار	في مذمة الجهل وأهله	(م) قال النبي صلى الله عليه وسلم: هلاك رجال أمتي في اثنين: في ترك العلم وجمع المال.	
	مسند أنس	في مذمة الجهل	هلاك رجال أمتي في اثنين: في ترك العلم وجمع المال.	
15	نصاب الأخبار	في مذمة الجهل وأهله	(م) قال النبي صلى الله عليه وسلم: خير الدنيا والآخرة مع العلم وشر الدنيا والآخرة مع الجهل.	
	مسند أنس	-	-	
16	نصاب الأخبار	في مذمة الجهل وأهله	(م) قال النبي صلى الله عليه وسلم: العجوة من الجنة وهي شفاء من السم.	
	مسند أنس	-	-	
17	نصاب الأخبار	ما جاء في النكاح	(م) قال النبي صلى الله عليه وسلم: لا تتزوجن شهيرة ولا نهبيرة ولا هديرة ولا لفوتا قيل الشهيرة؟ الرزقاء العجوز الكبير، والنهبيرة العجوز المدبرة الكبيرة الطويلة المهزولة والهديرة القصيرة الذميمة واللفوت ذات الولد من غيرك.	
	مسند أنس	-	-	
18	نصاب الأخبار	ما جاء في الزنا واللوطية والنظر إلى الحرم	(م) قال النبي صلى الله عليه وسلم: أهل الزنا ليس على وجوههم نور وبهائم ولم يجعل الله في رزقهم بركة وهم عند الله إلا نتن من الجيفة وليس في النار قوم أشد عذاباً من أهل الزنا.	
	مسند أنس	في الذنوب	وبه قال عليه السلام: أهل الزنا ليس على وجوههم نور ولا بهائم ولم يجعل الله تعالى في رزقهم بركة.	
19	نصاب الأخبار	ما جاء في كسب الحلال والزجر عن الرياء	(م) قال النبي صلى الله عليه وسلم: لعن الله أكل الربا وموكله وكاتبه وشاهده.	
	مسند أنس	-	-	
20	نصاب الأخبار	ما جاء في العقل	(م) قال النبي صلى الله عليه وسلم العاقل صديقي، والأحمق عدوي. ثم قال: لا تصاحبوا مع الأحمق ولا تقاطعوا عن العاقل.	

	قال وبه قال عليه السلام: العاقل صديقي والأحمق عدوي ثم قال: لا تصحبوا مع الأحمق ولا تقطعوا عن العاقل فليس للمواشي خير من العقل (م) قال النبي صلى الله عليه وسلم: ليس للمرء المسلم شيء خير <له> من عقله.	في الصلوة والصحية	مسند أنس	
21		ما جاء في العقل	نصاب الأخبار	
	-	-	مسند أنس	
22	(م) قال النبي صلى الله عليه وسلم: زين الإسلام الحلم، وزين الكعبة الطواف والتسبيح.	ما جاء في الحكم العفو وكظم الغيظ	نصاب الأخبار	
	-	-	مسند أنس	
23	(م) قال النبي صلى الله عليه وسلم: المنان والبخل لا يدخلان الجنة حتى يتوبا. وبه قال عليه السلام: المنان والبخل لا يدخلان الجنة حتى يتوبا ويرجعا.	ما جاء في البخل	نصاب الأخبار	
		في السخاوة والبخل	مسند أنس	
24	(م) قال النبي صلى الله عليه وسلم: أفضل الدعاء الإستغفار.	ما جاء في التوبة	نصاب الأخبار	
	-	-	مسند أنس	
25	(م) قال النبي صلى الله عليه وسلم من قام على مريض يوما وليلة بعثه الله يوم القيامة مع خليل الرحمن وجاوز على الصراط كالبرق الأرع.	ما جاء في المرض والعيادة	نصاب الأخبار	
	-	-	مسند أنس	
26	(م) قال النبي صلى الله عليه وسلم: تفتح أبواب الجنة يوم الاثنين ويوم الخميس فيغفر الله لكل عبد مسلم لا شرك بالله شيئا إلا عبدا كان بينه وبين أخيه شحناء فيقال: أنظروا هذين حتى يصطلحا.	في شرف الأزمان والأماكن والبلدان	نصاب الأخبار	
	-	-	مسند أنس	

Yukarıda yer verdiğimiz 26 hadisin bir kısmı *Müsnedü Enes*'in el yazma nüshasında aynı bölüm adı altında aynı lafızlarla yer almaktadır. Bir kısmı farklı bir bölümde ancak aynı lafızlarla yer almakta, bir kısmı ise *Nisâbü'l-Ahbâr*'da *Müsnedü Enes*'ten alındığı belirtilmekle birlikte elimizde bulunan mevcut yazmada yer almayan hadislerden oluşmaktadır.

db | 61

	<i>Nisâbü'l-Ahbâr</i> 'da Yer Alan <i>Müsnedü Enes</i> Rivâyetleri	Hadis Sayısı
1	<i>Nisâbü'l-Ahbâr</i> ve <i>Müsnedü Enes</i> 'te Aynı bâblarda Müşterek ya da Yakın lafızlarla yer alan rivâyetler	8
2	<i>Nisâbü'l-Ahbâr</i> 'da farklı bir bölümde yer alıp <i>Müsnedü Enes</i> 'te müşterek lafızlarla yer alan rivâyetler	5
3	<i>Nisâbü'l-Ahbâr</i> 'da Yer Alıp <i>Müsnedü Enes</i> Nüshasında Yer Almayan Hadisler	13
	Toplam	26

Şimdi bu hadisleri zikretmek istiyoruz:

a. *Nisâbü'l-Ahbâr* ve *Müsnedü Enes*'te Aynı Bâblarda Müşterek ya da Yakın Lafızlarla Yer Alan Rivâyetler

Nisâbü'l-Ahbâr ile *Müsnedü Enes*'i karşılaştırdığımızda 8 hadisin aynı bölümlerde ve aynı ya da yakın lafızlarda yer aldığı görülme-

tedir. Bu hadisler yukarıda yer verdiğimiz 26 hadisin yer aldığı tablodaki 4, 5, 8, 9, 10, 13, 14 ve 23. hadislerdir. Bunlardan 4, 10 ve 13. hadisler *Nisâbü'l-Ahbâr*'da ihtisarla kaydedilmiştir.

Bazı hadislerin lafızları arasında farklılıklar görülmektedir.

”ينادي“/”نادى“ (4), ”الراضون بقضاء الله تعالى وقدره“ /”هم الآمنون يوم القيامة“ (5), ”فإن العبد ينجو بالإخلاص“ /”فإن العبد لا ينجو إلا< بالإخلاص“ (5), العالم والخادم /العالم الخادم والفقير الصابر, (5) ”لا يصيب المرابي من للمرأتين من عملهم (10), ”مثلشفاعة النبي< عليها السلام>“ (8), والفقير الصابر مثل شفاعة نبي من ”مثلشفاعة أنبياء بني إسرائيل“ (10), ”للمؤذن شفاعة“ /”للعلماء شفاعة“ (10). Bu farklılıklar *Nisâbü'l-Ahbâr*'ın çeşitli nüshalarından kaynaklanan farklılıklar olmalıdır.

b. *Nisâbü'l-Ahbâr*'da Farklı Bir Bölümde Yer Alıp *Müsnedü Enes*'te Müşterek Lafızlarla Yer Alan Rivâyetler

Yukarıda yer verdiğimiz 2, 3, 11, 18 ve 20 nolu hadisler bu kategoride değerlendirilebileceğimiz hadislerdir. Bu rivâyetler arasında da bazı lafız farklılıkları bulunmaktadır.

62 | db

c. *Nisâbü'l-Ahbâr*'da Yer Alıp *Müsnedü Enes* Nüshasında Yer Almayan Hadisler

Ali b. Osman el-Ûşî'nin *Nisâbü'l-Ahbâr*'da, *Müsnedü Enes*'ten aktardığı 13 rivâyet elimizdeki yazma nüshada bulunmamaktadır. Bu hadisler, 1, 6, 7, 12, 15, 16, 17, 19, 21, 22, 24, 25 ve 26 numaralı hadislerdir.

Yukarıdaki tabloya göre 1, 6, 15, 16, 24, 25. sırada yer verdiğimiz hadisler *Nisâbü'l-Ahbâr*'da sırasıyla *Zikir (1)*, *İhlâs ve Riyâ (6)*, *Cehâlet ve Cehâlet Ehlinin Zemmi (15-16)*, *Tevbe (24)*, *Hastalık ve Ölüm (25)* bölümlerinde yer almaktadır. Bu bölümler *Müsnedü Enes*'te de yer almaktadır. Dolayısıyla bu hadislerin *Müsnedü Enes*'te aynı bölümlerde yer alıp elimizde bulunan nüshada bulunmayan hadislerden oldukları söylenebileceği gibi, başka bölümlerde yer alan hadislerden oldukları da söylenebilir. Çünkü Ûşî, *Müsned*'de yer alan hadisleri *Nisâbü'l-Ahbâr*'da farklı bölümlerde zikredebilmektedir. el-Ûşî, bu hadislerin kaynağı olarak *Müsnedü Enes*'i göstermektedir. Bu nedenle söz konusu hadisleri *Müsnedü Enes* hadisleri olarak kabul etmek durumundayız.

7, 12, 17, 19, 21, 22 ve 26 numaralı hadisler için ise durum daha farklıdır. Çünkü bu hadislerin yer aldığı bölüm başlıkları

Velîler ve Melekler (7), Ümmetin Fazileti (12), Nikâh (17), Helal Kazanç ve Ribâdan Kaçınmak (19), Akıl (21), Affetmenin Hükümü (22), Zamanlar, Mekanlar ve Beldelerin Faziletleri (26) elimizde bulunan *Müsnedü Enes* nüshasında ismi zikredilmeyen bölümlerdir. Ali b. Osman el-Ûşî bu hadisleri de *Müsned*'den aldığını belirtmekte ve hadislerin başında *Müsnedü Enes*'i simgeleyen “م” harfini kullanmaktadır. Şayet bu hadisler *Müsnedü Enes*'in orjinalinde bulunan hadisler ise bu hadislerin hangi bölümlerde yer almış olabileceği konusunda kesin bir kanaat belirtmek güçtür. Ancak hadislerin içeriklerine bakarak tahminde bulunabiliriz. *Nisâbü'l-Ahbâr*'da *Müsnedü Enes*'ten alındığı belirtilmiş olup, *Nisâb*'ta zikredildiği bölümleri *Müsnedü Enes*'te bulunmayan yedi hadisin asıl itibariyle *Müsned*'in hangi bölümlerine ait hadisler olabileceği konusunda fikir yürütmek mümkündür. Muhtemelen Ali b. Osman el-Ûşî, *Müsnedü Enes*'te farklı bölümlerde yer alan bu hadisleri *Nisâbü'l-Ahbâr*'da *Müsned*'dekinden farklı bâblarda zikretmiştir. Bu 7 hadis ile ilgili tespitlerimizi şöyle sıralayabiliriz:

- 7. sırada yer alan “أكرم الخلق على الله تعالى يعني من الملائكة أربعة...” hadisi *Nisâbü'l-Ahbâr*'da “ما جاء في الأولياء والملائكة” isimli bâbta yer almaktadır. Bu ve buna yakın bir bâb ismi *Müsnedü Enes*'te yer almamaktadır. Ancak hadisin konusu itibariyle “hastalık ve ölüm” bâbında yer alan bir hadis olduğu söylenebilir. Nitekim bu rivâyette ölüm meleşinden ve ölüm meleşinin yerde ve denizde tüm nefislerin canlarını kabzetmekle görevli olduğundan söz edilmektedir.
- 12. sırada yer alan “ما جاء في فضل هذه الأمة” hadisinin, *Müsnedü Enes*'te yer alan “Hz. Peygamber ve Ümmeti” bâbı ile “Âhir zamanın Fesâdı” babına ait bir hadis olma ihtimali yüksektir.
- 17. sırada yer alan “لا تتزوجن شهيرة ولا نهبرة ولا هدبرة ولا لفوتا...” hadisinin, en yakın konu olarak “kadın” bâbında yer alan bir hadis olduğu söylenebilir.
- 19. sırada yer alan ribâ ile ilgili “لعن الله أكل الربا وموكله وكاتبه وشاهده” hadisinin *Müsnedü Enes*'in “günahlar” bölümüne ait bir hadis olduğu kuvvetle muhtemeldir. Nitekim ribâ ile ilgili *Müsned*'de yer alan diğer bir hadis de bu bölümde yer almaktadır.
- 21. hadis olan “ليس للمراء المسلم شئى خير <له> من عقله” hadisi *Nisâbü'l-Ahbâr*'da “Akıl” bölümünde yer almaktadır. Bu isimde bir bölü *Müsnedü Enes*'te bulunmamaktadır....

- 22. Hadis "Zin الإسلام اللحم، وزين الكعبة الطواف والتسبيح" *Nisâbü'l-Ahbâr*'da "ما جاء في الحكم/الحلم العفو وكظم الغيظ" isimli bölümde yer almaktadır. Bu hadisin *Müsnedü Enes*'in mukaddimesinde "Zikir"; içerisinde ise "Zikir ve tesbih" olarak kaydedilen bölümüne ait bir hadis olması uygun düşmektedir.
- 26. hadis konusu itibariyle cennetle ilgilidir. *Nisâbü'l-Ahbâr*'da "Zamanların, mekânların ve beldelerin şerefi" ile ilgili bölümde yer almıştır. Bu hadisin *Müsnedü Enes*'in 36. Bâbı olan "Cennet ve Cehennem" isimli bölüme ait bir hadis olması muhtemel görünmektedir.

F. Hadis Kaynaklarında *Müsnedü Enes* Rivâyetleri

Ali b. Osman el-Üşî'den önce bazı hadis kaynaklarında Muhammed b. Mukâtil er-Râzî, Ca'fer b. Hârûn el-Vâsıtî, Sem'ân b. el-Mehdî, Enes b. Mâlik tarikiyle nakledilen bazı hadisler yer almaktadır. Yine bazı mevzuat kaynaklarında metinleri verilen hadislerin Sem'ân nüshasında yer alan rivâyetler olduğu belirtilmektedir. Bu hadislerden bir kısmı Ali b. Osman el-Üşî'den gelen nüshada yer almakta bir kısmı ise yer almamaktadır. Tespit ettiğimiz bu hadisler şunlardır:

الترغيب في فضائل الأعمال (ö.l. 385/996)	إذا لعق الرجل القصة استعقرت له القصة فتقول: اللهم اغتقه من النار كما اغتني من يد الشيطان	1
مسند أنس الفقيه والمتفقه (ö.l. 463/1071)	إذا لعق الرجل القصة قالت القصة: اللهم اغتقه كما اغتني من يد الشيطان. جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فسأله عن العباد والفقهاء، فقال: يا رسول الله: العباد أفضل عند الله أم الفقهاء؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «فقيه أفضل عند الله من ألف عابد»	2
مسند أنس الفقيه والمتفقه (ö.l. 463/1071)	أن رجلاً جاء قال يا رسول الله العباد أفضل أم الفقهاء؟ قال: فقيه واحد أفضل من ألف عابد.	3
-	-	-
الترغيب في فضائل الأعمال (ö.l. 463/1071)	إذا كان يوم القيامة يقول الله تعالى للعابد: ادخل الجنة، فإنما كانت منفعتك لنفسك، ويقال للعالم: اشفع تشفع، فإنما كانت منفعتك للناس	4
مسند أنس الفقيه والمتفقه (ö.l. 463/1071)	أفضل العلم: الذي يحتاج إليه الناس.	5
مسند الفردوس (ö.l. 509/1115)	أفضل العلم الذي يحتاج إليه الناس.	6
مسند أنس الأباطيل والمناكير (ö.l. 543/1148)	أرحموا ثلاثة: غني قوم قد افتقر، وعزيز قوم قد ذل، وفقيه يلعب به الجهال	-
مسند أنس الفقيه والمتفقه (ö.l. 543/1148)	الفقر شين عن الناس، وزين عند الله يوم القيامة	-
مسند أنس الأباطيل والمناكير (ö.l. 543/1148)	الفقر شر عند الناس زين عند الله تعالى يوم القيامة. إن أمتي على الخير ما لم يتحولوا عن القبلة، ولم يستثنوا في إيمانهم	-

7	مسند أنس	إِنَّ أُمَّتِي عَلَى الْخَيْرِ مَا لَمْ يَحْوُلُوا عَنِ الْقَبِيلَةِ وَلَمْ يَسْتَنْتُوا فِي إِيْمَانِهِمْ.
8	الأباطيل والمناكير (öl. 543/1148)	إِذَا مَرَضْتُمْ فَلَا تَتَمَنَّوْا الْعَاقِيَةَ، فَإِنَّ الْمَرَضَ خَيْرٌ لِلْمُؤْمِنِ مِنَ الصَّحَّةِ، وَالْمَرَضُ هَدْيَةٌ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لِلْعِبَادِ
9	الأباطيل والمناكير (öl. 543/1148)	شِرَارُ النَّاسِ التَّجَارُ وَالزَّرَاعُ
	مسند أنس	أَشْرَارُ النَّاسِ التَّجَارُ وَالزَّرَاعُ إِلَّا مَنْ شَخَّ مِنْهُمْ عَلَى دِينِهِ.
10	معجم ابن عساکر (öl. 571/1176)	راحة نفسي مع أصحابي وقررة عيني في الصلاة وثمرة فوادي ذكر الله وغمي لأجل أمتي الذين يكونون في آخر الزمان وشوقي إلى مولاي ثم قرأ {فاعلموا أن الله مولاكم نعم المولى ونعم النصير}
11	تاريخ دمشق (öl. 571/1176)	يقول الله تعالى ما من عبد من عبادي تواضع لي عند خلقي إلا وأنا أدخله جنتي وما من عبد من عبيدي تكبر عند حقي إلا وأنا أدخله ناري
12	تاريخ دمشق (öl. 571/1176)	ما من عبد من عبادي استحيا من الحلال إلا ابتلاه الله بالحرام
13	العلل المتناهية (öl. 597/1201)	عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ "لَأَصْحَابِهِ إِذَا مَرَضْتُمْ فَلَا تَمَنَّوْا الْعَاقِيَةَ فَإِنَّ الْمَرَضَ خَيْرٌ لِلْمَرِيضِ مِنَ الصَّحَّةِ وَالْمَرَضُ هَدْيَةٌ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لِلْعِبَادِ إِذَا مَرَضْتُمْ فَلَا تَمَنَّوْا الْعَاقِيَةَ فَإِنَّ الْمَرَضَ خَيْرٌ لِلْمَرِيضِ مِنَ الصَّحَّةِ وَالْمَرَضُ هَدْيَةٌ اللَّهُ تَعَالَى لِعِبَادِهِ.
14	العلل المتناهية (öl. 597/1201)	موت الفجأة رحمة للمؤمنين وعذاب للكافرين
	مسند أنس	موت الفجأة رحمة للمؤمنين وعذاب على الكافرين.
15	الدرة الثمينة في أخبار المدينة (öl. 643/1245)	ما من أحد من أمتي له سعة ثم لم يزرني فليس له عذر
16	الدرة الثمينة في أخبار المدينة (öl. 643/1245)	من زارني ميتا فكأنما زارني حيا، و من زار قبري وجبت له شفاعتي يوم القيامة وما من أحد من أمتي له سعة ثم لم يزرني فليس له عذر.
17	لسان الميزان (öl. 852/1449)	الخدام في أمان الله عز وجل ما دام الخادم في خدمة المؤمن وللخادم في الخدمة أجر الصائم القائم وكاجر المجاهد في سبيل الله الذي لا يسكن روعه وكاجر الحاج والمعتمر وكاجر المرابط وكاجر كل مصل طوبى للخدام يوم القيامة ليس على الخادم حساب ولا عذاب.
	مسند أنس (öl. 852/1449)	الخدام في أمان الله ما دام في خدمة المولى وللخدام في الخدمة أجر الصائم بالنهاية والقائم بالليل وكاجر المجاهد في سبيل الله الذي لا تسكن روعته وكاجر الحاج والغمار وكاجر المرابطين وكاجر كل مبتلى وكاجر كل بز في الأرض طوبى للخدام يوم القيامة قال: ليس للخدام حساب ولا عذاب.
18	لسان الميزان (öl. 852/1449)	وللخدام شفاععة في مثل ربيعة ومضر وخادم السر أفضل من العابد المجتهد.
	مسند أنس	للخدام في الناس شفاععة مثل ربيعة ومضر قال أنس قلت: وإن كان الخادما السوء قال يا أنس: خادم سوء أفضل عند الله من عابد مجتهد ومتعلم محتسب.
19	فيض القدير (öl. 871/1467)	الطمع يذهب بالحكمة من قلوب العلماء
20	المقاصد الحسنة (öl. 902/1497)	العز مقسوم وطلب العز غموم وأحزان
	مسند أنس	العز مقسوم وطلب العز في غموم وأحزان ولا ينال من العز ما يتمنى.
	المقاصد الحسنة	الغزباء ورثة الأنبياء، ولم يبعث الله نبيا إلا وهو غريب في قومه

(öl. 902/1497)		21
-	-	
المقاصد الحسنة (öl. 902/1497)	مروا الصبيان بالصلاة إذا بلغوا سبع سنين	22
مسند أنس	مُرُوا صِبْيَانَكُمْ بِالصَّلَاةِ إِذَا بَلَغُوا سَبْعَ سِنِينَ فَإِذَا بَلَغُوا تِسْعَ سِنِينَ فَاضْرِبُوهُمْ عَلَيْهَا وَفَرَّقُوا بَيْنَ الْجَوَارِي وَالْقِلْمَانِ فِي الْمَضَاجِعِ.	
المقاصد الحسنة (öl. 902/1497)	نظرة في وجه العالم أحب إلى الله من عبادة ستين سنة صياما	23
مسند أنس	نظرة في وجه العالم أحب إلى الله تعالى من عبادة ستين سنة صيام نهارها وقيام لياليها	
من ابن كثر العمال نجار	من مات لم يكن مؤمنا حقا فهو كافر حقا	24
-	-	
كشف الخفاء (ö. 1162/1749)	مَنْ أَذَلَّ عَالِمًا بِغَيْرِ حَقِّ أَذَلَّهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى رُؤْسِ الْخَلَائِقِ	25
مسند أنس	من أذل عالما بغير حق أذله الله تعالى يوم القيامة على رؤوس الأولين والآخرين ومن أكرم عالما أكرمه الله تعالى بكرامة الأنبياء	
كشف الخفاء (ö. 1162/1749)	أمتي في سائر الأمم كالقمر في النجوم	26
-	-	

Nisâbü'l-Ahbâr'ın dışında diğer hadis kaynaklarında *Müsnedü Enes*'ten yani Sem'ân – Enes tarikiyle rivâyet edilen 22 hadis tespit etmiş bulunmaktayız. Bunlardan 11'i elimizdeki *Müsnedü Enes* nüshasında yer alan rivâyetlerdir. Bu rivâyetler aynı zamanda *Nisâbü'l-Ahbâr*'da *Müsnedü Enes*'ten iktibas edilen rivâyetler arasında da yer almamaktadır.⁹⁵

Değerlendirme ve Sonuç

Hadis tarihinde hicrî altıncı asırla başlayan ve derlemecilik dönemi olarak da adlandırılan nakil döneminin en temel özelliği önceki dönemlerde rivâyet usulüyle telif edilen temel hadis kaynaklarının kitap halinde nakli ve onlar üzerine yapılan farklı çalışmalarıdır. Bu dönemin diğer bir özelliği ise hadis rivâyetinde senetlerin bırakılmasıdır. Bu asırda yaşayan Ali b. Osman el-Üşî'nin hadis ilmine dair *Nisâbü'l-Ahbâr*'ı ve *Müsnedü Enes*'i dönemin hadis anlayışına uygun olarak telif edilmiştir. Derleme eserlerin önemli örneklerinden birisi olan *Nisâbü'l-Ahbâr* yaklaşık on hadis kaynağından derlenerek meydana getirilen ve 100 bâb başlığında bir araya getirilen 1001 hadisten oluşmaktadır. *Müsnedü Enes* isimli eseri ise hicrî üçüncü asırda *Sem'ân Nüshası* olarak bilinen Üşî'nin bâblandırdığı

⁹⁵ Yukarıda yer verdiğimiz *Nisâbü'l-Ahbâr*'da rivâyet edilen *Müsnedü Enes* rivâyetleri ile ilgili başlığa bakılabilir.

ve hocasından rivâyet hakkını aldığı eserin rivâyetinden müteşekkil bir hadis cüzüdür. Her iki eserde de hadislerin isnâdları zikredilmemektedir.

Müsnedü Enes isimli eser Ali b. Osman el-Ûşî'nin hocası Nâsiruddîn Muhammed b. Süleyman'dan rivâyet hakkını alarak Enes b. Mâlik'e kadar uzanan bir isnâd ile rivâyet ettiği bir hadis cüzüdür. Ûşî, bu eserin bâb başlıklarını bizzat kendisinin verdiğini belirtmiştir. Bu eser aynı zamanda Ûşî'nin en önemli hadis eseri *Nisâbü'l-Ahbâr*'ın kaynakları arasındadır. Ûşî, *Nisâbü'l-Ahbâr*'da *Müsnedü Enes*'ten 26 hadis nakletmiş, mukaddimesinde bu eserin isnâdını da vermiştir.

Ûşî'nin verdiği bu isnâddan hareket ederek rivâyet hakkını aldığı eserin aslını tespit etmiş bulunmaktayız. *Müsnedü Enes*, aslında hicri üçüncü asırda *Sem'ân Nüshası* olarak bilinen ve hadis âlimleri tarafından uydurma bir eser olarak nitelendirilen bir hadis cüzüdür. Nüshanın müşterek râvîleri Muhammed b. Mukatil er-Râzî, Ca'fer b. Hârûn el-Vâsıtî, Sem'ân b. el-Mehdî'dir. *Sem'ân Nüshası* olarak adlandırılan bu hadis cüzünün isnâdı Mukâtil er-Râzî'den sonra dağılım göstermektedir. *Sem'ân Nüshası*'na ait hadisler hicrî dördüncü asrın sonlarından itibaren bazı hadis kaynaklarında yer almıştır.

Kaynaklarda *Sem'ân Nüshası*'nda 300'den fazla hadisin yer aldığı belirtilmektedir. Ûşî ise *Müsnedü Enes*'te 300'e yakın hadisin bulunduğunu söylemektedir. Ancak Elimizdeki el yazmada bizim sayıımıza göre 245 hadis yer almaktadır. Bu durum eserdeki iki bölümün eksik olmasıyla ve bazı hadislerin mevcut nüshada yer almamasıyla izah edilebilir. Nitekim *Nisâbü'l-Ahbâr*'da ve diğer bazı kaynaklarda tespit ettiğimiz bazı hadisler *Müsnedü Enes* nüshasında bulunmamaktadır. Bunları göz önünde bulundurduğumuzda zikredilen rakama ulaşabilmektedir. Ayrıca Ali b. Osman el-Ûşî'nin *Sem'ân Nüshası*'nın tamamını rivâyet edip etmediği bilgisine sahip değiliz. Ûşî, *Müsnedü Enes*'te sadece esere tek bir isnâd ile gelen 300'e yakın hadisi koyduğunu belirtmektedir. Ûşî, büyük bir ihtimalle *Sem'ân Nüshası*'ndan bazı hadisleri eserine almamıştır. Nitekim Diğer hadis kaynaklarında yer alıp, Ûşî'nin *Müsned*'inde yer almayan Sem'an nüshasına ait ya da Sem'ân-Enes tarikiyle rivâyet edilen hadis örnekleri de bunu desteklemektedir.

Sem'ân Nüshası ya da *Müsnedü Enes* hem senedi hem de metinleri itibariyle tenkide uğramış bir hadis cüzüdür. *Sem'ân Nüshası*'nın

isnâdı birden çok meçhul râvî bulunduğu için tenkit edilmiştir. Sem'ân-Enes tarikiyle nakledilen rivâyetler, “münker”, “bâtıl” ve “uydurma” olarak değerlendirilmiş hatta nüsha topyekün mevzû olarak kabul edilmiştir. *Sem'ân Nüshası* ya da *Müsnedü Enes*'in isnâdı birden çok “meçhûl râvî” bulunduğu için tenkit edilmiştir. Öte yandan bu nüshanın metinlerinin de büyük bir kısmı kaynağı tespit edilemeyen uydurma metinlerdir. Mevzû hadislere dair eserler yazan hadis âlimleri bu nüshanın bazı hadislerini eserlerine almışlar ve bazı âlimler bu hadislerin *Sem'ân Nüshası*'ndan olduğunu belirtmişlerdir. Tespit ettiğimiz kadarıyla *Sem'an Nüshası*'na ya da *Müsnedü Enes*'e ait 20'ye yakın hadis mevzuat eserlerinde yer almıştır.

Ûşî, *Müsnedü Enes* isimli eserinin mukaddimesinde eserine aldığı üç yüz kadar hadis hepsinin sahih hadislerden ibaret olduğunu söylemektedir. Bu durum onun diğer eseri *Nisbü'l-Ahbâr* için de geçerlidir. Ûşî bu eserde yer alan hadislerin de sahih hadislerden müteşekkil olduğunu belirtmiştir. Her ne kadar derleme türü eserlerde rivâyetin sıhhat problemi rivâyetin alındığı kaynakla ilgili ise de tartışma konusu olan Ûşî'nin mukaddimesinde tüm bu hadisleri sahih hadisler olarak değerlendirmesidir. Ûşî'nin bu vasıflandırması genel bir vasıflandırmadır. Tek tek hadislerin incelenmesine dayalı olarak verilen sıhhat hükmü değildir. Muhtemelen dönemin genel hadis anlayışına uygun olarak Ûşî, kaynak olarak kullandığı eserlere itimad ederek bu değerlendirmelerde bulunmuştur. Ali b. Osman el-Ûşî'den önce bazı hadis âlimleri ile onun çağdaşı olan muhakkik hadis âlimleri bu Nüshada yer alan hadisleri çok şiddetli bir şekilde tenkit etmişler ve uydurma olarak nitelendirmişlerdir.

Ali b. Osman el-Ûşî, hadisçi kimliği ile tanınan bir müellif değildir. Nitekim onun biyografisine yer verenler onu bir muhaddis olarak vasıflandırmamışlardır. Onu teknik anlamda bir hadisçi olarak değerlendirmek yanlış olur. Onun hadis usûlü, cerh-ta'dîl, hadislerin sıhhatine dair birikimi konusunda herhangi bir bilgi sahibi değiliz. Bununla birlikte hadise dair günümüze ulaşan iki eserlerinden hareketle onu hadislerin metinlerine ilgi duyan, çeşitli hadis âlimlerinden işittiği hadisleri derleyen, isnâdlarından ziyade hadislerin metinlerine ağırlık veren, çeşitli eserlerden derlediği hadisleri bizzat kendi koyduğu belirli başlıklar altında toplayan bir âlim olarak değerlendirmek daha doğrudur.

Sem'ân Nüshası uydurma bir hadis cüzü olmakla birlikte hicri ikinci asrın ortalarında tedavülde olan bir eser olması hasebiyle kıymeti haizdir. Nitekim *Müsnedü Enes*'te yer alan “*Ümmetim, kible-yi değiştirmedikçe ve imanlarında istisnâ etmedikçe hayır üzeredir*” hadisinin mürciler tarafından uydurulduğunun belirtilmiş olması, hadis uydurma tarihine ışık tutması ve veri teşkil etmesi açısından önemlidir. Eserde yer alan diğer uydurma hadisler de hicri üçüncü asrın uydurma hadislerine örnek teşkil etmektedir.

Kaynakça

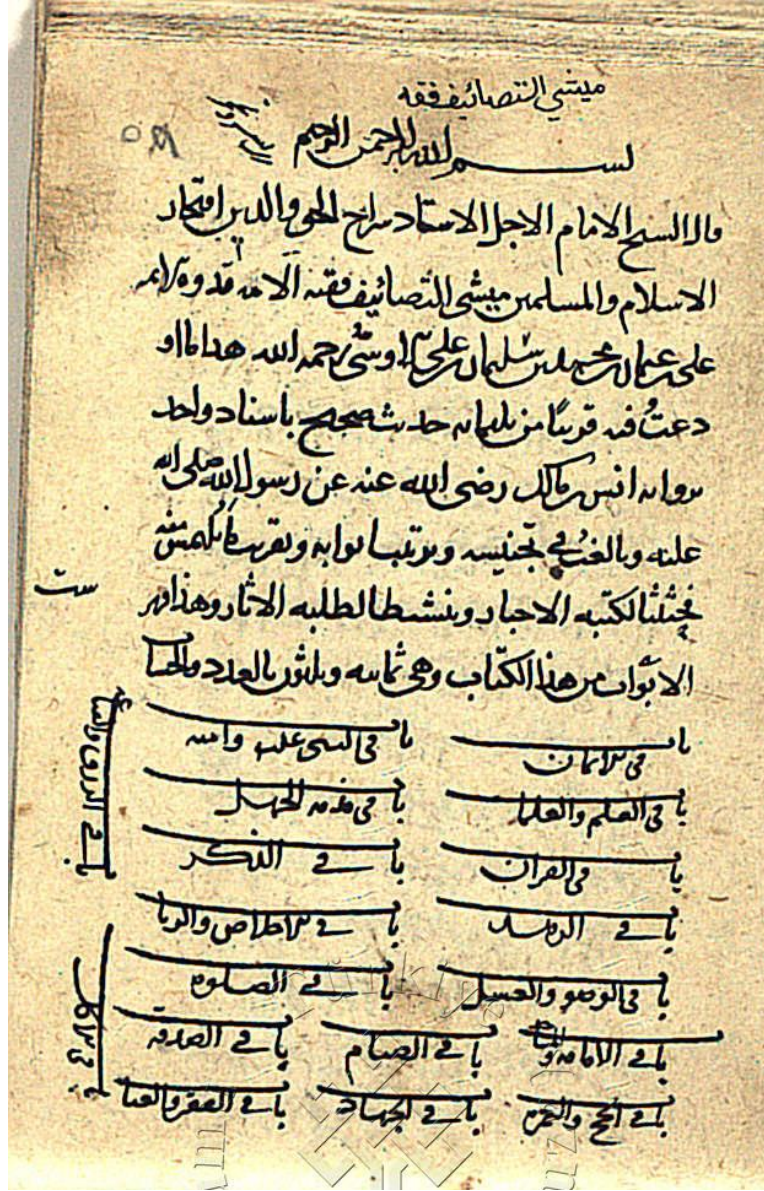
- Aclûnî, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs Amma's-Tehera mine'l-Ahâdis alâ Elsineti'n-Nâs*, I-II, (tahk. Abdulhamîd b. Ahmed b. Yûsuf b. Hendâvî), Beyrut, el-Mektebetu'l-Asriyye, y.y.
- Ali el-Kârî, Nureddîn, *el-Esrâru'l-Merfûa fi'l-Ahâdisi'l-Mevdûa*, (Muhammed es-Sabbâğ), Dâru'l-Emâne-Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1971.
- Ali el-Kârî, Nureddîn, *el-Masnû fi Ma'rifeti'l-Hadîsi'l-Mavdû'*, (tahk. Abdulfettâh Ebû Gudde), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1398.
- Ali Rûdâ b. Abdillâh, *Mecmûatu'r-Resâli'l-Hadîsiyye*, I-II, Medine, 2004.
- Âlu Selmân, Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan, *Kitâbu hazzere minhe'l-ulemâ*, I-II, Dâru's-Samiî, Riyad 1995.
- Bağdath, İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-Ârifin Esmâi'l-Muellifin ve Âsâri'l-Musannifin*, I-II, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1951.
- Canan, İbrahim, “Enes b. Mâlik”, *DİA*, XI, İstanbul, 1995.
- Cûzekânî, Ebû Abdillâh Huseyn b. İbrâhim b. Huseyn el-Hemedânî, *el-Ebâtîl ve'l-Menâkir ve's-Sihâh ve'l-Meşâhîr*, I-II, (tahk. Abdurrahmân b. Abdulcebbâr el-Feryevâî), Dâru's-Samiî li'n-Neşr ve'-Tevzî', Riyad, 2002.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn, *Silsiletu'l-Ahâdisi'd-Daîfe ve'l-Mevdûa ve Eseriha's-Seyyiu fi'l-Umme*, I-XIV, Dâru'l-Meârif, Riyad, 1992.
- Fettenî, Muhammed b. Tâhir, *Tezkiretu'l-Mevdûât*, İdâretu't-Tibâati'l-Munîre, y.y., 1343.
- Halîlî, Ebû Ya'lâ Halîl b. Ahmed Abdillâh b. Ahmed b. Ahmed b. İbrâhim, *el-İrşâd fi Ma'rifeti Ulemâi'l-Hadîs*, I-III, (tahk. Muhammed Saîd Ömer İdrîs, Mektebetu'r-Ruşd, Riyad, 1409.
- Hanbelî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed, *es-Sârimu'l-Munkî fi'r-Reddi ale's-Subkî*, (tahk. Akîl b. Muhammed b. Zeyd el-Muktarî), Muessesetu'r-Reyyân, Beyrut, 2003.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebûbekir Ahmed, *el-Fakîh ve'l-Mutefekkih*, I-II, (Ebû Abdurrahmân Âdil b. Yûsuf el-Garâzî), Dâru İbni'l-Cevzî, Dammâm, 1421.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebûbekir Ahmed, *el-Mutefik ve'l-Muteferrik*, I-III, (tahk. Muhammed Sâdik Âydan el-Hâmidî, Dâru'l-Kâdirî li't-Tibâati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', Dimaşk, 1997.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebûbekir Ahmed, *Târîhu Bağdat*, I-XVI, Dâru'l-Gurabi'l-İslâmî, Beyrut, 2002.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım, *Mu'cemu's-Şuyûh*, I-III, (tahk. Vefâ Takiyuddîn), Dâru'l-Beşâir, Dimaşk, 2000.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım, *Târîhu Dimaşk*, I-LXXX, (tahk. Amr b. Garâme el-Umrevî), Dâru'l-Fikr, li't-Tibâi ve'n-Neşr, y.y., 1995.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, I-X, (Abdulfettah Ebû Gudde), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 2002.

- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed Ahmed, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I-XII, Matbaatu Dâireti'l-Maârifî'n-Nizâmîyye, Haydarâbâd, 1326.
- İbn Neccâr, Muhîbbudîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Mahmûd b. el-Hasen, *ed-Durretu's-Semîne fî Ahbârî'l-Medîne*, (tahk. Huseyn Muhammed Ali Şukrî), Şirketu Dâri'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, y.y., t.y.
- İbn Şâhin, Ebû Hafs Ömer, *et-Tergîb fî Fedâilî'l-A'mâl*, (tahk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmâîl), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, *el-İlelu'l-Mutenâhiye fî'l-Ahâdîsi'l-Vâhiye*, I-II, (tahk. Halil el-Meys), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, *el-Mevdûât*, (tahk. Aburrahmân b. Muhammed Osman), el-Mektebetu's-Selefiyye, Medine, 1966.
- İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebibebr b. Eyûb b. Sa'd, *İğâsetu'l-Lehfân min Mesâyidi's-Şeytân*, I-II, (tahk. Muhammed Hâmid el-Fakî, Mektebetu'l-Meârif, Riyad, t.y.
- İlhan Mevlüt, "Mütercimi Belli Olmayan Mensûr Bir Kasîde-i Emâlî Tercümesi", *Journal of Turkish Language and Literature*, cilt: I, sayı: 1, s. 9-26, 2015.
- Kandemir, Yaşar, "Cüz", *DİA*, VIII, İstanbul, 1993.
- Karaağaç, Hilmi, "Bir Kelam Metni Olarak Kasideler ve Ali b. Osman el-Ûşî'nin Emâlî Kasidesi", *Uluslararası İslâmî İlimlerin Teşekkülü ve İslâmî İlimler Arası İlişkiler Sempozyumu, (28-30 Nisan 2014/Bişkek-Kırgızistan) Bildiriler Kitabı*, s. 71-85, 2014.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah, *Keşfu's-Zunûn an Esâmî'l-Kutubi ve'l-Funûn*, I-VI, Mektebetu'l-Mesnâ, Bağdat, 1941.
- Koçkuzu, Ali Osman, "İbn Şâhin", *DİA*, XX, İstanbul, 1999.
- Kureşî, Abdulkâdir b. Ebi'l-Vefâ, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, I-V, (tahk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv), Mektebetu Hicr li't-Tibâati ve'n-Neşr ve't-Tevzî ve'l-A'lâm, Amman, 1993.
- Küçükaşçı, S. Mustafa, Tomar, Cengiz, "İbn Asâkir", *DİA*, XIX İstanbul, 1999.
- Mâzerî, Ebû Abillâh Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmî el-Mâzerî el-Mâlikî, *el-Mu'lim bi-fevâidi Müslim*, I-III, (tahk. Muhammed eş-Şâzili en-Neyfer), ed-Dâru't-Tûnisîyye li'n-Neşr, Tunus, 1991.
- Muhammed b. Dervîş el-Hût, *Esna'l-Metâlib fî Ahâdîsi Muhtelifeti'l-Merâtib*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, y.y., t.y.
- Münâvî, Abdurraûf, *Fezû'l-Kadîr Şerhu Câmi's-Sağîr*, I-VI, el-Mektebetu't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, Kahire, 1356.
- Özbek, Durmuş, "el-Ûşî ve 'Kasîdetu'l-Emâlî'", Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 5, 261-308, Konya, 1994.
- Sebetov, Zahrkynbai, *el-Fetâva's-Sirâciyye Adli Eseri Çerçevesinde Ali b. Osman el-Ûşî'nin Fıkıh İlmindeki Yeri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (yayımlanmamış doktora tezi), İstanbul, 2015.
- Sebetov, Zahrkynbai, *Oştuk Âlum Sirâjuddîn al-Oşiy*, Türkiye Diyanet Vakfı-Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Bişkek, 2016.
- Sehavî, Şemsuddîn, *ed-Dev'u'l-Lâmi' li-Ehli'l-Karni't-Tâsi'*, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut, t.y.
- Selâme, Muhammed Halef, *Lisânu'l-Muhaddisîn*, I-V, y.y., 2007.
- Suyûtî, Celâluddîn, *el-Leâli'l-Masnûa fî'l-Ahâdîsi'l-Mavdûa*, I-II, (tahk. Ebû Abdîrrahmân Salâh b. Muhammed b. Uveyde), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *el-Fevâidu'l-Mecmûa fî'l-Ahâdîsi'l-Mevdûa*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1407.
- Toprak, Mehmet Sait, "Ali b. Osman el-Ûşî: Hayatı ve Eserleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 23, 2006.

- Toprak, Mehmet Sait, *Hadiste Derlemecilik Devrinin Başlaması ve Ûşî'nin Nisâb'ül-Ahbâr'ı*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (yayımlanmamış doktora tezi), İzmir, 2005.
- Toprak, Mehmet, Sait, "Ûşî", *DİA*, XLII, İstanbul, 2012.
- Uğur, Mücteba, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996.
- Ûşî, Ali b. Osman, *Müsnedü Enes*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, no: 787.
- Ûşî, Ali b. Osman, *Nisâbü'l-Ahbâr*, (Toprak, Mehmet Sait, *Hadiste Derlemecilik Devrinin Başlaması ve Ûşî'nin Nisâb'ül-Ahbâr'ı* ile birlikte), (yayımlanmamış doktora tezi), İzmir, 2005.
- Yıldız, Kemal, Sebetov, Zharkynbai, "Orta Asyalı Hanefi Fakihî Sirâceddin Ali b. Osman el-Ûşî'nin el-Fetâva's-Sirâciyye Adlı Eseri ve Bazı Fıkhî Görüşleri", *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, cilt: II, sayı: 1, s. 52-77, 2016.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *el-Müştebih fî Esmâ'ir-Ricâl*, Brill, Leiden, 1881.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Osman, *Mizânu'l-İtidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, I-IV, (tahk. Ali Muhammed el-Becâvî), Dâru'l-Ma'rife li't-Tibâi ve'n-Neşr, Beyrut, 1963, II/234;
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Keşşâf fî ma'rifeti Men Lehu Rivâye fî'l-Kutubi's-Sitte*, (tahk. Muhammed Avvâme, Ahmed Muhammed Nemr el-Hatîb), Dâru'l-Kibleti li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, Cidde, 1992, II/223.
- Zehebî, Şemsuddîn, *el-Muğnî fî'd-Duafâ*, I-II, (tahk. Nureddin Itr), İdâretu İhyâi't-Turâsî'l-İslâmî, Katar, 1994.
- Zirikli, Hayreddin *el-A'lâm: Kâmûsu Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut, 1995.



Ek: 1 Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, no: 787 numarada kayıtlı Musnedü Enes Nüshası, 59^a



ERİCH FROMM'DA TANRI TASAVVURU

Özer ÇETİN*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 5 Temmuz 2018, **Kabul Tarihi:** 24 Aralık 2018, **Yayın Tarihi:** 31 Aralık 2018, **Atf:** Çetin, Özer. "Erich Fromm'da Tanrı Tasavvuru". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/3 (Aralık 2018): 75-98.

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 5 July 2018, **Accepted:** 24 December 2018, **Published:** 31 December 2018, **Cite as:** Çetin, Özer. "God Representation in Erich Fromm". *Journal of Academic Research In Religious Sciences* 18/3 (December 2018): 75-98.



Öz

İnsanın tasavvur yetisi dinin daha iyi anlaşılmasına ve dinamik dini tecrübeler yaşamasına katkıda bulunmaktadır. Tasavvur yetisinin bireyin dini hayatındaki önemli işlevlerinin başında Tanrıya dair tasavvurlar geliştirmesi bulunmaktadır. İnsan Tanrıyı doğrudan tecrübe edemediği için kendine özel geliştirdiği tasavvurlar aracılığıyla iç dünyasında Tanrıya dair tecrübeler yaşamaktadır. Tanrı tasavvurunun gelişiminde kişinin ailesiyle ilişkileri, cinsiyeti, dini ve psikolojik dinamikleri gibi çeşitli faktörler etkin rol oynamaktadır.

Erich Fromm evrimci ve psikanalist bir yaklaşımla Tanrı tasavvurunu incelemektedir. Eski Ahit'ten yola çıkarak Tanrı tasavvurunun üç aşamadan geçerek günümüze ulaştığını ve gelecekte insanın Tanrıdan bağımsızlaşacağını ileri sürmektedir. Fromm Tanrı tasavvurunu otoriter ve hümaniter olarak ikiye ayırmaktadır. Otoriter Tanrı tasavvurunun insanı değersizleştirdiğini ve vicdan gelişimini olumsuz etkilediğini, buna karşılık otoriter Tanrı tasavvurunun insanı değerli kıldığını ve vicdan gelişimine katkı sağladığını ileri sürmektedir.

Anahtar Kelimeler: Psikoloji, E. Fromm, Tanrı Tasavvuru, Otoriter, Hümaniter, Vicdan.

* Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Psikoloji Bölümü, Associate Professor, Balıkesir University, Faculty of Arts and Sciences Department of Psychology, Balıkesir, Turkey, ozer.cetin@hotmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-4740-4155>

God Representation in Erich Fromm

Abstract

The imagination ability of man has contributed to a better understanding of religion and to the living of dynamic religious experiences. One of the most important functions of imagination ability in the individual's religious life is the development of representation about God. Since the human can not directly experience the God, he experiences the God in his inner world through his special representation. In the development of God's representation, various factors play an active role, such as relation to family, gender, religion, and psychological dynamics.

Erich Fromm examines God's representation with an evolutionist and psychoanalytical approach. By going out of the Old Testament, he suggests that God's representation reached this day by passing three stages and that human will become independent from God in the future time. E. Fromm divides God's representation into authoritarian and humanitarian. He claims that authoritarian God's representation has deprived human and negatively affects the development of conscience, whereas the humanitarian God's representation has made the human worthwhile and contributes to the development of conscience.

Keywords: Psychology, E. Fromm, God's Representation, Authoritarian, Humanitarian, Conscience.

Giriş

İnsanın bilişsel yetileri birbirleriyle ilişki içinde olmalarına karşılık her birini diğerlerinden ayıran kendilerine özgü temel işlevleri vardır¹. Tasavvur yetisi(imgelem) algı ve bellek yetisiyle ilişkili olmasına karşılık soyutlama, somutlaştırma, anlamlandırma ve içselleştirme gibi kendine özgü işlevlere sahiptir. Tasavvur yetisinin bu işlevleri insanın anlam dünyasını genişletmekte ve onu farklı kılan sanat, edebiyat, felsefe, mimari, bilim vb. alanlarda eserler üretmesine katkıda bulunmaktadır.

Tasavvur yetisinin faaliyetleri yaşamın tüm alanlarında aynı bilişsel süreçlerden geçerek gerçekleşmesine karşılık din tasavvur yetisini aktifleştirip metafiziğe yönlendirmesi nedeniyle tasavvur yetisine diğer alanlarla kıyaslanmayacak bir alan açmaktadır. Din, tasavvur yetisinin faaliyet alanını genişletirken, tasavvur yetisi de bireyin dini daha iyi anlamasına, canlı ve dinamik dini tecrübeler yaşamasına aracılık etmektedir. Tasavvur yetisi soyut dini kavram-

¹ Robert L. Solso v. dğr., *Bilişsel Psikoloji*, 5. Baskı. trc. Ayşe Ayçiçeği- Dinn, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2013), 6.

ları somutlaştırılarak anlaşılmasını kolaylaştırıldığı gibi somutları da soyutlaştırılarak anlam zenginliği kazandırmaktadır².

Tasavvur yetisinin bireyin dini hayatındaki önemli işlevlerinin başında Tanrıya dair tasavvurlar geliştirmesi bulunmaktadır. İnsan yetiştiği kültürel ortamda tanıdığı Tanrıyı doğrudan tecrübe edemediği için tasavvur yetisinin birtakım öznel ve nesnel faktörlerle ilişkiye girerek geliştirdiği tasavvurlar aracılığıyla iç dünyasında Tanrıya dair tecrübeler yaşamaktadır. Geliştirilen Tanrı tasavvuru bireyin dini hayatının merkezinde yer alarak onu yönlendirmektedir. Bu nedenle Tanrı tasavvuru bireyin dini hayatını konu edinen Din Psikolojisinin araştırma konularından birisini oluşturmaktadır. Tanrı tasavvurunun oluşumu, gelişimi, ilgili teoriler, ana-baba imajlarının etkisi, kültürle ilişkisi, psikolojik yansımaları ve benzeri konular Tanrı tasavvuruyla ilgili olarak yapılan çalışmalar kapsamına girmektedir. Yapılan çalışmalar Din Psikolojisinin Tanrı kavramını değil kişinin geliştirdiği Tanrı tasavvurunu incelediğini göstermektedir.

Araştırmanın konusunu Erich Fromm'un Tanrı tasavvuru konusundaki yaklaşımları oluşturmaktadır. Araştırmanın amacı Tanrı tasavvuru konulu çalışmalara katkıda bulunmaktır. Araştırmada yöntem, ilgili kavramlar, kuramlar ve Tanrı tasavvurunun oluşumunu etkileyen faktörler incelendikten sonra Erich Fromm'un eserlerinde yer alan Tanrı tasavvuruna dair bulgular incelenmiştir.

Araştırmanın Yöntemi

Yapılan bilimsel araştırmalarda sağlıklı sonuçlar elde edilebilmesinin temel koşullarından birisi konuya uygun yöntemin seçilmesidir. Bu bağlamda araştırmanın konusuna en uygun yöntem olarak literatür taraması seçilmiştir. Var olan kaynak ve belgeleri inceleyerek veri toplamaya dayanan literatür taraması³ veri toplama ve toplanan verinin önemini tartışılması, toplanan verilerin problemle ilişkisinin kurulması ve bilginin sınıflandırılması aşamalarından oluşan bir süreçtir⁴. Literatür tarama yöntemiyle zaman içindeki gelişim ve değişimlerin incelenebilmesi, bir konu hakkında geçmişe

² Özer Çetin, 'İmgelem Yetisi ve Bazı Dini Olgularla İlişkisi', *UÜİF Dergisi* 20/1, (2011): 157-190.

³ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Araştırma Eğitim Danışmanlık Ltd., 1994), 183.

⁴ Ali Balcı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma* (Ankara: Pegem A Yayınları, 2001), 63.

ilişkin bilgi elde etmenin tek yolu olması yöntemin başlıca avantajları olarak sıralanabilir. Buna karşılık gerekli bilgiyi bulup çıkarmanın güç olması, mevcut olanla yetinilme zorunda kalınması, zaman alması ve genelleme yapabilmek için tüm bilgilere ulaşılmasının gerekliliği yöntemin başlıca dezavantajları olarak değerlendirilebilir.

Araştırmaya önce E. Fromm biyografisi incelenerek başlanmış, ikinci aşamada konuya dair yaklaşımını tespit etmek için eserleri ve Fromm'la ilgili yapılan araştırmalar incelenerek Tanrı tasavvuru konusundaki düşüncelerine dair veriler toplanmıştır.

Tanrı Kavramı ve Tanrı Tasavvuru

Biliş temelli olan kavram ve tasavvur birbirleriyle ilişkilidirler. Düşüncenin yapı taşlarından olan kavram zihnin geçmiş yaşantılardan yararlanarak bir dizi işlem sonrası benzerleri gruplandırmasıyla oluşmaktadır⁵. Kavram 'Bir fikir, özellikle de bir kategoriye karşılık gelen ve o kategorinin temel özelliklerinden oluşan soyut, genel bir fikir; şeyleri, anlamlarını ve hangi kategorilere veya gruplara ait olduklarını, ne işe yaradıklarını vb. hatırlamak ve anlamak için kullanılan zihinsel bir temsil' olarak tanımlanmaktadır⁶. Bu tanımına göre Tanrı kavramı Tanrıya özgü özellikleri, sıfatları, sembolleri ve bilgileri kapsamaktadır. Tanrı kavramı Tanrı tasavvuru için ön koşulu oluşturmaktadır. Kavram olmadan tasavvur gerçekleşmemektedir.

Din Psikolojisi literatüründe Tanrı tasavvuru ve Tanrı imgesi eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. İmge 'görsel bilgilerin zihinsel temsili, dış uyarıcılar olmaksızın hatırlanan daha önceki bir duyu yaşantısının benzeri veya kopyası; gerçekte olmayan bir şeyin zihinsel resmi, bir izlenim, hayal gücünün yarattığı bir fikir; bir insanın, kurumun, gurubun vs. insanlar üzerinde bıraktığı genel izlenimi⁷'; tasavvur ise 'ruhsal güçler veya duyuşsal uyarılarla zihinde önceden oluşan herhangi bir nesnenin, olayın, fiilin ya da bir kavramın istekli olarak yeniden özel bir biçimde şekillenmesi, canlanması, anlam

⁵ PsychSmart, *Aklımın Aklı: Psikoloji*, trc. editörü Mithat Durak v.dğr, (Ankara: Nobel Akademik Yayınları, 2017), 165.

⁶ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000), 436.

⁷ Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, 380.

kazanması veya hatırlanması' olarak⁸ tanımlanmaktadır. Her iki kavramın tanımının benzer olduğu görülmektedir. Tanımlarda görsel canlanma ve zihinsel resim gibi ifadelerin kullanılmasının nedeni araştırmaların daha çok görsel tasavvur üzerine yapılmasından kaynaklanmaktadır. Tasavvur yalnızca görsel tasavvurla sınırlı olmayıp, daha önce algılanıp bellekte depolanmış diğer dört duyu temelli tüm veriler için de geçerlidir⁹.

Tanrı tasavvuru, 'bireylerin küçük yaşlardan itibaren zihinsel gelişimlerine, edinmiş oldukları bilgi ve yaşantılarına, yetişme ve düşünüş tarzlarına ve bağlı oldukları dinin inanç esaslarına göre Tanrı'yı zihinlerinde canlandırmaları, biçimlendirmeleri ve anlamlandırmaları' olarak tanımlanmaktadır¹⁰. Tanrıyı zihinde canlandırma daha çok çocukluklarda ve Tanrıların resmedildiği çok Tanrılı dinlerin etkin olduğu kültürlerde yaygın olarak görülmektedir. Tanrının soyut olarak kavramlaştırıldığı dinlerde ise Tanrı sıfatları üzerinden anlamsal olarak tasavvur edilmektedir.

İnsanın kültürel çevre aracılığıyla tanıdığı Tanrı kavramı insanî ilgi, beklenti ve öznel yaşantıların etkileşimi sonrası Tanrı tasavvurları oluşmaktadır. Rizzuto Tanrı kavramını nesnel ve bilişsel temelli, Tanrı tasavvurunu ise öznel ve duygu ağırlıklı olarak nitelendirmektedir.¹¹ Bu nedenle Tanrı tasavvuru bizatihi Tanrı olmayıp, kişinin geliştirdiği zihinsel bir temsildir. Tanrı tasavvuru kişinin iç dünyasında tanrıya dair tecrübeler yaşaması için gereklidir. Fakat Tanrı tasavvuru kişinin psikolojik durumu ile yakından ilişkili olduğu için olumsuz tasavvurların gelişip kişinin nevrozlaşmasına neden olabilir. Bu nedenle tasavvurların yeniden düzenlenip gözden geçirilmesi, geliştirilen Tanrı tasavvurların doğruluğunun test edilmesi ve yaşanabilecek sıkıntıların önünün kesilmesi için referans alınacak bir Tanrı kavramının bulunması şarttır¹².

⁸ Kerim Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi* (Ankara: Diy. İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983), 159.

⁹ PsychSmart, *Aklımın Akli: Psikoloji*, 165.

¹⁰ Ali Ulvi Mehmedoğlu, 'Tanrı Tasavvurları', ed. H. Hökekleli (Eskişehir: Anadolu Üniv., 2000), 171.

¹¹ Ana-Maria Rizzuto, *The Birth of the Living God* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1979), 47-48.

¹² Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisine Giriş*, II. Baskı (İstanbul: Dem Yayınları, 2000), 181.

Tanrı Tasavvuruna Dair Kuramlar

Tanrı tasavvuru kuramları genel olarak ilişkisel ve bilişsel olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İlişki temelli ilk kuram Freud'a aittir. Freud Tanrı tasavvurunu çocuğun babasıyla yaşadığı ilişkilerinin yansıması olarak değerlendirmiştir.¹³ Ödipal dönemin Tanrı tasavvurunun gelişimi açısından önemli olduğunu belirtip¹⁴, bu dönem sonunda tamamlanan Tanrı tasavvurunun yaşam boyu sabit kaldığını ileri sürmüştür. Freud'un bu yaklaşımına göre Tanrı tasavvuru çocuğun babasıyla yaşadığı ilişkilerin niteliğine göre olumlu ve olumsuz olarak şekillenmekte ve yaşamın ilk çocukluk evresinde tamamlanmaktadır.

Çocuklar üzerine çalışmalar yürüten Klein, Freud'un yaklaşımında gördüğü yetersizliklerden yola çıkarak Nesne İlişkileri olarak bilinen yeni bir kuram geliştirmiştir. Freud, güduları ve ebeveyn ilişkisinde babayı önemserken; Klein, güduları değil güdülerin tatmin olduğu nesnelere çocukta bıraktığı izlenimleri önemsemiş, ebeveynlerden çocukla ilk ilişki kuran nesne olması ve çocuğun içselleştirmelerini düzenleyen kendilik gelişimindeki rolü nedeniyle baba yerine anneyi belirleyici konuma yerleştirmiştir. Klein'e göre anneye yaşanan ilişkilerin niteliği iç ve dış dünyayla kurulan ilişkilerin niteliğini belirlemektedir¹⁵. Bu kuram daha sonra araştırmacılarla çocuğun yaşadığı ilişkilerin önemi açısından baba, kardeş, aile büyükleri, bakıcı ve öğretmenleri de içine alacak şekilde genişletilmiştir. Nesne ilişkileri kuramını Tanrı tasavvuru çalışmalarına uygulayan araştırmacıların başında Ana-Maria Rizzuto gelmektedir. Rizzuto'nun uzun yıllara dayanan çalışmalardan elde ettiği bulgular Tanrı tasavvurunda baba imgesinin yanında anne, kardeş, anneanne, babaanne, dede, bakıcı ve öğretmen tasavvurlarının da aktif olarak rol oynadığını ve Tanrı tasavvuruna kaynaklık eden ilk ço-

¹³ S. Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, trc. H. Z. Kars (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1985), 68-69.; S. Freud, *Totem ve Tabu*, trc. K. Sahir Sel (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1984), 141-223; Ali Köse, *Freud ve Din*, 3.Baskı (İstanbul: İz Yayınları, 2011), 93-95.

¹⁴ Ralph W. Hood Jr., at al, *The Psychology of Religion: an Empirical Approach* (New York: The Guilford Press, 2009), 95.

¹⁵ Kate M. Loewenthal, *Din Psikolojisi*, trc. Mustafa Ulu (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 88-91.; Akif Hayta, 'Nesne İlişkileri Kuramı ve Eleştirel Bir Değerlendirme', *DEM* 8/20 (2010): 39-79; bk. Melanie Klein, *Haset ve Şükran*, trc. Orhan Koçak-Yavuz Erten (İstanbul: Metis Yayınları, 2008). Bk. Melanie Klein, *Çocuk Psikanalizi*, trc. Ayşegül Demir (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2015).

cukluk yıllarına ait tecrübelerin sabit kalmayıp defalarca işlenerek yeniden yapılandırıldığını göstermiştir¹⁶.

İlişki temelli bir diğer kuram Bowlby'nin geliştirdiği bağlanma kuramıdır. Bu kurama göre bebek kendini güvende hissetmek için bir bağlanma nesnesine ihtiyaç duymakta ve yaşadığı ilişkiler sonrası geliştirdiği bağlanma stilleri diğer ilişkilerine yansımaktadır. Kirkpatrick, bağlanma kuramını din alanına aktarıp Tanrı tasavvurunun temelinde bebeklik ve erken çocukluk döneminde ebeveyn ile kurulan güvenli, kaygılı ve kaçınılmalı bağlanma stilleri bulunduğunu ileri sürmüştür. Çocuğun ihtiyaçlarının sağlıklı olarak karşılanması ebeveynine karşı güvenli bağlanmayı güçlendirmekle kalmayıp aynı zamanda güven duyulan bir Tanrı tasavvurunun gelişmesine kaynaklık etmektedir¹⁷.

Bilişsel kuram Tanrı tasavvurunu zihinsel gelişimle açıklamaktadır. Bilişsel gelişim çalışmalarını Piaget başlatmış, kuramında zihinsel gelişimin dört evreden oluştuğunu ve somuttan soyuta doğru bir yol izlediğini belirtmiş¹⁸, fakat dini gelişimle ilgili herhangi bir çalışma yapmamıştır. Daha sonra David Elkind, Ronald Goldman ve Kohlberg gibi araştırmacılar Piaget'in gelişim modelini inanç ve ahlak gelişimine uygulayarak bu alanlardaki gelişimin temelinde zihinsel gelişim olduğunu savunmuşlardır¹⁹.

Tanrı Tasavvurunun Oluşumunu Etkileyen Faktörler

Tanrı tasavvurunun oluşumunda etkili olan bazı faktörler bulunmaktadır. Yapılan bir çalışmada Tanrı tasavvurunu etkileyen faktörler;

1. Ebeveynle yaşanan ilişkiler
2. Önemli kişi ve grupların etkisi
3. Benlik saygısına yönelik duygular

¹⁶ Rizzuto, *The Birth of the Living God*, 44-45.

¹⁷ L. Kirkpatrick, 'An Attachment-Theory Approach to The Psychology of Religion', *International Journal for the Psychology of Religion* 2 (1992): 6; Loewenthal, *Din Psikolojisi*, 91-93; Akif Hayta, 'Anneden Allah'a: Bağlanma Teorisi ve İslâm'da Allah Tasavvuru', *DED* 4/12 (2006): 29-63; Faruk Karaca, *Dini Gelişim Psikolojisi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2007): 173-184.

¹⁸ Jean Piaget, *Çocukta Zihinsel Gelişim*, trc. Hüsen Portakal (İstanbul: Cem Yayınları, 2000), 18-19.

¹⁹ Karaca, *Dini Gelişim Psikolojisi*, 43-87.

4. Tanrı hakkındaki öğretim ve Tanrı-insan ilişkisi
5. Dini ibadet, dua ve dini konularla ilgili tartışmalar hakkında kişinin düşünceleri
6. Kişinin Tanrı'yla ilişkisinde yaşadığı bireysel tecrübeler²⁰ olmak üzere altı başlık altında ele alınmıştır.

Tanrı tasavvurunu etkileyen faktörlerin başında kişinin inandığı din gelmektedir²¹. Çünkü her din mensuplarına Tanrı'ya dair birtakım bilgiler vermektedir. Tanrıya dair bilgi kaynaklarının başında ise kutsal metinler gelmektedir. Kutsal metinlerde geçen Tanrıya dair bilgiler, sıfatlar ve tasavvurlar mensuplarının Tanrı tasavvurunu etkilemektedir. Nitekim araştırmamızın konusu olan E. Fromm'un Tanrı tasavvurunda Eski Ahit'in etkisi görülmektedir. Erich Fromm küçük yaşlardan itibaren Eski Ahit eğitimi görmüş, bu konuda önemli hocalardan ders almış ve hayatı boyunca Eski Ahit' onun için önemli bir referans kaynağı olmuştur. Araştırmamızın ilerleyen bölümlerinde görüleceği gibi Tanrı tasavvuru konusundaki fikirlerinin Eski Ahit kaynaklı bilgiler üzerine kurmuştur.

82 | db

Cinsiyet değişkeni ve Tanrı tasavvuru arasında ilişki olduğu yönündeki bulgular cinsiyet değişkeninin Tanrı tasavvurunu etkilediğini göstermektedir. Yapılan bir çalışmada kızların daha çok bağışlayıcı, affedici ve merhametli Tanrı tasavvuruna sahipken, erkeklerin cezalandırıcı Tanrı tasavvurlarına sahip oldukları; kızların Tanrının yakınlığını koruyuculuğunu ve sevgisini öne çıkarırken, erkeklerin Tanrının otoritesini ve cezalandırıcılığını öne çıkardıkları tespit edilmiştir²².

Tanrı tasavvurunu etkileyen bir diğer faktör kişinin yetiştiği kültürel ortamdır. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam dininin etkin olduğu kültürel ortamların bireylerin Tanrı tasavvurlarını etkilemeleri yanında aynı kültür ortamında farklı mezhep, cemaat, tarikat gibi dini yapılara mensubiyet Tanrı tasavvurunun oluşumunu etkileyen diğer etkenler olarak karşımıza çıkmaktadır²³.

²⁰ David M. Wulf, *Psychology of Religion (Classic and Contemporary)* Second Edit. (New York: 1997), 368.

²¹ Antoine Vergote, *Dini İnanç ve İnançsızlık*, trc.Veysel Uysal (İstanbul: MÜİF Yayınları, 1999), 181.

²² Murat Yıldız, *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2007), 224-225.

²³ Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş*, 119.

Tanrı tasavvuru dindarlık türünden bağımsız değildir. Kurumsal dindarlık ve bireysel dindarlık veya iç güdümlü ve dış güdümlü dindarlık açısından Tanrı tasavvuru karşılaştırıldığında dindarlık türü değişkeninin sonuçlarda farklılığa neden olacağı ileri sürülebilir.

Tanrı tasavvurunda ilk izlenimler etkili olmakla birlikte zamanla değişimlere uğramaktadır. Bireylerin yaşadığı tecrübeler yanında etkisinde kaldıkları ideoloji ve felsefe akımları Tanrı tasavvurlarının yeniden düzenlenmesine neden olmaktadır. Bu durum hümanist felsefe perspektifinden Tanrı tasavvuru geliştiren Erich Fromm örneğinde açık bir şekilde görülmektedir. Özetle Tanrı tasavvuru psikolojik mekanizmalar, eğitim ve kültürel çevrenin etkileşimiyle bütünlük kazanmaktadır²⁴.

Erich Fromm'un Biyografisi

Erich Fromm'un geniş biyografisini sunmak araştırmanın kapsamı dışında olmakla birlikte kısaca değinilmesi araştırmaya katkı sunacaktır. Çünkü kişilerin Tanrı tasavvurları yaşam tecrübeleriyle yakından ilişkilidir. E. Fromm 23 Mart 1900 yılında Almanya'nın Frankfurt şehrinde doğmuştur. Büyük babası Haham, babası ise haham olamamanın verdiği sıkıntıyla yaşayan²⁵ bir meyve ve şarap tüccarıdır²⁶. Annesi Rosa Krause ise Talmud araştırmacısıdır. Ailenin tek çocuğu olan Fromm anne baba arasında kalmıştır. Babası muhafazakâr bir Yahudi olarak çocuğunu büyütme isterken annesi ünlü bir piyanist olmasını istemiştir. Bu nedenle hem piyano hem de Eski Ahit'le ilgili dersler almıştır²⁷. Kendisi Eski Ahit'e hümanist perspektiften yaklaşan önemli hocalardan ders aldığını belirtmektedir²⁸. Piyano derslerini lise son sınıfta, Eski Ahit derslerini ise 26 yaşında bırakmıştır²⁹.

Çocukluk dönemine ait hatıraları çok iç açıcı değildir. Babasını huysuz bir nevrotik, annesini ise depresyon eğilimli bir kişilik ola-

²⁴ Vergote, *Dini İnanç ve İnançsızlık*, 181.

²⁵ James Forsythy, *Psikolojik Din Kuramları*, trc. Ed. Mustafa Ulu (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 201.

²⁶ Jess Feist-Gregory J. Feist, *Theories of Personality*, Sixth Edition (New York: McGrawHill, 2006), 186.

²⁷ Forsythy, *Psikolojik Din Kuramları*, 201.

²⁸ E. Fromm, *Tanrılar Gibi Olacaksınız*, trc. Bozkurt Leblecioğlu (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 30-31.

²⁹ James Forsythy, *Psikolojik Din Kuramları*, 201.

rak nitelendirmektedir. Bu nedenle muhtemelen kendisi de nevrotik bir çocukluk dönemi geçirmiştir. Ayrıca 12 yaşında iken ailesinin sıcak ilişkileri nedeniyle yakınlık duyduğu genç bir bayan ressamın babasının vefatının hemen ardından intihar edip babasıyla birlikte gömülmesi için not bırakması ve 1914 yılında başlayan 1. Dünya Savaşında kuzenlerinin ve kendinden büyük okul arkadaşlarının ölmesi Fromm'u sarsmıştır. Fromm çocukluk yıllarında tanık olduğu intihar vakası ve savaşı anlamlandırmakta zorlanmıştır³⁰.

Fromm evdeki katı Yahudilikle modern kaptalist dünya arasına sıkışmış bir yaşam sürerken³¹, ergenlik döneminde Freud ve Marx'ı okumaya başlayınca büyük bir değişim gösterip yaşadıklarına dair açıklamalar getirmeye başladı ve ilgisi sosyal hayata kaydı. Savaş sonrası sosyalist fikirleriyle öne çıktı. 18 yaşında Frankfurt Üniversitesinde hukuk eğitimine başladı³². 1919 yılında Heidelberg Üniversitesine geçip çalışmalarını Psikoloji, Felsefe ve Sosyolojiye yoğunlaştırdı sosyolojide doktorasını tamamladı³³.

1926 yılında kendi düşünce yapısına uymadığı için dini inanç sistemlerini reddetti³⁴. Bu yıl içerisinde ortodoks bir Yahudi olan analist Frieda ile evlendi. Fakat eşini arası iyi olmayan anne figürü ile özdeşleştirdiği için evliliği yürümedi. 1930'lu yıllara doğru Marksist düşünceye yakınlığı Fromm'un, H. Marcuse ve T. Adorno gibi Frankfurt Okulu temsilcileriyle ilişkiye geçmesine neden olmuş³⁵ ve T. Adorno ile ilişkisini Amerika'da sürdürmüştür. 1931-32 yılları arasında İsviçre'nin Davos kentinde verem tedavisi görmüş ve hastalığının nedeni olarak eşinden ayrılmayı göstermiştir³⁶. Nazi baskısı sonrası 1934'de ABD'ye göç etmiş³⁷ ve Chicago Psikanaliz Enstitüsünde göreve başlamıştır. Bir yıl sonra New York'a taşınıp,

³⁰ Banu Yazgan-Esef Ercüment Yerlikaya, *Kişilik Kuramları*, 7. Baskı (Ankara: Pegem Yayınları, 2013), 112-113; E. Fromm, *Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum*, trc. Necla Arat (Say Yayınları, 1998), 12.

³¹ Feist- Feist, *Theories of Personality*, 186-187.

³² Forsyty, *Psikolojik Din Kuramları*, 203.

³³ Feist-Feist, *Theories of Personality*, 187.

³⁴ Özlem Tagay v. dğr., 'Özgürlükten Kaçış Kuramı', ed. Dilek Gençtanırın Kurt v.dğr., *Kişilik Kuramları*, (Ankara: Pegem Yayınları, 2017), 296-325.

³⁵ Hasan Atsız, *Erich Fromm'un Hümaniter Din Anlayışının Günümüz Toplumlara Açısından Değerlendirilmesi* (Basılmamış Doktora Tezi, 19 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 14; Hasan Atsız, *Erich Fromm'da Hümaniter Din Anlayışı*, (Samsun, Etüt Yayınları, 2008), 24

³⁶ Forsyty, *Psikolojik Din Kuramları*, 205.

³⁷ Jerry M. Burger, *Kişilik*, trc. İnan Deniz Ergüvan Sarioğlu (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006), 184.

burada Berlin Psikanaliz Enstitüsü'nden tanıdığı kendinden 15 yaş büyük Karen Horney'le aralarında duygusal bir yakınlaşma olmuştur. K. Horney ise babasıyla yaşadığı olumsuzlukların bilinçdışı yönlendirmeleri nedeniyle erkeklerle sağlıklı ilişkiler sürdürememektedir³⁸. Horney, Fromm için güçlü bir anne figürü ve danışman rolü üstlenmiştir. Enstitüde tıp kökenliler ile tıp kökenli olmayan araştırmacılar arasında yaşanan ayrımcılıkta Horney kendisi tıp kökenli olup tıp kökenli olmayanlara karşı tavır alınca tıp kökenli olmayan Fromm'la birliktelikleri son buldu. Görünürde sebep bu olmakla birlikte Horney'i yönlendirmeye başlaması ve Fromm'un popüler olması Horney'i rahatsız etmiştir³⁹. Bu ayrılık sonrası Fromm bazı terapistlerce alternatif olarak kurulan W. Alanson White Enstitüsüne katılmıştır.

1944 yılında kendisinin Zen Budizmine yönelmesine neden olan din ve mistisizme ilgili Henny Gurland'la evlenmiştir. 1951'de eşinin tedavisine iklimi uygun olduğu için Meksika'ya yerleşmiştir. Mexico City'deki National Autonomous Üniversitesi Tıp Fakültesinde psikanaliz bölümünü kurmuştur. 1952 yılında eşinin vefatı sonrası bir müddet burada yaşamaya devam etmiş ve 1953 yılında 3. evliliğini yapmıştır. 1962-1970 yılları boyunca ABD ile Meksika arasında geçen bir yaşam sürdü. 1968 yılında ağır bir kalp krizi geçirmiş, 1974 yılında İsviçre'ye taşındı ve doğum gününe beş gün kala 18 Mart 1980 yılında hayatını kaybetmiştir.

db | 85

Erich Fromm'un Tanrı, Eski Ahit ve Dine Yaklaşımı

Fromm, *Sevme Sanatı* adlı yapıtında insanların tarihin belirli bir döneminde Tanrı tasavvurunun kendilerine verdiği psikolojik destekten ve onun üstün güçlerinden faydalanmak amacıyla, doğruluk ve birliğe olan ihtiyaçlarını tatmin etmek maksadıyla geliştirdiklerini⁴⁰ ileri sürerken; *Tanrılar Gibi Olacaksınız* yapıtında ise Tanrı kavramının kabile reislerinin ya da kralların hüküm sürdüğü sosyopolitik bir yapı tarafından empoze edildiğini ileri sürmektedir. Ona göre kutsal değerlerin yapılandırılması kutsal iktidara benzer şekilde tasarlanmıştır⁴¹. Görüldüğü gibi Fromm'da aşkın bir varlık olarak

³⁸ Duanne P Schultz-Sydney Ellen Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, trc. Yasemin Aslay (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2007), 662.

³⁹ Forsyty, *Psikolojik Din Kuramları*, 206.

⁴⁰ E. Fromm, *Sevme Sanatı*, 7. Basım trc. Yurdanur Salman (İstanbul: Payel Yayınları, 1984), 73.

⁴¹ Fromm, *Tanrılar Gibi Olacaksınız*, 22.

Tanrı kavramı yoktur. Fikirleriyle tutarlı olarak kendisini ise ateist bir mistik olarak konumlandırmaktadır⁴².

Değerlendirmelerini hümanist perspektiften gerçekleştiren Fromm bu yaklaşımının kaynağını küçük yaşlardan itibaren ilgi gösterdiği Eski Ahit'le ilişkilendirmektedir. Fromm'a göre Eski Ahit vahiy edilmiş bir kitap olamayıp farklı dönemlerde yaşamış Yahudilerce yazılmış nesiller boyu özgürlüğü savunmuş insanların dehasını yansıtan olağan üstü bir kitaptır⁴³. Tüm zorluklara rağmen Yahudiler hümanist geleneği geliştirip sürdürmüşler ve sonuç olarak radikal hümanizm Eski Ahit aracılığıyla Yahudiler arasında tarih boyunca sürekli var olmuştur⁴⁴.

Fromm dini 'bir grup tarafından paylaşılan ve grup bireylerine kendilerini adayabilecekleri bir hedef belirleyip onlara ortak davranış biçimleri sunan sistem'⁴⁵ olarak tanımlamaktadır. Bu tanımda geçen adanmışlık nesnesine duyulan ilgi dinle sınırlı olmayıp, sevgiye, hakikate ve puta tapmaya kadar uzanabilir⁴⁶. Erich Fromm din tanımından anlaşılacağı üzere bir inanış biçimine veya davranış tarzına 'din' denilebilmesi için onun metafizik boyutunun olması gerekmektedir. Önemli olan bir grup tarafından paylaşılması ve bireylerin kendilerini adayabilecekleri bir hedefe doğru hareket etmeleridir. Fromm alışılanın dışında bir tanım yaparak dinin kaynağını insani boyuta indirgeyip bir nevi toplumsal örgütlenme olarak değerlendirmektedir.

E. Fromm dini otoriter ve hümaniter olarak ikiye ayırmaktadır. Otoriter dinde her şeyi belirleyen kendisine itaat edilmesini isteyen bir Tanrı tasavvuru bulunmakta ve insanlar sevdikleri için değil gücü karşısında boyun eğdiklerinden dolayı Tanrıya bağlanırlar. Fromm'a göre tüm otoriter dinlerde Tanrı mutlak güç sahibi olarak güçsüz olan insanı egemenliği altına almıştır. Bu nedenle otoriter dinlere bağlı olan insanlar Tanrı karşısında kendilerini güçsüz ve değersiz hissederler⁴⁷.

⁴² Fromm, *Tanrılar Gibi Olacaksınız*, 58.

⁴³ Fromm, *Tanrılar Gibi Olacaksınız*, 13.

⁴⁴ Fromm, *Tanrılar Gibi Olacaksınız*, 19-20.

⁴⁵ Fromm, *Psikanaliz ve Din*, 45.

⁴⁶ Fromm, *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri*, trc. Şükrü Alpagut (İstanbul: Payel Yayınları, 1984), 319.

⁴⁷ E. Fromm, *Psikanaliz ve Din*, trc. Aydın Arıtan (İstanbul: Arıtan Yayınları, 1991), 55.

E. Fromm'a göre Hümaniter dinlerin özelliklerinin başında insana verdikleri önem gelmektedir. Bu dinler insanın kendini ve evreni anlaması için bir önkoşul olan aklıyla kendi zayıf ve güçlü yönlerini keşfederek yaşam tecrübesini geliştirmesine imkân vermektedir. Böyle bir dini tecrübe insana evrenle bir olduğunu hissettirmektedir. Hümaniter din sığınma ve yardım bekleme yerine insanın çaba sarf etmesinin ve güçlerini kullanmasının yollarını açmaktadır⁴⁸.

Fromm Tanrı, kutsal metin ve din kavramlarına insani bir olgu olarak yaklaşmaktadır. Onun bu yaklaşımı yöntem olarak Freud'a benzemektedir. Freud Tanrı kavramının kökenini totem evresi öncesi ilkel dönemde erkek çocukların dişileri paylaşmayan babayı öldürmelerinden dolayı yaşadıkları suçluluk duygusuyla baş etmek için baba yerine totemi ikame etmelerine dayandırmaktadır⁴⁹. Musa peygamberi ise Musa ve Tek Tanrıcılık adlı yapıtında İsrail oğullarının milli bir kahramanı olarak değerlendirmektedir⁵⁰. Tanrı imgesinin insanlarca geliştirildiğini belirtip Eski Ahit'in Yahudilerce yazılan ve hümanizmin kaynağı olağanüstü bir kitap olarak görmesi Fromm'a yöneltilen Yahudi inançlarını seküler bir dille savunduğu yönündeki eleştirilerin hakikat payı olduğunu göstermektedir⁵¹.

Erich Fromm'a Göre Tanrı Tasavvurunun Tarihsel Aşamaları

Fromm psikanalist bir yaklaşımla insan hayatındaki Tanrıyı çocuğun ebeveyni ile olan ilişkisini temel olarak açıklamakta, Tanrı tasavvuru ve Tanrı sevgisinin temelinde ebeveyn ilişkileri bulunduğunu⁵² ileri sürmektedir. Eski Ahit ve Yahudi teolojisindeki Tanrı tasavvurunu evrimci bir yaklaşımla aşamalar halinde geliştiğini belirtip bu aşamaları tüm insanlık için geçerli varsayarak konuya yaklaşmaktadır. Tanrı tasavvurunun üç aşamadan geçerek günümüze ulaştığını fakat evrim sürecini tamamlamadığını, ilerleyen süreçte insanın Tanrıdan bağımsızlaşacağını ileri sürmektedir.

⁴⁸ Fromm, *Psikanaliz ve Din*, 56.

⁴⁹ S. Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, trc. H. Zafer Kars (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1985), 68-69; S. Freud, *Totem ve Tabu*, trc. K. Sahir Sel (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1984), 141-223; Köse, *Freud ve Din*, 93-95.

⁵⁰ Bk. S. Freud, *Musa ve Tek Tanrıcılık*, trc. Erol Sevil (İstanbul: Dergah Yayınları, 1976).

⁵¹ Forsyty, *Psikolojik Din Kuramları*, 283.

⁵² Forsyty, *Psikolojik Din Kuramları*, 234; Fromm, *Sevme Sanatı*, 52.

1. Tanrının mutlak güç sahibi, yaratıcı ve yarattıklarını yok eden zalim bir hükümdar olarak tasavvur edildiği aşama: Tanrının zalim bir hükümdar gibi tasavvur edildiği bu aşamada Tanrı her şeyi yaratma ve yok etme hakkına sahiptir. Yarattığı insanı potansiyel bir rakip olarak görmekte, onun ölümsüzlük ve bilgi ağacının meyvesini yemesini istememektedir. Erich Fromm bu yaklaşımını Eski Ahit'te geçen Âdem Kıssası ile desteklemektedir. İlgili ayetlere bakıldığında Âdem'i potansiyel bir rakip görüp kendisi gibi olmasını istemeyen ve insani zaafı olan bir Tanrı tasavvuru dik-kati çekmektedir. Bu ayetlerde Âdem ve Havva'ya Tanrı'nın bilgisini ve ölümsüzlüğünü temsil esen ağaçların meyvelerini yemeleri yasaklandığı fakat Şeytan'ın teşvikiyle Âdem ve Havva'nın bilgi ağacının meyvesinden yiyip iyi ve kötüyü ayırt etme imkânı veren Tanrı bilgisini kazandıkları anlatılmaktadır. Daha sonraki süreçte Âdem'in bilgi ağacının meyvesi ile yetinmeyip yaşam ağacının meyvesini de yiyip ölümsüzlüğe ulaşmasını istemeyen Tanrı'nın "Âdem bilgi ağacının meyvesinden yiyip iyi ve kötüyü bilmekle bizim gibi oldu. Artık yaşam ağacı meyvesinden yiyip ölümsüz olmasına izin verilmemeli" diyerek onu Cennetten kovduğu bildirilmektedir⁵³. Fromm, Tanrının yüceliğini korumak için Âdem ve Havva'yı Cennetten kovduğunu, Hristiyanlıkta düşüş olarak görülen bu kıssanın insan için bir kazanım olduğunu, potansiyel bir Tanrı olarak insanın Tanrıyı yendiğini⁵⁴ ve insanın ilk eyleminin isyan olduğunu savunmaktadır⁵⁵. Ona göre insanın özgürlüğünün temelinde isyan eylemi vardır.

88 | db

Fromm'un birinci aşama olarak değerlendirdiği evredeki Tanrı tasavvuruna dair yaklaşımlarında çelişkiler bulunmaktadır. Mutlak bir güç sahibi hükümdar olarak tasavvur edilen Tanrının insan karşısında zorlanması akla uygun düşmemektedir. Bunun yanında cevaplanması gereken sorular bulunmaktadır. İnsani zaafı olan ve Âdem'i engellemede zorluklar yaşayan bir Tanrı tasavvuru Tanrı kavramına ne kadar uygundur? Çünkü Tanrı tasavvuru Tanrı kavramına uygun olmalıdır. Mutlak güç sahibi olup yarattığını yok etme gücüne sahip Tanrı istemeden insan bir şey kazanabilir mi? İnsanın ilk eylemi olarak gördüğü isyan Tanrısız gerçekleşebilir miydi? Çünkü isyan için isyan edilen bir otorite olması gerekir. Kı-

⁵³ Eski Ahit, "Yaratılış" 3/22-24.

⁵⁴ Fromm, *Tanrılar Gibi Olacaksınız*, 26-27.

⁵⁵ E. Fromm, *İtaatsizlik Üzerine*, trc. Ayşe Sayın (İstanbul: Yaprak Yayınları, 1987), 7.

saca insanın kazanımlarını Tanrının iradesi olmaksızın kendi gücüne dayanarak gerçekleştireceğini savunmak kendi içinde çelişkiler barındırmakta ve Tanrı kavramıyla bağdaşmamaktadır.

2. Tanrının yarattıklarını beğenmediğinde değiştiren zalim bir hükümdar gibi tasavvur edildiği aşama: Bu evrede tasavvur edilen Tanrı tasavvuru insana biraz yakınlaşmaktadır. Çünkü Tanrı yaptığı bir şeyden vazgeçme gibi insani bir davranışı sergilemektedir. Fromm bu evreyi Nuh tufanı ile ilişkilendirmektedir. Tufanı yaratan Tanrı pişman olup Nuh ve ailesini kurtarmaya karar verip, onlarla gökkuşağı altında bir daha tufan yaratmayacağına dair sözleşme yapar⁵⁶. Bu evredeki Tanrı yarı insan Yunan tanrılarına benzemeye başlar ve insani özellikler taşır. Fromm'a göre bu anlaşmayla insan özgürlüğünü güvenceye almıştır ve Tanrı mutlak hâkimiyetini yitirmiştir⁵⁷. Bir yerde sözleşmeye uymayan Tanrıya karşı mücadeleye edip uyarması meşrulaşmıştır. Bu gelişme sonrası İbrahim Sodom ve Gomora'yı yok etmek isteyen Tanrıya tartışıp onu uyarma yetkisini kendisinde bulmuştur. İbrahim 'Haksızın yanında haklıyı öldürmek senden uzak olsun. Bütün dünyayı yargılayan adil olmalı' diyerek Tanrıyı uyarma gücüne ulaşmıştır⁵⁸. Fromm'un ikinci aşama olarak gördüğü evredeki Tanrı tasavvuru insanlarca uyarılması sonrası karardan vaz geçmesi nedeniyle Tanrı kavramına uymamaktadır. Çünkü Tanrı mutlak irade sahibi olup iradesi insana bağlı değildir. Tanrı tasavvurunun doğruluğunun test edilmesi ve uygun olmayanların gözden geçirilip düzenlenmesi için referans oluşturmaktadır. Bu bağlamda Fromm'un ileri sürdüğü ikinci aşamadaki tufandan pişman olup Nuh ve ailesini kurtaran, onlarla bir daha tufan yaratmayacağı konusunda sözleşme yapan İbrahim'in ikazlarıyla yaratımlarını düzenleyen, Tanrı tasavvuru dinlerdeki Tanrı kavramına uygun değildir. Fromm'un bu aşamadaki Tanrı tasavvuru kendisinin tanımladığı Tanrı kavramına uygun antropomorfik bir Tanrı tasavvurudur.

3. Tanrının insan gibi tasavvur etmenin yasaklandığı soyut tasavvur aşaması: Fromm bu evreyi Hz. Musa ile başlatır. On emirde geçtiği gibi putlara tapma, Tanrıyı herhangi taş, tahta veya sesle tasavvur etme yasaklanmıştır. Bu aşamada Tanrı, Musa'ya

⁵⁶ Eski Ahit, Yaratılış 9/11

⁵⁷ Fromm, *Tanrılar Gibi Olacaksınız*, 27-28.

⁵⁸ "Yaratılış" 18/22-32.

adını dahi bildirmeyip 'ben benim'⁵⁹ demiştir. Daha sonra Yahudi teolog Moses Maimonides Tanrının ne olduğuyla değil ne olmadığıyla tasavvur edilebileceği yaklaşımını geliştirmiştir⁶⁰.

Fromm'a göre Tanrı tasavvuru evrim sürecinden geçip, Âdem'in insan gibi kıskanç Tanrısından, Nuh'un ve İbrahim'in yarı insan Tanrısından Musa'nın adsız soyut Tanrısına doğru gelişme sergilemiştir⁶¹. Artık insanların ibadet ettiği Tanrı insan üzerinde egemen değildir. Giderek özgürleşmesi ve kazanımları sonucu insan yalnızca ibadet edilen sükûnet içindeki Tanrı'nın müdahale etmediği, bağımsız bir varlık olmuştur. Fakat bu yeterli olmayıp insan için tam bağımsızlık gerekir⁶². Fromm'a göre insan dünyadaki yalnızlığını gidermek için geliştirdiği Tanrı tasavvuruna evrim teorisinin Tanrı'yı tahtından etmesi sonrası gerek kalmamıştır⁶³. Fromm, bir yerde evrim sürecinin sonunda insanın kendi geliştirdiği Tanrı'dan bağımsızlaşip kendisini Tanrı olarak tasavvur edeceğini ileri sürmektedir⁶⁴.

Erich Fromm'da Otoriter ve Hümaniter Tanrı Tasavvuru

Fromm'un Tanrı tasavvuruna bakıldığında dine ve dindarlığa bakışına paralel bir Tanrı tasavvuru geliştirdiği görülmektedir. Fromm dinleri otoriter ve hümaniter dinler olmak üzere ikiye ayırdığı gibi dindarlığı da otoriter dindarlık ve hümaniter dindarlık olarak ikiye ayırmaktadır. Benzer yaklaşımını Tanrı tasavvuru konusunda sergilemekte ve Tanrı tasavvurunu otoriter ve hümaniter olarak ikiye ayırıp, otoriter Tanrı tasavvuruna olumsuz, hümaniter Tanrı tasavvuruna ise olumlu yaklaşmaktadır.

Fromm'un yaşamında ve düşünce dünyasında otorite olumsuzluk çağrışımları neden olmaktadır. Bu nedenle hemen her konuda otoriteye karşı bir duruşu bulunmaktadır. Çocukluk yıllarında ailesi, yetiştiği Almanya'da ve genel olarak Avrupa'da yaşayan Yahudi gruplar üzerinde Hıristiyanlık baskısı, Nazi Almanya'sındaki baskılar, şiddet ve ırkçı politikalar Fromm üzerinde derin etkiler bırak-

⁵⁹ Mısır'dan Çıkış 3/14.

⁶⁰ Fromm, *Tanrılar Gibi Olacaksınız*, 33-36; David M. Wulff, Hümanistik İnancın Umu: Erich Fromm, trc. M. Doğan Karacoşkun, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* V/4 (2005): 243-253.

⁶¹ Fromm, *Tanrılar Gibi Olacaksınız*, 37.

⁶² Fromm, *Tanrılar Gibi Olacaksınız*, 58.

⁶³ Fromm, *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri*, 54.

⁶⁴ Fromm, *Tanrılar Gibi Olacaksınız*, 58.

mıştır. Hayatının ilerleyen yıllarında karşı durduğu otoriter düzen kapitalizm ve onun özelinde Amerika Birleşik Devletleri'nin politikalarına dönüşmüştür. Bu durum siyasi anlamda özgür ve her türlü sınırlamadan kendini soyutlamış bir insan prototipini savunan Fromm'un kurumsallaşmış dinlerin otoriter Tanrı anlayışları karşısında takındığı olumsuz tavrın anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır⁶⁵. Bunların yanında Frankfurt Okulu'nun önemli temsilcilerinden Max Horkheimer'in aile- otorite ilişkisi, Theodor W. Adorno'nun otorite ve kişilik konusunda çalışmaları⁶⁶ Fromm'u etkilemiştir. Fromm'un Amerika'da ilişkilerini sürdürdüğü Adorno'nun dinlerin otoriteye bağlı itaatkâr kişiliği desteklediği yönündeki görüşleri⁶⁷, Fromm'un otorite ve din konusundaki düşüncelerini etkilemiştir.

A. Otoriter Tanrı Tasavvuru

Fromm'a göre otoriter Tanrı tasavvuru daha çok kurumsallaşmış dinlerde görülmektedir. Otoriter dinde her şeyi belirleyen kendisine itaat edilmesini isteyen güçlü bir Tanrı tasavvuru bulunmaktadır. Fromm'un otorite konusundaki tutumu otoriter Tanrı tasavvuru için de geçerlidir. Fromm Otoriter Tanrı tasavvurunu insanı değersizleştirip kendine yabancılaştırdığı ve vicdan gelişimini olumsuz etkilediği için eleştirmektedir.

A.1. Otoriter Tanrı Tasavvurunun İnsanı Değersizleştirmesi

Fromm'a göre Tanrı'nın mutlak güç sahibi olarak tasavvur edilmesi insanı güçsüzleştirip değersizleştirmektedir. Otoriter dinlere bağlı olan insanlar Tanrıyı her zaman kendilerinden üstün ve güçlü görüp, kendilerini güçsüz ve değersiz hissetmektedirler.⁶⁸ Otoriter Tanrı tasavvuru insanın seçme hürriyetini yok saymaktadır. Çünkü insanın mutlak güç sahibi olarak tasavvur edilen Tanrı'nın isteklerini kabul etme zorunluğundan başka seçeneği bulunmamaktadır. Bireyin mutlak otorite olarak tasavvur ettiği Tanrıya itaat ve ibadeti Tanrı'nın sevgi ve adaletinden değil, boyun eğdirici gücünden kaynaklanmaktadır. Otoriter Tanrı tasavvuru insanları kendine tapınmaya zorlarken itaat ve ibadetteki bir eksikliği günah olarak görüp

⁶⁵ Atsız, *Erich Fromm'un Hümaniter Din Anlayışının Günümüz Toplamları Açısından Değerlendirilmesi*, 19; Atsız, *Erich Fromm'da Hümaniter Din Anlayışı*, 29

⁶⁶ Cevat Özyurt, *Erich Fromm'un İnsan ve Toplum Anlayışı* (Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998), 40.

⁶⁷ İbrahim Gürses, *Kölelik ve Özgürlük Arasında Din* (Bursa: Arasta Yayınları, 2001), 2.

⁶⁸ Fromm, *Psikanaliz ve Din*, trc. Aydın Arıtan (İstanbul: Arıtan Yayınları, 1991), 55.

insanın iradesi dışında telafi mekanizmaları geliştirilmektedir⁶⁹. Otoriter Tanrı tasavvuru kurtuluş için insanı insan yapan (özgürlük, seçim, benlik bilinci vb) her şeyden vazgeçmeye çağırılmaktadır⁷⁰.

Otoriter Tanrı insana karşı her yönüyle baskın ve egemen olarak tasavvur edilmektedir⁷¹. Bu tasavvur türünde ulaşılmaz olan Tanrı karşısında insana kendisi dışındaki mutlak gücün bir parçası olması hedef olarak gösterilmektedir. Bu durumda insan benliğini Tanrı'ya adanarak kendinden vazgeçmektedir. Sonuç olarak özgürlüğünü ve benlik bilincini terk eden insan potansiyellerini kullanmadan Tanrıya bağımlı ve ona muhtaç bir konuma geçmektedir. Bu nedenle otoriter Tanrı tasavvuru insanı kendine yabancılaştırmaktadır. Fromm'a göre otoritenin gücü hakkında herhangi bir tartışmaya olanak vermeden baskı unsurlarının rasyonelize edilmesi ve bunun bir kazanım olarak sunulması içi boş bir hediye paketidir⁷².

A.2. Otoriter Tanrı Tasavvurunun Ahlak ve Vicdan Gelişimini Engellemesi

92 | db

Fromm'a göre insanın tapınması sembolik olarak tapındığını kendisinden daha üstün konuma getirmekte ve sembolik olarak gücün tapındığına aktarılmasına neden olmaktadır. İnsan bütünüyle yok olmaktan kurtulmak için var ettiği üstün gücün hâkimiyetine boyun eğmek ve onun gücünden yararlanma ihtiyacı duymaktadır⁷³. Bu durumda özgür iradesiyle içten gelerek değil dış güçlerin isteğine göre davranma ihtiyacı otoriter vicdan gelişimine neden olmaktadır⁷⁴.

Otoriter vicdan bir dış otoritenin, ebeveynlerin, devletin, Tanrının ya da belli bir kültür içerisindeki herhangi bir otoritenin insanın vicdanını ele geçirmesidir.⁷⁵ İnsanların kendi vicdanlarından kaynaklanan suçluluk duygusuna karşılık otoriter vicdanda otoriteden korkulduğu için yaşanmaktadır. Otoriter vicdanın oluşumunda, bilinçli veya bilinçsiz olarak, ana baba, kilise, devlet, kamuoyu gibi

⁶⁹ Fromm, *Psikanaliz ve Din*, 61-62.

⁷⁰ Fromm, *Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum*, 57.

⁷¹ Fromm, *Psikanaliz ve Din*, 63.

⁷² Atsız, *Erich Fromm'un Hümaniter Din Anlayışının Günümüz Toplamları Açısından Değerlendirilmesi*, 28; Atsız, *Erich Fromm'da Hümaniter Din Anlayışı*, 38.

⁷³ Fromm, *Psikanaliz ve Din*, 82-83.

⁷⁴ Mustafa Güler, *Erich Fromm'un Ahlak Anlayışı* (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), 90-92.

⁷⁵ Fromm, *Barişın Tekniği ve Stratejisi*, 47.

otoriteler ahlak ilkelerini ve davranış kurallarını koyan kişiler ya da kurumlar etkin rol oynamaktadır. İnsan bunların koyduğu yasaları ve yaptırım güçlerini benimsemekte ve içselleştirmektedir. Dış otoritelerin yasaları ve yaptırım güçleri insanın bir parçası haline gelmesi ve insanın kendi dışındaki bir şeye karşı sorumluluk duyma ve korku kaynaklı bağlanma otoriter vicdanın özünü oluşturmaktadır. Fromm'a göre vicdan, insan davranışlarını üzerinde dış otoritelerden duyulan korkudan çok daha etkilidir⁷⁶. Zira insan dış otoritelerden kaçabilir fakat kendisinin bir parçası haline gelmiş olan içsel otoriteden kaçma imkânına sahip değildir⁷⁷.

Fromm'a göre otoriter vicdan sahibi bilinçli ve bilinçdışı olarak sürekli suçluluk duygusu yaşamaktadır. Mutlak gücün isteklerini yerine getirmediginde bilinçli olarak suçluluk yaşamamanın yanında, bu güce bağlı olarak gerçekleştirdiği davranışları ise kendi özgür iradesine bağlı olarak gerçekleştirmediği için bilinçdışında suçluluk yaşamaktadır⁷⁸.

B. Hümaniter Tanrı Tasavvuru

Fromm'un hümanizme yaklaşımı Tanrı tasavvuru için de geçerlidir. Fromm'a göre hümaniter Tanrı tasavvuru daha çok hümaniter dinlerde ve mistiklerde görülmektedir. Hümaniter dinlerde her şeyi belirleyen kendisine itaat edilmesini isteyen güçlü bir Tanrı tasavvuru bulunmaz. Fromm, hümaniter Tanrı tasavvurunun insana değer kattığını ve hümaniter vicdan gelişimini olumlu etkilediğini düşünmektedir.

B.1. Hümaniter Tanrı Tasavvurunun İnsana Değer Katması

Hümaniter Tanrı tasavvuru özellikleri bakımından otoriter Tanrı tasavvurunun tam tersi özellikler taşımaktadır. Hümaniter Tanrı tasavvuru insanın gerçekleştirmeye çalıştığı, güçlerinin sembolü⁷⁹ olduğu için insanın tasavvur ettiği Tanrı sembolüne ulaşabilmesi çalışması anlamına gelmekte⁸⁰ ve insana değer katmaktadır. Hümaniter Tanrı tasavvuru insanın gelişimi için aklını ve sevme yeteneğini kullanmasını teşvik etmektedir. Hümanist Tanrı tasavvuru insanı

⁷⁶ Fromm, *Özgürlük Korkusu*, 136

⁷⁷ Fromm, *Erdem ve Mutluluk*, 173

⁷⁸ Fromm, *Erdem ve Mutluluk*, 195.

⁷⁹ Fromm, *Psikanaliz ve Din*, 65; Forsythe, *Psikolojik Din Kuramları*, 226.

⁸⁰ M. Doğan Karacoşkun, *Ateist Bir Mistik Erich Fromm* (Samsun: Etüt Yayınları, 2006), 152.

Tanrı'ya kayıtsız şartsız teslim olma yerine insanın irade özgürlüğünü kullanmasına ve benlik bilincini geliştirmesine imkân vermektedir. Otoriter Tanrı tasavvurunda insanın gelişimi Tanrıya bağlı iken hümaniter Tanrı tasavvurunda kazanımları lütuf değil kendi çabasının sonucudur. Bu nedenle Fromm'a göre hümaniter Tanrı tasavvurunu insana değer katmaktadır.

B.2. Hümaniter Tanrı Tasavvurunun Vicdan Gelişimine Olumlu Etkisi

Fromm'a göre hümaniter vicdan insanın gelişimini olumlu yönde etkilemektedir. Fakat bazı nedenler dolayısıyla hümaniter vicdanın gelişimi engellenmektedir. Hümaniter vicdanın gelişimini engelleyen faktörlerin başında dışsal bir güç olarak otoriter Tanrı tasavvurunun insanı kontrol edip itaate zorlaması gelmektedir.

Fromm'a göre tüm hümanist yaklaşımlar gibi Hümanist Tanrı tasavvuru hümanist vicdanı geliştirmektedir. Hümanist vicdan dışsal ödüllendirmelerden ve cezalardan bağımsız olarak insanı içsel olarak yönlendirir. Kişi vicdanının sesini dinleyerek, yaptığından sorumluluk duyarak davranır. Bu durum insanın yabancılaşmasını önleyip kendini geliştirmesine katkıda bulunur. Hümanist vicdan, insanın kendisine tepki göstermesidir. Fromm, hümaniter vicdan ile insanın yaratıcılığı arasında ilişki olduğunu belirtip, hümaniter vicdan geliştikçe insanın yaratıcılığının artacağını savunmaktadır⁸¹.

İnsanın, 'vicdanıma göre hareket edeceğim' demesinden daha büyük bir gururla söyleyebileceği başka hiçbir şey olamayacağını belirten Fromm⁸², tarih boyunca, bildikleri ve inandıkları şeylerden vazgeçmeleri için yapılan baskılara karşı bazı insanların adalet ve sevgi gibi değerlere bağlı kalmalarının tek itici gücü olarak vicdanlarının sesini dinlemiş olmalarını görmektedir. Peygamberlerin kendi toplumlarına karşı vicdanlarına göre hareket ettiklerini belirten Fromm, Sokrates'in ahlak anlayışının doğru bildiği şeylerden ödün vererek vicdanına ihanet etmesine yol açacak bir davranıştan kaçınıp, ölmeyi tercih etmesini vicdanının sesini dinlemesine bağlamaktadır⁸³. Sonuç olarak Fromm'a göre hümaniter vicdan insanı özgürleştirmekte, sorumluluk duygusunu ve benlik bilincini güçlendirmektedir.

⁸¹ Fromm, *Erdem ve Mutluluk*, 190; Güler, *Erich Fromm'un Ahlak Anlayışı*, 90-92.

⁸² Fromm, *Erdem ve Mutluluk*, 190

⁸³ Fromm, *Erdem ve Mutluluk*, 170.

Sonuç

Fromm'un çocukluk yıllarında ailesinde yaşadığı olumsuzluklar, Psikanaliz ve Marksizm'e ilgi duyması, uzun süren Eski Ahit eğitimi ve hümanist yaklaşımı benimsemiş olması Tanrı tasavvuruna yaklaşımını etkilemiştir. Hayatındaki olumsuzluklarla otorite arasında ilişki kurup otorite karşıtlığını din ve Tanrı tasavvuruna aktarmıştır. Fromm'un Tanrı tasavvuru konusunda Yahudiliği merkeze alarak Eski Ahit'te geçen ayetlerle yaklaşması bünyesinde bazı yetersizlikler barındırmaktadır. Yahudilerce yazılmış olağanüstü bir kitap olarak gördüğü Eski Ahit'ten hareketle Tanrı tasavvurunu incelemesi ve hümanist yaklaşımın Yahudilerce geliştirilip sürdürüldüğünü ileri sürmesi bunların başında gelmektedir. Yahudi tarihi insanlık tarihi açısından çok uzak bir geçmişe sahip değildir. Bu nedenle evrimci ve psikanalist bir yaklaşımla Tanrı tasavvurunun kökenine dair daha önceki dönemlere gidilmelidir. Ayrıca Eski Ahit'i hümanizmin kaynağı olarak görüp Yahudilerce yazıldığını savunmak bilimsellikten uzak ırkçı bir yaklaşım olmasının yanında hümanist yaklaşıma aykırıdır.

db | 95

Fromm evrimci bir yaklaşımla Tanrı tasavvurunun kaynağını bir yapıtında insanların kendilerine verdiği psikolojik destekten ve onun üstün güçlerinden faydalanmak amacıyla, doğruluk ve birliğe olan ihtiyaçlarını tatmin etmek amacıyla geliştirdiklerini, başka bir yapıtında ise kabile reislerinin ya da kralların hüküm sürdüğü sosyopolitik bir yapı tarafından empoze edildiğini ileri sürmektedir. Tanrı tasavvurunun insanlara verdiği psikolojik destekten dolayı geliştirildiğini ve giderek bu ihtiyacın kaybolduğunu ileri sürmesi bilimsel destekten yoksundur. Günümüzde yapılan çalışmalarda olumlu Tanrı tasavvurlarının insan psikolojisine katkılar sağladığı tespit edilmiştir. Tanrı tasavvurunu sosyopolitik yapı ile ilişkilendirmesi sonuç olarak dünyadaki her toplumunun sosyopolitik yapısına göre kendilerine özgü Tanrı tasavvurları geliştirmelerini gerektirmektedir. Fakat evrensel dinlerin yaygın olduğu farklı sosyopolitik düzene sahip toplumlardaki Tanrı tasavvurlarının benzer olması Fromm'un tezini çürütmektedir.

Fromm Tanrı kavramına bağlı bir tasavvur yerine kendi felsefi yaklaşımına göre Tanrı tasavvuru geliştirmektedir. Kurumsallaşmış dinleri otoriter Tanrı tasavvurunun kaynağı olarak görmesi, Tanrı tasavvurunun psikolojik boyutunu göz ardı ettiğini göstermektedir. Çünkü bireylerin Tanrı tasavvuru kişiliklerinden bağımsız değildir.

Kişinin psikolojik dinamikleri otoriter Tanrı tasavvuruna uygun değilse bu yönde bir tasavvur geliştirmez. Ayrıca kurumsallaşmış dinleri otorite ile ilişkilendirip bu dinlerdeki otoriter Tanrı tasavvurunun insanı kendine yabancılaştırıp vicdan gelişimi başta olmak üzere insanın gelişimini olumsuz etkilediği fikri tarihi gerçeklere uygun düşmemektedir. Çünkü kurumsallaşmış dinlere bağlı önemli şahsiyetlerin yetişmesi Fromm'un yaklaşımını çürütmektedir. Bunların yanında tüm otoritelere olumsuz yaklaşmak sağlıklı değildir. Bir ihtiyaç olan otoritenin kendisi olumsuz olmayıp kullanımını otoriteyi olumsuz yapmaktadır.

Fromm Tanrı tasavvurunu iki guruba indirgeyip keskin çizgilerle ayırmaktadır. Bu yaklaşımına uygun Tanrı tasavvuruna sahip kişiye rastlamak oldukça güçtür. Otoriter Tanrı tasavvuruna sahip kimseler farklı düzeylerde hümaniter Tanrı tasavvurlarına sahip oldukları gibi, hümaniter Tanrı tasavvuruna sahip kimseler de farklı düzeylerde otoriter Tanrı tasavvurlarına sahip olabilirler. Bu durum yalnızca sevilen veya korkulan tek boyutlu Tanrı tasavvurunun mümkün olmadığını göstermektedir. Fromm hümaniter Tanrı tasavvurunu yalnızca tek boyutlu olarak sevgi temelli nitelendirmektedir. Hem sevilen hem de korkulan Tanrı tasavvuru yalnızca sevilen veya korkulan tasavvurlara göre insanın gelişimi açısından daha uygundur.

Sonuç olarak Fromm, psikanalist ve evrimci perspektiften Tanrı tasavvuruna yaklaşmış, Eski Ahit merkezli, sosyolojik ve kültürel boyutları öne çıkarmıştır. İnsanın Tanrıdan bağımsızlaşip kendini Tanrı gibi tasavvur etmesi gerektiğini savunması ve otoriteye karşı olumsuz tutumlarını Tanrı tasavvuruna yansıtması onun yaklaşımındaki başlıca yetersizlikler olarak sıralanabilir. Buna karşın Tanrı tasavvurunu insanın gelişimiyle ilişkilendirmesi ve popüler bir düşünür olarak konuya ilgi göstermesi Tanrı tasavvuru konusunun önem kazanmasına katkı sağlamıştır.

Kaynakça

Atsız, Hasan. *Erich Fromm'un Hümaniter Din Anlayışının Günümüz Toplumları Açısından Değerlendirilmesi*. Basılmamış Doktora Tezi, 19 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Atsız, Hasan. *Erich Fromm'da Hümaniter Din Anlayışı*, Samsun, Etüt Yayınları, 2008.

Balcı, Ali. *Sosyal Bilimlerde Araştırma*. Ankara: Pegem A Yayınları, 2001.

Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000.

- Burger, M. Jerry. *Kişilik*. Trc. İnan Deniz Ergüvan Sarıoğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006.
- Çetin, Özer. 'İmgelem Yetisi ve Bazı Dini Olgularla İlişkisi'. *UÜİF Dergisi* 20/1 (2011): 157-190.
- Feist, Jess. - Feist, Gregory J. *Theories of Personality*. Sixth Edition. New York: Mcgr-Hill, 2006.
- Forsythy, James. *Psikolojik Din Kuramları*. Trc. Ed. Mustafa Ulu. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Freud, S. *Bir Yanılsamanın Geleceği*. Trc. H. Zafer Kars. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1985.
- Freud, S. *Totem ve Tabu*. Trc. K. Sahir Sel. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1984.
- Fromm, E. *İtaatsizlik Üzerine*. Trc. Ayşe Sayın. İstanbul: Yaprak Yayınları, 1987.
- Fromm, E. *Freud Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sınırları*. Trc. Aydın Arıtan. İstanbul: Arıtan Yayınevi, 1997.
- Fromm, E. *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri*. Trc. Şükrü Alpagut. İstanbul: Payel Yayınları, 1984.
- Fromm, E. *Psikanaliz ve Din*. Trc. Aydın Arıtan. İstanbul: Arıtan Yayınları, 1991.
- Fromm, E. *Psikanaliz ve Din*. Trc. Aydın Arıtan. İstanbul: Arıtan Yayınları, 1991.
- Fromm, E. *Sevme Sanatı*. 7. Basım. Trc. Yurdanur Salman. İstanbul: Payel Yayınları, 1984.
- Fromm, E. *Tanrılar Gibi Olacaksınız*. Trc. Bozkurt Leblecioğlu. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Fromm, E. *Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum*. Trc. Necla Arat. İstanbul: Say Yayınları, 1998.
- Güler, Mustafa. *Erich Fromm'un Ahlak Anlayışı*. Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- Gürses, İbrahim. *Kölelik ve özgürlük Arasında Din*. Bursa: Arasta Yayınları, 2001.
- Hökeleki, Hayati. *Din Psikolojisine Giriş*. II. Baskı. İstanbul: Dem Yayınları, 2000.
- Hayta, Akif. 'Anneden Allah'a: Bağlanma Teorisi ve İslâm'da Allah Tasavvuru', *DED*, 4/12, 2016:29-63.
- Hayta, Akif. "Nesne İlişkileri Kuramı ve Eleştirel Bir Değerlendirme". *DEM* 8/20, (2010): 39-79.
- Hood, Ralph W., at al. *The Psychology of Religion: an Empirical Approach*. New York: The Guilford Press, 2009.
- İnanç Yazgan, Banu - Yerlikaya, Eşef Ercüment. *Kişilik Kuramları*, 7. Baskı. Ankara: Pegem Yayınları, 2013.
- Karaca, Faruk. *Dini Gelişim Psikolojisi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2007.
- Karacoşkun, M. Doğan. *Ateist Bir Mistik Erich Fromm*. Samsun: Etüt Yayınları, 2006.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Araştırma Eğitim Danışmanlık Ltd., 1994.
- Kirkpatrick, L. 'An Attachment - Theory Approach to The Psychology of Religion'. *International Journal for the Psychology of Religion* 2/1 (1992): 3-28.
- Klein, Melanie. *Çocuk Psikanalizi*. Trc. Ayşegül Demir. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2015.
- Klein, Melanie. *Haset ve Şükran*. Trc. Orhan Koçak - Yavuz Erten. İstanbul: Metis Yayınları, 2008.
- Köse, Ali. *Freud ve Din*. 3. Baskı. İstanbul: İz Yayınları, 2011.
- Loewenthal, Kate M. *Din Psikolojisi*. Trc. Mustafa Ulu. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. "Tanrı Tasavvurları". Ed. Hayati Hökeleki. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2000.
- Tagay, Özlem v.dğr. "Özgürlükten Kaçış Kuramı" Ed. Dilek Gençtanırın Kurt v.dğr. *Kişilik Kuramları*. Ankara: Pegem Yayınları, 2017.
- Özyurt, Cevat. *Erich Fromm'un İnsan ve Toplum Anlayışı*. Yüksek Lisans Tezi Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998.

- Piaget, Jean. *Çocukta Zihinsel Gelişim*. Trc. Hüsen Portakal. İstanbul: Cem Yayınları, 2000.
- PsychSmart, *Aklımın Aklı: Psikoloji*. Trc. Ed. Mithat Durak ve diğerleri. Ankara: Nobel Akademik Yayınları, 2017.
- Rizzuto, Ana-Maria. *The Birth of the Living God*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1979.
- Schultz, Duanne P.- Schultz, Sydney Ellen. *Modern Psikoloji Tarihi*. Trc. Yasemin Aslay. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2007.
- Solso, Robert L. v.dğr. *Bilişsel Psikoloji*. 5. Baskı. Trc. Ayşe Ayçiçeği – Dinn. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2013.
- Vergote, Antoine. *Dini İnanç ve İnançsızlık*. Trc. Veysel Uysal. İstanbul: MÜİFY, 1999.
- Wulf, David M. "Hümanistik İnançın Umudu: Erich Fromm". Trc. M. Doğan Karacoşkun, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* V/4 (2005): 243-253.
- Wulf, David M. *Psychology of Religion (Classic and Contemporary)*. Second Edit. New York: 1997.



EHL-İ HADİS FIKHİNİN TEDVİNİ: TİRMİZİ’NİN CÂMİ’İNDE FIKHÜ’L-HADİS VE FAKİH MUHADDİSLER TABAKÂTI*

Oğuzhan YILDIZ**

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 24 Eylül 2018, **Kabul Tarihi:** 26 Aralık 2018, **Yayın Tarihi:** 31 Aralık 2018, **Atıf:** Yıldız, Oğuzhan. “Ehl-İ Hadis Fikhının Tedvini: Tirmizî’nin Câmî’inde Fikhü’l-Hadis Ve Fakih Muhaddisler Tabakâti”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/3 (Aralık 2018): 99-136.

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 24 September 2018, **Accepted:** 26 December 2018, **Published:** 31 December 2018, **Cite as:** Yıldız, Oğuzhan. “Codification of the Fiqh of the *Ahl al-Ḥadīth*: Fiqh al-Ḥadīth and the Register of Faqīh Ḥadīth Scholars in Tirmidhī’s *Jāmi*”. *Journal of Academic Research In Religious Sciences* 18/3 (December 2018): 99-136.



Öz

Tirmizî’nin *Câmi*’inin özelliği olarak belirlenebilecek ilk etken, eserin mahza hadis rivâyeti için telif edilmemesidir. Eserde hadis rivâyetleriyle mündemiç olarak özellikle hadislerin fikhının da işlenmesi, söz konusu eserin bariz bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Müellifin hadislerin fikhını işlemesi iki yolla olmaktadır. Bu yollardan birincisinde bizzat kendisi hadis rivâyetlerinden yola çıkarak fikhî istinbâtlarda ve tercihlerde bulunmaktadır. Onun bu süreçte takip ettiği usûl, ehl-i hadisin hüküm istinbât usûlü, teknik tabiriyle fikhü’l-hadis disiplini. Bu disiplinde, tek bir tarikten gelse bile isnad, metni ve varsa illetleriyle beraber

* Bu makale, 21.12.2017 tarihinde tamamladığımız “*Tirmizî’nin Câmî’inde Fikhü’l-hadis ve Fakih Muhaddisler*” başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır /This article is extracted from my master thesis entitled “*Fiqh Al-Ḥadīth And The Faqīh-Muhaddith In Tirmidhī’s Jāmi*” (Istanbul University, Istanbul/Turkey, 2017).

** Arş. Gör., Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı / Kocaeli University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Kocaeli, Turkey, oguzhanyildiz150@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-2068-7818>

hadis rivâyeti bir bütün olarak ele alınmakta ve sıhhati tespit edildikten sonra naklî veya akli başka bir delile arz edilmemektedir. Tirmizî'nin hadislerin fikhini işleminin ikinci yolu ise bir kısım âlimlerin görüşlerini nakletmek suretiyledir. Onun seçtiği bu âlimler de ehl-i hadise mensup olup fikhü'l-hadis disiplinine göre fikhî istinbâtlarda bulunan isimlerdir. Bu isimlerin bir araya getirilmesi ile ehl-i hadis fakihlerin; diğer tabirle fakih muhaddislerin tabakâtı elde edilebilmektedir. Nitekim Tirmizî'nin atıfta bulunduğu isimlerden elde edilen tabakalar arasında kuvvetli bir hoca talebe ilişkisi görülmekte ayrıca Tirmizî öncesi ve sonrasında yapılan tabakalandırmalarla mukayese edildiğinde büyük bir uyumdan söz edilebilmektedir. Bu durumlardan hareketle Tirmizî'nin hicrî üçüncü asırda ehl-i hadis fikhini tedvin ettiği de ifade edilebilir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Fikhü'l-hadis, Tirmizî, Câmi', Ehl-i Hadis.



Codification of the Fiqh of the *Ahl al-Ḥadīth*: Fiqh al-Ḥadīth and the Register of Faqīh Ḥadīth Scholars in Tirmidhī's *Jāmi`*

Abstract

100 | db

One of the foremost features that can be pointed out in Tirmidhī's *Jāmi`* is the work not having been authored for the sole purpose of narrating ḥadīth. The work's implicit treatment of fiqh alongside the ḥadīth narrations is a glaring feature of the work in question. The author's treatment of the fiqh of ḥadīths is undertaken in two ways. In the first approach, he himself, based on the ḥadīth narrations, is found making fiqhī deductions and preferences. The methodology he followed in this process was that of the *Ahl al-Ḥadīth*'s method of deductive-based ruling, which in technical terms is the discipline of fiqh al-ḥadīth. In this field of study, the ḥadīth, the text (*matn*) and, if present, the underlying cause (*'illah*), are considered as a whole – even if it comes from a single chain of transmission (*isnād*) – and after the strength of the ḥadīth has been determined, it is not presented with any other evidence of any kind whether rational (*aqli*) or textual/traditional (*naqli*). As for his second approach in his treatment of the fiqh of ḥadīths, Tirmidhī narrates the opinions of particular scholars. The scholars which he had chosen are those who belong to the *Ahl al-Ḥadīth* whose names are found to have made fiqhī deductions based on the discipline of fiqh al-ḥadīth. With the names of these people being brought together, we can derive the register of the Faqīhs of the *Ahl al-Ḥadīth*, i.e. the Faqīh Ḥadīth scholars. Indeed, a strong student-teacher relationship can be discerned among those whom Tirmidhī cites, and, moreover, we may notice a great deal of coherence between the names when compared with the registers compiled before and after Tirmidhī. In this case, it can be maintained that Tirmidhī had codified the fiqh of the *Ahl al-Ḥadīth* in the third-century Hegira.

Keywords: Ḥadīth, Fiqh al-ḥadīth, Tirmidhī, *Jāmi`*, *Ahl al-Ḥadīth*.

Giriş

İslam ilim geleneğinde, usûl farklılığından kaynaklanan sebeplerden dolayı birçok fikrî çatışma cereyan etmiştir. Bu fikrî çatışmalardan bir kısmı da ehl-i hadis ile ehl-i re'y arasında yaşanmış ve bu ekollerin her türlü ilmî faaliyetini de etkilemiştir. Özellikle ehl-i hadisin telif ettiği hadis edebiyatı ürünlerinin önemli bir kısmı, hadis rivâyetinin yanı sıra muarız oldukları fikhî, kelamî veya tasavvufî anlayışlara reaksiyoner bir tavırla cevap verme amacı güdülecek kaleme alınmıştır. Hicrî III. asırda en olgun örnekleri görülen musannef, câmi' ve sünen türü eserler, bu faaliyetin neticesi olan en bariz örneklerdir.¹

Hicrî III. asırda, Ebu İsa et-Tirmizî (ö. 279/892) tarafından telif edilen *el-Câmiu'l-muhtasar mine's-sünen an Rasulillah sallallahu aleyhi ve sellem ve ma'rifetü's-sahih ve'l-ma'lûl ve mâ aleyhi'l-amel* isimli eserin adı ve tasnif yöntemi incelendiğinde, onun da bu türden bir eser olduğu ve mahza hadis rivâyeti için kaleme alınmadığı sarîh bir şekilde görülmektedir. İlk olarak belirtmek gerekir ki Tirmizî, *Câmi'*inde ehl-i ilmin istidlal ettiği hadisleri toplamayı şart koşturmuşur.² Bu şartının bir semeresi olsa gerek, eserinde hadis rivâyetinin yanı sıra iki amacı daha gerçekleştirmek istemektedir. Bu amaçlardan biri her bir hadisin peşinden isnadı, râvîleri, illetleri ve sıhhat durumu ile alakalı değerlendirmeler yaparak hadisi, san'atü'l-hadis³ açısından incelemektir. Diğer amacı ise ele alınan hadislerle amel etmeye yönelik açıklamalar yapmaktır. *Câmi'*, müellifin amaçlarından biri olan san'atü'l-hadis açısından birçok çalışmaya konu olmuştur.⁴ Ancak ikinci amaç olan hadislerle amel etmeye yönelik açıklamaları pek fazla ilgi görmemiştir.

Tirmizî'nin hadislerle amele yönelik açıklamaları iki açıdan incelenebilir. Birincisi, Tirmizî hadislerin ardından hadisten istinbât

¹ Konu hakkında geniş bilgi için bk. Ömer Özpinar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, 2. Baskı (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 78 vd.

² Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, "İlel", Thk. Muhammed Fuad Abdülbakî, İbrahim Utve Avd, Ahmed Muhammed Şakir (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 5: 736.

³ San'atü'l-hadis; rivâyetlerin hıfzı, nakli, râvîlerin tenkidi ve tariklerin cem'i gibi hususları barındıran bütüncül ve pratiğe dönük bir kavramdır. Bk. Fahrettin Yıldız, *İlmî Bir Disiplin Olarak Fikhü'l-hadis* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2016), 76.

⁴ Mesela Adâb Mahmud el-Hamş'in, *el-İmamü't-Tirmizî ve menhecühü fî kitabihî'l-Câmi'* (Amman: Darü'l-feth li't-tedrisat ve'n-neşr, 2003) isimli eseri ile Nureddin İtr'in *el-İmâmü't-Tirmizî ve'l-müvâzenetü beyne Câmi'ihî ve beyne's-Sahihayn* (Beirut: Müessesetü'r-rişale, 1988) isimli eseri bu konularda kâfi derecede bilgi vermektedir

etme, hadisi doğru anlama ve yorumlama ile ilgili hem kendi değerlendirmeleri hem de başka âlimlerden nakillerle açıklamalar yapmaktadır. Onun bu açıklamaları incelenerek Tirmizî'nin istinbât usûlü hakkında bilgi edinilebilir.

Öte yandan Tirmizî, hadislerin peşinden ilgili hadisle kimlerin amel ettiğini ve kimlerin amel etmediğini, söz konusu âlimlerin isimlerini vererek belirtmektedir. O, fakihlerden Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes, Abdullah b. Mübârek, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râhûye'nin hadislerle amel etme durumlarını özellikle nakledeceğini bildirmektedir.⁵ Ancak bunların dışında, Tirmizî'nin yaptığı açıklamalarda rastlanan başka isimler de vardır. Bu isimler sahabe tabakasından tebeü't-tabiîn sonrasına kadar uzun bir dönemi kapsamaktadır. İşte hadislerle amele yönelik olarak incelenecek ikinci kısım bu isimlerdir. Nitekim bu isimler tabaka esasına göre tasnif edildiğinde Tirmizî'nin *Câmi'*inden bir fukahâ tabakâtı elde edilebilir.

102 | db

Bu çalışmada öncelikle Tirmizî'nin istinbât usûlü ardından ise onun amele yönelik olarak isimlerine atıfta bulunduğu âlimlerden oluşan tabakât listesinin, başka âlimlerin yaptığı listelere göre ne ifade ettiği ve Tirmizî'nin görüşlerini naklettiği âlimlerin ilmî hüviyetleri incelenecektir. Bu inceleme sonucunda görüşlerini aktardığı âlimleri seçerken belirli bir kıstasa göre hareket edip etmediği konusu da değerlendirilecektir.

Konuların işlenmesi sırasında eserin hacminden dolayı bazı sınırlandırmalara gitmek zorunda kalınmıştır. Bu bağlamda eserin tamamını temsil edebilecek mahiyette olan, "İbâdât" bölümleri olarak bilinen, "Tahâret, Salât, Zekât, Sıyâm, Hac ve Cenâiz" kısımları örnek olarak seçilmiştir. Ancak bu çerçevede yeterli veri elde edilemez ise kitabın tamamında *el-Mektebetü's-şâmile* programı yardımıyla tarama yapılmıştır. Çalışma makale formatında ele alındığı için bir konu hakkında karakteristik özelliği bulunan bir ya da birkaç örnek vermekle yetinilmiş diğer örneklerle ise dipnotlarda işaret edilmiştir.

I. Tirmizî'nin Hüküm İstinbât Usûlü

Tirmizî'nin her bir hadisin peşinden ilk olarak ilgili hadisin sıhhat durumu ile alakalı değerlendirmeler yaptığı, sonrasında bu de-

⁵ Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, "İlel", 5: 736.

ğerlendirmeler üzerinden konu hakkında fikhî bir hükme varmaya çalıştığı görülmektedir. Bir hadisle amel hususunda yapılan sıhhat değerlendirmesi, aynı zamanda Tirmizî'nin tercihlerini belirleyen ilk unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada doğrudan Tirmizî'nin tercihini gösteren şu örnek zikredilebilir: Abdest esnasında baş meshedilirken (kaplama mesh) önden arkaya ve arkadan öne doğru meshedilmesi şeklinde farklı hükümlere götüren iki hadis nakledilmiştir.⁶ Tirmizî burada başın önden arkaya doğru meshedilmesi hükmünü içeren Abdullah b. Zeyd hadisinin diğer hükme götüren Muavviz b. Afrâ hadisinden daha sahih (esah) ve isnadının daha iyi (ecved) olduğunu ifade etmiş ve Abdullah b. Zeyd'in hadisini tercih etmiştir.⁷

Genel olarak, ehl-i hadis sayılan âlimlerin de benzer bir tavra sahip olduğu yine Tirmizî'nin *Câmi'*inden saptanabilmektedir. Söz gelimi bir babda kişinin eşini öpmesinden dolayı abdestin gerekmediği hükmüne götüreceği bir hadis nakledilmiştir. Ancak Tirmizî, bu hadisle ehl-i Kûfe ile Süfyân es-Sevrî'nin amel ettiğini, "ashabımız" dediği Mâlik b. Enes, Evzâî, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râhûye'nin ise söz konusu hadisin isnadı delile elverişli olmadığı için amel etmediğini nakletmiştir. Hadisin isnadı hakkında Yahya b. Said el-Kattân'ın "هو شبه لا شيء" /güvenilir olmayan, zayıf⁸ hükmünü verdiği, Buhârî'nin ise isnadda bulunan Habib b. Ebû Sâbit'in Urve'den semâi bulunmaması nedeniyle rivâyeti zayıf saydığı bilgilerini aktarmıştır. Ardından ise Tirmizî, bu babda Hz. Peygamber'den hiçbir sahih rivâyetin vârid olmadığını belirtmiştir.⁹ Bu örnekte görüldüğü üzere Tirmizî, ehl-i hadis sayılan âlimleri "ashabımız"¹⁰ ifadesi ile nitelemiş ve onların tavrına benzer şekilde hadisin isnadında var olan problemlerden dolayı hadisle amel etmemiştir. Bu durumdan yola çıkarak ehl-i hadisin, usûllerinin bir gereği olarak bir konuda hadis vârid olduğunda onunla amel etmek için öncelikle

⁶ Tirmizî, "Tahâret", 24-25.

⁷ Benzer örnekler için bk. Tirmizî, "Tahâret", 87; "Tahâret", 65.

⁸ Söz konusu tabirin anlamına dair bk. Ahmet Yücel, *Hadis İliminde Tenkit Terimleri*, 2. Baskı (İstanbul: İFAV Yay., 2015), 92-99.

⁹ Tirmizî, "Tahâret", 63.

¹⁰ Tirmizî'nin "ashabımız" atıfları hakkında geniş bilgi için bk. Oğuzhan Yıldız, *Tirmizî'nin Câmi'inde Fikhü'l-hadis ve Fakih Muhaddisler* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2017), 71 vd.

sıhhat durumunu gözden geçirdiğini ve buna göre amel ettiğini söyleyebiliriz.¹¹

Zikredilen durumun aksine Tirmizî'nin, sahih hadisin vârid olduğu bir konuda, bu hadisle amel etmeyen şahıs ya da gruplara karşı sert bir tutum içinde olduğu görülmektedir. Mesela Rasulullah'ın istiska (yağmur duası) namazı kıldığına ve elbisesini ters çevirdiğine dair sahih rivâyetlerin var olmasına rağmen Ebû Hanife'nin "istiska namazı kılınmaz, elbise de ters çevrilmez." şeklindeki görüşüne Tirmizî, "خالف السنة/Sünnete muhalefet etti." cümleleri ile tepki göstermiştir.¹² Sahih bir rivâyetle amel etmemek Tirmizî ve benzeri ehl-i hadis ulemâsına göre sünnete muhalefet olarak görülmüş ve tepki gösterilmiştir. Esasen bu konunun ehl-i hadis ile ehl-i re'y arasındaki fikrî çatışmaların merkezini teşkil ettiği bilinmektedir.¹³

İncelenen bu örneklerden ve Tirmizî'nin tavırlarından hareketle özelde onun genelde ise ehl-i hadis bir hadisle amel ederken metni ve varsa illetleriyle birlikte hadis rivâyetini bir bütün olarak ele aldığı, sıhhati tespit edildikten sonra naklî veya aklî olsun başka bir delile arz etmediği söylenebilir. Yukarıda ifade edildiği gibi en sahih olan hadise göre amel edilmiş, bir konuda hadis var olduğunda söz konusu hadise rağmen re'y ile hareket edilmemiştir.

Tirmizî'nin söz konusu tavırları İslam düşünce ekolleri ile mukayese edildiğinde ehl-i hadis tavrıyla örtüşmektedir. Dolayısıyla onun ehl-i hadis hüküm istinbât usûlü olarak bilinen fikhü'l-hadis disiplinine göre hareket ettiği söylenebilir. Zira fikhü'l-hadis, "ehl-i hadis hüküm istinbât usûlü olup tek bir tarikten gelse bile isnadı, metni ve varsa illetleriyle birlikte hadis rivâyetinin bir bütün olarak ele alındığı, sıhhati tespit edildikten sonra naklî veya aklî başka delile arz edilmediği bir metodolojidir."¹⁴ Fikhü'l-hadis, ehl-i re'yin metin ve muhteva üzerinden bir anlama yöntemi geliştirerek¹⁵, re'y ve kıyası dikkate alarak hadisleri değerlendiren "re'y" merkezli fıkıh

¹¹ Benzer örnekler için bk. Tirmizî, "Tahâret", 61-62; "Salât", 360.

¹² Tirmizî, "Salât", 395.

¹³ Benzer örnekler için bk. Tirmizî, "Salât", 367, 395; "Hac", 67.

¹⁴ Yıldız, *İlmî Bir Disiplin Olarak Fikhü'l-hadis*, 12. Muhammed Halef Selâme ve Hamza el-Melibârî'nin de fikhü'l-hadisi bu şekilde ele aldığını belirtmektedir. Bk. 90. Fikhü'l-hadis hakkında daha geniş çerçevede de tanımlamalar yapılmıştır. Ancak biz, bu çalışmada tercih ettiğimiz tanımları vermekle yetindik. Geniş bilgi için bk. Oğuzhan Yıldız, *Tirmizî'nin Câmi'inde Fikhü'l-hadis ve Fakih Muhaddisler*, 5 vd.

¹⁵ Yıldız, *İlmî Bir Disiplin Olarak Fikhü'l-hadis*, 83.

anlayışına karşı ehl-i hadisin bir hadis metninin en sahih, en noksatsız hali ve mümkünse en âlî isnadlı olanına ulaşip onunla amel etmek üzerine kurulu¹⁶ yani “hadis” merkezli bir fıkıh tesis etme gayretidir. Fıkhü'l-hadise metinle alakalı ilimlerin yanı sıra çoğu müellifin göz ardı ettiği, isnad ve ilel değerlendirmelerinin de dâhil olduğu vurgulanmakta ve ehl-i hadis âlimlerin fıkhü'l-hadisi, nesh gibi hadisle amele dair meselelerle beraber rivâyetin tariklerini cem ederek, isnadı ve metniyle bir bütün olarak ele aldığı, anlama faaliyetlerine râvîlerin ve rivâyet lafızlarının dâhil olduğu çok daha geniş bir perspektifte icra ettikleri belirtilmektedir.¹⁷

Konunun başından beri bahsedildiği gibi Tirmizî bir hadisi hem isnad ve ilel değerlendirmeleri hem de örneklerde görüldüğü üzere amel yönünden ele almakta ve sıhhatini tespit ettikten sonra başka bir delile arz etmeden onunla amel etmekte dolayısıyla “hadis” merkezli bir fıkıh faaliyeti yürütmektedir. Bütün bunlardan hareketle Tirmizî'nin ehl-i hadisin hüküm istinbât usûlü olan fıkhü'l-hadis disiplinine göre hükümlere vardığı söylenebilir.

Tirmizî'nin hadisler üzerinden fıkhî faaliyet yürütürken hadislerin doğru anlaşılması ve doğru istinbâta bulunulabilmesi için günümüzde ulûmü'l-hadis/hadis ilimleri olarak adlandırılan garîbü'l-hadis ve muhtelifü'l-hadis gibi ilimlerden faydalandığı görülür.

Tirmizî'nin, Hz. Peygamber'in namazda “ihtisar”dan nehyettiğini bildiren bir hadisten¹⁸ sonra ihtisarı “ أن يضع الرجل يده على الإختصار: أن يضع الرجل يده على الصلاة/Kişinin namazda elini belleri üzerine koymasıdır.” şeklinde beyan etmesi onun garîbü'l-hadis açıklamasına dair bir örnek olarak verilebilir.¹⁹

Tirmizî, ulemâyı farklı fıkhî hüküm vermeye götüren mütenâkız hadisleri aktarırken, hadisler arasındaki problemleri çözmeye de çalışmaktadır. Tirmizî'nin hadisler arasındaki tenâkuzu giderme yollarından cem-telif, ve nesh yollarını takip ettiği söylenebilir.

¹⁶ Yıldız, *İlmî Bir Disiplin Olarak Fıkhü'l-hadis*, 83.

¹⁷ Yıldız, *İlmî Bir Disiplin Olarak Fıkhü'l-hadis*, 84; Chamntı (Hamdi) Tslıgkır (Çilingir), *Hadis Rivâyetinde Fakih Râvînin Rolü*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008), 67.

¹⁸ Tirmizî, “Salât”, 281.

¹⁹ Diğer örnekler için bk. Tirmizî, “Tahâret”, 89; “Salât”, 246, 354; “Savm”, 32; “Hac”, 53, 81.

Şahitlik hususunda nakledilen şu iki hadis Tirmizî'nin söz konusu hadisleri nasıl cem ettiğine güzel bir örnektir: Hz. Peygamber'den "Size şahitlerin en hayırlısını haber vereyim mi: Kendisine sorulmadan gelip şahitlik yapandır."²⁰ ve "... Sonra bir kavim gelir ki çokça yiyip içer ve şişmanlığı sever²¹ kendisine sorulmadan şahitlik yapar."²² şeklinde iki rivâyet gelmiştir. Burada geçen iki hadis arasında zahiri bir teâruzun olduğu açıktır. Tirmizî iki hadis arasındaki çelişkiyi giderme adına "Bu hadisin manası şudur: İkinci hadiste bahsedilen yalancı şahitliktir. Zira aynı hadisin Ömer b. Hat-tab'dan gelen rivâyetinde "... Yalancılık yayılır hatta kişi şahit olmadığı bir olaya şahitlik eder." ifadeleri yer almaktadır. Bu rivâyet-te geçen "yalancılık yayılır." kaydından hareketle ikinci hadiste yalancı şahitliğin kastedildiği ortaya çıkmış olmaktadır.

Tirmizî'nin bazı fiillerden nehyeden bab başlıklarından sonra aynı konuda ruhsat olduğuna yönelik bab başlığı açtığı ve burada ilgili hadislere yer verdiği görülmektedir. Onun peşpeşe getirdiği söz konusu bablarda iki grup hadisin mütenâkız olduğunu değil, birinci fiili asıl ikinciye ise istisna olarak düşündüğü görülmektedir. Yani Hz. Peygamber'in birinci fiili asıldır, ikinci fiili ise onun bazı sebeplerden dolayı asıl fiilinin dışına çıktığını göstermektedir. Rasulullah'ın oturarak ve ayakta bevl ettiğine dair rivayet edilen hadisler burada örnek olarak zikredilebilir. Tirmizî önce bu fiilden nehye dair hadisleri bir babda nakledip, peşine de bu fiile ruhsat veren hadisleri eklemiştir.²³ Böylece iki hadisin birbirinin muârızı olmadığı Hz. Peygamber'in genelde oturarak ancak ihtiyaca binâen bazen de ayakta bevl ettiği ifade edilmiş olmaktadır.²⁴

Çelişkili görülen hadisleri çözüme kavuşturmada başvurulan ikinci yöntem malum olduğu üzere nesh ihtimalidir. Tirmizî nesh olayının vâki olduğuna inandığı yerlerde bunu belirtmektedir. Söz gelimi Kitabü't-tahâret'in 80. babı "Kadın ve erkeğin cinsel organlarının birleşmesi ile guslün gerekmesi" ile ilgilidir. Bu babda söz konusu durumda guslün gerekeceği, ayrıca eşlerden bir inzâlin ge-

²⁰ Tirmizî, "Şehâdât", 1.

²¹ Hadisin metninde geçen "يَتَمَنَّونَ" kelimesinin açıklaması mahiyetinde "kendilerinde olmayan şeylerle büyükmek" gibi cümleler de yer almaktadır. Biz burada söz konusu anlamlardan çokça yiyip içmeyi tercih ettik. Bk. Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî* (Kahire: Darü'l-hadis, 2001), 6: 173.

²² Tirmizî, "Şehâdât", 4.

²³ Tirmizî, "Tahâret", 8-9.

²⁴ Benzer örnekler için bk. Tirmizî, "Tahâret", 6-7; "Salât", 125-126; "Savm", 60-61.

rekmediğine dair hadisler nakledilmiştir. Bir sonraki babda ise guslün ancak inzâl sonucu gerektiğine dair rivâyetler vârid olmuştur. Tirmizî söz konusu rivâyetlerden hareketle ikinci durumun mensuh olduğunu ifade etmektedir.²⁵

Tirmizî'nin hadislerin metni ile alakalı yaptığı bu açıklamalar da fikhü'l-hadis disiplininin bir parçası olarak görülmektedir. Metni anlamaya yönelik hadis disiplinleri²⁶ olarak adlandırılan garîbü'l-hadis, muhtelifü'l-hadis, esbâbü vurûdî'l-hadis ve nâsihu'l-hadis ve mensûhuhû gibi ilimler fikhü'l-hadiste ya da diğer bir ifadeyle hadis merkezli fıkıh anlayışında bir hadisle istidlal edilirken başvurulması gereken ilimler olarak düşünölmelidir. Bir bakıma bu ilimler fikhü'l-hadisın birer fer'î durumundadırlar. Söz konusu ilimlerde eser telifinin ehl-i hadis tarafından ehl-i re'ye bir tepki olarak başladığı düşünöldüğünde²⁷ fikhü'l-hadisle ilişkileri daha da belirginleşmektedir. Zira ehl-i hadis, muarızları tarafından hadislerin metnini anlamamak ve çelişkili hadisler nakletmekle, hülâsa hadislerin fikhını bilmemekle tenkit edilmiştir. Ehl-i hadis ise yer yer değinildiği gibi fikhü'l-hadisın kapsamına giren bu türden faaliyetlerle hadislerin fikhını da bildiğini ispat etmeye ve hadis merkezli bir fıkıh oluşturmaya çalışmıştır. Netice olarak Tirmizî'nin bütün bu faaliyetleri de fikhü'l-hadis merkezli fıkıh anlayışı oluşturma çabasının bir sonucu olarak okunmalıdır.

db | 107

Tirmizî'nin, ulemâ bir meselede iki ayrı görüşe sahip olduklarında bazen başka hadis rivâyetlerine başvurarak iki görüşten birini nefyedip diğerini tercih ettiği görölmektedir. Söz gelimi İbnü'l-Mübârek, Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râhûye, ilgili hadislerin gereğince öğle namazının sıcakta tehir edilmesi görüşündedirler.²⁸ Fakat İmam Şâfiî bu hükme mescide gelecek kişilerin evlerinin uzak olması şartını da koymuştur. Ancak Tirmizî devamında, Bilal-i Habeşî'nin bir seferde iken öğle ezanı okuduğunu fakat Rasulullah'ın ona namazı biraz geciktirmesini söylediğini nakletmektedir. Dolayısıyla namazı ertelemek için mescide uzaklık şartı gerekmemektedir. Bu örnekte göröldüğü üzere Tirmizî, başka bir hadisi kullanarak

²⁵ Tirmizî, "Tahâret", 59.

²⁶ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 5. Baskı (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 134.

²⁷ Abdölmecid Mahmud Abdölmecid, *el-İtticâhâtü'l-fikhiyye inde ashâbi'l-hadis* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1979), 119.

²⁸ Tirmizî, "Salât", 119.

İmam Şâfiî'nin görüşünün isabetli olmadığını ifade etmiş ve bu şekilde istinbatta bulunmuştur. Aklî çıkarımlarla hareket etmemiştir. Bu durum da onun fikhü'l-hadis disiplinine göre hareket ettiğini göstermektedir.²⁹

Tirmizî'nin yukarıda yer yer değinildiği gibi ehl-i rey karşıtlığının yanı sıra sıfatlar meselesinde tevilci davrananlara karşı tavrı da *Câmi*'deki bazı açıklamalarında görülebilmektedir. Mesela onun sıfatlarla alakalı açıklamalarına "Zekâtın fazileti" babındaki ilgili hadisten sonraki ifadeleri misal verilebilir.³⁰ Söz konusu rivâyette Allah Teâlâ'nın zekâtları kabul edip sağ ile aldığı ve kişinin tayını yetiştirdiği gibi onu büyüttüğü hatta bir lokmanın Uhud kadar olduğu ifade edilmektedir. Tirmizî rivâyetin peşinden "Bu rivâyetler sabittir, bunlara iman edilir. Allah Teâlâ'nın eli vardır diye düşünülmez ve bu konuda "nasıl" sorusu sorulmaz. Ehl-i sünnet ve'l-cemaatin görüşü bu yöndedir. Cehmiyye ise bu rivâyetleri teville gitmek suretiyle reddetmiştir." şeklinde açıklamalarda bulunmaktadır.³¹

108 | db

Tirmizî'nin burada zikredilen örnekte karakteristik olarak belli olan sıfatlarla ilgili hadislerde tevil karşıtı tutumu bir yandan onun ehl-i hadis yönüne diğer yandan da hem fikhî hem de itikadî konularda hadis merkezli olarak bir düşünce sistemine sahip olduğuna işaret etmektedir.³² Zira özellikle Hâkim'e göre ehl-i hadis terminolojisindeki fıkıh kavramı ya da diğer bir ifadeyle fikhü'l-hadis, itikadî konuları da kapsamaktadır.³³ Bu husus kabul edildiğinde Tirmizî'nin sıfatlarla alakalı yaptığı açıklama ve bu konudaki tavrı da onun fikhü'l-hadis uygulaması olarak kabul edilebilir.

II. *Câmi*'de Fakih Muhaddisler Tabakâtı

Tirmizî'nin, eserinde ehl-i ilmin delil olarak kullandığı hadisleri bir araya getirdiği daha önce belirtilmişti. Ancak o sadece bu hadisleri toplamakla kalmamış söz konusu hadislerin fikhına dair âlimlerden nakillerde bulunmuş ve bu hadislerle fakihlerin amel etme durumlarına da açıklamalarında yer vermiştir.

²⁹ Benzer örnekler için bk. Tirmizî, "Büyu", 26; "Salât", 344-376.

³⁰ Tirmizî, "Zekât", 28.

³¹ Benzer örnekler için bk. Tirmizî, "Sıfetü'l-kıyâme", 1.

³² Ehl-i hadisin söz konusu ayet ve hadislerdeki genel tavrının bu yönde olduğu hususunda bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm" *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 196-203.

³³ Yıldız, *İlmî Bir Disiplin Olarak Fikhü'l-hadis*, 70.

Tirmizî'nin fakihlerin bir konu hakkındaki görüşlerini nasıl incelediği ile alakalı olarak şu örnekler nakledilebilir:

Tirmizî, müslüman olmayan köleler için fitır sadakasının verilmesiyle alakalı rivâyetleri naklettikten sonra ulema arasındaki ihtilafın sebebine değinmektedir. Bu bağlamda o İbn Ömer-Nâfi' kanalıyla gelen rivâyetin farklı tariklerinin sonundaki "من المسلمين" ziyadesinin fakihlerin verdiği hükümlere yansımaya dikkat çekmiş ve bu ziyadenin farklı hükümler vermede etkili olduğunu ifade etmiştir.³⁴

Hükümlerde vâki olan nesh olaylarının da nakledildiği görülmektedir. Mesela cenazenin geçişi esnasında veya kabre konulana kadar oturulmaması ile alakalı hadislerin mensuh olduğu, "قام رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قعد" hadisinin bu hükmü nesh ettiği İmam Şâfiî'den nakledilmiştir.³⁵

Tirmizî'nin rivâyet edilen bir hadisle fakihlerin amel etme durumlarını nasıl naklettiğini göstermek için şu örneğin zikredilmesinde fayda görülmektedir:

db | 109

حدثنا أبو حفص عمرو بن علي الفلاس حدثنا يزيد بن زريع حدثنا سعيد عن قتادة عن عزرة عن سعيد بن عبد الرحمن بن أبري عن أبيه عن عمار بن ياسر: أن النبي صلى الله عليه وسلم أمره بالتيمم للوجه والكفين. وهو قول غير واحد من أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم منهم علي و عمار و ابن عباس وغير واحد من التابعين منهم الشعبي و عطاء و مكحول قالوا التيمم ضربة للوجه والكفين وبه يقول أحمد و إسحق وقال بعض أهل العلم منهم ابن عمر و جابر و إبراهيم و الحسن قالوا التيمم ضربة للوجه وضربة لليدين إلى المرفقين وبه يقول سفيان [الثوري] و مالك و ابن المبارك و الشافعي.³⁶

Örnekte görüldüğü üzere Tirmizî, teyemmümün mahiyeti ile alakalı hadisten sonra sahabe tabakasından başlamak üzere hangi âlimlerin bu hadise göre hangilerinin de farklı bir şekilde amel ettiklerini belirtmektedir. Tirmizî -yukarıda da belirtildiği gibi- amelle alakalı bu atıflarda özellikle "Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes, Abdullah b. Mübârek, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râhûye"nin

³⁴ Tirmizî, "Zekât", 35. Benzer örnekler için bk. Tirmizî, "Salât", 300, 418; "Hac", 42, 66; "Cenâiz", 46.

³⁵ Tirmizî, "Cenâiz", 52. Benzer örnekler için bk. Tirmizî, "Salât", 288, 292.

³⁶ Tirmizî, "Tahâret", 110.

görüşlerini isnadlarıyla aktarmıştır.³⁷ Tirmizî'nin amelle ilgili yaptığı atıflar incelendiğinde hemen her hadisin peşinden bu fakihlerin görüşlerinin nakledildiği ve görüşleri nakledilen diğer âlimlere nazaran bariz bir üstünlük sağladıkları görülmektedir.³⁸

Tirmizî'nin fikhî görüşlerini en çok naklettiği söz konusu âlimleri, Mübârekfurî ve çağdaş araştırmacılardan Abdülmecid Mahmud Abdülmecid'in, "fukahâü'l-muhaddisin/muhaddislerin fakihleri"³⁹ ve "fukahâü'l-hadis/hadis fakihleri"⁴⁰ gibi kavramlarla isimlendirdiği görülmektedir. Ayrıca bu isimlerin Ali b. el-Medîni (ö. 234/848) ve Hâkim en-Nîsâbüri (ö. 405/1014) gibi ehl-i hadise mensup âlimler tarafından hadis ve fıkıhta temâyüz etmiş kimseler olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. İlerleyen safhalarda belirtileceği üzere İbn Nedim (ö. 385/995[?]) gibi ehl-i hadise nispeti olmayan kimseler tarafından dahi "fukahâü ashabi'l-hadis/ehl-i hadisin fukahâsi" ismiyle vasıflandırıldıkları da tespit edilmiştir. Bundan dolayı araştırmada bu âlimler benzer şekilde "fakih muhaddis" ifadesi ile kavramlaştırılmıştır. Netice olarak Tirmizî'nin *Câmi'*de ehl-i hadise mensup fakihlerin görüşlerini nakletmeye özel bir önem verdiği söylenebilir. Onun zikri geçen âlimleri birçok defa "ashabımız" olarak nitelendirmesi bir yandan bu hususu açıklarken diğer yandan kendisini ehl-i hadise nispet ettiğini de göstermektedir.⁴¹

"Fakih muhaddis" olarak nitelendirilebilecek âlimlerin, Hicrî II. asra denk gelen tebeü't-tâbiîn döneminde,⁴² âlimlerin hadisleri değerlendirmede sistemli bir metoda sahip oldukları, hadisin tedvin edildiği ve fıkıh ilminin müstakil bir ilim haline gelip fukahânın kendine has metotlar geliştirdiği,⁴³ nasrlara yaklaşımda ehl-i re'y ve

³⁷ Söz konusu fakihlerin görüşleri Tirmizî'ye güvenilir isnadlarla ulaşmıştır. İsnad değerlendirmeleri hakkında bk. Nureddin İtr, *el-İmâmü't-Tirmizî*, 351.

³⁸ Bu bağlamda yapılan incelemelerde, sadece "İbâdât" bölümleri çerçevesinde, Süfyân es-Sevrî'nin 121, Mâlik b. Enes'in 58, İbnü'l-Mübârek'in 82, Şâfiî'nin 190, Ahmed b. Hanbel'in 201 ve İshak b. Râhuye'nin 201 görüşüne atıfta bulunulduğu tespit edilmiştir.

³⁹ Mübârekfurî, *Tuhfetü'l-Ahvezî*, Mukaddime: 294.

⁴⁰ Abdülmecid Mahmud, *el-İtticâhâtü'l-fikhiyye*, 312.

⁴¹ Ashabımız atfı ile alakalı ayrıntılı bilgi için bk. Oğuzhan Yıldız, *Tirmizî'nin Câmi'inde Fikhü'l-hadis ve Fakih Muhaddisler*, 71 vd.

⁴² Arif Ulu, "Tebeü't-tâbiîn" *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011) 40: 217.

⁴³ Ömer Özpınar, *Hz. Peygamber'i ve Hadislerini Anlamak (Fikhü'l-hadis İlimi)* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), 187.

ehl-i hadis şeklindeki ayrımın⁴⁴ belirginleştiği bir dönemde ortaya çıktığı ifade edilebilir. Zira bu gelişimin seyri, daha önce teşekkül eden ehl-i re'yin, re'y merkezli fikhına karşı ehl-i hadis, hadislerin tedvin edilmesinin de tesiriyle bir reaksiyon olarak fikhü'l-hadis ilminin/hadis merkezli fikhın teşekkülünü başlatmasıyla devam etmiştir. Fikhü'l-hadisi başlatan bu âlimler ehl-i hadis fakihleridir ve yukarıda da ifade edildiği gibi bu çalışmada fakih muhaddis olarak kavramlaştırılmıştır.⁴⁵

Şehristani'nin ehl-i hadis ve ehl-i re'y tasnifi yapan listesine, İbn Nedim'in "fukahâü ashâbi'l-hadis" olarak saydığı isimlere ve diğer taraftan Hâkim en-Nisâbü'rî'nin fikhü'l-hadiste yetkin olarak kabul ettiği âlimlere bakıldığında, hepsinin listelerine hicrî II. asırdan itibaren başladıkları ve isimlerin hemen hemen aynı olduğu görülmektedir. Ehl-i hadis, fukahâü ashâbi'l-hadis ve fikhü'l-hadiste yetkin olan âlimler olarak oluşturulan söz konusu üç ayrı listedeki isimler arasındaki bu benzerlik bu kavramlar arasındaki yakın ilişkiyi hatta aynı kavramın farklı ifadelerini gösterir niteliktedir.

Netice olarak "fakih muhaddis" kavramı "fikhü'l-hadis teşekkül etmesinden sonra bu metot ile hareket eden ehl-i hadis âlimler" olarak tanımlanabilir.

Son olarak fakih muhaddislerin arasını ehl-i re'y fakihlerinden ayırt eden önemli özelliklerden de bahsetmek yerinde olacaktır. Fakih muhaddislerin genel özellikleri "Hakkında nass bulunmayan konularda tevakkuf etmek, farazî meselelerle uğraşmamak, sadece fikhî görüşleri içeren teliflerde bulunmamak, kıyas yapmamak, câmi' ve sünen türü eserler telif etmek" şeklinde zikredilmiştir.⁴⁶ Hâkim'in fikhü'l-hadis bölümündeki tasvirinden ise fakih muhaddislerin "fetva vermek, hadis manalarını bilmek, sünnet-i mâziyeyi bilmek, fakihlerin ihtilaf ettiği meseleleri bilmek hadis hafızlığı ve isnad odaklı fikh anlayışı" gibi özellikleri ortaya konmaktadır.⁴⁷ İbn

⁴⁴ M. Esad Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 522; Salim Ögüt, "Ehl-i Hadis" (Fıkıh), *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 509.

⁴⁵ Fikhü'l-hadis ehl-i hadise ait bir yöntem olduğuna dair bk. Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis ve kemmiyyeti ecnasihî*, Thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm (Riyad: Mektebetü'l-meârif, 2010), 257-258.

⁴⁶ Abdülmecid Mahmud, *el-İtticâhâtü'l-fikhiyye*, 284 vd.; Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Re'y Tartışmaları-Şeybanî Örneği* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 165.

⁴⁷ Yıldız, *İlmî Bir Disiplin Olarak Fikhü'l-hadis*, 115-126; Çilingir, *Hadis Rivâyetinde Fakih Râvinin Rolü*, 62.

Nedim'in eseri de bu konuda farklı bir boyuta dikkat çekmekte ve fakih râvî diye zikredilen isimlerin hemen hemen hepsinin fikhî muhtevalı eserlere sahip olduğunu ortaya koymaktadır.⁴⁸ Fakih muhaddislere nispet edilen kitaplardan ismini aktardığı çoğu eserin Kitabü's-sünen, Kitabü's-salât, Kitabü'n-nâsih ve'l-mensuh, Kitabü'l-mesâil fi'l-fıkh gibi fikhî rivâyetleri ihtiva eden eserler olması dikkat çekmektedir. Bu eserlerin tam olarak muhtevası bilinmese de isimlerinden anlaşıldığı üzere fakih muhaddis olarak bilinen râvîlerin fikhî rivâyetler içeren kitaplara sahip oldukları görülmektedir.⁴⁹

Yukarıda nakledilen örnekte görüldüğü gibi Tirmizî'nin atıfları sahabe tabakasından tebeü't-tabîîn ve sonrasına kadarki geniş bir dönemi kapsamaktadır. Bu isimlerin fakih muhaddis olarak kabul edilen mezkûr âlimlerle ilişkileri kontrol edilerek oluşturulan bir liste Tirmizî'nin *Câmi'*indeki ehl-i hadis fakihleri/fakih muhaddisler tabakâtının elde edilmesini sağlayabilir. Zira fakih muhaddisler tabakâtından önceki tabakâlar bu neslin kökeni mesabesinde ve kendilerinden sonrakilere intikal edecek fıkıh anlayışlarına sahiptirler veya diğer bir ifadeyle fakih muhaddislerin gelenekleri söz konusu âlimlere dayanmaktadır.

Tirmizî'nin sahabe neslinden itibaren atıfta bulunduğu isimlerden oluşturulacak listenin ne ifade ettiği, kendinden önce var olan anlayışların bir parçası mı olduğu, belirli bir ekole mensup âlimlerin görüşlerinin mi nakledildiği ve bu listenin kendinden önceki ve sonraki listeler arasında bir işlev görüp görmediği gibi soruların cevaplarının aranması gerekmektedir. Bunun için de onun atıfta bulunduğu âlimlerin özelliklerinin, ilmî ve fikrî hüviyetlerinin, mensup oldukları geleneklerinin ve ilim anlayışlarının incelenmesi gerekmektedir. Bu incelemenin, *Câmi'*den elde edilen isimlerin, ilmî hayatları ve görüşleri üzerine yapılan araştırmalardan ve âlimlerin ilmî geleneklerini sınıflandıran eserlerle mukayeseden hareketle yapılabileceği düşünülmektedir. Mukayesede, Ali b. el-Medî'nin *İleü'l-hadis*'inin ilgili yerleri, Nesâî'nin (ö. 303/915) *Tesmiyetü fu-kahâi'l-emsâr*'ı ve Hâkim en-Nisâbûrî'nin *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis ve kemmiyyeti ecnasihî* isimli hadis usûlü eserinin "fikhü'l-hadis" bölümü kullanılacaktır.

⁴⁸ Çilingir, *Hadis Rivâyetinde Fakih Râvînin Rolü*, 62.

⁴⁹ Çilingir, *Hadis Rivâyetinde Fakih Râvînin Rolü*, 70.

Mukayesede Ali b. el-Medinî'nin eseri sadece fıkıh ve hadiste öne çıkan ehl-i hadis âlimlere yer verdiği için tercih edilmiştir. Nesâî'nin *Tesmiyetü fukahâi'l-emsâr*'i ise adından da anlaşıldığı üzere herhangi bir ayrıma gitmeksizin her bir şehirdeki fakihlerin isimlerine yer vermiştir. Bu eserden Tirmizî'nin âlimlerin görüşlerini aktarırken, bu listeden ehl-i re'ye veya ehl-i hadise nispet edilen fakihler arasından belli bir grubu önceleyip öncelemediği incelenirken yararlanılacak ve dolayısıyla onun tavrı hakkında bilgi edinilecektir. Fikhü'l-hadis ilminde temâyüz etmiş olan ehl-i hadis âlimlerin bir kısmının isimlerine yer verilen Hâkim'in mezkûr kitabının ilgili bölümü ise doğrudan çalışmaya mevzu olan fikhü'l-hadis ve fakih muhaddis konularıyla ilgili olduğu için ayrı bir önemi haizdir. Burada ismi geçenlerin fikhü'l-hadis metodu ile hareket eden ehl-i hadis âlimler olduğu kabul edildiğinden mukâyese sonucunda, *Câmi*'de atıfta bulunulan âlimlerin en azından Hâkim'e göre fakih muhaddis olma durumları ortaya çıkacaktır.⁵⁰

Tirmizî'nin atıfta bulunduğu âlimler incelenirken evvela tabaka ve bölge sistemine göre atıf sayılarıyla beraber tasnif edilecektir. Tabaka şeklindeki gruplandırma, bir nesilde kimlerin ilimle/fıkıhla ön plana çıktığı hakkında bizi aydınlatırken, bölgelere göre yapılan taksim ise bir bölgedeki nesiller arasındaki dikey ilişkinin görülmesinde kolaylık sağlayacaktır. Ayrıca mukayesenin yapılacağı eserler bölge sistemine göre tasnif edildiği için *Câmi*'de atıf yapılan isimlerin de bu şekilde gruplandırılması gerekmektedir.⁵¹ Bu gruplandırmaların ardından listede yer alan isimlerin, İslam ilim geleneğindeki yerleri, ilmî tavırları ve benzeri konular ele alınarak sonuca ulaşılabacaktır.

1. Medine

Tirmizî'nin sahabe neslinden itibaren Medine şehriden atıfta bulunduğu âlimler ve atıf sayıları şöyledir:

	Sahabe	Atıf	Tabiûn	Atıf	Tabiûn Sonrası	Atıf
1	Ömer b. Hattab	21	Said b. Müseyyeb	4	Mâlik b. Enes	58

⁵⁰ Söz konusu kitaplar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Oğuzhan Yıldız, *Tirmizî'nin Câmi'inde Fikhü'l-hadis ve Fakih Muhaddisler*, 90, 95, 103.

⁵¹ Bu tasnifler Nesâî'nin *Tesmiyetü Fukahâi'l-emsâr*'i ile İbn Hibban'ın *Meşâhîrü Ulemâi'l-emsâr*'i esas alınarak yapılacaktır. Birden çok şehirde yaşamış olan âlimlerin tasnifindeki problemlerde de söz konusu iki esere göre hareket edilecektir.

2	Abdullah b. Ömer	14	Ömer b. Abdülaziz	4	-	
3	Ebubekir es-Sıddık	9	Eban b. Osman	2	-	
4	Osman b. Affân	6	Salim b. Abdullah	2	-	
5	Ebû Hureyre	6	Muhammed b. Ali	2	-	
6	Câbir b. Abdullah	6	Rebîatü'r-re'y	2	-	
7	Aişe bt. Ebûbekir	5	Yahya b. Said el-Ensârî	2	-	
8	Zeyd b. Sâbit	4	Ali b. Hüseyin	1	-	
9	Übey b. Ka'b	2	Ebu Seleme	1	-	
10	Üseyd b. Hudayr	1	Nafi'	1	-	
11	Ebû Zer el-Gıfârî	1	İbn Şihab	1	-	
12	Ebû Said el-Hudrî	1	-	-	-	

Tirmizî'nin Medine'den görüşlerine atıfta bulunduğu âlimlerin tespitinden sonra şimdi bu listeyi öncelikle Ali b. el-Medîni'nin sonrasında ise Nesaî ve Hâkim'in listeleri ile karşılaştıralım.

Ali b. el-Medîni, sahâbe neslinden başlayarak tabakalarına göre fıkıhta ön plana çıkan isimlere yer vermektedir. O “قضاة الأمة / أربعة/Ümmetin kâdıları dörttür.” diyerek konuya girmiş ve Ömer b. Hattab, Ali b. Ebû Tâlib, Zeyd b. Sâbit ve Ebû Musa el-Eş'ârî'yi ümmetin kâdıları olarak sıralamıştır. Devamında ise fıkıhta ön plana çıkan diğer sahâbîlerin isimlerini bildiren farklı âlimlerden nakiller yapmaktadır. Bu nakillerde Übey b. Ka'b, Ebu'd-Derdâ, Abdullah b. Mesud ve Abdullah b. Abbas'ın adı geçmektedir. Böylece sahâbe neslinden, yukarıdakilerle beraber toplamda 8 kişi zikredilmiştir.⁵² Zikredilen sahâbîlerden her birinin görüşüne Tirmizî de -diğer şehirlerle alakalı bölümlerde görüleceği üzere- atıflarda bulunmaktadır.

Müellif, ismi geçen sahabe arasından, “Abdullah b. Mesud, Zeyd b. Sâbit ve Abdullah b. Abbas” için “Rasulullah'ın yolundan giden, fetvalarıyla amel eden ve usûlünü benimseyen”⁵³, “kendilerine ait halkaya sahip olup fikhî meselelerde fetvalarıyla hükmedilen”⁵⁴ üç sahâbî olarak bahsetmektedir. Ali b. el-Medîni'ye göre bu sahâbîler, “kendi icihadlarını dikkate alarak fetva veren üç ayrı cemaatin de önderi konumundadır.”⁵⁵ Zira müellif adı geçen her bir

⁵² Ali b. el-Medîni, *İlelü'l-hadis*, Thk. Mâzin b. Muhammed es-Sersavî (Riyad: Darü İbnü'l-Cevzî, h. 1433), 95-106.

⁵³ Ali b. el-Medîni, *İlelü'l-hadis*, 107.

⁵⁴ Ali b. el-Medîni, *İlelü'l-hadis*, 130.

⁵⁵ Ali b. el-Medîni, *İlelü'l-hadis*, 130.

sahâbînin ardından onun fetvalarıyla fetva veren ve kıraatini okuyan tâbiûn ve tebeû't-tâbiîn nesline dâhil olan isimleri sıralamaktadır.⁵⁶ *İlelü'l-hadis*'te Zeyd b. Sâbit'in geleneği olarak şu liste verilmektedir:

Zeyd b. Sâbit'ten hadis alanlar ve onun fetvasıyla amel edenler	Medine'de bu kişileri en iyi bilenler	Bu kişilerin usûlünü en iyi bilenler	Bu âlimlerin usûlünü takip eden
Said b. Müseyyeb Urve b. Zübeyr Kabisa b. Züeyb Hârice b. Zeyd Süleyman b. Yesar Eban b. Osman Ubeydullah b. Abdullah Kasım b. Muhammed Salim b. Abdullah Ebûbekir b. Abdurrahman Ebû Seleme b. Abdurrahman Nâfi' b. Cübeyr Abdülmelik b. Mervan	İbn Şihab ez-Zühri Yahya b. Said Ebû'z-Zinad Bükeyr b. Abdullah Ebûbekir b. Hazm	Mâlik b. Enes Kesir b. Ferkad Muğira b. Abdurrahman Abdülaziz el-Macişûn	Abdurrahman b. Mehdî

Burada liste halinde verilen isimler *Câmi*'den elde edilenlerle karşılaştırıldığında Tirmizî'nin atıfta bulunduğu isimlerden Ömer b. Abdülaziz, Muhammed b. Ali, Rebîa b. Abdurrahman, Ali b. Hüseyin ve Nâfi'in yer almadığı görülmektedir. Ancak bu eksikliklere rağmen ortak isimler iki liste arasındaki uyumdan bahsetmemize imkân tanımaktadır.

Nesâî, *Tesmiyetü fukahâi'l-emsâr*'ını şehir esaslı olarak telif etmiştir. Sırasıyla Medine, Mekke, Kûfe, Basra, Şam, Mısır ve Horasan şehirlerindeki fakihleri sahâbeden başlamak üzere tabakalarına göre “بعده هؤلاء/bunlardan sonrakiler” ifadesiyle ayırarak tadad etmiştir. Çalışmada bu ifadelerle ayrılan her bir grup tabaka başlıklarıyla belirtilmiştir. O, Medineli fakihleri ilk olarak sahâbe neslinden başlamak üzere dört tabaka halinde sıralamaktadır:

⁵⁶ Ali b. el-Medîni, *İlelü'l-hadis*, 108 vd.

Sahâbe	Tâbiün	I.Tabaka	II. Tabaka
Ömer b. Hattab Zeyd b. Sâbit Abdullah b. Ömer Aişe bt. Ebûbekir	Said b. Müseyyeb Urve b. Zübeyr Ebû Seleme b. Abdurrahman Ubeydullah b. Abdullah Süleyman b. Yesar Harice b. Zeyd Ebûbekir b. Abdurrahman Ali b. Hüseyin Kasım b. Muhammed Salim b. Abdullah Muhammed b. Ali Ömer b. Abdülaziz	Abdullah b. Yezid İbn Şihab ez-Zührî Rebîa b. Abdurrahman Ebû'z-Zinad Yahya b. Said el-Ensârî	Mâlik b. Enes Abdülaziz el-Macişun Abdülmelik b. Abdülaziz el-Macişun Abdurrahman b. Kasım Eşheb b. Abdülaziz ⁵⁷

Bu bilgiler *Câmi*'den elde edilen liste ile karşılaştırıldığında Tirmizî'nin atıfta bulunduğu kişilerin hepsinin yer aldığı ve Nesâî'nin bu kişileri fakih olarak kabul ettiği görülmektedir. Netice olarak Tirmizî'nin Medineli âlimlerden atıf yaptığı kişilerin fakih olduğu hususu kuşkusuzdur.

116 | db

Mukayesenin yapılacağı son eser ise fikhü'l-hadiste ön plana çıkan isimlere ve onların fikhü'l-hadis örneklerine ulaşmada kaynak mesabesinde olan ve buraya kadar adı geçen kitaplardan, hem türü hem de telif amacı açısından farklılık arz eden Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin *Ma'rîfetü ulûmi'l-hadis ve kemmiyyeti ecnasihî* isimli kitabıdır. Hâkim, kitabının "fikhü'l-hadis" bölümünde, tâbiün neslinden başlamak üzere ehl-i hadise mensup olan otuz üç fikhü'l-hadis üstadını ele almış, bunlardan ilk yirmi üçünün hadislerden fıkıh istinbâtlarına yönelik örneklere yer vermiş, geri kalanların ise sadece isimlerini sıralamıştır.⁵⁸ Bu isimler şu şekildedir:

⁵⁷ Nesâî, Abdülmelik b. Abdülaziz el-Macişun'u Mâlik b. Enes'in Medine'deki ashâbından, Abdurrahman b. Kasım ve Eşheb b. Abdülaziz'i ise onun Mısır'daki ashâbından saymıştır. Listenin uzamaması için aynı sütunda gösterilmiştir. Nesâî, *Tesmiyyetü fukahâ'il-emsâr*, -Mecmûatü Resail fi ulûmi'l-hadis içinde-, (Medine: el-Mektebetü's-selefiyye, 1969), 7.

⁵⁸ Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Ma'rîfe*, 257-302.

İbn Şihab ez-Zührî Yahya b. Said el-Ensarî Evzâî Abdullah b. Mübârek Yahya b. Said el-Kattân Abdurrahman b. Mehdî Süfyân b. Uyeyne Yahya b. Yahya et-Temîmî Yahya b. Main Ali b. el-Medîni İshak b. Râhûye	Ahmed b. Hanbel Buhârî Muhammed b. Yahya ez-Zühî Müslim Ebû Zür'a er-Râzî Ebû Hâtîm er-Râzî Osman b. Said İbrahim b. İshak Muhammed b. İbrahim Muhammed b. Nasr Nesâî	İbn Huzeyme Muhammed b. Müslim b. Vâre Muhammed b. Abdül-vehhab Ebû Dâvûd Tirmizî Ebûbekir el-Carudî Musa b. Harun Hasan b. Ali Ali b. Hüseyin İbrahim b. Ebû Talib Muhammed b. Akîl
--	---	---

Hâkim en-Nisâbûrî'nin, Tirmizî'nin görüşlerine atıfta bulunduğu Medinelî âlimlerden, İbn Şihab ez-Zührî ve Yahya b. Said el-Ensarî'yi listesinde zikrettiği görülmektedir.

Tirmizî'nin eserinden elde edilen listenin diğer eserlerle mukayesesi sonucunda, listeler arasında birebir uyum olmasa da genel bir uyumdan bahsedilebileceği görülmektedir. Bu durum Tirmizî'nin, kendinden önceki tasniflere tabi olduğunu ve bu listelerdeki isimleri pratik olarak bize yansıttığını göstermektedir.

Şimdi Medinelî âlimler arasındaki etkileşim ve onların ilmî tavırları üzerinden fikhü'l-hadis geleneğinin bu şehirdeki gelişimini takip etmeye çalışalım.

Medine'deki fikhü'l-hadis geleneğinin kökenlerinin ashâb-ı Suffe ve onların talebesi konumundaki Fukahâ-i seb'aya dayandığı ifade edilmektedir.⁵⁹ Ashâb-ı Suffe'den Ebû Zer el-Ğifarî, Ebû Hureyre, Abdullah b. Ömer ve Ebû Said el-Hudrî gibi isimler, Tirmizî'nin görüşlerini naklettiği sahâbîlerdir. Öte yandan bu geleneğin üzerinde etkili olmuş Hz. Ömer (ö. 23/644) ve diğer halifeler ile Hz. Aişe (ö. 58/678) ve Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665 [?]) gibi sahâbîlere de Tirmizî çokça atıfta bulunmuştur.

Tirmizî bir sonraki nesilden fukahâ-i seb'anın önde gelen âlimleri olan Said b. Müseyyeb, Ebû Seleme b. Abdurrahman ve Salim b. Abdullah'ın yanında diğer Medinelî âlimlerin görüşlerine de atıfta bulunmuştur.

⁵⁹ Yıldız, *İlmî Bir Disiplin Olarak Fikhü'l-hadis*, 104-105.

Tabiûn nesli içinde yer alan İbn Şihab ez-Zührî (ö. 124/742) ve Yahya b. Said el-Ensârî (ö.143/760), Hâkim en-Nisâbü'rî tarafından fakih muhaddis olarak kabul edilmiştir.⁶⁰ Her iki ismin tâbiûn döneminde Medine'deki fikhın başını çeken fukahâ-i seb'aya talebelik yaptıkları görülmektedir. İbn Şihab ez-Zührî'nin, Said b. Müseyyeb'den (ö. 94/713) sonra ehl-i hadis geleneğini Medine'de sürdürdüğü kabul edilmektedir.⁶¹ İbn Şihab ez-Zührî, bilindiği gibi hadislerin tedvininde, isnad sisteminin yerleşmesinde büyük emek sarf eden muhaddislerdendir ve hadis hafızıdır.⁶² Bu iki durum onun, fakih muhaddislerde bulunan rivâyetlere vukûfiyet ve isnad odaklı fikh anlayışı özelliklerini barındırdığını göstermektedir. Hadis hafızlığı da bir yandan onun fakih olduğuna işaret etmektedir.⁶³

Medineli fakih muhaddis âlimler içinde zikredilen İbn Şihab ve Yahya b. Said'in talebesi ve aynı zamanda Nâfi' (ö. 117/735) gibi fakih vasıflı Medineli âlimlerden de ders alan, Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795), söz konusu geleneğin "Mâlikîlik" olarak ehl-i hadis bünyesinde diğer bir tabirle fikhü'l-hadis anlayışı çerçevesinde mezheplleşmesine vesile olduğu bir kısım âlim tarafından kabul edilmektedir.⁶⁴ Hatta o Hicaz'daki ehl-i hadis fikh anlayışının öncüsü olarak da görülmektedir.⁶⁵ Öte yandan fukahâ-i seb'anın ilminin Zührî'nin yanı sıra Ebû'z-Zinad ve Bükeyr b. Abdullah el-Eşec vasıtasıyla Mâlik b. Enes'e intikal ettiği belirtilmektedir.⁶⁶ Hâkim gibi ehl-i hadis penceresinden bakan âlimlerin verdiği bilgiye göre Mâlik b. Enes, ehl-i hadistendir.⁶⁷ Tirmizî'nin de söz konusu âlimin görüşle-

⁶⁰ Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rife*, 258, 260.

⁶¹ Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Re'y Tartışmaları*, 122.

⁶² Zehebî, *el-Mûkiza* (Riyad: Darü İbnü'l-Cevzî, h. 1434), 86.

⁶³ Nitekim hadis hafızlarının ehl-i hadise göre birer fakih olduğu kabul edilmektedir. Recep Şentürk, *Toplumsal Hafıza Hadis Rivâyet Ağı 610-1505*, Trc. Mehmet Fatih Serenli (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004), 211-215. Hatib el-Bağdâdî, hafızlığın hadislerin ezberlenmesinden ibaret olmayıp fikhî da içerdiğini belirtmektedir. Bk. *el-Câmî' liahlakî'r-râvî ve âdâbî's-sâmi'*, Thk. Mahmud Tahhan (Riyad: Mektebetü'l-meârif, 1983), 2: 172-173. Zehebî'nin *Tezkiratü'l-huffâz* isimli eserinde hadis ezberi oldukça sınırlı olan isimleri de zikretmesinden hareketle hafızlığın fikh ve dirâyet ağırlıklı nitel bir yöne sahip olduğu kabul edilmektedir. Fahreddin Yıldız, *İlmî Bir Disiplin Olarak Fikhü'l-hadis*, 121.

⁶⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlâmü'l-müvekkî'tin*, Thk. Meşhur b. Hasan (Riyad: Darü İbnü'l-Cevzî, h. 1423), 4: 41.

⁶⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, Thk. Ali Abdülvâhid Vâfi, 3. Baskı (Kahire: Nehdatü Mısır, t.y.), 3: 1049.

⁶⁶ Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Re'y Tartışmaları*, 124.

⁶⁷ Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Medhal ilâ ma'rifeti Kitabi'l-İklîl*, (Beyrut: Darü İbn Hazm, 2003), 109.

rini isnadıyla zikretmesi onu ehl-i hadis bir âlim olarak gördüğünü akla getirmektedir.

İmam Mâlik'in, bazı âlimler tarafından ehl-i hadis kabul edilmesine rağmen onu ehl-i re'y olarak görenler de vardır. Onun, temel özelliği itibarıyla muhaddis olması, farazi meselelere cevap vermemesi, re'y ve kıyasa çok fazla müracaatı hoş görmemesi, fazla soru sorulmasından hoşlanmaması⁶⁸ ve sadece fikhî görüşleri içeren teliflerde bulunmaması gibi özellikleri ehl-i hadis olarak görülmesinin sebepleri olarak zikredilebilir. Dolayısıyla ehl-i hadis merkezli düşünüldüğünde İmam Mâlik'in, Şehristanî ve İbn Haldun'un tasnifi de dikkate alınarak ehl-i hadis arasına dâhil edilmesi mümkündür.⁶⁹ Ancak ehl-i hadisin kendi arasında birçok renginin bulunduğu da akılda tutulmalıdır.

Netice olarak Tirmizî, ehl-i hadis tavrının nüvelerinin kendilerinde mevcut olduğu düşünülen ashâb-ı Suffe'ye, kıyasa başvuruma, farazî meselelerde fetva vermeme⁷⁰ gibi özelliklerle temâyüz eden Fukahâ-i Seb'aya, bu nüveleri ehl-i hadis anlayışına büründüren ve fikhü'l-hadis ilminin teşekkülünde rol oynayan İbn Şihab ez-Zührî, Yahya b. Said el-Ensârî ve Mâlik b. Enes gibi fakih muhaddislerle ayrı bir ihtimam göstererek eserinde yer vermiştir.

2. Mekke

Tirmizî'nin Mekkeli âlimlerden şu isimlere atıflarda bulunduğu görülmektedir:

	Sahabe	Atf	Tabiûn	Atf	Tabiûn Sonrası	Atf
1	Abdullah b. Abbas	9	Atâ b. Ebû Rabah	9	Süfyan b. Uyeyne	5
2	Abdullah b. Zübeyr	2	Said b. Cübeyr	3	Şafî	190
3	-		Mücahid	3	-	
4	-		Tâvus	3	-	
5	-		İbn Cüreyc	1	-	

Ali b. el-Medînî'nin *İlel'*inde Abdullah b. Abbas'ın yolundan gidip usûlünü benimseyen "ashâbı" ise şu şekilde sıralanmaktadır:

⁶⁸ Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Re'y Tartışmaları*, 136.

⁶⁹ Ahmet Özel, "Mâlik b. Enes", *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 509.

⁷⁰ Cengiz Kallek, "Fukahâ-i seb'a", *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 214; Yıldız, *İlmî Bir Disiplin Olarak Fikhü'l-hadis*, 105.

Abdullah b. Abbas'ın usûlünü benimseyenler	Bu kişileri en iyi bilen ve onların usûlünü benimseyenler
Atâ Tâvus Mücâhid Câbir b. Zeyd İkrime Said b. Cübeyr	Amr b. Dinar İbn Cüreyc Süfyân b. Uyeyne İbn Ebû Nüceyh

Tirmizî'nin Mekkelilerden kendisine atıfta bulunduğu âlimlerin hepsi bu listede yer almaktadır. Dolayısıyla iki liste arasında tam bir uyumdan bahsedilebilir.

Tesmiyetü fukahâi'l-emsâr'ın ikinci başlığında "Abdullah b. Abbas'ın Mekke'den ashâbı" ifadesi kullanılmış ve tablodaki altı kişinin adı verilmiştir.

120 | db

Abdullah b. Abbas'ın Ashâbı	I. Tabaka	II. Tabaka	III. Tabaka
Atâ Tâvus Mücâhid Said b Cübeyr Câbir b. Zeyd Ubeydullah b. Abdullah	Amr b. Dinar İbn Cüre'yc Süfyân b. Uyeyne	Müslim b. Halid Said b. Salim	Şâfiî ⁷¹ İsmail b. Yahya İbrahim b. Halid Yusuf b. Yahya Musa b. Cârud Abdullah b. Zübeyr

Tirmizî'nin atıf yaptığı Mekke'li bütün isimlere burada da rastlanmaktadır. İki liste arasındaki bu mutâbakât *Câmi*'de atıf yapılan isimlerin fakih olduklarına delalet etmektedir.

Hâkim en-Nisâbûrî ise bu isimler içinden sadece Süfyân b. Uyeyne'yi fikhü'l-hadis âlimleri içinde zikretmektedir.

Mekke'deki ilim geleneğine bakıldığında şunlar söylenebilir: Mekke, Medine ile birlikte Hicaz ekolü olarak adlandırılmaktadır. Bu durum Hicaz ekolünün aynı üstatlardan faydalandığı ve Mekke ile Medine şehirlerindeki ilim adamlarının birbirine yakın ilmî geleneklerden beslendikleri anlamına gelmektedir.

⁷¹ Şâfiî'den sonra zikredilenleri Nesâî, Ashâb-ı Şâfiî olarak nitelemiştir. Bunlar onun Müzenî, Büveytî ve Humeydî gibi talebeleridir. Nesâî, *Tesmiyetü fukahâi'l-emsâr*, 8.

Mekke geleneğinin başında zikredilen Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-688), burada tefsir ve fıkıh alanlarında otorite haline gelen, “abâdile” olarak bilinen fikhî görüşleriyle meşhur olmuş Abdullah isimli dört sahâbîden biridir. İbn Abbas kendisinden sonra hem hadiste onun râvîsi konumunda hem de fetva usûlü olarak geleneğini devam ettiren birçok talebe yetiştirmiştir. Bunlar arasında İkrime, Mücâhid, Atâ, Said b. Cübeyr ve Tâvus’un isimleri özellikle zikredilmelidir.⁷² Bu talebelerin içinde Tirmizî’nin kendisine atıfta bulunduğu Atâ b. Ebû Rebah (ö. 114/732), İbn Abbas’ın râvîleri arasında yer almakla beraber özelde Mekke genelinde ise Hicaz fıkıh mektebinin teşekkülünde önemli bir yeri haizdir. Nass bulunmayan bazı konularda Atâ’nın şahsi görüşlerini benimseyen İmam Şâfiî’nin (ö. 204/820), tâbîin arasında Atâ kadar hadise bağlı kalan bir kimsenin bulunmadığını belirtmesinden⁷³ hareketle Atâ’nın Mekke’deki fikhü’l-hadis geleneğinin kökenleri arasında yer aldığı söylenebilir.

İbn Abbas’ın talebelerinden devam edegelen söz konusu gelenekten Süfyân b. Uyeyne’ye (ö. 198/814), Hâkim fikhü’l-hadis âlimleri içinde yer vermiştir. İbn Cüreyc (ö. 150/767) meşhur adıyla bilinen Abdülmelik b. Abdülaziz b. Cüreyc’e ise her ne kadar Hâkim yer vermese de İbn Nedim onu “fukahâu ashâbi’l-hadis” içinde zikretmektedir.⁷⁴ Adı geçen her iki isme Tirmizî *Câmi*’inde atıflarda bulunmuştur.

Süfyân b. Uyeyne, ehl-i re’ye karşı fikhü’l-hadis ilminin gelişmesi için talebelerini teşvik etmiştir. Onun, “Ey ehl-i hadis! Ehl-i re’yin size galip gelmesini istemiyorsanız fikhü’l-hadisi öğrenin. Şunu açıkça bilmenizi isterim ki Ebû Hanife’nin konuştuğu her meselede en az bir veya iki hadis rivâyet edebilecek güçteyiz.”⁷⁵ sözü bu duruma işaret etmektedir. Bu teşvik ve gayretlerin bir sonucu olarak onun talebeleri arasından İmam Şâfiî gibi fikhü’l-hadisi müstakil bir zemine oturtarak metodoloji haline getiren bir âlim yetişmiştir.⁷⁶ Ehl-i hadis ulemâ İmam Şâfiî’yi üstadları olarak kabul etmiş ve ona kendi gelenekleri içinde yer vermişlerdir.⁷⁷

⁷² Ali b. el-Medîni, *İlelü’l-hadis*, 120.

⁷³ İsmail Cerrahoğlu, “Atâ b. Ebû Rebah”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4: 36.

⁷⁴ İbn Nedim, *el-Fihrist*, (Beyrut: Darü’l-ma’rife, 1978), 316.

⁷⁵ Hâkim en-Nisâbü’rî, *Ma’rife*, 264.

⁷⁶ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 143.

⁷⁷ Hâkim en-Nisâbü’rî, *el-Medhal*, 109; Tirmizî, “Hac”, 12.

İlmî gelenekleri tasnif eden listelerde İmam Şâfiî'nin Mekke'de büyümesi, ilk hadis ve fıkıh tahsilini orada yapmış olması sebebiyle Mekke ekolü içinde yer aldığı görülmektedir. Onun Mekke geleneğinden özellikle Atâ'nın şahsi görüşlerinden etkilendiği bilinmekle birlikte⁷⁸ Medine, Kûfe ve Mısır'daki ilmî hayatı göz ardı edilmemelidir. İmam Şâfiî söz konusu bütün ilim merkezlerinde ilmî olarak yetiştikten sonra onun etrafında bir mezhep teşekkül etmiştir. Bu mezhep bazı âlimler tarafından ehl-i hadis bünyesinde oluşan mezhepler içinde sayılmaktadır.⁷⁹

Sonuç itibarıyla Mekke'deki fikhü'l-hadis geleneğinin kökenleri, buradaki fakih muhaddisler olan İbn Cüreyc, İbn Uyeyne ve İmam Şâfiî'den geriye doğru bir okuma yapıldığında Atâ, İkrime, Mücâhid ve Tâvus gibi tâbiûn âlimleri üzerinden İbn Abbas'a ulaşmaktadır.

3. Kûfe

*Câmi'*de Kûfeli âlimlerden şu isimlerin görüşlerine atıfta bulunulmuştur:

122 | db

	Sahabe	Atıf	Tabiûn	Atıf	Tabiûn Sonrası	Atıf
1	Ali b. Ebû Talib	17	İbrahim en-Nehaî	14	İbn Ebû Leyla	2
2	Abdullah b. Mesud	8	Şa'bî	5	Süfyan es-Sevrî	113
3	-		Şüreyh	3	Abdullah b. Mübârek	82
4	-		Abide es-Selmanı	1	Veki' b. Cerrah	8
5	-		Hammad	1	Abdurrahman b. Mehdî	3
6	-				Yahya b. el-Kattan	1

Ali b. el-Medîni eserinde, Abdullah b. Mesud'un yolundan giden ve onun fetvalarına uygun fetvalar veren tâbiûnların ve daha sonra gelen tabakaların isimlerini "ashâbı" ifadesini kullanarak zikretmektedir. Buna göre Abdullah b. Mesud'un geleneği şu şekilde devam etmektedir:

⁷⁸ Cerrahoğlu, "Atâ b. Ebû Rebah", 4: 36.

⁷⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlmü'l-müvekkî'n*, 4: 41.

Abdullah b. Mesud'un ashâbı	Bu altı kişinin sözüne ve fetvalarına göre hareket edenler ⁸⁰	Bu beş kişinin usulüyle ve fetvalarıyla hareket eden	Süfyân es-Sevrî'nin ve İbn Mesud'un usulüyle hareket eden
Alkame b. Kays Esved b. Yezid Mesruk Abîde es-Selmanî Amr b. Şurahbîl Hâris b. Kays	İbrahim en-Nehaî Şa'bî ⁸¹ A'meş Ebû İshak es-Sebî Hakem b. Uteybe	Süfyân es-Sevrî	Yahya b. Said el-Kattân

Tirmizî'nin Abdullah b. Mesud'un ashâbından hemen hiçbirine atıfta bulunmaması dikkat çekmektedir. O yalnızca Abîde es-Selmanî'ye bir kere atıfta bulunmuştur. Bunun nedeni Tirmizî'nin, bu neslin birçoğundan ilim alan ve adeta onların ilimlerinin toplandığı bir âlim olan İbrahim en-Nehaî'nin (ö. 96/714) görüşlerini çokça nakletmesi olmalıdır.

*Câmi'*den elde edilen isimlerle buradakiler genel olarak uyum sağlamakla beraber Ali b. el-Medîni'nin, Tirmizî'nin atıfta bulunduğu isimlerden Kûfe ilim geleneğinde çok önemli bir yeri olduğu kabul edilen Hammad b. Ebû Süleyman ve İbn Ebû Leyla'ya ve Tirmizî'nin de görüşlerini nakletmediği Ebû Hanife ve ashâbına yer vermemesi onları ehl-i re'y olarak görmesinden kaynaklanmalıdır. Dolayısıyla bu durumun, onun sadece Kûfe'den ehl-i hadis olan âlimleri saydığına işaret ettiği söylenebilir.

Nesâî, Kûfeli fakihlerin isimlerinin sıralandığı bölüme geçtiğinde “الكوفة الفقهاء من أهل/Kûfeli Fakihler” başlığı atmıştır. Burada, sahâbeden “Ali b. Ebû Tâlib ve Abdullah b. Mesud”un isimlerini zikretmiştir. “و من فقهاء التابعين/Tâbiûn Fakihleri” diyerek tâbiûn tabakasının fakihlerinin, sonrasında ise diğer tabakalardaki Kûfeli fakihlerin isimlerine yer vermiştir:

⁸⁰ İsmi geçen her bir kişinin bir önceki kuşağın tümüyle likasının sabit olup olmadığı hususu da eserde tartışılmaktadır. Bu durum her bir kuşak ve diğer sahâbîlere nispet edilen gelenekler için de geçerlidir. Fakat lika sabit olmasa da usüller benimsenmiştir.

⁸¹ Ali b. el-Medîni, Şa'bî'nin sadece Mesruk'un yolundan gittiğini, bununla beraber Ali b. Ebû Talib ve ehl-i Medine'den de ilim aldığını ifade etmektedir. Ali b. el-Medîni, *İlelül-hadis*, 130.

Tâbiün Fukahâsı	I. Tabaka	II. Tabaka
Alkame b. Kays Esved b. Yezid Amr b. Şurahbil Abîde es-Selmanî Şüreyh Mesruk Abdullah b. Utbe	Şa'bî İbrahim en-Nehaî	Hakem b. Uteybe Hammad b. Ebû Süleyman Mansur b. Mu'temir Muğira b. Miksem
III. Tabaka	IV. Tabaka ⁸²	
İbn Şübrüme İbn Ebû Leyla Ebû Hanife	Süfyân es-Sevrî Hasan b. Salih Züfer Ebû Yusuf Âfiye b. Zeyd Esed b. Amr Abdullah b. Mübarek Veki' b. Cerrah İbrahim b. Muhammed Abdurrahman b. Mehdî Humejd b. Abdurrahman Yahya b. Âdem	

Nesâî'nin zikrettiği âlimler ile Tirmizî'nin görüşlerine atıfta bulunduğu âlimler karşılaştırıldığında tam bir uygunluk olduğu ancak Nesâî'nin Tirmizî'nin bir kere atıfta bulunduğu Yahya b. Said el-Kattân'ı listesine dâhil etmediği görülmektedir. Fakat Nesâî onu zikretmese de Yahya b. Said el-Kattân ehl-i hadisin fukahâsı arasında sayılmıştır. Zira Hâkim gibi âlimler onu fakih muhaddis olarak kabul etmiştir.

Hâkim, bu isimlerden Abdullah b. Mübârek, Yahya b. Said el-Kattân ve Abdurrahman b. Mehdî'yi fakih muhaddisler arasında zikretmiştir.

Kûfe ekolünün Ali b. Ebû Tâlib ve Abdullah b. Mesud'a dayanan bu silsilesi genel olarak ehl-i reyin kökenleri olarak kabul edilmekte olup İbn Mesud'un Alkame, Esved, Mesruk ve Abîde gibi talebeleri tarafından sürdürüldüğü bilinmektedir.⁸² Bu geleneğin vârisi konumunda ise İbrahim en-Nehaî bulunmaktadır. Ancak ehl-i hadis eğilimine sahip olan âlimler bu silsileyi Kûfe'deki ehl-i hadis geleneğinin kökeni olarak değerlendirmekte ve İbrahim en-

⁸² Nesâî, *Tesmiyetü fukahâ'l-emsâr*, 8; Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Re'y Tartışmaları*, 115.

Nehaî'den sonra Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778) devam ettirdiğini belirtmektedirler.⁸³

Ehl-i hadis anlayışına göre değerlendirildiğinde İbrahim en-Nehaî'den sonra bu geleneği Süfyân es-Sevrî devam ettirmiştir. Kûfeli fakih muhaddislerden sayılan Süfyân es-Sevrî, mezhep sahibi ve görüşleri *Câmi'*de isnadlı olarak zikredilen ehl-i hadis bir âlimdir.⁸⁴ Kûfe'de Hammad b. Ebû Süleyman gibi ehl-i re'y sayılan âlimler yanında, Ebû İshak es-Sebiî, A'meş, İbn Şübrüme ve İbn Ebû Leyla'dan fıkıh ve hadis öğrenmiştir. Mekke'de Amr b. Dinar ve İbn Cüreyç; Medine'de Yahya b. Said el-Ensarî; Dımaşk'ta ise Evzâî gibi ehl-i hadis âlimlerden ders almıştır.⁸⁵ Süfyân es-Sevrî, ehl-i hadis tarafından Ebû Hanife'ye karşı Kûfe fikhinin temsilcisi olarak öne çıkarılmıştır.⁸⁶ Nitekim Ali b. el-Medîni'nin listesi hatırlandığında İbn Mesud fikhinin İbrahim en-Nehaî'den sonra Süfyân es-Sevrî'ye intikal ettiği görülmektedir. İbrahim en-Nehaî her ne kadar ehl-i re'y geleneğinin bir kökeni mesabesinde kabul edilse de, ehl-i hadisin de onu Kûfe'deki kökleri arasında saydığı görülmektedir. Öte yandan Kûfe ekolünün İbrahim en-Nehaî'den sonra ehl-i re'y olarak anılması⁸⁷ ve Nehaî'nin yaşadığı dönemde henüz ehl-i hadis ehl-i re'y ayrımının olmamasından, onun belli bir ekole nispeti doğru gözükmemektedir. İbrahim en-Nehaî'nin re'y ve kıyasa başvurmasına rağmen kendisine hadis ulaştığında re'yini terk etmesi⁸⁸ ve hadis hafızı olması⁸⁹ ehl-i hadisin onu kendilerine yakın görmelerine sebep teşkil etmiş olabilir. Nitekim ehl-i hadis de bu yüzden onu ehl-i hadisin temsilcisi durumundaki Süfyân es-Sevrî'nin ilmî geleneğinin kökenleri arasında zikretmiş olmalıdır. *Câmi'*de Süfyân es-Sevrî'nin görüşlerinin özel olarak nakledilmesi ve Ebû Hanife'nin adının zik-

⁸³ Recep Özdirek - Ali Hakan Çavuşoğlu, "Süfyân es-Sevrî", *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 26. Mesela bk. Ali b. el-Medîni, *İlelü'l-hadis*, 113.

⁸⁴ Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Medhal*, 109.

⁸⁵ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, Thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1990), 7: 230-234.

⁸⁶ Özdirek - Çavuşoğlu, "Süfyân es-Sevrî", 38: 26.

⁸⁷ Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi*, 31. Baskı (İstanbul: İFAV Yay., 2016), 59.

⁸⁸ Darimî, "Mukaddime", 54.

⁸⁹ Zehebî, *Siyer*, 4: 529.

redilmemesi, Tirmizî'nin de aynı tavra sahip olduğunu düşündürmektedir.⁹⁰

Fıkhü'l-hadis, Kûfe'de mezhep haline getiren Süfyân es-Sevrî'den sonra talebeleri ve her biri fakih muhaddis olan Abdullah b. Mübârek, Yahya b. Said el-Kattân, Abdurrahman b. Mehdî ve Veki' b. Cerrah devam ettirmiştir.⁹¹

Abdullah b. Mübârek'in (ö. 181/797) Ebû Hanife ile müspet bir ilişki kurmasına rağmen re'y konusuna yaklaşımı ehl-i hadis ile aynıdır. Ona göre re'ye ancak hadislerin imkân tanıdığı çerçevede müracaat edilmesi gerekmektedir.⁹²

İlelü'l-hadiste başı çeken âlimlerden biri olan Yahya b. Said el-Kattân (ö. 198/813), hadis hafızı olması ve isnad odaklı fıkıh anlayışı yönleriyle fakih muhaddislerin karakteristik özelliklerini barındırmaktadır. Rical ilminde gösterdiği özel gayret onun bu yönlerine işaret etmektedir.

Sahip olduğu rivâyet birikimiyle isnadları ve râvîleri tanıma hususunda kendisinde bir meleke oluşun⁹³ Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/813-14)de fakih muhaddiste bulunması gereken özellikleri haizdir.

Veki' b. Cerrah'ın (ö. 197/812), Tirmizî'nin naklettiği ehl-i re'ye karşı tavırlarını yansıtan ifadeleri onun ehl-i hadis anlayışına sahip olduğunu ispatlar niteliktedir. Söz gelimi "Hulle yapan ve yaptırın kişiye Rasulullah'ın lanet ettiği" bir hadisten sonra Tirmizî, Veki'in "bu hadis sebebiyle ashâb-ı re'yin görüşünün terkedilmesi gerekir." demiştir.⁹⁴

Netice itibarıyla ehl-i hadis, Süfyân es-Sevrî'nin İbrahim en-Nehaî'nin vârisi olduğunu ifade ederek Kûfe'de fıkhü'l-hadis merkezli anlayışı ön plana çıkarmayı amaçlamıştır. Tirmizî'nin de Kûfe'nin ehl-i re'yin merkezi olmasına rağmen özellikle Ebû Hanife ve talebelerine isim vererek atıfta bulunmaması ve bu şehirdeki Süfyân es-Sevrî, İbnü'l-Mübârek gibi ehl-i hadisi merkeze alması bu

⁹⁰ Tirmizî, Ebû Hanife'nin görüşlerine genelde ehl-i Kûfe atfı altında yer vermektedir. Geniş bilgi için bk. Oğuzhan Yıldız, *Tirmizî'nin Câmi'inde Fıkhü'l-hadis ve Fakih Muhaddisler*, 69 vd.

⁹¹ Nesâî, *Tesmiyetü fukahâi'l-emsâr*, 8.

⁹² Yıldız, *İlmî Bir Disiplin Olarak Fıkhü'l-hadis*, 138.

⁹³ Yıldız, *İlmî Bir Disiplin Olarak Fıkhü'l-hadis*, 144.

⁹⁴ Tirmizî, "Nikâh", 28.

ekolü öncelediğine ve onlara ayrı bir önem verdiğiğine delâlet eder niteliktedir.

4. Basra

Tirmizî'nin Basralı fakihlere atıfları şu şekildedir:⁹⁵

	Sahabe	Atıf	Tabiûn	Atıf	Tâbiûn Sonrası	Atıf
1	Enes b. Mâlik	4	Hasan el-Basrî	12	Ma'mer b. Râşid	1
2	Ebû Musa el-Eş'arî	1	Muhammed b. Sîrîn	2	-	
3	İmran b. Husayn	1	Câbir b. Zeyd	1	-	

Nesâî Kûfeli fakihleri zikrettikten sonra “و من فقهاء البصرة”/Basralı fakihler” başlığıyla Basralı fakihleri saymaya başlamıştır. O sahâbeden Ebû Musa el-Eş'arî ve İmran b. Husayn'ın isimlerini saymakta “ve mine't-tâbiûn” ifadesiyle de tâbiûn tabakasına geçmektedir. Onun Basra fakihleri olarak tespit ettiği isimler şunlardır:

Tâbiûn	I.Tabaka	II. Tabaka
Humeyd b. Abdurrahman Mutarrif b. Abdullah	Hasan-ı Basrî Muhammed b. Sîrîn Câbir b. Zeyd Ebû Kilabe	Eyyüb es-Sahtiyânî Yunus b. Ubeyd Osman el-Bettî
III. Tabaka	IV. Tabaka	V. Tabaka
Abdullah b. Hasan Hammad b. Zeyd Bişr b. Mufaddal	Muaz b. Muaz Muhammed b. Abdullah	Hilal b. Yahya

db | 127

Ebû Musa el-Eş'arî ve İmran b. Husayn Basralıların fıkıh anlayışını geliştiren ve burada bir geleneğin öncüsü olan iki sahâbîdir.⁹⁶ Tirmizî bu iki sahabî ile beraber Basra geleneğinin atalarından sayılabilecek olan Enes b. Mâlik'e de atıf yapmıştır. Bu geleneğin devamını niteliğinde ise tâbiûn neslinden Hasan-ı Basrî, Muhammed b. Sîrîn ve Câbir b. Zeyd'in görüşlerine başvurmuştur. Adı geçen âlimler bu sahâbîlerden ders almışlar ve fakih olarak vasıflandırılmışlar-

⁹⁵ Ali b. el-Medinî sadece üç sahabînin geleneklerine yer verdiği için bundan sonraki şehirlerde sadece Nesaî ve Hâkim ile mukayese yapılacaktır.

⁹⁶ İbn Hacer el-Askalanî, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe* (Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, t.y.) 4: 120; 5: 26.

dır.⁹⁷ Tirmizî'nin bir sonraki tabakadan atıf yaptığı Ma'mer b. Râşid'e bu listede rastlanmadığı belirtilmelidir.

Ebû Musa el-Eşarî (ö. 42/662-63), İmran b. Husayn (ö. 52/672) ve Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12) bu şehirde çeşitli sebeplerle bulunan sahâbîlerdir. İlk iki sahâbî burada kâdılık görevinde bulunmuştur. Onların talebesi konumunda olan ve Tirmizî'nin çokça atıf yaptığı Hasan el-Basrî (ö. 110/728) ve Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729) hem hadis hem de fıkıh yönleriyle öne çıkan âlimlerdir. Bu yüzden onlar, fikhü'l-hadis ilminin bu şehirdeki kökenleri mesabesinde görülebilir.

Tirmizî'nin görüşüne atıfta bulunduğu aynı zamanda Yemen fakihî de sayılması gereken Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770), Katâde b. Diâme'ye 14 yıl talebelik yapmıştır. İbn Şihab ez-Zührî ve Amr b. Dînar'dan da hadis almıştır.⁹⁸ Hadis hafızı olan Ma'mer b. Râşid'in fakihliği de dönemin yaygın tatbikatına uygun olarak büyük ölçüde rivayet ilmine dayalıydı. "Fikhî meselelerin çözümünde rivayetlere başvurur, farklı rivayetler arasında tercihler yapar ve rivayetleri anlamada aklî istidlal yöntemini kullanmayı uygun görürdü."⁹⁹ Öte yandan Ali b. el-Medîni, Ma'mer b. Râşid'i medarü'l-isnad olan muhaddislerin ilminin toplandığı, musannif olan âlimler içinde zikretmektedir.¹⁰⁰ Bütün bu hususlardan hareketle onun fakih muhaddisi olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Basra'nın fakih muhaddisi olarak Ma'mer b. Râşid zikredilebilir.

5. Şam

Tirmizî'nin Şamlı âlimlere yaptığı atıflar şu şekildedir:

	Sahabe	Atıf	Tabiûn	Atıf	Tabiûn Son-rası	Atıf
1	Ebu'd-Derda	1	Mekhûl	1	Evezâî	20

Nesâî, Şam fukahâsından sahâbe, tâbiûn ve tebeü't-tâbiîna dâhil olan âlimlerin isimlerini şu şekilde sıralamıştır:

⁹⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibü't-Tehzib* (Beyrut: Darü İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1991), 1: 481; 5: 139; 1: 347.

⁹⁸ Zehebî, *Siyer*, 7: 6.

⁹⁹ İbrahim Hatiboğlu, "Ma'mer b. Râşid", *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 553.

¹⁰⁰ Ali b. el-Medîni, *İlelül-hadis*, 87.

Sahâbe	I. Tabaka	II. Tabaka
Muaz b. Cebel Ebû'd-Derda	Mekhul Süleyman b. Musa	Evezâî Said b. Abdülaziz

Tirmizî, Mekhul'e (ö. 112/730) çok az atıfta bulunsa da Evzâî'nin (ö.157/774) görüşlerini sık sık nakletmektedir. Bunda Evzâî'nin mezhep sahibi olması ve mezhebinin belirli bir süre de olsa Hicaz'dan Endülüs'e kadar yayılması gibi etkenlerin payının olduğu söylenebilir.

Tirmizî'nin Şam bölgesinden atıfta bulunduğu isimler sınırlı olmakla beraber sahâbe dışında ismini zikrettiği tâbiûn neslinden Mekhul, tebeû't-tâbiûn neslinden ise Evzâî, fakih muhaddis olarak kabul edilmektedir. Mekhul'ü sadece İbn Nedim¹⁰¹ fakih muhaddisler içinde sayarken Evzâî'nin adına ise hem İbn Nedim¹⁰² hem de Hâkim yer vermektedir.

Mekhul, Muaz b. Cebel ve Ebû'd-Derda'nın vefatından sonra bölgedeki fikhî faaliyetlerde merkezi bir rol üstlenmiştir. Bazı âlimler onu İbn Şihab ez-Zührî'den bile daha üstün görmüştür.¹⁰³ Hatta kendisi “Şam ehlinin imamı” gibi lakaplarla da tavsif edilmiştir.¹⁰⁴ Bir sonraki tabakada yer alan Evzâî ondan ders alan ehl-i hadis âlimlerdendir.¹⁰⁵ Evzâî'ye nispet edilen “Evezâiyye” mezhebi ehl-i hadis âlimler tarafından kurulan mezhepler arasında sayılmıştır.¹⁰⁶ İmam Şâfiî onun hakkında “Fıkıhî hadisine bu kadar benzeyen başka birini görmedim.” demektedir.¹⁰⁷ Bu söz onun rivâyet merkezli bir fıkıh faaliyeti yürüttüğünün ifadesidir. Evzâî, ehl-i re'ye haber-i vahidin hücciyetine dair yaptığı eleştiriler ile bilinmektedir.¹⁰⁸

¹⁰¹ İbn Nedim, *el-Fihrist*, 318.

¹⁰² İbn Nedim, *el-Fihrist*, 318.

¹⁰³ Eyyüp Said Kaya, “Mekhul b. Ebû Müslim”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 552.

¹⁰⁴ İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 5: 530.

¹⁰⁵ Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Medhal*, 109.

¹⁰⁶ Makdisî, *Ahsenü't-tekâsım fî ma'rifeti'l-ekâlîm* (Leiden: E. J. Brill, 1967), 37.

¹⁰⁷ İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 3: 402.

¹⁰⁸ Yıldız, *İlmî Bir Disiplin Olarak Fıkıhü'l-hadis*, 135.

6. Mısır

Câmi'de, Mısır'dan şu âlimlere atıf yapılmıştır:

	Sahabe	Atıf	Tabiûn	Atıf	Tabiûn Sonrası	Atıf
1	Abdullah b. Amr	2	-		Leys b. Sa'd	1

Nesâî, Mısır fukahâsını sayarken sahâbe ve tâbiûn nesillerinden hiç isim vermemiş ve doğrudan tebeü't-tâbiünden olan Amr b. Haris ve Leys b. Sa'd'dan başlamıştır. Bu durumun Leys b. Sa'd ve Amr b. Haris'in, Medine ehl-i hadis ekolüne yakınlığından ve onların Mısır'daki devamı niteliğinde olmalarından kaynaklanması mümkündür.¹⁰⁹ Ayrıca sonraki tabakada yer alan Abdurrahman b. Kasım ve Eşheb b. Abdülaziz'in Mâlik b. Enes'in ashâbından sayılması da bu hususu teyid etmektedir. Dolayısıyla Mısır geleneğinin öncesinin Medine geleneğine dayandığı söylenebilir.

130 | db

I. Tabaka	II. Tabaka	III. Tabaka
Amr b. Haris Leys b. Sa'd	Abdurrahman b. Kasım Eşheb b. Abdülaziz	Haris b. Miskin Muhammed b. Abdullah b. Hakem

Tirmizî, Mısır'dan sadece Abdullah b. Amr b. Âs (ö. 65/684-85) ve Leys b. Sa'd'ın (ö. 175/791) görüşlerine atıfta bulunmuştur. Leys hadis hafızı bir âlimdir.¹¹⁰ Dolayısıyla hem hadis hem de fıkhıta behre sahibidir. Onun müteşâbih rivayetleri tevile gitmeden kabul etme taraftarı olması ve hiç kimse ile tartışmaya girmemesi¹¹¹ gibi hususlar ehl-i hadis tavrının bir neticesi olarak görülmelidir. Yukarıda da bahsi geçtiği üzere Leys, esas itibariyle Medine ehl-i hadis ekolüne yakın durmaktadır. "Eğitiminde Medineli âlimlerin katkısının daha fazla ve memleketi Mısır'da Medine ekolünün görüşleri hâkim olduğu için bu ekolden daha çok etkilendiği" ifade edilmektedir.¹¹² Dolayısıyla Mısır'daki fikhü'l-hadis ilminin kökeni olarak Medineli sahâbe ve tâbiûn nesli zikredilebilir.

¹⁰⁹ Şükrü Özen, "Leys b. Sa'd", *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 166.

¹¹⁰ Zehebî, *el-Mûkiza*, 87.

¹¹¹ Özen, "Leys b. Sa'd", 27: 165.

¹¹² Özen, "Leys b. Sa'd", 27: 165.

7. Horasan

Nesaî'nin tasnifine göre Tirmizî'nin görüşlerine en çok atıfta bulunduğu Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râhûye Horasanlı fakihler arasında yer almaktadır.

Nesâî ise Horasan geleneğinde de Mısır'da yaptığı gibi sahâbe ve tâbiûn neslinden isimlere yer vermeyip listeyi doğrudan tebeû't-tâbiûndan başlatmıştır. Horasan'ın fethi sırasında buraya gelen hatta yerleşen sahâbîler bulunmasına rağmen onların isimlerine yer verilmemesi, söz konusu sahâbîlerin orada ilmî bir gelenek oluşturmamasına bağlanabilir. Ancak daha sonraki dönemlerde, özellikle tebeû't-tâbiûn dönemi ve sonrasında bu bölge çok önemli bir ilim merkezi haline gelmiştir. Nesâî'nin verdiği liste şu şekildedir:

I. Tabaka	II. Tabaka
Dahhak b. Müzahim İbrahim es-Saiğ Abdullah b. Mübârek Nadr b. Muhammed	Ahmed b. Hanbel İshak b. Râhûye Yahya b. Eksem

db | 131

Tirmizî'den elde edilen isimlerle burada adı geçenler mukâyese edildiğinde şöyle bir tabloyla karşılaşılacaktır: Abdullah b. Mübârek bilindiği gibi hem hadis hem de fıkıh ilminde önemli bir noktaya ulaşmış bir âlimdir. Nesâî onu burada ve Süfyân es-Sevrî'nin talebeleri arasında, Kûfe fukahâsı içinde zikretmiştir. Ayrıca Tirmizî onun görüşlerini isnadlı olarak nakletmiştir.

Sonraki tabakada yer alan Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve İshak b. Râhûye (ö. 238/853), Tirmizî'nin hemen her hadiste görüşlerine isnadlı olarak atıfta bulunduğu, ehl-i hadisin önde gelen mezhep sahibi fakihlerinden kabul edilmektedir. Ayrıca Hâkim söz konusu iki imamı, fakih muhaddisler arasında zikretmiştir.

İshak b. Râhûye, Abdullah b. Mübârek, Vekî' b. Cerrah, Abdurrahman b. Mehdi, Süfyân b. Uyeyne ve Şâfiî gibi ehl-i hadis âlimlerden ders almış ve hadis rivayet etmiştir.¹¹³ Yine Hâkim'in fakih muhaddis olarak kabul ettiği Yahya b. Main, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd gibi âlimlere de hocalık yapmıştır. Hadis ilminde öncü oluşu Ahmed b. Hanbel tarafından da ifade edil-

¹¹³ İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 1: 140.

miştir.¹¹⁴ Müsned türünden kitap telif etmesi ve fetvalarında isnad merkezli yaklaşımı, onun ehl-i hadis tavrının bir göstergesidir. Ona nispet edilen Râhûvîlik mezhebi ehl-i hadis bünyesinde oluşan mezhepler arasında sayılmıştır.¹¹⁵

Ehl-i hadisin özellikle mihne sürecinde çektiği sıkıntılar sürecinde verdiği mücadeleyle adeta bir kahraman olan Ahmed b. Hanbel, ehl-i hadisin imamı olarak kabul edilmiştir. İmam Şâfiî ve İmam Mâlik bazı âlimler tarafından ehl-i re'y kabul edilmesine rağmen, Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râhûye'yi, ehl-i hadisten başka bir gruba nispet eden herhangi bir kayda rastlanmamaktadır. Hâkim, Ahmed b. Hanbel'i fakih muhaddis olarak tavsif etmiştir.

Ahmed b. Hanbel, fikhü'l-hadisi hocası olan İmam Şâfiî'den öğrenmiştir. Onun rivâyetlere vâkıf oluşu,¹¹⁶ müsned türünden kitap telif etmesi, ehl-i re'ye karşı mücadele etmesi ve kendisine sorulan fıkıh meselelerinin büyük bir kısmına "bana ulaşan filan hadise, filan habere göre"-diye cevap vererek¹¹⁷ isnad odaklı bir fıkıh anlayışı benimsemesi ehl-i hadis tavrı olarak görülebilir.

Ahmed b. Hanbel, Buhârî ve Müslim gibi ileri gelen fakih muhaddislere de hocalık yapmıştır. İshak b. Mansur el-Kevsec onun ve İshak b. Râhûye'nin fıkha dair sorulara verdiği cevapları "Kitabü'l-mesâil" isimli eserde bir araya toplamıştır. Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen Hanbelîlik de aynı şekilde ehl-i hadis anlayış üzerine oluşan mezheplerden kabul edilmiştir.¹¹⁸

Netice olarak Tirmizî'nin, görüşlerini isnadlı olarak zikrettiği Süfyan es-Sevrî, Mâlik b. Enes, Abdullah b. Mübârek, Şâfiî, İshak b. Râhûye ve Ahmed b. Hanbel'in ehl-i hadis fakihleri olduğu tekrar belirtilmelidir. Tirmizî'nin bu âlimlerin görüşlerini özellikle nakletmesi esasen onun metodolojik yaklaşımlarıyla ehl-i hadisin hüküm istinbât usûlü olan fikhü'l-hadisin mezhep haline dönüşmesine vesile olan âlimlerin görüşlerini aktarmayı amaçladığına ve kendisinin de ehl-i hadis eksenli bir zihin yapısına sahip olduğuna delâlet eder niteliktedir.

¹¹⁴ Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rife*, 275.

¹¹⁵ İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-müvekkî'n*, 4: 41; Makdisî, *Ahsenü't-tekâsım*, 37.

¹¹⁶ Yıldız, *İlmî Bir Disiplin Olarak Fikhü'l-hadis*, 158.

¹¹⁷ Hayreddin Karaman, "Ahmed b. Hanbel" (Fıkıh İlmindeki Yeri), *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 2: 81.

¹¹⁸ İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-müvekkî'n*, 4: 41; Makdisî, *Ahsenü't-tekâsım*, 37.

Öte yandan Tirmizî, en bariz şekli Kûfe örneğinde görüldüğü her bir geleneğin sahabe ve tabiûn neslinden temsilcisi olan isimlere de atıfta bulunmuş ve ehl-i hadis dışındaki isimlere ya hiç yer vermemiş ya da görüşlerini birkaç kere nakletmiştir. Yapılan incelemeler ve değerlendirmeye katılan eserlerle mukâyeseler sonucunda bir gelenekteki nesiller arasındaki yatay ve dikey ilişkiler ortaya çıkarılarak fikhü'l-hadis gelenekleri özellikle ehl-i hadisın bakış açısı ile ortaya çıkarılmıştır.

Sonuç

Tirmizî'nin birçok ilmi bir arada sunduğu eseri şüphesiz onun *Câmi'*idir. Tirmizî'nin, *Câmi'*inde hadis rivâyetinin yanı sıra fikhî faaliyet içerisinde de olduğu, bu faaliyetlerini hadislerin ardından yaptığı açıklamalarda yürüttüğü ve bunu büyük oranda önceki fakihlerin sözlerini kaydetmek suretiyle yaptığı görülmektedir.

Yapılan incelemeler fikhü'l-hadisın, hadisın isnadına, ricâline, sıhhatine yönelik değerlendirmelerin yanı sıra hadis metninin anlaşılmasına yardım edecek unsurları da içeren, sıhhati tespit edildikten sonra naklî veya aklî olsun başka bir delile arz edilmediği ve ehl-i hadise ait bir hüküm istinbat usûlü olduğunu ortaya koymuştur. Tirmizî'nin de eserinde hadisleri naklettikten sonra bunların isnadlarına, illetlerine ve ricâline yönelik geniş açıklamalar yapması, hadis metninin doğru anlaşılmasına yardım edecek unsurlara kendi beyanları veya ulemâdan nakillerle yer vermesinden yola çıkarak, onun eserini fikhü'l-hadise uygun bir yapıda telif ettiği ve aynı düşünceyi paylaşarak ehl-i hadisın hüküm istinbât yöntemine uygun davrandığı söylenebilir.

Diğer taraftan -incelenen örnekler bağlamında ifade edilecek olursa- Tirmizî'nin tercihlerini yönlendiren unsurlardan hareketle onun hadis merkezli fikhî istinbâtlarda bulunduğu, bir hadis amel etmeye sıhhat bakımından uygun olduğunda başka bir delile arz etmeden onunla amel ettiği söylenebilir. Onun hadisler arasında öncelikle cem ve telife sonrasında neshe başvurduğu, hadislerin anlaşılmasına yönelik yerlerde başka hadislerden hareket ederek sorunu çözmeye çalıştığı da görülmektedir. Öte yandan onun itikadî meselelerle alakalı hususlarda ehl-i hadis düşüncesine sahip olması ve yer yer ehl-i re'ye tepki mahiyetinde sözler sarf etmesi ya da nakillerde bulunması, ehl-i hadis tavra yakın olan ve fikhü'l-hadis

disiplini içerisinde hareket eden bir âlim olduğuna işaret etmektedir.

Tirmizî'nin sahabe tabakasından itibaren atıfta bulunduğu isimler, âlimlerin ilmî geleneklerini tasnif eden İbnü'l-Medî'nin *İlelü'l-hadis*'i, Nesai'nin *Tesmiyetü fukahâi'l-emsâr* ve Hâkim'in *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis* isimli eserlerdeki listelerle mukâyese edildiğinde, *Câmi*'den elde edilen sonuçların ehl-i hadis çizgisindeki söz konusu âlimlerin tasnifleri ile -birkaç farklılık hariç- büyük ölçüde mutâbık olduğu görülmektedir. Bu da Tirmizî'nin, görüşlerini aktaracağı kişileri ehl-i hadis disiplini içinde seçtiğini, bu isimlerin kendisinden önce ve sonra yaşayan diğer muhaddislerin listelerinde yer alan isimleri bize yansıttığını akla getirmektedir. Şu kadar var ki diğer âlimler ya sadece fukahânın ismini zikretmekle ya da bir iki örneğini vermekle yetinirken Tirmizî onların görüşlerine sık sık başvurarak fikhî yönlerini pratik olarak göstermiştir. Dolayısıyla aslında Tirmizî'nin *Câmi*'inde zikrettiği fukahânın Ali b. el-Medî'nî ile başlayıp Hâkim en-Nîsâbü'rî'ye kadar uzanan listeler arasında bir halka olduğu ileri sürülebilir. Başka bir deyişle Tirmizî, Ali b. el-Medî'nî'nin listesini bir adım daha ileri götürmüştür denebilir. Yani Tirmizî sayesinde bu liste İbnü'l-Medî'nî dönemindeki Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râhûye gibi ehl-i hadis fakihlerini de kapsamış olmaktadır. Ancak o bunu liste şeklinde değil de söz konusu âlimlerin görüşlerine sık sık atıf yapmak suretiyle gerçekleştirmiştir.

134 | db

Ulaşılan diğer bir önemli sonucun ise şu olduğu düşünülmektedir: Hicrî ikinci ve üçüncü asırda özellikle fıkıh merkezli kitaplar yazılmış ve bu dönemlerde fukahânın ameli bir araya toplanmıştır. Tirmizî ise bu dönemde hem kendi fikhî faaliyetleriyle hem de ehl-i hadis görüşlerini bir araya toplamak suretiyle bir anlamda ehl-i hadis amelinin tedvin etmeyi amaçlamış gibi gözükmektedir.

Netice itibarıyla Tirmizî'nin ehl-i hadis çizgisinde bir âlim olarak fikhü'l-hadis disiplini çerçevesinde hareket ettiği ve daha çok aynı geleneğe mensup olduğu fakihlerin görüşlerini ayrıntılı olarak eserine yansıttığı ifade edilebilir. Dolayısıyla onun dilinde, "fukahâ" dendiğinde daha ziyade ehl-i hadis fakihlerinin/fakih muhaddislerin kastedildiği ileri sürülebilir. Nitekim eserde ismi geçen fakihler birçok âlim tarafından ehl-i hadis olarak kabul edilmiş ve mezhepleri de ehl-i hadis bünyesinde oluşan mezhepler olarak nitelendirilmiştir. Ayrıca Tirmizî'nin Ebû Hânîfe gibi ehl-i re'y fakihlerinin adını zikretmemesi ve onlara genelde ehl-i Kûfe atfıyla işaret etmesi

onun ehl-i hadis fakihlerin görüşlerini nakletmeyi önceliğini akla getirmektedir.

Kaynakça

- Abdülmeccid, Abdülmeccid Mahmud. *el-İtticâhâtü'l-fıkhiyye inde ashâbi'l-hadis*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1979.
- Askalanî, İbn Hacer. *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*. 5 cilt. Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, t.y.
- Askalanî, İbn Hacer. *Tehzibü't-Tehzib*. 6 cilt. Beyrut: Darü İhyâ'it-turâsi'l-Arabî, 1991.
- Bağdâdî, Hatib. *el-Câmi' liahlaki'r-râvi ve âdâbi's-sâmi'*. Thk. Mahmud Tahhan. Riyad: Mektebetü'l-meârif, 1983
- Cerrahoğlu, İsmail. "Atâ b. Ebû Rebah". *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4: 35-36. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Cevziyye, İbn Kayyım. *İ'lâmü'l-müvekkî'în*. Thk. Meşhur b. Hasan. 7 cilt. Riyad: Darü İbnü'l-Cevzî, h. 1423.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. 5. Baskı. Ankara: Otto Yayınları, 2014.
- Hamş, Adâb Mahmud. *el-İmamü't-Tirmizî ve menhecühû fî kitabihî'l-Câmi'*. 3 cilt. Amman: Darü'l-feth li't-tedrisat ve'n-neşr, 2003.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Ma'mer b. Râşid". *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27:552-554. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Itr, Nureddin. *el-İmâmü't-Tirmizî ve'l-müvâzenetü beyne Câmi'ihî ve beyne's-Sahihayn*. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1988.
- İbn Haldun, Velîyyüddin Abdurrahman. *Mukaddime*. Thk. Ali Abdülvâhid Vâfi, 3 cilt. 3. Baskı. Kahire: Nehdatü Mısır, t.y.
- İbn Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'küb. *el-Fihrist*. Beyrut: Darü'l-ma'rife, 1978.
- İbnü'l-Medîni, Ali. *İlelü'l-hadis*. Thk. Mâzin b. Muhammed es-Sersavî. Riyad: Darü İbnü'l-Cevzî, h. 1433.
- Kallek, Cengiz. "Fukahâ-i seb'a". *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13: 214. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Karaman, Hayreddin. "Ahmed b. Hanbel" (Fıkah İlmindeki Yeri). *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2: 80-82. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kaya, Eyyüp Said. "Mekhûl b. Ebû Müslim". *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28: 552-553. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kılıçer, M. Esad. "Ehl-i Re'y". *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10: 520-524. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Makdisî, Muhammed b. Ahmed. *Ahsenü't-tekâsım fî ma'rifeti'l-ekâlîm*. Leiden: E. J. Brill, 1967.
- Mübârekfûri, Ebu'l-Ulâ Muhammed. *Tuhfetü'l-Ahvezî*. 10 cilt. Kahire: Darü'l-hadis, 2001.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *Tesmiyetü fukahâ'il-emsâr*. -Mecmûatü Resail fî ulûmi'l-hadis içinde-. Medine: el-Mektebetü's-selefiyye, 1969.
- Nisâbü'rî, Hâkim. *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis ve kemmiyyeti ecnâsihî*. Thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm. Riyad: Mektebetü'l-meârif, 2010.
- Nisâbü'rî, Hâkim. *el-Medhal ilâ ma'rifeti Kitabî'l-İklîl*. Beyrut: Darü İbn Hazm, 2003.
- Öğüt, Salim. "Ehl-i Hadis" (Fıkıh). *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10: 508-512. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Özdirek, Recep – Çavuşoğlu, Ali Hakan. "Süfyân es-Sevrî". *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 23-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özel, Ahmet. "Mâlik b. Enes". *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27: 506-513. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

- Özen, Şükrü. "Leys b. Sa'd". *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27: 164-168. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Özpınar, Ömer. *Hadis Edebiyatının Oluşumu*. 2. Baskı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Özpınar, Ömer. *Hız Peygamber'i ve Hadislerini Anlamak (Fıküh'l-hadis İlmî)*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.
- Özşenel, Mehmet. *İlk Dönem Hadis-Re'yi Tartışmaları-Şeybanî Örneği*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Şentürk, Recep. *Toplumsal Hafıza Hadis Rivâyet Ağı 610-1505*. Trc. Mehmet Fatih Serenli. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. Thk. Muhammed Fuad Abdülbakî, İbrahim Utve Avd, Ahmed Muhammed Şakir. 3 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Tsılıgkır (Çilingir), Chamntı (Hamdi). *Hadis Rivâyetinde Fakih Râvînin Rolü*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008.
- Ulu, Arif. "Tebeu't-tâbiîn". *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40: 217-218. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kelâm". *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25: 196-203. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yıldız, Fahrettin. *İlmî Bir Disiplin Olarak Fıküh'l-hadis*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2016.
- Yıldız, Oğuzhan. *Tirmizî'nin Câmî'inde Fıküh'l-hadis ve Fakih Muhaddisler*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2017.
- Yücel, Ahmet. *Hadis İlminde Tenkit Terimleri*. 2. Baskı. İstanbul: İFAV Yay., 2015.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. 31. Baskı. İstanbul: İFAV Yay., 2016.
- Zehebî, Şemseddin. *el-Mükizâ*. Riyad: Darü İbnü'l-Cevzî, h. 1434.
- Zehebî, Şemseddin. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Şuayb el-Arnâvut. 25 cilt. Beyrut: Müs-sesetü'r-risâle, 1990.



YENİ DİNİ HAREKETLERİN TARAFTAR KAZANMA YÖNTEMLERİ*

Süleyman TURAN**
Sema Nur UZUN***

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 18 Eylül 2018, **Kabul Tarihi:** 19 Kasım 2018, **Yayın Tarihi:** 31 Aralık 2018, **Atıf:** Turan, Süleyman-Uzun, Sema Nur. "Yeni Dini Hareketlerin Taraftar Kazanma Yöntemleri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/3 (Aralık 2018): 137-174.

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 18 September 2018, **Accepted:** 19 November 2018, **Published:** 31 December 2018, **Cite as:** Turan, Süleyman-Uzun, Sema Nur. "Methods of Getting Adherent of New Religious Movements". *Journal of Academic Research In Religious Sciences* 18/3 (December 2018): 137-174.



Öz

XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren özellikle Batı dünyasında ortaya çıkan Monoculuk, Hare Krişna, Sayentoloji vb yeni dini hareketlerin kısa sürede hızla yayılarak dünya çapında varlık göstermeye başladıkları ve hatta bu hareketlerin uzantılarına ülkemizde de rastlandığı bir vakıadır. Bu tür oluşumların nasıl üye elde ettikleri, taraftar kazanırken hangi temel yöntemlere başvurdukları ve kazandıkları taraftarları ellerinde tutmayı nasıl başardıkları YDH'ler bağlamında öteden beri tartışılan hususların başında gelmektedir. Bu yazıda üyelerinin sayı-

* Bu çalışma, Sema Nur Uzun'un 2016 yılında tamamlanan "Yeni Dini Hareketlerin Üye Kazanma Yöntemleri" başlıklı Basılmamış Yüksek Lisans Tezi'nin ikinci bölümü merkeze alınarak hazırlanmıştır.

** Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, suleyman.turan@erdogan.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-3731-2986>

*** Arş. Gör., Artvin Çoruh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İDKAB Bölümü, İDKAB Anabilim Dalı, semanurzn@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-0866-3768>

sını artırma amacı güden Moonculuk, Yehova'nın Şahitleri, Hare Krişna, Mormonculuk vb. hareketlerden yola çıkarak YDH'lerin taraftar kazanmada yararlandığı temel yöntem ve uygulamalar üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yeni Dini Hareketler, Misyonerlik Faaliyetleri, Yehova Şahitleri, Sevgi Bombardımanı, Beyin Yıkama.



Methods of Getting Adherent of New Religious Movements

Abstract

From the second half of the twentieth century, new religious movements such as Moonism, Hare Krishna, Scientology and etc., which especially emerge in the western world, have rapidly spread and have started to exist around the world. Moreover, extensions of these movements are also encountered in our country. There are some questions brought forward in the context of NRMs, such as how these groups gain members, which basic methods adopted while winning the fans, and how can they success to keep the supporters. In this article, it is dealt with the basic methods and practices by making use of examples of Moonism, Jehovah's Witnesses, Hare Krishna, and Mormonism, which pursue the goal of increase the members of movement.

Keywords: New Religious Movements, Missionary Activities, Jehovah's Witness, Love-Bombing, Brain-washing.

Giriş

Modernizm, sekülerleşme, subjektivizm, kayıtsızlık, aşınmışlık, bireycilik, hazcılık, küreselleşme, çoğulculuk, hızlı değişim vb çeşitli faktörlere bağlı olarak XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren özellikle Batı dünyasında ortaya çıkan Moonculuk, Yehova'nın Şahitleri, Hare Krişna, Mormonculuk, Sayentoloji vb. yeni dini hareketlerin kısa sürede hızla yayılarak dünya çapında varlık göstermeye başladıkları ve hatta bu hareketlerin uzantılarına ülkemizde de rastlandığı bir vakıadır. Bu tür oluşumların nasıl üye elde ettikleri, taraftar kazanırken hangi temel yöntemlere başvurdukları ve kazandıkları taraftarları ellerinde tutmayı nasıl başardıkları YDH'ler bağlamında öteden beri tartışılan hususların başında gelmektedir. Elbette hareketlerin çeşitliliği ve sahip oldukları özelliklerin birbirinden oldukça farklılık gösterdiği dikkate alındığında sergilenen yöntemlerin değişiklik arz edeceği de bir vakıa olmakla birlikte tüm hareketler için geçerli olabilecek temel bazı stratejilerden de söz etmek mümkündür.

Bilindiği üzere YDH'ler, üyelerini büyük oranda diğer dinsel geleneklerden kopararak elde etmektedir. Dolayısıyla bu durum YDH'leri geleneksel köklü dinlerle rakip durumuna getirmektedir. Köklü dini yapılar kendilerine meydan okuyan bu hareketleri baskı altına almak isterken, YDH'lerin taraftarları ise üye kazanma imkânlarını arttırmanın ve toplumda kendilerine bir yer edinmenin yolunu aramaktadırlar.¹ Bu bağlamda bütün YDH'lerin üye kazanmak için aktif bir şekilde çalışmadıklarının, bazı hareketlerin taraftar kazanma noktasında tamamen pasif durumda kaldıkları gerçeğinin altını da çizmekte yarar vardır.

Yeni ortaya çıkan her düşünce, her akım, her ideolojinin şüphe, tereddüt ve tedirginlikle karşılandığı bir vakıdır. İnsanlardaki bu refleks psikolojik ve sosyal bir olgudur. YDH'ler de ortaya çıktıklarında aynı olguyla karşı karşıya kalmaktadır. Ancak bunun farkında olan hareket liderlerinin insanlardaki şüphe, tereddüt ve tedirginlikleri gidermek, insanları ikna ederek kendilerine bağlamak için çeşitli stratejiler geliştirdikleri görülmektedir. Bu yazıda üyelerinin sayısını artırma amacı güden Moonculuk, Yehova'nın Şahitleri, Hare Krishna, Mormonculuk, Sayentoloji vb. hareketlerden yola çıkarak YDH'lerin taraftar kazanmada yararlandığı temel yöntem ve uygulamalara işaret etmeye çalışacağız.

Misyonerlik Faaliyetleri

Rodney Stark ve Reid L. Neilson, *Rise of Mormonism (Mormonizm'in Yükselişi)* adlı eserde YDH'lerin büyüebilmek için misyonerliğe duydukları ihtiyacı çok açık bir şekilde dile getirir. Onlara göre diğer her şey eşit olsa bile iki hareketi birbirinden ayıran en temel faktör insan kaynaklarıdır. Bir hareketin misyonerleri ne kadar çok çalışırsa ve yeni üye elde etmek için gayret gösterirse söz konusu hareket o kadar genişler. Dolayısıyla dini hareketlerin gelişmesi yüksek motivasyonlu, gönüllü misyonerlik ağlarına bağlıdır.²

Ahir Zaman Azizleri (The Church of Latter-day Saints / LDS) ya da popüler ismiyle *Mormonculuk* hareketi, gelişmiş misyonerlik

¹ Eileen Barker, "New Religious Movements: Their Incidence and Significance", *New Religious Movements: Challenge and Response*, ed. Bryan Wilson & Jamie Creswell (New York: Routledge, 1999), 187.

² Rodney Stark & Reid Neilson, *Rise of Mormonism*, (New York: Columbia University Press, 2005), 127.

ağına sahip hareketlerden biridir. Mormonculuk'ta her üye resmi ya da gayri resmi olarak misyonerdır. Nitekim hareketin önde gelen liderlerinden David O. McKay (1873-1970), 1951 yılında başkanlığı elde ettiğinde “her üye bir misyonerdır” sloganıyla ortaya çıkmıştır³. Her yıl binlerce Mormon genci, ailesini ve işini bırakarak misyon görevini yerine getirmek amacıyla başka şehirlere ya da ülkelere gitmektedir. Hareket, misyonerlik hizmetinin standartlarını yükseltmek için Mormon kız ve erkek çocuklarına misyonerlik eğitimi de vermektedir. İlk eğitimlerine evlerinde başlayan Mormonlar ilerleyen yaşlarda misyoner eğitim merkezlerine devam etmektedirler.⁴

Mormonların resmi internet sitesinde⁵ Mormon misyonerliği hakkında ayrıntılı bilgi ve üyelere başarılı misyonerlik konusunda yol gösterici kılavuzlar bulunmaktadır. Sitede misyon görevinin önemi, 3 Şubat 2008'den itibaren grubun liderliğini yürüten Thomas S. Manson'ın şu sözleriyle ortaya konulmaktadır:

140 | db

Biz, misyonerlik vazifesini bir rahiplik görevi olarak görüyor ve fiziksel ve ruhsal yönlerden bu görevi yerine getirebilecek durumda olan her genci misyonerliğe teşvik ediyoruz. Bu görevi yerine getirmek konusunda erkekler kadar sorumlu olmasalar da birçok kadın da bu hizmeti yerine getirmektedir. Biz kadın misyonerlerimizi, onların misyonerler olarak yaptıklarının bizim için çok değerli bir katkı olduğuna temin eder ve hizmetlerini her zaman minnetle karşılıyoruz.⁶

Yehova'nın Şahitleri (Jehovah's Witnesses) de misyonerlik faaliyetleriyle öne çıkan hareketlerdendir. Grup, 1943 yılında Amerika'nın New York şehrinde *Gilead Gözcü Kulesi İncil Okulu (The Watch Tower Bible School of Gilead)* isimli bir misyoner yetiştirme okulu açmıştır. Harekete ait bu ve benzeri merkezlerde donanımlı

³ Terry L. Givens, “The Church of Latter Day Saints”, *Introduction to New and Alternative Religions in America II*, ed. Eugene V. Gallagher & W. Michael Ashcraft (Londra: Greenwood Press, 2006), 22.

⁴ İlhan Yıldız, “Orta Doğu ve Türkiye’de Mormonların Misyonerlik Faaliyetleri”, *Dini Eğitimleri Araştırma Dergisi*, 12 (2003), 217. Ayrıntılı bilgi için bkz. Fuat Aydın, “Mormonlar: İsa Mesih’in Son Gün Azizlerinin Kilisesi”, *Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri (İstanbul, 17-18 Nisan 2014)*, ed. Ömer Faruk Harman, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 249-266.

⁵ www.lds.org

⁶ https://www.lds.org/callings/missionary/faqs?lang=eng (22.05.2018).

misyonerler yetiştirilmektedir.⁷ Mormonlar gibi Yehova'nın Şahitleri de üyelerine genç yaşta misyonerlik eğitimi vermektedir. Bu gençlerin büyük çoğunluğu liseyi bitirdikten sonra, bir kısmı daha erken dönemde kapı kapı dolaşp misyon görevini yerine getirmektedir.⁸

Yehova'nın Şahitleri "müjdecî" olarak isimlendirdikleri misyonerlerini dünyanın dört bir yanına göndermekte ve her yıl yapılan çalışmalar hakkında rapor almaktadır. Bu sayede ortaya çıktığı tarihten itibaren ciddi misyonerlik çalışmalarıyla dünya çapında en hızla yayılan dini hareketler arasında üst sıralarda yer almaktadır. *Yehova'nın Şahitleri*, üyelerinin görevlerini eksiksiz yerine getirebilmelerini temin etmek için özel bazı kurslar da düzenlemektedir. Grubun resmi web sitesinde bu kurslara ilişkin detaylı açıklamalara yer verilmektedir.⁹

Misyonerlik faaliyetlerine verdiği önemle bilinen bir diğer hareket *Uluslararası Krishna Bilinci Topluluğu (The International Society for Krishna Consciousness/ISKCON)*'dur. Krishna hareketi hem dünya çapında üye elde edebilmek hem de harekete finansal destek sağlayabilmek için misyonerlik faaliyetlerine ağırlık vermektedir. "Sankirtana" olarak adlandırılan Krishna misyonerleri halka açık alanlarda ilahi söyleyerek, yayınlarının dağıtımını yaparak yeni üyeler kazanmaya ve yardım toplamaya çalışmaktadırlar. 1980 yılında yapılan bir ankete göre grubun Amerika'daki üyelerinin % 42'si halka açık yerlerde yapılan tanıtım faaliyetleri sayesinde gruba katılmışlardır.¹⁰ Krishna hareketinin bir üyesi, hareketin günlük faaliyetlerini şu şekilde nakletmektedir:

1971 yılında harekete katıldığım da tapınaktaki herkes her gün dışarı çıkıyordu. O zamanlar yaklaşık 12-15 kişi vardı tapınakta. Sabah 11'den akşam 6'ya kadar cadde-

⁷ Ali Köse, *Neden İslam'ı Seçiyorlar: Müslüman Olan İngilizler Üzerine Psiko-Sosyoljik Bir İnceleme*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 51; Bayram Sevinç, *Türkiye Bağlamında Dinlerarası İlişkiler ve Süreç Yapıları*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), 282.

⁸ Rodney L. Stark, & Laurence R. Iannacone, "Why the Jehovah's Witnesses Grow so Rapidly: A Theoretical Application", *Journal of Contemporary Religion*, 12/2 (Haziran 2008), 133-157.

⁹ <https://www.jw.org/tr/yayinlar/kitaplar/yehovanin-istegi/onculer-icin-kurslar/>, (22.05.2018)

¹⁰ E. Burke Rochford Jr, (2004), "Airports, Conflict and Change in the Hare Krishna Movement", *The Hare Krishna Movement: The Postcharismatic Fate of a Religious Transplant*, ed. Edwin F. Bryant & Maria L. Ekstrand (New York: Columbia University Press, 2004), 274.

lerde ilahiler söylüyorduk. Grubun yarısı ilahiler söylerken diğerleri de köşelerde durup geçenlere BTG (Back to Godhead) dergilerini uzatıyorlardı. Ve gün sonunda her bir taraftar eve 8, 10 dolarla dönüyordu. Günlük ortalama gelirimiz 50 ile 75 dolar arasında oluyordu. Tapınak için kiramız aylık 400 dolardı. Dolayısıyla bu miktar bizim için yeterliydi (Rochford 2004:274).¹¹

Hareketin lideri Bhaktivedanta Swami Prabhupada üyelere her fırsatta hizmetlerinin önemini vurgulamaktadır. Öyle ki yürütecekleri faaliyetlere engel olmasın diye anneler için çocuk bakım merkezleri hazırlanmıştır.¹²

Birleştirme Kilisesi ya da diğer ismiyle *Moonculuk* da yaygın misyonerlik faaliyetleriyle tanınan gruplardandır. Hareketin ana hedefi yeryüzünde Tanrı'nın krallığını tesis etmektir. Bu krallığın tesis edilebilmesi için de Moon taraftarlarının insanları Moon'un yönetimi altında birleştirmek amacıyla bütün güçleriyle çalışmalarını gerekmektedir. Moon hareketinin bir üyesi misyonerliğin hareket için önemini şu sözlerle ortaya koymaktadır:

Moon ailesine yeni üyeler toplamaktan daha önemli bir şey yoktur. İnsanları, şeytanların esiri olmaktan kurtarmak gerekir ki onlar da sırası gelince başkalarını bizzat kurtarabilsinler. Bu konuda makul bir program vardır. Bu program, 1+1+1'dir. Her mürit ayda yeni bir üye bulmalıdır. Tabii ki bu yeterli değildir. Müteakip ay, mürit, iki üye bulmaya çalışmalıdır. Bu, böylece devam edip gitmelidir.¹³

Moonculuk'ta, evlenmek isteyen üyelere birtakım şartları yerine getirmeleri istenmektedir. Bu şartlardan biri evlenecek üyenin asgari üç manevi çocuk edinmesi, yani en az üç kişiyi Moon cemaatine üye yapmasıdır. Evliliğin mükemmel bir toplum ve mükemmel bir dünya oluşturabilmenin yolu olduğuna inanan Mooncular, aynı zamanda evlilik töreni ile günahlarından temizleneceklerine ve

¹¹ Rochford, "Airports, Conflict and Change in the Hare Krishna Movement", 274.

¹² Bkz. E. Burke Rochford Jr, "Hare Krishna Transformed", *The New and Alternative Religions Series*, ed. Timothy Miller & Susan J. Palmer (New York: New York University Press, 2007), 83.

¹³ Mehmet Aydın, *Türkiye'ye Yönelik Batı Kökenli Dini Cereyanlar* (Konya: NÜVE Kültür Merkezi Yayınları, 2010), 47.

yeniden doğmuş gibi olacaklarına inandıklarından söz konusu şartı yerine getirmeleri büyük bir önem arz etmektedir.¹⁴

Tıpkı diğer YDH'lerin misyonerleri gibi Moon misyonerleri de çoğunlukla nazik, kibar, güzel giyimli gençlerden oluşmaktadır. Sürekli tebessüm etmeleriyle bilinen bu kişiler böylelikle muhataplarına samimi bir izlenim vermeye çalışırlar. Çeşitli sayılarda gruplardan oluşan misyonerler okul bahçelerinde, alışveriş merkezlerinde, metro istasyonlarında, havaalanlarında, kafelerde ve kütüphanelerde misyonerlik faaliyetleri yürütürler. Bu misyon gruplarının birincil ve en büyük hedefi potansiyel üyeyi, merkezlerinde akşam yemeğine katılmaya ikna etmektir.¹⁵

Moon hareketinin resmi internet sitesinde gençler için özel misyonerlik eğitimleri verilmektedir. Bu eğitim 4 aşamalı bir süreç halinde sıralanmaktadır: Birinci aşamada "sevgi"ye sahip olmanın ve onu sevdiği insanlarla paylaşmanın öneminden bahsedilmektedir. İkinci aşamada, gençlere, insanlarla kurdukları diyaloglarda nasıl derinleşecekleri konusunda pratikler yaptırılmaktadır. Bunun için öğrencilerden gerçekçi tanışma senaryoları yazmaları istenmektedir. Üçüncü aşamada, misyonerlik görevini yerine getirme noktasında gençleri endişelendiren konular ve problemler üzerinde durulmakta, bunların üstesinden gelinmesi noktasında videolar izletilmekte, dersler verilmekte ve korkularıyla yüzleşmeleri sağlanmaktadır. Dördüncü ve son aşamada gençlere, insanlara ulaşmanın yolları gösterilmekte ve gerçek deneyimler yaşamaları sağlanmaktadır. Bir caddede yürürken, tren ya da bir dükkânda sıra beklerken etraflarındaki insanlara birer engel olarak değil, hepsinin kendilerinden bir şeyler öğrenilebilecek ve hareketin parçası olabilecek eşsiz ruhlarla sahip bireyler olduklarının bilincinde bir gözle bakmaları tavsiye edilmektedir.¹⁶

Görüldüğü üzere YDH'lerin üye kazanmada en önemli metodu hareketin inanç ve ideoloji anlayışını yeni insanlara ulaştırmak için misyonerlik faaliyeti yürütmesi ve misyonerler yetiştirmesidir. Misyonerlerin çok iyi eğitilmiş, nazik, kibar, sabırlı kişiler haline gelmeleri için özen gösterilmektedir. Özel olarak yetiştirilen misyonerler

¹⁴ Mustafa Bıyık, *Küresel Bir Din Projesi Olarak Moonculuk* (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2002), 126.

¹⁵ Aydın, *Türkiye'ye Yönelik Batı Kökenli Dini Cereyanlar*, 51.

¹⁶ <https://ym.familyfed.org/expand-content/2018/4/25/elevator-speech>, (22.05.2018)

mensup olduğu hareketin sadece düşünce, inanç ve ideolojisini yaymakla kalmayıp aynı zamanda harekete finansal destek sağlamak amacıyla bağış toplama faaliyetleri de yürütmektedir. Bu bağlamda örneğin, Krishna ve Moon gibi ülkemizde de faaliyet yürüten hareketlere yöneltilen en önemli tenkit, harekete katılan orta sınıftan ve iyi eğitilmiş gençlerin öğrenimlerini terk ederek sokak sokak gezmeye başlamaları, insanlardan para toplamaları ve kayıt-sız şartsız harekete bağlanmaları noktasında yapılmaktadır.¹⁷

Sosyal İlişkilerden Yararlanma

YDH'lere katılanlar hakkındaki en yaygın görüşlerden biri, onların önceden tanıdığı kişiler aracılığıyla bu hareketlere yöneldikleri ve inançlarını değiştirdikleri şeklindedir. Stark'ın ifadesiyle insanlar YDH'lere, grubun inançlarını ve ritüellerini birdenbire çekici bulduklarından dolayı katılmazlar. Grubun üyeleriyle olan ilişkileri grubun dışındakilerle olan ilişkilere ağır bastığında dönüşüm gerçekleşir.¹⁸ Ayrıca Dawson'ın belirttiğine göre arkadaşlar arkadaşları, aile bireyleri birbirlerini ve komşular da komşularını harekete kazandırmaktadır.¹⁹

Sosyal ilişkilerin din değiştirme üzerindeki etkileri konusunda iki teori bulunmaktadır:

- 1) *Ayrılıkların birleşmesi (differential association)* olarak ifade edilen teori en bilindik yaklaşımdır. Bu yaklaşımı savunanlar insanların, arkadaşlarından çoğunun mensup olduğu ya da katıldığı yeni dini harekete iştirak etmeye eğilimli olduklarını ileri sürmektedir. Dolayısıyla üye adayı, grup üyelerinin yoğun etkileşimi neticesinde gruba kazandırılır.²⁰
- 2) Ortaya konulan diğer yaklaşım *denge (balance)* teorisidir. Bu teori insanların davranış ve kişisel ilişkilerinde ruhsal çatışmalardan kaçınmaya meyilli oldukları üzerinde durur. Buna göre aynı inanca sahip iki arkadaşın dini açıdan endişe edecekleri bir

¹⁷ Aydın, *Türkiye'ye Yönelik Batı Kökenli Dini Cereyanlar*, 32, 71-75.

¹⁸ Rodney L. Stark, "Why Religious Movements Succeed or Fail: A Revised General Model", *Cults and New Religious Movements: A Reader*, ed. Lorne L. Dawson (Oxford: Blackwell Publishing, 2003), 267.

¹⁹ Lorne L. Dawson, "Who Joins New Religious Movements and Why: Twenty Years of Research and What Have We Learned?", *Cults and New Religious Movements: A Reader*, ed. Lorne L. Dawson (Oxford: Blackwell Publishing, 2003), 134.

²⁰ William Sims Bainbridge, *The Sociology of Religious Movements* (London: Routledge, 1997), 169.

zıtlık durumu söz konusu değildir. Ancak bu iki arkadaştan herhangi biri başka bir dine ya da oluşuma katılacak olsa söz konusu denge bozulur. Dengeyi yeniden sağlayabilmek için ya ikincisinin de aynı gruba katılması ya da arkadaşlıklarını bitirmeleri gerekir.²¹

Lofland ve Stark'ın, *Moon Tarikatı* üyeleri üzerinde yapmış oldukları bir araştırmaya göre harekete üye olanların çoğunluğu hareket mensuplarıyla olan yakın ilişkileri sonucunda gruba katılmışlardır. Buna göre yeni dini hareketin üyeleri ile potansiyel üyeler arasında yeterli bir sosyal bir bağ kurulamadığında veya oluşturulan bağ güçlendirilemediğinde üye yapma işlemi başarıya ulaşamayacaktır. Stark ve Neilson'ın ifade ettiğine göre bazen potansiyel üyeler grubun ideolojisini kabul etmedikleri halde grubun üyeleriyle kurmuş oldukları bağ sayesinde harekete katılabilmekte ve orada geçirdikleri uzun süre sonucunda ise gerçek bir üye haline gelebilmektedirler. Söz konusu isimlere göre bu nokta herhangi bir yeni dini oluşumu çekici kılan şeyin ideoloisi değil de üyelerinin kurduğu sosyal ilişkiler olduğu şeklinde bir sonuç ortaya çıkarmaktadır.²²

Daha önce işaret edildiği üzere *Mormonlar*, yüz yılı aşkın süredir misyonerlik yöntemleri kullanmakta ve üye elde etmek amacıyla binlerce genç üyesini farklı yerlere göndermektedir. Aile ve yakın arkadaşlar, hareketin üye elde etmede başarı sağlamasındaki en önemli faktörlerindendir. Sosyal ilişkilerin önemini göz önünde bulunduran Mormon liderler, sosyal ilişkiler kurmada ve kurulan ilişkileri geliştirmede katkı sağlayacak birtakım öneriler sunmaktadırlar. Ernest Eberhard, *Ensign* dergisinin 1974 yılı Haziran ayı sayısında Mormon misyonerlere rehber niteliğinde 13 maddelik bir kılavuz yayınlamıştır. Bu kılavuzda söz konusu edilen hususlar ana hatlarıyla şöyle özetlenebilir:

Mormon misyonerlerden öncelikle misyonerlik hizmetinde bulunacakları aile veya komşuları dikkatlice seçmeleri istenmektedir. Misyonerlik faaliyetleri sırasında kişisel bağları güçlendirmeye çalışmaları, teolojik konulara sonradan girmeleri ve kesinlikle dini konularda tartışmamaları tavsiye edilmektedir. Tanışma stratejisi olarak tanışılan herkesin ismini öğrenmeleri, her zaman neşeli, güler yüzlü ve iyi birer dinleyici olmaları öğütlenmektedir. Ayrıca

²¹ Bainbridge, *The Sociology of Religious Movements*, 169.

²² Stark & Neilson, *Rise of Mormonism*, 61-62.

komşu aile üyeleriyle her zaman etkili bir iletişim içinde olmaları istenmektedir. Bu bağlamda yeni taşınan bir komşuya hemen yardım teklif edilmesi, ilerleyen dönemlerde temasların farklı şekillerde sürdürülmesi tavsiye edilmektedir. Diğer bir aşamada potansiyel üyelerin vakit geçirmek için Mormon evlerine davet edilmesinin yolları da gösterilmektedir. Ardından birlikte dışarı çıkma, muhatapların ilgi alanlarına hitap eden etkinliklere katılma aşamasına geçilmektedir. Böylece arkadaşlık bağları güçlenecek ve birbirlerine daha yakın olabileceklerdir. Ancak bu aşamalara gelindiğinde din konusu gündeme getirilmektedir. Muhataba kendisinin bir Mormon olduğunu açıklayan üye bunu yaparken muhatabın ilgisini çekecek ve merakını uyandıracak bazı Mormon faaliyetlerine atıfta bulunur. Örneğin; “Bu gece ders için eve gideceğim”, “Bugün Teksas’ta hizmet görevinde olan kuzenimden mektup aldım.”, “Sabah saat 9’da Kilise genel bir konferans yayını yapıyor olacak.” gibi cümleler kurularak potansiyel üyenin “O nedir?” sorusunu sorması hedeflenir. Diğer bir adım olarak üye adaylarına, hareketi tanımaları için faydalı olacağı düşünülen kitap, dergi ve broşürler verilir. Sonraki adımlarda muhataplar ev toplantılarına, drama, müzik, spor gibi Mormon aktivitelerine, Kilise’nin seminer ve toplantılarına davet edilir. Son aşamada ise kişiler ev toplantılarına davet edilerek gruba üyeliğin son adımları atılmış olur.²³

146 | db

Ananda Hareketi üye elde etmede sosyal ilişkilerin gücünden yararlanan hareketlerdendir. Ted Nordquist, 1978 yılında 28 Ananda üyesiyle yaptığı anketin sonuçlarına işaret ederek sosyal ilişkilerin üye kazanmadaki önemini ortaya koymaktadır. Nordquist’in belirttiğine göre harekete katılmalarında en etkili faktörün ne olduğu sorulduğunda üyelerin büyük çoğunluğu yakın arkadaşlarıyla olan ilişkilerine işaret etmişlerdir.²⁴ Aynı şekilde Sayentoloji Kilisesi’ne katılanların yarısından fazlası, Kilise ile tanışmalarının bir arkadaş ya da aile üyesi sayesinde olduğunu belirtmişlerdir.²⁵

²³ Ernest Eberhard, “How to Share Gospel Step by Step Approach for You and Your Neighbours”, <https://www.lds.org/ensign/1974/06/how-to-share-the-gospel?lang=eng>, (16.05.2018).

²⁴ Nordquist, Ted, “Individual Characteristics and Evolution of Beliefs and Values for Members of a Yogic Community: Ananda Cooperative Village”, *Archieve for the Psychology of Religion*, 13 (1978), 280.

²⁵ David G. Bromley & Mitchell L. Bracey, “Scientology Kilisesi: Bir Sözde Din”, trc. Zehra Sezal, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, (Haziran 2006), 188-189.

YDH'lerin sosyal ilişkileri üye kazanma amacıyla nasıl kullandıklarına ilişkin ülkemizde ortaya çıkan hareketlere de atıfta bulunabiliriz. Hüsnü Ezber Bodur, Fethullah Gülen hareketi ile Moon Tarikatı'nı karşılaştırdığı çalışmasında aşağıdaki tespitlerde bulunmaktadır:

Eğitim veya başka nedenlerden dolayı yer değiştirmek suretiyle aileden uzaklaşmak ya da yabancılaşma veya yalnızlık tecrübesi yaşamak bireyi duygusal destek ihtiyacıyla karşı karşıya getirir. Anominin neden olduğu stres içindeki bu tür gençlerin gerginliklerinin birçok seçenek arasından biri olan yeni dini gruba bağlanarak çözülebilmesi ihtimal dâhilinde olmaktadır. Mesela sırt çantasıyla kampus alanında dolaşan ve yalnızlık tecrübesi yaşayan gençler, cemaat evine davet edilerek, sık sık burada kendilerinin son derece rahat ve güven içinde oldukları vurgulanır. Oluşturulan dostluk bağı ile böyle bir atmosferin oluşumunda dinî liderin etkili olduğu telkin edilmek suretiyle bunların grupla ilgisi tesis edilmeye çalışılır. Bu mekânlardaki çeşitli programlar yoluyla bir şekilde grupla bağlantı kurmaya başlayan sempati-zanların gruba kazandırılması için yoğun çaba sarf edilir. Bu bağlamda çeşitli olaylara dinî veya manevî anlam yüklediğini görmeye başlayan bu gruba girme potansiyelini taşıyan gençlerin, cemaat evlerindeki diğer üyelerle yoğun etkileşime girmeleri sonucu grubun mesajını kabul etme yönünde bir eğilimin olmasından söz edilebilir.²⁶

db | 147

Sosyal ilişkiler YDH'lerin yalnızca üye elde etmesinde değil aynı zamanda kazanılan yeni üyelerin harekete bağlılıklarını sürdürmede de en etkili faktörlerdendir. Stark ve Bainbridge'nin *Networks of Faith (İnanç Ağları)* isimli çalışması alternatif dinlere üye olan kişilerin üyeliklerini devam ettirmesinde sosyal ilişkilerin rolünü desteklemektedir. *Moonculuk* üzerine yaptıkları araştırmada Stark ve Bainbridge, gruptan ayrılan üyelerle ilgili şu sonucu paylaşmaktadır: Hareketin lideriyle herhangi bir bağı bulunan üyelerin gruptan ayrılma oranı %14 iken grup lideriyle doğrudan akrabalık bağı bulunmadığı halde uzak akraba sayılabilecek bir bağlantıya sahip olanların ayrılma oranı %25 olarak gerçekleşmiştir. Grubun lideri

²⁶ Hüsnü Ezber Bodur, "Moonculuk Hareketi ve Türkiye'de Benzer Bir Cemaat Yapılanmasının Sosyolojik Analizi", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (Haziran 2003), 13-39.

ya da herhangi bir üyesiyle hiçbir bağı bulunmayanların gruptan ayrılma oranı ise %67 olmuştur. Araştırma neticesinde Stark ve Bainbridge grubun açık bir şekilde köklü sosyal ilişkilere dayalı bir yayılma formu gösterdiği sonucunu paylaşmışlardır.²⁷

Yukarıda verdiğimiz örneklerde de görüldüğü gibi YDH'ler için sosyal ilişkilerin kurulması ve geliştirilmesi üye elde etme noktasında son derece önem arz etmektedir. Bu nedenle YDH'lerin taraftarları her zaman grup içinde olduğu kadar çevrelerindeki kişilerle de güçlü sosyal ilişkiler kurmaya çalışmaktadırlar. Özellikle kendi sosyal çevresinde etkili ilişkiler kuramayan ve bunun yoksunluğunu hisseden kişiler için YDH'lerin bu yapısı cezbedici olmaktadır.

Karizmatik Liderlik

YDH'ler genellikle hayatlarını değiştirecek bir veya bir dizi "paranormal" veya "anormal" –geleceği görme, vizyon görme gibi deneyim yaşayan karizmatik kurucu/lider(ler) tarafından ortaya çıkarılmaktadır. Bu tecrübeler liderin hayatını "önce ve sonra" şeklinde ikiye bölen ve yeni dini hareketin ortaya çıkmasında dayanak olan dönüm noktası olarak kabul edilir. William James bu tecrübeleri sıradan tecrübelerden ayıran temel özellik olarak "eşsiz bir ruhsal durum ve ilahi kutsal güçle iletişim kurma" durumuna temas etmektedir.²⁸

Karizmatik otorite yeni bir dini hareketin ortaya çıkışı ve gelişiminde merkezi bir rol üstlenmektedir. Karizmatik liderin otoritesinde meydana gelen herhangi bir istikrarsızlık ya da liderin ölümü gibi durumlar harekette kritik bir dönüm noktası oluşturur.²⁹ *Mormonizm*'in kurucusu Joseph Smith, *Tanrı'nın Çocukları*'nın kurucusu David Berg, *Moonculuk*'un lideri Sun Myung Moon, *Hare Krishna*'nın kurucusu Swami Prabhupada, *İlahi Işık Misyonu*'nun kurucusu Guru Maharaj Ji, *Sayentoloji Kilisesi*'nin kurucusu L. Ron Hubbard YDH'lerin karizmatik hareket liderlerine örnek olarak verebileceğimiz isimlerdendir.

Araştırmalar YDH'lere üyelik sürecinde geçmiş sıkıntılardan kurtulma isteğinin yanı sıra yeni katılacakları grubun kendilerine

²⁷ Rodney Stark & William Sims Bainbridge, "Networks of Faith: Interpersonal Bonds and Recruitment to Cults and Sects", *American Journal of Sociology*, 85/6 (1980), 1383.

²⁸ William James, *A Varieties of Religious Experience* (Londra: Routledge, 2002), 11.

²⁹ Rochford, "Hare Krishna Transformed", 165.

sunacakları fırsatların da bireyler üzerinde etkili olduğunu göstermektedir. Bu fırsatları oluşturan ya da değerlendiren kişiler de elbette hareketlerin liderleridir. Eğer bir lider fırsatları doğru değerlendirmede yeteneksiz ya da başarısızsa hareketin başarısız olması da kuvvetli bir ihtimal olur.³⁰

YDH mensupları liderlerine birtakım olağanüstülükler atfetme eğilimindedirler. Bu durum lideri, Tanrı'nın sesi ya da vahiy almış bir peygamber olarak görme noktasına kadar varabilir. Lidere duyulan aşırı sevgi ve bağlılık üyelerin bazen doğrudan lidere ibadet etmelerine sebebiyet verebilir. Len Oakes'in ifade ettiğine göre bu aşamada hareketin üyesi, kendini liderle birlikte tamamlanmış hissetmeye başlayabilir ve kendini onunla özdeşleştirebilir. Bu durum kişinin gerçekleri görmesine engel olduğundan kişinin gönüllü bir şekilde kandırılmasına neden olabilir.³¹ Burada iki nokta dikkatleri çekmektedir: Şayet hareketin üyesi kendini lidere değil de onun sunduğu görüş ve fikirlere adarsa, liderin bu fikirlerden sapması halinde üye lideri terk edebilir. Fakat adanmışlık durumu bizzat liderin şahsiyetine olursa üye hiçbir zaman yanlışlıkları fark edemez veya gerçekleri göremez. YDH'lerde liderin şahsiyetine bağlılık yaşayan gruplar bulunmaktadır ve bu gruptaki insanların kendilerini tehlikeye atacak, yakınlarına zarar verecek ve hatta canlarından vazgeçecek eylemlere başvurdukları bilinmektedir.³²

db | 149

Gündelik yaşamda karizmatik siyasi liderlerin siyasi parti üyelerini ve taraftarlarını düzenlenen mitingler ve toplantılarda yaptıkları konuşmalarla coşkulu hale getirdikleri bilinmektedir. Aynı şekilde YDH liderleri de düzenlenen toplantı ve ayinlerde taraftarlarının coşkusunu artırmak için zaman zaman kutsal metinlerden parçalar okur ve ilahiler söylerler. Lider ekstazi üretmek için uyuşturucu, müzik, dans, seksüellik veya bunlardan birkaçını birlikte kullanabilir. Bu tür uygulamalar üye elde etmeye yardımcı olduğu gibi mevcut üyeleri de motive etmektedir.³³

³⁰ Allon D. Morris & Suzanne Staggenborg, "Leadership in Social Movements", *The Blackwell Companion to Social Movements*, ed. David A. Snow, Sarah A. Soule, Hanspeter Kriesi (Londra: Blackwell Publishing, 2004), 179.

³¹ Len Oakes, *The Charismatic Personality* (Avustralya: Australian Academic Press, 2010), 84.

³² Oakes, *The Charismatic Personality*, 183-184.

³³ Oakes, *The Charismatic Personality*, 207.

Dawson, YDH'lerin karizmatik liderlerinin stratejilerini 6 maddede özetlemektedir:

- 1) Takipçilerin, karizmatik liderin hedef ve vaatlerine bağlı kalmasını sağlayabilmek için, zaman zaman hareketin doktrin ve politikasında önemli değişiklikler yapılabilmektedir. Örneğin, *Hare Krishna* hareketinin Batı Virginia topluluğunun kurucusu ve lideri olan Swami Kirtanananda, yaşanan hukuki sorunlar nedeniyle 1987 yılında radikal bir kararla geleneksel anlayış yerine dinlerarası ibadeti kabul etmiştir.
- 2) Karizmatik liderler, hareket içindeki otoritelerini tasdiklemek için zaman zaman takipçilerinden birtakım fedakârlıklar yapmalarını isteyebilir. Bunun en uç örneğini *Halkın Tapınağı* hareketinin kurucusu Jim Jones'un Jonestown'da takipçilerinin bağlılığını "intihar provaları" yaptırarak test etmesi olmuştur. Hareket mensupları gerçek olup olmadığını bilmedikleri zehri içmek durumunda bırakılmışlardır.
- 3) Karizmatik liderler, bunalım hissi oluşturmak için yeni korkutucu düşmanlar yaratarak üyelerin zulüm görme korkularını kullanabilirler. Harici tehditler hareket içindeki dayanışmayı artırır ve aynı zamanda liderin saygınlığını yüceltir. Örnek olarak *Aum Shinrinkyo* hareketi lideri Shoko Asahara'nın uygulamasını verebiliriz. Asahara 1990'lı yıllarda takipçilerine dışarıdaki toplumun şeytan tarafından yönetildiğini ve kendilerinin şeytanın bütün temsilcilerine saldırmakla görevli oldukları şeklinde bir öğreti aşılamış ve bu yönde onları birtakım eylemlere yönlendirmiştir.
- 4) Kurumsallaşma noktasında karizmatik lidere büyük destek sağlayan üst düzey isimler bazen lider tarafından alaya alınıp dışlanabilmekte ve hatta görevlerinden azledilebilmektedirler. *Tanrı'nın Çocukları* hareketinin lideri David Berg'in, gittikçe artan güçleriyle kendi otoritesine tehdit oluşturduklarını fark ettiği 300 idareciyi sıradan üyeler gibi sokak görevine göndermesini örnek olarak zikredebiliriz.
- 5) Karizmatik liderler, takipçilerinin duygusal bağlarını ve bağımlılıklarını güçlendirmek için birtakım sadakat testlerine başvurmaktadırlar. Örneğin David Koresh, *Branch Davidian* hareketinin yerleşkesindeki bütün kadınlarıyla evlilik hayatı yaşamıştır. Böylece Koresh, erkek müritlerin eşlerini, kızlarını ve

sevgililerini gönüllüce kendisine teslim edip etmeyeceklerini test etmeye çalışmıştır.

- 6) Karizmatik liderler, zaman zaman hareketin yerleşim yerlerini değiştirmek suretiyle kontrollerini güçlendirme ve rutinleşmeyi önleme yoluna gitmektedirler. Örneğin *Cennetin Kapısı* hareketinin liderleri Marshall Applewhite ve Bonnie Nettles, mensuplarının yerlerini her altı ayda bir değiştirmiştir.³⁴

Karizmatik lider, takipçileri tarafından onları özgür kılacak ilahi bir güç modeli olarak görülür. İnsanlar lideri sadece maddi kazanç elde etmek amacıyla değil; maddi ve manevi cezalardan kurtuluş, bireysel değişim veya ütopyik arzular elde etmek gibi umutlarla takip ederler. Osho hareketinin lideri Bhagwan Shree Rajneesh'in eski takipçilerinden Hugh Milne bu hususa şöyle işaret etmektedir:

Birçok kişi bana özgür bir kişinin Bhagwan gibi birinin büyüüne kapılmasının nasıl mantıkla izah edilebileceğini sordu. Birçok sanyasinin (müridin) de bu konuda bana katılacağını düşündüğüm cevap bir kere onun enerjisinden etkilendiğinizde ve onun varlığını hissettiğinizde bunun hiçbir şeyle karşılaştırılmayacak bir saadet olduğunu anlarsınız. Bir kere bu deneyimi yaşadığınızda tekrar tekrar geri dönmek ve o harmoniyi yeniden yaşamak, evrenle bir olmak istersiniz. Bhagwan'ın dokunuşu en güçlü uyuşturucu kadar bağımlılık yapıcı etkidir.³⁵

db | 151

Irvin H. Collins, Hare Krishna'nın Amerika'daki yayılmasında Prabhupada'nın liderliğinin önemli bir payı olduğunu ifade etmektedir.³⁶ Hareketin üyelerinden Tamal Krishna'nın aşağıdaki sözleri bu hususu destekler mahiyettedir:

Hayatımı analiz ettiğimde, beni Krishna Bilinci'ne dâhil eden etkili gücün Srila Prabhupada'nın saf arzusu olduğunu görüyorum. Gerçekten beni ruhsal yaşam için uygun hale getirecek ön şartlar neticesinde tamamen hüs-

³⁴ Lorne L. Dawson, "Crises of Charismatic Legitimacy and Violent Behavior in New Religious Movements", *Cults, Religion and Violence*, ed. David G. Bromley & Gordon Melton (UK: Cambridge University Press, 2004), 92-94.

³⁵ Oakes, *The Charismatic Personality*, 210.

³⁶ Irvin H. Collins, "The Routinization of Charisma and Charismatic", *Hare Krishna Movement: The Postcharismatic Fate of a Religious Transplant*, ed. Edwin F. Bryant & Maria L. Ekstrand, (New York: Columbia University Press, 1893), 215.

rana uğradığım doğru. Fakat beni başlangıçta isteksiz olduğum halde içinde bulunduğum durumdan kurtaran şey Prabhupada'nın şartsız merhametiydi. İlk olarak, Tompkins Square Park'ta tanıştığım şarkı söyleyen üyeler onun emriyle oradaydılar. Onun yazdığı mahamantra ezgisini müritlerinin davetiyle söylemem sayesinde San Francisco tapınağına gittim. Ve nihai olarak, onun şahsi varlığı bizatihi benim boyun eğmemi sağladı.³⁷

Karizmatik liderlerin etkisi ülkemizde ortaya çıkan kimi hareketlerde de gözlenebilmektedir. Örneğin Gülen hareketinin en önemli özelliği, Mahmut Aydın'ın ifade ettiği üzere, mutlak hakikati getirdiğine veya modern çağın aydınlatıcısı olduğuna inanılan, ilahi kurtarıcılık/mesihlik iddiasında bulunan ve karizmatik bir niteliğe büründürülen Fethullah Gülen'in şahsı etrafında, ona sıkı sıkıya bağlı kişilerden müteşekkil bir cemaat olmasıdır. Gülen hareketi, taraftarlarının bağlılık ve sadakatlerini en üst düzeyde tutmak için rüya, vizyon ve ilham gibi kaynaklarla bilginin doğrudan Allah'tan alındığı, dolayısıyla da mutlak hakikati temsil ettiği izlenimini vermeye çalışmaktadır. Böylece Gülen'in öğretilerine karşı çıkmamanın ya da reddetmenin Allah'a karşı çıkmak olacağı gibi bir algı meydana getirilmektedir. Gülen'in zaman zaman Hz. Peygamber'le görüşüp konuştuğu, kızdığı kişilere Allah'tan felaket yağdırdığı ve selin seyrini değiştirdiği vb. iddialarda bulunması karizmatikliğini pekiştirme niteliğindedir.³⁸

Bilindiği üzere karizma atfedilen liderlerin eylemleri ve insanlar üzerinde bıraktığı etkiler abartılarak yayılmakta ve bu durum hareketin yeni üyeler kazanmasına da katkı sağlamaktadır. Lider, kurduğu organizasyonla ve verdiği direktiflerle katılımcıların yeni bir kimlik kazanmalarını ve toplu bir şekilde hareket etmelerini sağlar. Bunu yaparken liderin başarısı elbette sadece kendi karizmatik özelliklerine değil, aynı zamanda geçmiş deneyimlere, kültürel geleneklere, cinsiyet normlarına ve sosyal ilişkilere de bağlıdır.³⁹

³⁷ Kimmo Ketola, *The Founder of the Hare Krishnas as Seen by Devotees: A Cognitive Study of Religious Charisma* (Leiden: Brill, 2010), 152.

³⁸ Mahmut Aydın, *Fetö'nün Uluslararası Kodları* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2017), 76-84.

³⁹ Morris & Staggenborg, "Leadership in Social Movements", 179-180.

Beyin Yıkama

YDH'lerin katılımcılarının hangi psiko-sosyal sebeplerle bu hareketlere girdikleri, mensuplarının hangi gerekçe ve nedenlerden dolayı kısa bir süre sonra bu hareketleri terk ettikleri; diğer taraftan da bu hareket mensuplarının gerçekten din mi değiştirdikleri yoksa beyinlerinin mi yıkandığı hususu konuya ilişkin önemli tartışma noktalarının başında gelmektedir.⁴⁰ Beyin yıkama kavramının tanımı ve tarihsel analizi, kitabın başka bir bölümünde ele alınacağından biz bu bölümde tekrara düşmemek adına beyin yıkama bağlamında Genç Eğitim Kampları/Programları hakkında kısaca bilgi vermek istiyoruz.

Genç Eğitim Kampları/Programları, bazı YDH'lerin, üyeleri üzerinde kontrol sağlamaya çalışırken başvurdukları yöntemlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kavram herhangi bir yeni dini hareket içinde doğan çocukların grubun ideoloji ve doktrinlerine alıştırılması ve ısındırılması için açılan eğitim merkezlerini ifade etmektedir. Bilindiği üzere YDH'lere üye olan insanların hareket içinde doğan çocukları gruba kendi kişisel tercihleriyle değil ailelerinden dolayı katılmışlardır. Bu aslında her din için geçerli bir durumdur. Hiç kimse hangi aileye, hangi kültürel özelliklere ve hangi dine sahip olacağını doğuştan seçmemektedir. Ancak bazı YDH'lerde çocukların sonraki yıllarda hareketten kolayca uzaklaşmasını engellemek için söz konusu programlarda doktrine edildiği iddia edilmektedir.⁴¹

Aile ya da bir diğer adıyla *Tanrı'nın Çocukları* hareketi, Victor Programları isimli, gençleri eğitime merkezleriyle özellikle beyin yıkama tartışmalarında önemli bir gündem oluşturmuştur. Hareketin kurucusu David Berg'in, "Eğer biz gençleri eğitmeye şimdi başlamazsak yarının genç liderleri kim olacak?" şeklinde savunduğu bu uygulama, hareketin ikinci nesil genç üyelerinin bağlılık sorunu yaşaması üzerine başlatılmıştır. 1980'lerden itibaren Japonya, Meksika ve Brezilya gibi bazı ülkelerde söz konusu harekete ait özel gençlik merkezleri tesis edilmiştir. Bu merkezler "Victor Programla-

⁴⁰ Faruk Sancar, "Yeni Dini Hareketler ve Beyin Yıkama Olgusu", *Yeni Dini Hareketler*, eds.: Süleyman Turan-Faruk Sancar (İstanbul: Açılım Kitap, 2014), 321-333.

⁴¹ Stephen A. Kent, "Brainwashing Programs in The Family / Children of God and Scientology", *Misunderstanding Cults: Searching for Objectivity in a Controversial Field*, ed. Benjamin Zablocki & Thomas Robbins (Toronto: University of Toronto Press, 2001), 350-352.

rı” olarak isimlendirilmiştir. Bu ismin verilmesi programa giren çocukların kişisel problemleri üzerinde bir “zafer (victory)” kazanacakları ve evlerine (gruba) yüksek motivasyon kazanmış bir şekilde dönecekleri ümidine dayandırılmıştır.⁴²

Japonya’da açılan bir Victor Programı merkezi hakkında, Aile hareketine ait *Family Special News* adlı dergide şu bilgilere yer verilmektedir:

Son zamanlarda, farklı yerlerden birçok genç, Gençlik Hizmet Eğitimi Programı’na özel bir eğitim almak için getirildi. Aynı zamanda Çobanlar ciddi problemleri olan, yakın bir gözetim, disiplin ve yoğun eğitime ihtiyaç duyan gençlere yardım etmek istediler.

Böyle ilgi ve dikkat isteyen sorunlu gençler için “Gençlik Victor Programı” başlatıldı. Genç Victorlar olarak adlandırılan bu problemlili gençler ihtiyaçlarını sıfıra indirmeye hazır olan Çobanlarının bulunduğu eğitim merkezlerine gönderildiler.⁴³

154 | db

Aile hareketi üzerine yapmış olduğu bir çalışmada Stephent Kent, Cherry adında bir üye ile yapmış olduğu bir röportaja da yer vermektedir. Cherry, Jumbo’da düzenlenen programa kendi isteğiyle katıldığını, programa katıldıktan bir müddet sonra programın duygusal ve fiziksel isteklerinin kendisini çok yorması neticesinde ayrılmak için sorumludan izin istediğini ifade etmektedir. Cherry’nin belirttiğine göre programın erkek sorumlusu izin vermek yerine onu bir odaya kapatmış ve dört veya beş kez bir kürekle darp etmiştir. Cherry söz konusu yetkilinin “Bu senin iyiliğin için. Senin gitmene izin vermeyeceğiz. Bu işin başarısız sonuçlanmasına izin vermeyeceğiz. Sana harcadığımız onca emekten sonra böyle elimizden kaçıramayız.” gibi cümlelerini hatırladığını ifade etmektedir.⁴⁴

David Millikan da Victor programı üzerine yaptığı araştırmada Aile hareketindeki disiplin problemi yaşayan genç üyelerin Norveç, Filipinler, Japonya gibi belirli bölgelerde açılan merkezlerde katı bir

⁴² Stephen A. Kent, “Brainwashing and Re/indoctrination Programmes in the Children of God/The Family”, *Cultic Studies Journal*, 17 (2000), 60.

⁴³ Family Services, “Fatih’s Deliverance from Alcoholism!”, *Family Special News Magazine*, Switzerland: DFO, 2003, <http://media.xfamily.org/docs/fam/udb/fsm/pub.fsm.162.html> (17.05.2018)

⁴⁴ Kent, “Brainwashing Programs in The Family / Children of God and Scientology”, 358.

çalışma disiplinine ve uzun saatler boyunca “Word” (David Berg’in yazıları) çalışmaya tabi tutulduklarını ve topluluktan uzun süreli tecrit edildiklerini belirtmektedir. Millikan’ın ifade ettiğine göre son Victor kampı 1992’de İngiltere’de fiziksel şiddet uygulandığına dair yapılan şikâyetler ve açılan davalar üzerine kapatılmıştır.⁴⁵ Bununla birlikte Millikan şiddetin detayları hakkında bilgi vermemiş ve beyin yıkamadan söz etmemiştir.

Berg’in eşi Maria, olay hakkında bilgi edindikten sonra yaşananlar için şu şekilde özür dilemiştir:

Geçmişte sert ve sevgisiz şekilde cezalandırılan gençlerden özür dileriz. Geçmişte bazı aşırı fiziksel cezalandırma, uzatılmış “sessizlik kısıtlaması” ve/veya tecrit etme gibi ve yine bazılarınızın deneyimlediği diğer cezalandırma araçlarını duyduk ve bu gibi şeyleri duymanın bizi üzdüğünü belirtmek isteriz. Bu bir hataydı ve herhangi birinizin böyle bir davranışa maruz kalmasından gerçekten üzgünüz.⁴⁶

Aile hareketi özelinde ele aldığımız Victor Programları, aslında ikinci nesil genç üyeleriyle sıkıntı yaşayan ve onları harekete bağlamak isteyen ve bu amaçla gençleri yoğun bir “iyileştirme ve güçlendirme”⁴⁷ programına tabi tutan bir kamp olarak sunulmaktadır. Ancak bu tür programlarda uygulanan fiziksel ve ruhsal yöntemler (şiddet, zorlama, tecrit etme, yetersiz uyku ve beslenme vb.) beyin yıkama yöntemleriyle benzerlik taşıması nedeniyle dikkat çekmekte ve akıllara bu programlarla gençlerin beyinlerinin mi yıkandığı sorusunu getirmektedir.

Sevgi Bombardmanı

Bilindiği üzere kentleşme ve modernleşme aile bağlarını zayıflatmış ya da koparmış, komşuluk ilişkilerini azaltmış ve bireyselleşmeyi ön plana çıkarmıştır. Dolayısıyla sosyal ilişkiler yapay ve sahte bir hal almıştır. Bu gelişmeler, insanların duygusal açıdan sevgi eksikliği hissetmesine neden olmuştur. YDH’ler insanların

⁴⁵ David Millikan, “The Children of God, Family of Love, The Family”, *Sex, Slander and Salvation: Investigating the Family/Children of God* (California: Center for Academic Publication, 1994), 229.

⁴⁶ <http://www.exfamily.org/pubs/ml/b2/3016.shtml>

⁴⁷ Yeniden programlama uygulamaları hakkında bilgi için bkz. Emine Battal, *Kıyametin Gölgesinde: Yeni Dini Hareketler ve Şiddet* (İstanbul: Okur Akademi, 2018), 182-185.

manevi ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak bu yönde vaatler sunmaktadır. Nitekim birçok YDH'yi insanlar açısından cazip kılan taraf bu yönde sundukları mesajlardır. Bazı hareketler ise bu durumu daha da ileriye götürerek bir çeşit ikna tekniği geliştirmiştir. *Sevgi Bombardımanı* (Love Bombing) olarak isimlendirilen bu teknikte, özellikle kadın üyeler kullanılarak karşı cins harekete çekilmeye çalışılmaktadır.

“Sevgi bombardımanı” terimi ilk olarak 1970’lerde *Moonculuk* tarafından kullanılmıştır. Hareketin kurucusu Sun Myun Moon bu terime şu şekilde atıfta bulunmuştur:

...Burada duvarlar sizin somurtkan yüzlerinizi görmekten bıktı. Onlar Birleştirme Kilisesi üyelerinin her zaman –sabahın dördünde bile- gülümsediklerini görecekları zamanın gelmesini bekliyorlar. Sevgi ile dolu olan kişi bu şekilde yaşamalı... Sevgiyi gülümseyen bir yüzden daha iyi ne gösterebilir? Biz bu yüzden sevgi bombardımanından bahsediyoruz. Mooncular bu tür bir mutluluk probleminde sahiptirler. Biz Tanrı tarafından kendimizi bu sevgide mükemmelleştirmeye çağrılmaktayız.⁴⁸

156 | db

Sevgi bombardımanı kavramı daha sonraları Margaret T. Singer tarafından YDH’lerin üye kazanabilmek için uyguladıkları tekniklerden biri olarak sunulmuş ve akademik çevrelerde popüler hale gelmiştir. Singer, bu tekniğin birçok yeni dini hareket tarafından insanları kandırmak ve harekete çekmek için kullanıldığını iddia etmektedir. Singer’a göre YDH’lerin liderleri üyelerden övgü, pohpohlama, sözlü baştan çıkarma ve cinsel temas olmadan sevgi gösterme gibi çeşitli yollarla gruba üye kazandırmalarını istemektedir.⁴⁹

The Making of a Moonie: Choice or Brainwashing (Bir Mooncu Yapmak: Seçim ya da Beyin Yıkama) adlı eserinde Moonculuğun sevgi bombardımanı tekniğini kullanmasını geniş bir şekilde ele alan Barker, görüşme yaptığı Moon üyelerinden ikisinin konuya ilişkin görüşlerini şu şekilde nakletmektedir:

⁴⁸ Sun Myung Moon, “We Who Have Been Called to Do God’s Work”, <http://www.unification.net/1978/780723.html>, (16.05.2018)

⁴⁹ Margaret T. Singer, *Cults in Our Midst: The Continuing Fight Against Their Hidden Menace* (San Francisco: Jossey-Bass, 2003), 114.

Onni bize mutluluk verici kişiler olmamız gerektiğini öğretirdi. Hayatın amacının mutluluk olduğunu ve bu yüzden de her daim neşeli olmamız gerektiğini söylerdi Oakland'ta eve bu şekilde girilir. Herkes sevinçlidir. Şarkılar söyleriz, New York'ta söylenen şarkılara göre üç kat daha hızlı söylenir bizim şarkılarımız. İlk başta insanları gerçekten sevmeniz gerektiği üzerinde önemle durur. Onlara “sevgi bombardımanı” yapmalısınız. Onni'nin, “sevgi bombardımanı” konusunda dünyanın en iyileri olan yaklaşık on iki kişilik personeli vardır. Bana karşılık göstermeyen bazı misafirlerimle sorun yaşadığım zamanlar, onları bakışımı etkileyebilirdim. Onların tek yetenekleri kişiyi sevmelerinde saklıdır. Sonunda kişinin kalbi erir ve eğitim için kayıt olur. Onni her yeni üye için birimizi atar. Bu yeni üye için her şeyi yapmamız gerekir: bir saniye bile onları yalnız bırakamayız. Banyoya gittiklerinde bile onlarla gider ve beraber döneriz. Üyelerin çoğu benim sayemde değil; Onni'nin bize öğrettiği ve gösterdiği sevgi sayesinde üye olmuştur.⁵⁰

Öncelikle herkesten büyük bir sevgi ve sıcaklık hissettim ve neden bu kadar sevgi dolu ve sıcak olduklarını anlayamadım. Neden bu kadar çok hizmet ediyorlardı? Bazen bu durumu biraz bunaltıcı buldum, benim için çok fazlaydı. Daha önce hiç böyle bir Hıristiyan'la tanışmadığım için neden bu şekilde davrandıklarını anlayamadım. Dünyayı değiştirmekten bahsediyorlardı. Diğer Hıristiyanlar ise her zaman İncil'den ve İsa Mesih'e inandıktan konuşuyorlardı. İncil'in her şeyi çözeceğini söylüyorlardı. Ben ise incil'in hiçbir şeyi çözemeyeceğine inanıyordum.⁵¹

Bu tekniğin daha sonra *Tanrı'nın Çocukları* hareketi tarafından daha da geliştirildiği anlaşılmaktadır. Hareketin lideri David Berg, sevgi bombardımanı olgusundan hareketle *Flirty-fishing* (*Flörtle Balık Avlama*) ya da kısaca *Ffing* olarak adlandırılan yeni bir teknik ortaya koymuştur. Flörtle balık avlama, harekete yeni üyeler kazandırmak için karşı cinsleri duygusal açıdan etkilemeyi merkeze

⁵⁰ Eileen Barker, *The Making of a Moonie: Choice or Brainwashing* (Oxford: Blackwell Publishing, 1984), 174.

⁵¹ Barker, *The Making of a Moonie*, 185.

alan bir stratejidir.⁵² David Berg'i böyle bir strateji geliştirmeye sevk eden bir olaya işaret etmek gerekir. David Berg ve eşi Maria katıldıkları bir akşam balosunda yalnız ve mutsuz bir iş adamı olan Arthur'la karşılaşırlar. David, Maria'dan Arthur'la dans etmesini ister. Dans ederken uzaktan onları izleyen David, bir Hıristiyan'ın, ihtiyacı olanlara Tanrı'nın sevgisini göstermede ne kadar ileri gidilebileceğini düşünür. Dolayısıyla aç olan kişiye yemek vermek gerektiği gibi sevgiye ihtiyacı olan birine de sevgi verilmesi gerektiği sonucuna ulaşır. Böylece flirty fishing olgusunu gündeme taşır.⁵³ 1974 yılının Mart ayında çift, önce topladıkları çekici kadın üyelere grubun yeni stratejisini tanıtmış, daha sonra ise bu teknik, grup üyelerine ayrıntılı bir biçimde açıklanarak bu yeni misyon tekniğinin uygulamaya konulması teşvik edilmiştir. James D. Chancellor'un belirttiğine göre bu durum birçok üyede tereddütlerin ortaya çıkmasına neden olmuş ve çok sayıda insan hareketten ayrılmıştır.⁵⁴

Berg, özellikle Amerika dışına gönderdiği misyonerlerin gittikleri ülkelerde başarılı bir şekilde faaliyetler yürütebilmesi için o bölgedeki seçkin insanların desteğini sağlamanın gerekli olduğunun farkındaydı. Bu bağlamda o, cinselliğin kullanılmasının en mantıklı yol olduğu kanaati taşıymaktaydı. Nitekim David'e yazdığı mektupların birinde Maria yetiştirdiği kızların, flirty fishing yöntemini kullanarak buldukları ülkede tutunmalarını şu şekilde aktarmaktadır:

Küçük bir deneme merkezimizde, flirty fishing misyonunun nasıl etkili olabileceğini yakın zamanda keşfettik. (Maria'nın evindeki) kadınlarımızdan bazıları sadece Üçüncü Dünya ülkelerinin askeri kurumlarında birkaç önemli adama ulaşip onları etkilemekle kalmadı, ülkenin bütün askeri güçlerine ulaştılar! – Gerçi henüz onlardan sadece biri kızlarımızdan biriyle ilişki yaşadı. Bu memurların birçoğu Tanrı'nın sözüne ve kızların sadakatle onları beslemesine o kadar ilgi duydular ki gruplarımıza adamlarının toplantılarına katılmaları, müzikli gösteriler yapmaları, personelleriyle dua edip İsa'ya ulaşmalarını sağlamaları, İncil dersleri vermeleri için

⁵² David G. Bromley, "Affiliation and Disaffiliation Careers in New Religious Movements", *Introduction to New and Alternative Religions in America I*, ed. Eugene V. & Gallagher, W. Michael Ashcraft (Londra: Greenwood Press, 2006), 53.

⁵³ <http://www.davidberg.org/flirty-fishing>, (22.05.2018)

⁵⁴ James D. Chancellor, "A Family for the Twenty-first Century", *Controversial New Religions*, ed. James R. Lewis & Jasper A. Petersen (New York: Oxford University Press, 2005), 22.

yalvarmaya başladılar! Birçoğu bireysel olarak Aile'yi kıskanan düşmanların saldırıları ve iftiralarına karşı kör adamın İsa'yı savunması gibi savundular.⁵⁵

Flirty fishing, birçok kadın üyenin zengin ve seçkin kişilerle uzun süreli ilişkiler kurmasını sağladığından harekete finansal ve politik açıdan güç katmıştır.⁵⁶ Öte yandan bu yöntem, erkeklerin mesajdan ziyade mesajı ileten kadınlara ilgi duymalarından dolayı muhatapların inanç açısından harekete katılımını temin etmede etkin bir metot olamamıştır.⁵⁷ Hareketin içinde AIDS virüsünün yayılmasına sebep olması ve medyada çıkan birtakım olumsuz haberlerin etkisiyle Tanrı'nın Çocukları hareketi bu yöntemi terk etmek zorunda kalmıştır.⁵⁸ Jeffrey Kaplan, uygulandığı süre içerisinde flirty fishing yönteminin harekete yüz binin üzerinde üye kazandırdığını iddia etmektedir.⁵⁹

Örneklerde de görüldüğü üzere YDH'ler üyelere sınırsız sevgi, ilgi ve güler yüz göstererek onları kendilerine koşulsuz bir şekilde bağlamaya çalışmaktadırlar. İnsanlara sundukları bu yoğun ilgi ve alaka bireye kendini özel hissettirmekte ve birey bu hissi kaybetmemek uğruna hareketin sadık bir üyesi haline gelebilmektedir. Flirty Fishing stratejisi, ülkemiz kamuoyu açısından akıllara yakın dönemde çok sayıda üyesi tutuklanan Adnan Oktar ve grubunu getirmektedir. Kendilerine ait Kanal 9 televizyonunda eğitilmiş oldukları anlaşılan erkek ve kadınların sunduğu bir takım belgesel programların yanısıra kadın ve erkeklerin bir arada bulunduğu şarkılı ve eğlenceli programlarla bilinen grubun erkek ve kadın üyelerinin, fiziksel görünüşlerini ön plana çıkararak Tanrı'nın Çocukları hareketine benzer bir strateji takip ettikleri düşünülebilir ya da söylenebilir.

⁵⁵ Jeffrey Kaplan, (2006), "New Religious Movements and Globalization", *Introduction to New and Alternative Religions in America I*, ed. Eugene V. Gallagher, & W. Michael Ashcraft (Londra: Greenwood Press, 2006), 87.

⁵⁶ James D. Chancellor, "The Children of God/ The Family", *Introduction to New and Alternative Religions in America I*, ed. Eugene V. Gallagher & W. Michael Ashcraft (Londra: Greenwood Press, 2006), 138.

⁵⁷ Kaplan, "New Religious Movements and Globalization", 88.

⁵⁸ Chancellor, "The Children of God", 140.

⁵⁹ Kaplan, "New Religious Movements and Globalization", 88.

Yayın Faaliyetleri

“Bilgi çağı” olarak da adlandırılan çağımızda iletişim ve haberleşme imkânlarının gelişmesi, basım ve yayın tekniklerinin artması her türlü bilginin paylaşımını hızlı ve kolay hale getirmiştir. Dünyanın bir ucunda basılan bir kitap kısa sürede hemen her dile çevrilip dünyanın diğer ucundaki kişilere ulaştırılabilmektedir. Üstelik bu işlemler geçmişte olduğu gibi yüksek maliyet ve uzun zaman gerektirmemektedir. YDH’ler iletişim teknolojisindeki bu gelişmelerden azami ölçüde yararlanmaktadır. Yeni taraftarlar kazanmak ve üyelerinin sayısını artırmak isteyen YDH’ler hazırladıkları görsel ve basılı materyaller aracılığıyla ideolojilerini, mesajlarını, vaatlerini ve propagandalarını hızlı, ucuz ve etkili bir şekilde yaymayı amaçlamaktadırlar. Bu bağlamda radyo ve TV kanalları, kitaplar, gazeteler, dergiler ve broşürler YDH’lerin reklam alanlarını oluşturmaktadır.

Hare Krishna lideri Prabhupada, Krishna Bilinci’nin Amerika’ya ve dünyaya yayılabilmesi için taraftarlarına sokaklarda kitap ve broşürler dağıttırması ve hatta sattırmasıdır. Birtakım kitapların satılması harekete finansal destek sağlanması açısından önemli kabul edilmiştir. Bu bağlamda Prabhupada, üyelerinin mesailerinin önemli bir bölümünü bu işe tahsis etmelerini sağlamak için daha önce ifade ettiğimiz üzere ailelerin çocuklarını bırakabilecekleri çocuk bakım merkezleri de kurduştur.⁶⁰ Yaklaşık beş bin müridi ve on binlerce takipçisiyle Prabhupada’nın yazdığı kitapların ve *Hare Krishna* grubuna ait dergilerin farklı dillerde milyonlarca kopyasının dağıtıldığı ifade edilmektedir.⁶¹ Bunların arasında Türkçe yayınlar da yer almaktadır.

Hare Krishna mensupları hareketin temel öğretilerini anlatan eserlerin yanı sıra birtakım beslenme kuralları ihtiva eden *Hare Krishna Vejetaryen Yemek Kitabı* (*The Hare Krishna Book of Vegetarian Cooking*), *Yüksek Kalite Vejetaryen Yemek Kitabı* (*The Higher Taste Vegetarian Cookbook*), *Kurma ile Yemek Pişirme* (*Cooking With Kurma*), (*Vejetaryen Dünya Mutfağı* (*Vegetarian World Food*) gibi çalışmalar da dağıtmışlardır. Yine hareketin dağıttığı yayınlar arasında özellikle çocuklar için hazırlanmış hikâye, boyama ve aktivite kitapları da dikkatleri çekmektedir. Bu kitaplarda *Hare Krishna*’nın

⁶⁰ Rochford, “Hare Krishna Transformed”, 82.

⁶¹ Rochford, “Hare Krishna Transformed”, 13.

temel öğelerinin çocuklara aşılması amaçlanmaktadır. Bu kitaplardan bazıları şunlardır: *Narada Muni-Transandantal Astronot Boyama Kitabı (Narada Muni-The Transcendental Spaceman Coloring Book)*, *Prabhupada Çocuk Boyama Kitabı: “O Sonsuza Kadar Yaşar” (Prabhupada Children’s Coloring Book: “He Lives Forever”)*, *Krishna-Örnek Boyama Kitabı (Krishna- Copy Coloring Book)*, *Hanuman - Boyama Kitabı (Hanuman- Coloring Book)*, *Dasa Avatara Çocuk Boyama Kitabı (Dasa Avatara Children’s Coloring Books)*, *Krishna Çocuk Aktivite Kitabı (Krishna Children’s Activity Book)*.⁶²

Yehova’nın Şahitleri, yayın faaliyetleri ve dağıtımı konusunda önde gelen hareketlerden biridir. Görüşlerini yüzden fazla dilde yayınladıkları kitap, kitapçık, dergi ve broşürler vasıtasıyla tüm dünyaya duyurmaya çalışmaktadırlar. *Yehova’nın Şahitleri* için “ilahî hizmet”, hareketin yayınlarından *Awake (Uyanış)* ve *Watchtower (Gözcü Kulesi)* isimli dergileri satmak ve Kutsal Kitap çalışma grupları düzenlemektir. Bu nedenle, diğer Hıristiyanların ibadete ayırdığı Pazar sabahlarını boş bırakırlar ve bu saatlerde kapı kapı dolaşarak yayın dağıtımı ve propaganda yaparlar.⁶³ Yayınların merkezi New York’tur. Harekete göre her üye kitap ve dergi dağıtarak misyonerlik için vakit ayırmak zorundadır.⁶⁴

Gözcü Kulesi, 1989 yılından beri aylık olarak aralıksız yayınlanmaktadır. Konuya ilişkin çağdaş araştırmalarda, derginin 15 Ekim 1993 yılında yayınlanan sayısının 16.400.000 adet basıldığını ve 112 dilde yayınlandığını ifade edilmektedir.⁶⁵ 2018 yılına geldiğimizde derginin yaklaşık 70 milyon basıldığı ve 334 farklı dile çevrildiği ileri sürülmektedir.⁶⁶ Aynı şekilde *Uyanış* dergisinin son sayısının 57 milyondan fazla basıldığı belirtilmektedir. Basılan dergi adedi her sayının kapak sayfasında yayınlanmaktadır.

Söz konusu dergilerin yüzlerce dilde yayınlandığı ve dünya genelindeki yüzlerce ülkede dağıtımının yapıldığı dikkate alındığında

⁶² Hilal Doğan, *Batı’da Ortaya Çıkan Yeni Dini Hareketler: Hare Krishna Hareketi*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), 96-97.

⁶³ Bryan Wilson, *Dini Mezhepler*, trc. Ali İhsan Yitik & A. Bülent Ünal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 137.

⁶⁴ Stark & Iannacone, “Why the Jehovah’s Witnesses Grow so Rapidly: A Theoretical Application”, 137.

⁶⁵ Hakkı Şah Yasdımın, “Yehova Şahitleri’nin Teşkilat Yapısı ve Türkiye’deki Faaliyetleri II”, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22 (2005), 117.

⁶⁶ Bkz. *Gözcü Kulesi*, 139/6 (2018), Watch Tower Bible and Track Society, <https://www.jw.org/tr> (22.05.2018).

yürütülen propagandanın boyutları kanaatimizce daha iyi anlaşılacaktır. Kaldı ki hareketin iddiasına göre, teşkilatın yayınladığı yayınların yardımı olmaksızın, sadece Kutsal Kitabı incelemekle hiç kimse gerçek bilgiye erişemez. Bu yayınlar Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisinin sesidir. Dolayısıyla bunları okumaksızın gerçek bir Yehova Şahidi olmak da mümkün değildir.⁶⁷

Ülkemizde de faaliyet yürüten Yehova'nın Şahitleri sadece *Gözcü Kulesi* ve *Uyanış* dergilerinin dağıtımıyla yetinmemekte, bunların yanı sıra çeşitli kitaplar ve görsel ve işitsel malzemelerden de istifade etmektedir. *Yehova'ya Vefalı Kalın*, *Yehova'ya Dönün*, *İmanlarını Örnek Alın* ve *Yehova'nın İsteğini Yerine Getiren Teşkilat* Türkçe yayınlanan kitaplardan birkaçıdır.⁶⁸

Transandantal Meditasyon hareketi de geniş çaplı yayın faaliyetleriyle dünya çapında ismini duyurmayı başarmış hareketlerden biridir. Yakın döneme kadar kitap, dergi ve dvd gibi yayınlarla faaliyet yürüten hareket günümüzde bunların yanı sıra Hindistan'da kurduğu Kanal Maharishi (Maharishi Veda Televizyonu) isimli TV kanalı ile faaliyetlerini sürdürmektedir. Hareketin üyeleri bu tür faaliyetlerle cennetin ışığını yeryüzüne getirdiklerini iddia etmektedirler.⁶⁹

YDH'lerin basın yayın faaliyetlerine dair onlarca gruba ilişkin çok sayıda örnek vermek mümkün olabilir. Ancak konuyu dağıtmamak adına biz birkaç örnekle yetinmeye çalıştık. Anlaşıldığı üzere yayın faaliyetleri YDH'lerin daha hızlı yayılması ve daha geniş kitlelere ulaşması bakımından önemli bir propaganda aracı olmuştur. Ayrıca bu faaliyetler söz konusu hareketler için sadece bir propaganda aracı değil; aynı zamanda iyi bir gelir kaynağı sağlamaktadır. Nitekim buradan elde edilen gelirler hareketin faaliyet imkânlarını artırmaktadır.

İnternet

Yeni teknolojiler toplumsal hayat şartlarını değiştirerek yeni sosyal ilişki türlerinin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Özellikle iletişim teknolojilerinin gelişmesi bu durumun birincil nedenidir.

⁶⁷ Yasdıman, "Yehova Şahitleri'nin Teşkilat Yapısı ve Türkiye'deki Faaliyetleri II", 117.

⁶⁸ www.jw.org

⁶⁹ Hacer Çoban, *Transandantal Meditasyon: İçeriği, Amacı, Türkiye'deki Faaliyetleri*, (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005), 25.

YDH'ler iletişim teknolojilerini takip etme ve kullanmada büyük maharet göstermektedir. Çünkü geniş kitlelere ulaşmanın en kolay yolu bu teknolojilerden geçmektedir.

İnternet, günümüzün en aktif ve dinamik sosyal alanlarından biridir. İnternet sayesinde artık herkes birbirinden haberdar olmakta ve birbiriyle daha kolay iletişim kurabilmektedir. Yeni çağın bu özelliği insanları özgürleştirmekte, sunulan sınırsız sayıdaki seçenektan tercih yapabilecek bir konuma yükseltmektedir. Bu durum hem geleneksel hem de “yeni” dinler için “pazar ekonomisi” kavramını gündeme getirmektedir. Pazar yerlerinin bir getirisi olan rekabet dolayısıyla hem dünya dinleri hem de YDH'ler birbirleriyle yarışmak durumunda bırakılmaktadır. Dolayısıyla herhangi bir yeni dini hareket ayakta kalmak ve üyelerinin sayısını artırmak istiyorsa “pazar araştırmaları” yapmak ve rakiplerinden haberdar olmak zorunda kalmaktadır.⁷⁰

İnternet ortamı insanların hem kendi dinleriyle hem de diğer dinlerle ilgili pek çok bilgi elde edebileceği bir yerdir. Dolayısıyla bu durumun interneti, YDH'ler için yeni müntesipler elde etme konusunda cazip bir alan haline getirdiği söylenebilir. YDH'lerin web sitelerinin büyük çoğunluğu potansiyel üyelere e-mail ve telefon gibi iletişim yöntemleriyle erişim imkânı sağlamakta ve ayrıca broşür, kaset, kitap ve video gibi çeşitli materyallere ulaşmalarını kolaylaştırmaktadır. Bu sayede her gün çok sayıda insanın YDH'lerle bir şekilde iletişime geçtiği görülmektedir. Ayrıca bu hareketlerin birçoğu internet arama motorlarında kendi isimlerinin çıkma şansını artırmak için çeşitli anahtar sözcüklerden oluşan listeler hazırlamaktadırlar. Böylelikle daha geniş kitlelere kolay ve hızlı bir yolla ulaşmayı amaçlarlar.⁷¹

Yapılan araştırmalara göre YDH'ler kendilerine ait web siteleri sayesinde insanlarla hem ucuz hem de kolay bir şekilde iletişim kurabilmektedirler. Aşağıdaki ifadeler bu durumu açıkça gözler önüne sermektedir:

⁷⁰ M. Süheyl Ünal, “Yeni Dini Hareketler ve İnternet”, *Yeni Dini Hareketler: Tarihsel, Teorik ve Pratik Boyutlarıyla*, ed. Süleyman Turan & Faruk Sancar (İstanbul: Açılım Kitap, 2014), 272-275.

⁷¹ Lorne L. Dawson & Jenna Hennebry, “New Religions and The Internet”, *Religion Online: Finding Faith on the Internet*, ed. Lorne L. Dawson & Douglas E. Cowan (New York: Routledge, 2004), 159-160.

İnternet aslında hiçbir yerde bulunmayan bir toplum yaratılmasına olanak sağlar. Online ilişkilerin anonimliği, cadılara duygu düşünce ve deneyimlerini kendilerini güvende hissedebilecekleri bir şekilde açıklama konusunda özgürlük sağlar. Bu açıdan internet bir bakıma bizim kilimizdir. Onun sayesinde önceden parçalanmış gruplar birbirlerini bulabilmiş ve toplumdaki soyutlanmış kişiler kendilerine bir topluluk edinmişlerdir. O Pagan hakları organizasyonlarının, Pagan yayınlarının, Pagan güvenliği ve sivil hakları seferberliklerinin yaygınlaşmasını ve geliştirilmesini hızlandırmıştır. İnternet etnik ve kültürel mirasımızı öğrenmek, eski dini tören ve ayinlerimizi yeniden uygulamak noktasında bize sınırsız kaynak sağladı.⁷²

164 | db

YDH'ler ile internet arasındaki ilişki üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Douglas Cowan, söz konusu ilişkiyi iki boyutta ele almaktadır: “dinin çevrimiçi hali (religion online)” ve “çevrimiçi din (online religion)”. Dinin çevrimiçi halinde internet, grup tarafından kendi üyeleriyle irtibatı sağlamak amacıyla kullanılmaktadır. Cowan'a göre çevrimiçi din boyutunda ise internet ibadetler, törenler, ritüeller vb. için bir buluşma yeri olarak kullanılmaktadır. Bu noktada internet olmazsa olmaz bir gerekliliktir.⁷³

Yukarıda da ifade etmeye çalıştığımız üzere internet sayesinde YDH'ler mesajlarını dünyanın farklı bölgelerinde farklı dilleri konuşan insanlara daha rahat ulaştırmaktadırlar. YDH'lerin bu denli yayılma imkânı bulabilmesini biraz da internete borçlu olduklarını ifade edebiliriz.

Cennet'in Kapısı hareketi üyelerinin 1997 yılının Mart ayında California'da gerçekleştirdikleri toplu intihar medyada internet (world wide web) ile ilişkilendirilmiştir. “Bilgisayar kültürü” olarak etiketlenen Cennet'in Kapısı üyeleri zamanına göre çok başarılı denebilecek bir internet sitesi⁷⁴ hazırlamış ve diğer üyelerle çevrimiçi olarak sohbet ederek bilgi alışverişi sağlamışlardır. Hatta hare-

⁷² Helen A. Berger, “Learning About Paganism”, *Introduction to New and Alternative Religions in America*, ed. Eugene V. Gallagher & W. Michael Ashcraft (Londra: Greenwood Press, 2006), 208.

⁷³ Douglas E. Cowan, “Teaching New Religious Movements on the World Wide Web”, *Teaching New Religious Movements*, ed. David G. Bromley (New York: Oxford University Press, 2007), 297.

⁷⁴ www.heavensgate.com

ket son mesajını da web siteleri aracılığıyla paylaşmıştır. Bu olaydan sonra birçok kişi üyelerin toplu intiharından interneti sorumlu tutmuş ve diğer YDH'leri de genelleyerek bu hareketlerin interneti üye elde etme yöntemi olarak kullandıklarını iddia etmeye başlamışlardır.⁷⁵

İnternet üzerinden misyonerlik faaliyetlerinde bulunan hareketlerin en önemlilerinden biri de *Mormonculuktur*. Resmi web siteleri www.lds.org çok kapsamlı, dikkat çekici ve bilgilendirici bir site olarak faaliyet yürütmektedir. Sitenin *Medya Kütüphanesi (Media Library)* bölümünde internetin, Kilise'nin mesajını yaymadaki önemi şu sözlerle ortaya konulmaktadır:

İsa Mesih'in Son Zaman Azizler Kilisesi mensupları olarak bize Tanrı'nın ışığını ve hakikati etrafımızdakilerle paylaşmak görevi verildi. Sosyal Medya platformları dünyayı pozitif düşünce, hayal ve mesajlarla doldurmak için eşsiz bir fırsat sunmaktadır. Rahip David A. Bednar hayatımızdaki iyiyi insanlarla paylaşmaya davet ediyor.⁷⁶

db | 165

Mormonlar üyeleri Facebook, Twitter, Instagram, Pinterest, Google+, Youtube gibi popüler sosyal medya platformlarının hepsinde aktif olarak yer almakta, bu mecraları mesajlarını yaymak ve üye elde etmek amacıyla yoğun bir şekilde kullanmakta ve ayrıca bunların dışında birçok gönüllü ve resmi üye blogları açmaktadır. Bir örnek olarak Kilise'nin resmi Facebook hesabını şu anda iki milyonun üzerinde kişi takip ettiğini hatırlatmak istiyoruz.⁷⁷

İnterneti üye yapma yöntemi olarak en etkili şekilde kullanan hareketlerden bir diğeri *Sahaja Yoga*'dır. Faaliyet yürüttükleri ülkenin dilinde ve oradaki muhataplarını dikkate alarak hazırlanan çok sayıda internet siteleri bulunmaktadır. Bu siteler genellikle hareketi tanıtıcı bilgiler vermekte, merak edilen sorulara yanıtlar ortaya koymakta ve birtakım iletişim bilgileri ihtiva etmektedir.⁷⁸ Ayrıca bu sitelerde takipçilere veya yogaya ilgi duyanlara yönelik online olarak yoga seanslarına katılabilme imkanı sağlanmaktadır.

⁷⁵ Cowan, "Teaching New Religious Movements on the World Wide Web", 297.

⁷⁶ <https://www.lds.org/media-library/social?lang=eng> (16.05.2018)

⁷⁷ <https://www.facebook.com/LDS> (16.05.2018)

⁷⁸ Serkan Derin, *Sahaja Yoga: İçeriği, Amacı ve Türkiye'deki Faaliyetleri*, (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), 50-54.

Meditasyon ve Terapi

Kökene Latince “meditatio” kelimesine dayanan *meditasyon*, Batı toplumunda “derin düşünme” olarak algılanmaktadır. Ancak yüzlerce farklı çeşidi olan meditasyon, kimi zaman “hiçbir şey düşünmeme” yoluyla da gerçekleştirilebilmektedir. Meditasyon kişinin tüm enerji, zekâ ve mutluluk kaynaklarını ortaya çıkarmayı ve yaşadıkları gerginlikleri azaltmayı sağlayan bir tekniktir. Aşırı gerginliğin etkisini gidererek bu tekniği uygulayanlara dinlenme, rahatlama ve verimli iş gücü sağladığı, ayrıca sağlık üzerinde pozitif bir etki yarattığı ileri sürülmektedir.⁷⁹

Modern çağda ortaya çıkan sekülerleşme ve kapitalist hayat düzeni insanların maddi ve manevi dünyalarını büyük ölçüde etkilemiştir. Kapitalizmin insanları sürekli tüketmeye yönlendirmesi maddi ve manevi açıdan tatmin olamayan bir toplum meydana getirmiştir. Gittikçe yalnızlaşan insanlar modern yaşamın sıkıntılılarından dolayı ruhsal ve fiziksel hastalıklarla mücadele etmek zorunda kalmıştır. Tam bu noktada YDH’ler yoga, meditasyon ve mistisizm gibi Doğu’ya ait çeşitli olguları Batı toplumlarına sunarak onların ilgisini çekmeyi başarmıştır.⁸⁰

Barker, YDH’lerin uyguladıkları meditasyon ve terapi seanslarında bazı bireylerin değişik şuur hallerine girdiklerini ifade etmektedir. Ona göre bu seanslarda bireyler çevrelerinde olup bitenden habersiz hale gelebilir, bilinçlerini kaybedebilir veya halüsinasyonlar görebilirler. Bu deneyim ve bilinç değişikliklerinin nedeni başvuru özel teknik ve uygulamalar olabildiği gibi uyuşturucular da olabilmektedir. Ayrıca söz konusu sonuçların her kişi üzerinde aynı etkiyi yaratmadığını da ifade etmek gerekir.⁸¹

Marc Galanter, *İlahi Işık Misyonu* üyeleri üzerinde yaptığı bir alan araştırması sonucunda hareket mensuplarının uyguladığı meditasyonların müntesipler üzerinde meydana getirdiği bilinç değişimlerini, bunların az ya da çok gerçekleşme düzeylerini ve oranlarını şu şekilde nakletmektedir:

⁷⁹ Şerif İnan, *Meditasyon, Yoga ve Zihin Yıkınması* (İstanbul: Kavim Yayıncılık, 2011), 15.

⁸⁰ Bkz. Ali Rafet Özkan, *Kıyamet Tarikatları: Yeni Dini Hareketler*, (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2006), 31-32, 41-43.

⁸¹ Eileen Barker, *New Religious Movements: A Practical Introduction* (London: HMSO Publications, 1992), 21-22.

1. Kimsenin duymadığı özel bir ses duydum. (%92 en az; %29 en fazla)
2. Kimsenin görmediği özel bir şey gördüm. (%92 en az; %30 en fazla)
3. Fiziksel bir temas olmadan cinsel duygular hissettim. (%39 en az; %14 en fazla)
4. Bedenimde özel ve yabancı duygu hissettim. (%91 en az; %49 en fazla)
5. Zaman alışıldıktan daha yavaş veya daha hızlı geçti. (%90 en az; %34 en fazla)
6. Özel bir şekilde kendimi normalde olduğumdan farklı biri gibi hissettim: (%90 en az; %56 en fazla)
7. Hayata dair özel ve yeni bir anlam sezdim (%96 en az; %61 en fazla)
8. Çok özel bir şekilde daha önce hissetmediğim kadar iyi hissettim. (%96 en az; %66 en fazla)⁸²

YDH'lerin üye elde etmesinde ve mevcut üyelerini muhafaza etmesinde meditasyonun rolünü gösteren önemli bir diğer örnek *Transandantal Meditasyon* (TM) hareketine işaret etmek istiyoruz. TM'nin meditasyon programı, açılan merkezlerde düzenlenen beş veya yedi aşamalı kurslarda öğretilmektedir. Öncelikle adayı hazırlamak amacıyla giriş niteliğinde ücretsiz TM tanıtım dersi verilir. Bu derste TM, dinsel olmayan zihinsel bir rahatlama tekniği olarak sunulup bilimsel açıdan onaylandığı iddia edilen bazı faydalarından söz edilir. Sonraki aşamalarda TM tekniği uzman öğretmenler tarafından her bir seansı yaklaşık 1,5-2 saat süren ücretli kurslarda öğretilmektedir. Bu aşamaları bitirenlere daha yüksek ücretlerle ve daha uzun süren TM Sidhi kursu verilmektedir.⁸³ "Herkesin meditasyon uygulaması halinde sosyal problemlerin ortadan kalkacağı" iddiasıyla ortaya çıkan hareket, kısa sürede Beatles ve Rolling Sto-

⁸² Parantez içerisindeki verilen oranlardan en az olarak ifade edilen rakamlar üyelerden o tecrübeyi çok az yaşayanların oranını; en fazla diye ifade edilen ikinci kısımdaki oran ise söz konusu tecrübeyi kesinlikle yaşadığını ifade eden üyelerin oranını göstermektedir. İstatistikler için bkz. *Marc Galanter, Faith, Healing and Coercion* (New York: Oxford University Press, 1989), 68-69.

⁸³ Robert Roth, *TM Transandantal Meditasyon Tekniği*, trc. Deniz Yılmaz (İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1997), 15-16.

nes gibi müzik grupları ile Jane Fonda ve Mia Farrow gibi ünlü sinema oyuncularını da dahil birçok kişinin ilgisini çekmeyi başararak ününü artırmıştır. Bainbridge'in belirttiğine göre 1966 yılının sonlarında yaklaşık 1000 Amerikalının meditasyon kurslarına iştirak etmiş iken 1975 yılına gelindiğinde bu rakam yüz binleri aşmıştır.⁸⁴ TM'nin resmî web sitesinde iddia edildiğine göre bu rakam günümüzde milyonlara ulaşmıştır.⁸⁵

Sayentoloji Kilisesi de denetim (auditing) adı verdikleri bir çeşit arınma yöntemi ile üyelerine bireysel kurtuluş vadetmektedir. Bu yöntem tıpkı TM'de olduğu gibi belirli bir ücret karşılığında düzenlenen kurslarda *denetçi (auditor)* denilen öğreticiler tarafından öğretilmektedir. Arınma düzeyine ulaşabilmek için katılımcıların aşama aşama olan dersleri sırasıyla tamamlamaları gerekmektedir. En üst düzeye ulaşan kişiler bireysel manevi gelişim elde etmenin yanı sıra denetçi olmak için de eğitim alma şansı yakalamaktadırlar. Bu kurslara katılanlara göre söz konusu teknik zihinsel ve bedensel gücü geliştirmekte, sağlık üzerinde pozitif bir etki yaratmakta, daha güvenli ve huzurlu bir hayat sağlamaktadır. Yaşamı boyunca kronik bir rahatsızlıktan mustarip olan ve bu kurslara katılan bir Sayentoloji üyesi kursların sonundaki durumunu şu sözlerle ortaya koymaktadır:

Kronik hastalığımla başa çıkıldı mı? Gerçekten oldu. Hatırlayabildiğimden çok uzun süreden beri hastalığımla beraberdim. Ama şimdi geçti. Artık yok, bitti, başa çıkıldı. Kendimi çok iyi hissediyorum. Uygulama için denetçime çok teşekkür ediyorum. Bu tekniği geliştirenlere teşekkürler.⁸⁶

Sayentoloji Kilisesi'nin bazı üyeleri telefon çalmadan kimin aradığını bilebildiklerini ya da mutfağa gitmeye gerek duymadan yemeğin pişip pişmediğini anlayabildiklerini iddia etmişlerdir. Hatta daha da ileri giderek fizik kanunlarını aşan birtakım güçlere sahip olduklarını savunan üyelere de rastlanmaktadır. Bromley ve Bracey⁸⁷ bu bağlamda şöyle bir örneğe yer vermektedir:

⁸⁴ Bainbridge, *The Sociology of Religious Movements*, 189.

⁸⁵ <https://www.tm.org/taught-by-non-profit> (22.05.2018).

⁸⁶ Bromley & Bracey, "Scientoloji Kilisesi", 193.

⁸⁷ Bromley & Bracey, "Scientoloji Kilisesi", 189.

Bugün acayıpti. Biraz kahve almak için aşağı indiğimde kahve makinesi vızıltıya benzer ses çıkarıyordu. Kahve çekirdeklerini makineye koyup sıçramaları ile birlikte ellerimi aletin üzerinde gezdirdim; böyle yapmak suretiyle parçacıkların akışını izleyerek alettaki arızanın ne olduğunu açıklayabilirdim. Arızayı buldum, hatalı yerin molekül yapısını düzelttim ve vızıldama sesi kesildi.

Sayentoloji Kilisesi bünyesinde manevi uyanış, uyuşturucuyla mücadele ve rehabilitasyon alanlarında üyelere hizmet sunan birimler de bulunmaktadır. Bu birimlerde uygulanan tekniklerin üyeler üzerindeki birtakım etkisinden de söz edilmektedir. 17 yaşına kadar uyuşturucu kullanan bir gencin bu merkezlerden birinde gördüğü terapi sonucu yaşadığı dönüşüm şöyle aktarılmaktadır:

17 yaşına geldiğimde, birçok uyuşturucu ilaç kullanıyordum ve hızla tepe aşağı düşüyordum. Okuldan atıldım ve iyi bir eğitim ile başarılı bir yaşam fırsatını arkamda bıraktım. Ron Hubbard'ın Arınma Programı'nı uyguladım ve hayatım tam olarak kurtuldu. Sayentoloji teknolojisi olmasaydı eminim ki bugün hayatta olmayacaktım.⁸⁸

db | 169

Son bir örnek olarak günümüzde yüzlerce merkezi, binlerce takipçisi, kendilerine ait okulları ve sağlık merkezleri bulunan *Sahaja Yoga* hareketine atıfta bulunmak istiyoruz. Şri Mataji'nin liderliğinde Hindistan'da ortaya çıkan hareket bir süre sonra Batı'ya taşınmıştır. Herkes tarafından kolayca uygulanabilen yoga öğretisi hareketin tanınmasını ve hızla yayılmasını kolaylaştırmıştır.⁸⁹

Verdiğimiz örneklerde görüldüğü üzere YDH'ler tarafından tatbik edilen birtakım meditasyon ve terapi uygulamaları, yaşamlarında manevi doyuma ulaşamamış ve bunun eksikliğini hisseden kişilere psikolojik ve fizyolojik sorunlarını çözme, dinginlik, mutluluk ve huzur dolu bir yaşam sağlama gibi vaatlerle sunulmaktadır. Bu hareketlerin birçoğu ilk etapta dini yönlerini gizlemekte ve uygulamalarını seküler kimlikler altında sunmaya çalışmaktadırlar. Bu şekilde toplumun farklı kesimlerine kolayca ulaşabilen YDH'ler taraftar sayılarını da artırabilmektedirler.

⁸⁸ Bromley & Bracey, "Scientoloji Kilisesi", 193.

⁸⁹ Derin, *Sahaja Yoga*, 28-30.

Sonuç

XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren meydana gelen modernleşme, sekülerleşme ve küreselleşme gibi gelişmeler ve toplumlarda meydana gelen hızlı değişimler YDH'lerin ortaya çıkışında ve toplumsal bir taban elde etmesinde önemli bir rol oynamıştır. Bu hareketlerin üye profilleri ve hem yeni üye elde edilmesi hem de mevcut üyelerin elde tutulmasında takip ettikleri stratejilere ilişkin ulaştığımız sonuçları şu şekilde sıralayabiliriz;

Üye kazanmak için kullandıkları metotlar ve yürüttükleri faaliyetler dikkate alındığında, YDH'lerin en önemli metodunu yürütülen aktif misyonerlik faaliyetlerinin oluşturduğu söylenebilir. Alan araştırmaları bir hareketin üye sayısının yürütülen misyonerlik faaliyetleri ile doğru orantılı olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla yayılmanın ve büyümenin yüksek motivasyonlu, gönüllü misyonerlik ağlarına bağlı olduğunun farkında olan Yehova Şahitleri ve Monculuk gibi birçok yeni dini hareket, misyonerlerinin iyi eğitilmiş, nazik, kibar, sabırlı kişiler haline gelmeleri için özen göstermektedir. Yetiştirilen misyonerler ise ev ve işyerlerini kapı kapı dolaşarak ve caddelerde, sokaklarda, havaalanlarında, alışveriş merkezlerinde vb. kalabalık yerlerde gruba ait broşür ve basılı materyalleri dağıtmak suretiyle faaliyet yürütmekte ve gruba yeni üyeler kazandırmaya çalışmaktadır.

Sosyal ilişkiler kurulması ve tesis edilen ilişkilerin geliştirilmesi üye elde etme noktasında YDH'ler için son derece önem arz etmektedir. Bu nedenle YDH'lerin taraftarları her zaman grup içinde olduğu kadar çevrelerindeki kişilerle de güçlü sosyal ilişkiler kurmaya çalışmaktadırlar. Özellikle kendi sosyal çevresinde etkili ilişkiler kuramayan ve bunun yoksunluğunu hisseden kişiler için YDH'lerin bu yapısı cezbedici olmaktadır. Nitekim YDH'lere katılanlar hakkındaki en yaygın görüş, onların önceden tanıdığı kişiler aracılığıyla bu hareketlere yöneldikleri ve inançlarını değiştirdikleri şeklindedir.

Yeni bir dini hareketin ortaya çıkışı ve gelişiminde merkezi bir rol üstlenen karizmatik lider, hareketin üye kazanması noktasında da en önemli etkenlerden biridir. Liderlerin eylemleri ve insanlar üzerinde bıraktığı etkiler üyeler tarafından abartılarak yayılmakta ve bu durum hareketin yeni üyeler kazanmasına da katkı sağlamaktadır. Taraftarlar, kendisine insanüstü birtakım güçler atfettileri

lideri maddi ve manevi cezalardan kurtuluş, bireysel değişim veya ütöpik arzular elde etmek gibi umutlarla takip etmektedirler.

YDH'lerin üye kazanmak ve mevcut üyelerini elde tutmak amacıyla insan aklını ve davranışlarını kontrol edebilen birtakım beyin yıkama teknikleri kullandıkları düşünülmektedir. Özellikle bu harekete katılanlardan bazılarının ailelerini, arkadaşlarını, kariyerlerini ve sosyal çevrelerini terk etmeleri; hırsızlık, yolsuzluk, cinayet, taciz ve intihar gibi olaylara karışmaları bu kişilerin gönüllü bir şekilde bu zararlı örgütlere katılmalarının mümkün olmadığı ve beyin yıkama teknikleri ile bu hareketlere katılmaya mecbur bırakıldıkları düşünülmektedir. Ayrıca herhangi bir yeni dini hareketin içinde dünyaya gelen çocukların grubun ideolojisine ve doktrinlerine alıştırılması ve ısındırılması için tatbik edilen programlar da bazı araştırmacılar tarafından beyin yıkama kapsamında değerlendirilmektedir.

Sevgi bombardımanı, Moonculuk ve Tanrı'nın Çocukları gibi bazı YDH'lerin üye kazanmak için kullandıkları yöntemlerden biridir. Bu yöntem, özellikle kadın üyeler vasıtasıyla erkeklerin duygusal yönden ayartılarak harekete kazandırılmasını ifade etmektedir. Araştırmalar söz konusu hareketlerin belli dönemlerde bu yöntem sayesinde taraftar sayılarını artırdıklarını göstermektedir.

YDH'ler, görsel ve basılı materyaller aracılığıyla ideolojilerini, mesajlarını, vaatlerini ve propagandalarını hızlı, ucuz ve etkili bir şekilde yayabilmektedirler. Radyo ve TV kanalları, kitaplar, gazeteler, dergiler ve broşürler YDH'lerin sıklıkla kullandıkları yayın organlarıdır. Yine YDH'lerin taraftar kazanmasında ve yayılmasında internet de önemli bir vasıta olarak işlev görmektedir.

YDH'ler meditasyon ve terapi gibi Doğu'ya ait çeşitli olguları Batı toplumlarına sunarak onların ilgisini çekmeyi başarmıştır. Bazı YDH'ler manevi doyuma ulaşamamış ve bunun eksikliğini hisseden kişilere psikolojik ve fizyolojik sorunlarını çözme, dinginlik, mutluluk ve huzur dolu bir yaşam sunma gibi vaatlerle yaklaşmaktadır. Bu hareketlerin en önemli özelliği ilk etapta çoğu zaman dini yönlerini gizlemelerdir. Bu şekilde toplumun farklı kesimlerinden insanlara kolayca yaklaşabilen hareketler sempatican ve üye sayılarını artırabilmektedir.

Kaynakça

- Aydın, Fuat. "Mormonlar: İsa Mesih'in Son Gün Azizlerinin Kilisesi", *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri (İstanbul 17-18, Nisan 2014)*. Ed. Ömer Faruk Harman. 216-266. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Aydın, Mehmet. *Türkiye'ye Yönelik Batı Kökenli Dini Cereyanlar*, Konya: NÜVE Kültür Merkezi Yayınları, 2010.
- Aydın, Mahmut. *Fetö'nün Uluslararası Kodları*, Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2017.
- Bainbridge, William Sims. *The Sociology of Religious Movements*, London: Routledge, 1997.
- Barker, Eileen. *The Making of a Moonie: Choice or Brainwashing*, Oxford: Blackwell Publishing, 1984.
- _____. *New Religious Movements: A Practical Introduction*, London: HMSO Publications, 1992.
- _____. "New Religious Movements: Their Incidence and Significance", *New Religious Movements: Challenge and Response*, ed. Bryan Wilson & Jamie Creswell, New York: Routledge, 1999.
- Battal, Emine. *Kıyametin Gölgesinde: Yeni Dini Hareketler ve Şiddet*, İstanbul: Okur Akademisi, 2018.
- Berger, Helen A. "Learning About Paganism", *Introduction to New and Alternative Religions in America*, ed. Eugene V. Gallagher & W. Michael Ashcraft, Londra: Greenwood Press, 2006.
- Bıyık, Mustafa. *Küresel Bir Din Projesi Olarak Moonculuk*, İstanbul: Birey Yayıncılık, 2002.
- Bodur, Hüsnü Ezber. "Moonculuk Hareketi ve Türkiye'de Benzer Bir Cemaat Yapılanmasının Sosyolojik Analizi", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, (2003): 13-39.
- Bromley, David G. & Mitchell L. Bracey. "Scientology Kilisesi: Bir Sözde Din", trc. Zehra Sezal, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, (Haziran 2006): 188-189.
- Bromley, David G. "Affiliation and Disaffiliation Careers in New Religious Movements", *Introduction to New and Alternative Religions in America I*, ed. Eugene V. & Gallagher, W. Michael Ashcraft, Londra: Greenwood Press, 2006.
- Chancellor, James D. "A Family for the Twenty-first Century", *Controversial New Religions*, ed. James R. Lewis & Jasper A. Petersen, New York: Oxford University Press, 2005.
- _____. "The Children of God/ The Family", *Introduction to New and Alternative Religions in America I*, ed. Eugene V. Gallagher & W. Michael Ashcraft, Londra: Greenwood Press, 2006.
- Collins, Irvin H. "The Routinization of Charisma and Charismatic", *Hare Krishna Movement: The Postcharismatic Fate of a Religious Transplant*, ed. Edwin F. Bryant & Maria L. Ekstrand, New York: Columbia University Press, 1893.
- Cowan, Douglas E. "Teaching New Religious Movements on the World Wide Web", *Teaching New Religious Movements*, ed. David G. Bromley, New York: Oxford University Press, 2007.
- Çoban, Hacer. *Transandantal Meditasyon: İçeriği, Amacı, Türkiye'deki Faaliyetleri*. Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2005.
- Dawson, Lorne L. "Who Joins New Religious Movements and Why: Twenty Years of Research and What Have We Learned?", *Cults and New Religious Movements*, ed. Lorne L. Dawson, Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- _____. "Crises of Charismatic Legitimacy and Violent Behavior in New Religious Movements", *Cults, Religion and Violence*, ed. David G. Bromley & Gordon Melton, UK: Cambridge University Press, 2004.
- Lorne L. Dawson & Jenna Hennebry. "New Religions and The Internet", *Religion Online: Finding Faith on the Internet*, ed. Lorne L. Dawson & Douglas E. Cowan New York: Routledge, 2004.

- Derin, Serkan. *Sahaja Yoga: İçeriği, Amacı ve Türkiye'deki Faaliyetleri*. Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2011.
- Doğan, Hilal. *Batı'da Ortaya Çıkan Yeni Dini Hareketler: Hare Krishna Hareketi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009.
- Enroth, Ronald. *Tarikatlar ve Yeni Dinler*, İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 1998.
- Galanter, Marc. *Faith, Healing and Coercion*, New York: Oxford University Press, 1989.
- Givens, Terry L. "The Church of Latter-day Saints", *Introduction to New and Alternative Religions in America II*, ed. Eugene V. Gallagher & W. Michael Ashcraft, Londra: Greenwood Press, 2006.
- Healy, John Paul. *Yearning to Belong: Discovering a New Religious Movement*, Farnham: Ashgate Publishing Group, 2010.
- İnan, Şerif. *Meditasyon, Yoga ve Zihin Yıkınması*, İstanbul: Kavim Yayıncılık, 2011.
- James, William. *A Varieties of Religious Experience*, Londra: Routledge, 2002.
- Kaplan, Jeffrey. "New Religious Movements and Globalization", *Introduction to New and Alternative Religions in America I*, ed. Eugene V. Gallagher, & W. Michael Ashcraft, Londra: Greenwood Press, 2006.
- Kent, Stephen A. "Brainwashing Programs in The Family / Children of God and Scientology", *Misunderstanding Cults: Searching for Objectivity in a Controversial Field*, ed. Benjamin Zablocki & Thomas Robbins, Toronto: University of Toronto Press, 2001.
- . "Brainwashing and Re/indoctrination Programmes in the Children of God/The Family", *Cultic Studies Journal*, 17, (2000): 56-78.
- Ketola, Kimmo. *The Founder of the Hare Krishnas as Seen by Devotees: A Cognitive Study of Religious Charisma*, Leiden: Brill, 2008.
- Kirman, M. Ali. *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi*, Ankara: Birleşik Yayınevi, 2010.
- Köse, Ali. *Neden İslam'ı Seçiyorlar: Müslüman Olan İngilizler Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Lorne L. Dawson & Jenna Hennebry. "New Religions and The Internet", *Religion Online: Finding Faith on the Internet*, ed. Lorne L. Dawson & Douglas E. Cowan, New York: Routledge, 2004.
- Millikan, David. "The Children of God, Family of Love, The Family", *Sex, Slander and Salvation: Investigating the Family/Children of God*, California: Center for Academic Publication, 1994.
- Morris, Allon D. & Staggenborg, Suzanne. "Leadership in Social Movements", *The Blackwell Companion to Social Movements*, ed. David A. Snow, Sarah A. Soule, Hanspeter Kriesi, Londra: Blackwell Publishing, 2004.
- Nordquist, Ted. "Individual Characteristics and Evolution of Beliefs and Values for Members of a Yogic Community: Ananda Cooperative Village", *Archieve for the Psychology of Religion*, 13 (1978): 277-285.
- Oakes, Len, *The Charismatic Personality*, Avusturalya: Australian Academic Press, 2010.
- Özkan, Ali Rafet. *Kıyamet Tarikatları: Yeni Dini Hareketler*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2006.
- Rochford Jr, E. Burke. "Airports, Conflict and Change in the Hare Krishna Movement", *The Hare Krishna Movement: The Postcharismatic Fate of a Religious Transplant*, ed. Edwin F. Bryant & Maria L. Ekstrand, Newyork: Columbia University Press, 2004.
- . "*Hare Krishna Transformed*", *The New and Alternative Religions Series*, ed. Timothy Miller & Susan J. Palmer, New York: New York University Press, 2007.
- Roth, Robert. *TM Transandantal Meditasyon Tekniği*, trc. Deniz Yılmaz, İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1997.
- Sancar, Faruk. "Yeni Dini Hareketler ve Beyin Yıkama Olgusu", *Yeni Dini Hareketler*, eds.: Süleyman Turan-Faruk Sancar, İstanbul: Açılım Kitap, 2014, 321-333.

- Sevinç, Bayram. *Türkiye Bağlamında Dinlerarası İlişkiler ve Süreç Yapıları*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009.
- Singer, Margaret T. *Cults in Our Midst: The Continuing Fight Against Their Hidden Menace*, San Francisco: Jossey-Bass, 2003.
- Stark, Rodney & Bainbridge, William Sims. "Networks of Faith: Interpersonal Bonds and Recruitment to Cults and Sects", *American Journal of Sociology*, 85/6, (1980): 1376-1395.
- Stark, Rodney L. & Iannacone, Laurence R. "Why the Jehovah's Witnesses Grow so Rapidly: A Theoretical Application", *Journal of Contemporary Religion*, 12/2, (2008): 133-157.
- Stark, Rodney L. & Neilson, Reid L. *Rise of Mormonism*, New York: Columbia University Press, 2005.
- Stark, Rodney L. "Why Religious Movements Succeed or Fail: A Revised General Model", *Cults and New Religious Movements: A Reader*, ed. Lorne L. Dawson, Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- Ünal, M. Süheyl. "Yeni Dini Hareketler ve İnternet", *Yeni Dini Hareketler: Tarihsel, Teorik ve Pratik Boyutlarıyla*, ed. Süleyman Turan & Faruk Sancar, İstanbul: Açılım Kitap, 2014.
- Wilson, Bryan. *Dini Mezhepler*, trc. Ali İhsan Yitik & A. Bülent Ünal, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Yasdıman, Hakkı Şah. "Yehova Şahitleri'nin Teşkilat Yapısı ve Türkiye'deki Faaliyetleri II", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22, (2005): 115-133.
- Yıldız, İlhan. "Orta Doğu ve Türkiye'de Mormonların Misyonerlik Faaliyetleri", *Dini Eğitimleri Araştırma Dergisi*, 12, (2003): 215-235.



TÜRKİYE’DE İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİLERİ DIŞINDA YAYINLANAN DERGİLERDE YER ALAN DİN EĞİTİMİ KONULU MAKALELER ÜZERİNE BİR ANALİZ

Adem GÜNEŞ*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 29 Eylül 2018, **Kabul Tarihi:** 24 Kasım 2018, **Yayın Tarihi:** 31 Aralık 2018, **Atf:** Güneş, Adem. “Türkiye’de İlahiyat Fakültesi Dergileri Dışında Yayınlanan Dergilerde Yer Alan Din Eğitimi Konulu Makaleler Üzerine Bir Analiz”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/3 (Aralık 2018): 175-200.

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 29 September 2018, **Accepted:** 24 November 2018, **Published:** 31 December 2018, **Cite as:** Güneş, Adem. “An Analysis on the Articles of Religious Education Published in Journals Other Than the Journals of Theology”. *Journal of Academic Research In Religious Sciences* 18/3 (December 2018): 175-200.



Öz

Türkiye’de ilahiyat alanında üretilen makalelerin yayınlandığı akademik dergiler, ilahiyat fakülteleri dergileri ve sosyal bilimler alanında yayın yapan diğer dergiler olmak üzere iki kategoriye ayrılmaktadır. Bu çalışma ilahiyat fakültesi dergileri dışındaki dergilerde yer alan din eğitimi konulu makaleleri analize tabi tutmaktadır. 1953-2018 yılları arasında kapsayan bu çalışmada, söz konusu dergilerde yayınlanan din eğitimi konulu makalelerin dergilere göre dağılımı, süreç içerisindeki niceliksel durumları, farklı disiplinlerin etkisi, kullandıkları bilimsel araştırma yöntemleri, konu tasnifi, yazar sayıları ve yabancı dilde yazma durumları gibi birçok açıdan analize tabi tutulmuştur. Araştırma sonuçlarına göre bu dergilerde din eğitimi konulu 1029 makale tespit edilmiştir. Makaleler konu ala-

* Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, admgunes58@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-2369-6541>

nı itibariyle çok geniş bir yelpazede kaleme alınmıştır. Makelelerin çoğu kuramsal çalışmalar olup 1/3'den daha azı amprik yöntemler kullanmıştır. Bulgulara göre ortak araştırma yapma ve yabancı dilde yazma oranı düşüktür. Araştırma ilahiyat fakültesi dergileri dışında yayınlan dergilerdeki din eğitimi konulu makalelerin durumunu ortaya koyması açısından önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Din Eğitimi Konulu Makale, İlahiyat Fakültesi.



An Analysis on the Articles of Religious Education Published in Journals Other Than the Journals of Theology

Abstract

The articles produced in theology in Turkey are published in journals of theology faculties and other social science journals. This study analyzes the articles on religious education published in journals other than the journals of theology. The purpose of this study covering the years 1953-2018 is to analyze in point of qualitative and quantitative situations, numerical distribution according to the journals, subject area diversity, scientific research methods used, contributions of different science branches, author numbers and foreign language writing. Research is a type of descriptive and cross-sectional screening based on document analysis and content analysis. There are 1029 articles with theme of religious education published in other journals except journals of theology faculty. According to the results of the research, the religious education articles have a very wide subject network and the majority of the articles should work at the theoretical level. Research is important in terms of revealing the latest state of religious education articles.

Keywords: Religious Education, Article on Religious Education, Theology Faculty.

Giriş

Türkiye’de din eğitimi 13 Mayıs 1980 tarihinde akademik bir kürsü olarak ilk defa Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde kurulmuştur.¹ Bu tarih birçok branşın bilimsel disiplin olarak ilahiyat bünyesinde müstakil olarak yer almasına göre geç bir tarih kabul edilebilir. Bu durumun Türkiye’de din eğitiminin geçirdiği problemlilerle ilgisi olmasının yanında din eğitiminin, teorisi olan bilimsel bir disiplin olarak düşünülmesi yerine sadece pratiği olan

¹ Nevzat Yaşar Aşıkoğlu, “Din Eğitimi Bilimi’nin Türkiye’de Bağımsız Bir Bilimsel Disiplin Olarak Doğuşu ve Gelişimi”, *Diyabet İlmî Dergi* 30/3 (1994): 88; Yıldız Kızılabdullah, “İlahiyat Fakültelerinin Kuruluşundan Bugüne Din Eğitimi Bilimi Alanında Yapılan Çalışmalar Üzerine Bir Değerlendirme”, *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 2/1 (2009): 309.

bir uygulama alanı olarak algılanmasından da kaynaklanmaktadır.² Buna rağmen din eğitimi bilimi bu süreçte bilimsel olarak hızlı gelişmeler kaydetmiştir. Bir bilimsel disiplin olmanın gereği kendi metodolojisini ortaya koymuş, bununla birlikte oluşturduğu kendine ait konu alanlarında tez ve makale düzeyinde birçok araştırmanın gerçekleştirilmesine ortam oluşturmuştur.

Din eğitimi ile ilgili akademik çalışmalar, din eğitiminin anabilimsel dalı olmasından çok daha öncesine dayanmaktadır. Türkiye’de din eğitimi konulu akademik makalelerin yer aldığı en erken yayınlanan ilahiyat dergisi, Dârü’l-fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuâsı (1925-1933)³; ilahiyat dergileri dışında en erken yayınlanmaya başlayan ise, İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi’dir (1953-1995).⁴ Araştırmaya dahil olan en uzun ve 1956’dan günümüze kadar kesintisiz yayın yapan tek dergi Diyanet İlmi Dergi’dir.⁵ 1953-2018 yılları arasındaki 65 yıllık süreci kapsayan bu çalışmada, ilahiyat fakültesi dergileri dışında yayınlanan dergilerde yer alan din eğitimi konulu makaleler içerik olarak değerlendirilmiştir. Araştırmada kapsama dahil edilen bütün dergiler, hem kendi web sayfaları üzerinden hem Dergipark platformu üzerinden hem de TDV İSAM makale veri tabanından ayrı ayrı incelemeye tabi tutulmuştur. Uzun ve titiz bir çalışma sonucunda ulaşılan veriler, birçok açıdan değerlendirmeye tabi tutularak farklı görsellerle izah edilmiştir.

1. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Lisansüstü tezler ve makale düzeyindeki araştırmalar, bütün akademik alanlardaki çalışmaların, nitelik ve nicelik bakımından seyri hakkında önemli ipuçları veren çalışmalardır. Din eğitimi alanında yapılan lisansüstü tezlerin içerik analizini yapan birtakım çalışmalar olmasına rağmen makalelerin analizini yapan çalışmaların sayısı oldukça sınırlıdır. Aslında bu araştırma, iki aşamalı bir çalışmanın ikinci aşamasıdır. Bu çerçevede Türkiye’de akademik dergilerde yayınlanan din eğitimi konulu makalelerin durumunu

² Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi* (Ankara: Gün Yayıncılık, 2001), 2.

³ İslamcı Dergiler Projesi, “Dârü’l-fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuâsı”, erişim: 20 Ağustos 2018, <http://katalog.idp.org.tr/dergiler/10/darulfunun-ilahiyat-fakultesi-mecmuasi>.

⁴ İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, “İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi”, erişim: 23 Ağustos 2018, http://ktp.isam.org.tr/pdfdr/D00055/1953_1-4/1953_1-4_TOGANZV.pdf.

⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı, “Diyanet İlmi Dergi”, 2018, <http://dergipark.gov.tr/did>.

tespit etmek, bu iki aşamalı çalışmanın genel amacıdır. Bu çalışmanın amacı ise, ilahiyat dergileri dışında yayınlanan dergilerde yer alan din eğitimi konulu makalelerin tespitini yaparak, içerik incelemesi yoluyla bu araştırmaların durumu hakkında bilgi sunmaktır. İlahiyat fakültesi dergilerinde yer alan din eğitimi konulu makalelerin son durumu ise, bir başka çalışmada değerlendirilecektir. Literatürde ilahiyat dergileri dışında yayınlanan dergilerde yer alan din eğitimi konulu makaleleri konu edinen herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Çalışmanın ilk olması, çoğunluğu ilahiyat dergileri dışındaki dergilerde yer alan din eğitimi konulu makalelerin son durumunu ortaya koyması ve bundan sonra yapılacak çalışmalara yol göstermesi açısından araştırma önem arz etmektedir.

2. Araştırmanın Yöntemi

Araştırma, Türkiye’de ilahiyat fakültesi dergileri dışında sosyal bilimler alanında yayınlanan dergilerde yer alan din eğitimi konulu makaleleri, konu ve yöntem bakımından ele alan betimsel türde bir araştırmadır. 1953-2018 yılları arasındaki belirli bir dönemi incelemeye almasından dolayı kesitsel türde bir araştırmadır. Ayrıca araştırmada, doküman incelemesi ve içerik analizi yöntemleri kullanılmıştır. Araştırma ilahiyat fakültesi dergileri dışındaki dergilerdeki makaleleri incelemesinden dolayı da bir literatür taramasıdır. Araştırmada elde edilen veriler ise çoğunlukla istatistiksel olarak analize tabi tutulmuştur. Bu açıdan araştırma nitel yöntemin yanında nicel yöntemi de kullanan karma türde bir araştırmadır.

Veri toplama sürecinde öncelikle kapsama giren dergilerin bir listesi oluşturulmuş, daha sonra varsa öncelikle dergilerin kendi web sayfalarından, sonra da Dergipark ve İSAM gibi makale veri tabanlarından ilgili dergiler titizlikle tek tek taranmıştır. Ayrıca verilerin daha sağlam elde edilmesi ve kapsam dışında makale bırakılmaması açısından Türkiye’de ilahiyat ve İslami ilimler fakültelelerinde Din Eğitimi Ana Bilim Dalı’nda görev yapmış ve halen yapmakta olan 180’den fazla akademisyenin makale düzeyindeki yayınları tekrar ayrıca taranmıştır. Din eğitiminin, anabilim dalı olduğu 1980 yılından önce birçok farklı bilim dalındaki akademisyenin, bu alanda makaleler kaleme almış olması durumu göz önünde bulundurulurken tarama kapsamlı hale getirilmiştir. Bundan dolayı makaleler tespit edilirken başlığında *din eğitimi*, *değerler eğitimi*, *din ve eğitim*, *terbiye*, *din öğretimi* gibi temel kavramları başlığına yansıtan ancak, diğer bilim dallarında görev yapan akademisyenlerin

ilgili makaleleri de araştırmaya dâhil edilmiştir. Analize imkân sağlanması bakımından elde edilen makaleler konu alanına ve yıllara göre tasnif edilmiştir. Makalelerin bir kısmı birden fazla konularına girebilecek içerikte olmasından dolayı, bu türde makalelerin başlığı ve içeriği incelenerek hangi konu merkezinde yoğunlaşıyorsa o konu alanında değerlendirilmiştir.

3. İlgili Literatür

Araştırmayla ilgili literatür incelendiğinde, Türkiye’de ilahiyat fakültesi dergileri dışında, sosyal bilimler alanında yayınlanan dergilerde yer alan din eğitimi konulu makalelerle ilgili doğrudan bir çalışma olmadığı görülür. Ancak ilahiyat fakültesi dergilerinde yer alan din eğitimi konulu makaleler hakkında makale ve kitap düzeyinde çalışmalar mevcuttur. Buna göre Başkurt, Furat ve Kayadibi’nin 1923-2007 yılları arası Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi Literatürü’nü ortaya koyduğu çalışma, toplamda 2500 akademik çalışmayı kapsamaktadır. Bunlardan 250’si kitap çalışması, 310’u lisansüstü tez çalışması kalanları da sempozyum bildirilerinin yanında, akademik olan veya olmayan din eğitimi makalelerinden oluşmaktadır.⁶ Çalışmada makaleler için herhangi bir analiz yapılmamış yalnızca isim olarak sıralanmıştır. Diğer bir kitap çalışması ise Yıldız ve Koçyiğit tarafından 2002 yılında yapılan çalışmadır. 1952-2003 yılları arasında ilahiyat alanında yazılan çalışmaları ortaya koymuş, bunlar içerisinde din eğitimiyle ilgili olanları ayırt etmemiş, ayrıca makaleler analize de tabi tutulmamıştır.⁷

Kızılabdullah’ın 2009 yılındaki çalışmasında ise, ilahiyat fakültelerinin ve din eğitimi anabilim dalının kuruluşunun tarihçesine yer verilmiş ve bu alanda yapılan bilimsel çalışmalar; mahiyeti, yöntemi, araştırma alanları, dili vb. açılardan değerlendirilmiştir.⁸ Araştırmamıza en yakın çalışma Kaymakcan ve Ünsal’ın 2004 yılında yayınlanan çalışmasıdır. 1952-2003 yılları arasında kaleme alınan ve ilahiyat fakültesi dergilerinde yayınlanan din eğitimi konulu makaleleri konu edinen çalışmada 213 makale ele alınmıştır. Çalışmada makalelerin tamamı sıralanmış ayrıca yayınladıkları dergi-

⁶ Fahri Kayadibi v.dğr., *Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi Literatürü (1923-2007)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2008), 6.

⁷ Alim Yıldız - Tahsin Koçyiğit, *İlahiyat Fakültesi Dergileri Makale ve Yazarlar Fihristi (1952-2002)*. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002).

⁸ Kızılabdullah, “İlahiyat Fakültelerinin Kuruluşundan Bugüne Din Eğitimi Bilimi Alanında Yapılan Çalışmalar zerine Bir Değerlendirme”, 305.

lere, yazarların ünvanına ve yazarların kullandıkları referans durumlarına göre değerlendirmeler yapılmıştır.⁹

4. Araştırmanın Kapsamı ve Sınırlılıkları

Araştırma, ilahiyat fakültesi dergileri dışında yayınlanan akademik nitelikteki en erken dergi sayılabilecek İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi'nin yayınlanmaya başladığı 1953 yılı ile 2018 yılı arasındaki 65 yıllık bir zaman dilimini kapsamaktadır. 2018 yılı ise temmuz ayına kadar araştırmaya dahil edilmiştir. Araştırma kapsamı 84 dergiyle sınırlıdır. Bu dergilerden İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi (1953-1995), İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi (1959-1982), İslâm Medeniyeti (1967-1982), Din Öğretimi Dergisi (1984-1993), Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi (1994-2011), İslamiyat (1998-2007) dergileri yayın hayatını tamamlamış dergilerdir. Bunların dışında 78 dergi halen yayın hayatını sürdürmektedir. Araştırmaya telif makalelerin yanı sıra çeviri makaleler de dâhil edilmiştir. Bu kapsamda, içinde din eğitimi konulu makale tespit edilen dergiler aşağıda alfabetik olarak sıralanmıştır. İncelemeye tabi tutulan ancak içeriğinde din eğitimi konulu makaleye rastlanmayan başka dergiler de mevcuttur. Bu dergi isimleri yer işgal etmemesi için ayrıca burada tekrar verilmemiştir.

1. Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi-3
2. Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi Dergisi-1
3. Akademik Araştırmalar Dergisi-3
4. Akademik Bakış Dergisi-2
5. Akademik İncelemeler Dergisi SBE-Sakarya-1
6. Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi-1
7. Arşiv Dünyası Dergisi-1
8. Asos Journal-7
9. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi-4
10. Bayburt Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi-2

⁹ Recep Kaymakcan - Bilal Ünsal, "İlahiyat Fakülteleri Dergilerinde Yayımlanan Din Eğitimi Konulu Makaleler Üzerine Bir Değerlendirme", *Değerler Eğitimi Dergisi* 2/6 (2004): 51.

11. Bilimname Dergisi-20
12. Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi-1
13. Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi-2
14. Değerler Eğitimi Dergisi-80
15. Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi-1
16. Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi-43
17. Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi-112
18. Din Öğretimi Dergisi-99
19. Dini Araştırmalar Dergisi-63
20. Diyanet İlmi Dergi-168
21. Ege ve Balkan Araştırmaları Dergisi-1
22. Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi JRET-3
23. Eğitim ve İnsani Bilimler Dergisi Teori ve Uygulama-3
24. EKEV Akademi Dergisi-34
25. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi-16
26. Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi-5
27. e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi-5
28. GOP Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi-1
29. Hadis Tetkikleri Dergisi-1
30. Hikmet Yurdu-8
31. Hitit Sosyal Bilimler Dergisi-4
32. JIRS: Journal of Intercultural and Religious Studies-4
33. İlahiyat Araştırmaları Dergisi-1
34. İLAM Araştırma Dergisi-1
35. İslâm Araştırmaları Dergisi İSAM-3
36. İnsan ve Toplum Dergisi-2
37. İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi-5

38. İslâm Medeniyeti-19
39. İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi-1
40. İslami Araştırmalar Dergisi-25
41. İslâmî İlimler Dergisi-6
42. İslamiyat-7
43. İstem Dergisi-2
44. İTOBİAD İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi -
23
45. İZU Sosyal Bilimler Dergisi-1
46. International Journal Of Religious Sciences-2
47. Karabük Sosyal Bilimler Dergisi-1
48. Kelam Araştırmaları Dergisi-1
49. Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi-1
50. Kur'an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi-4
51. Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi-1
52. Marife: Dini Araştırmalar Dergisi-38
53. Milli Eğitim Dergisi-11
54. Muhafazakâr Düşünce-1
55. Mukaddime Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi-1
56. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi-1
57. Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler
Araştırmaları Dergisi-3
58. ÖNERİ: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Dergisi-2
59. Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi-2
60. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi-1
61. Rssstudies Dergisi-3
62. SOBİDER Sosyal Bilimler Dergisi-2

63. Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBArD)-3
64. Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi-2
65. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi-6
66. Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji-14
67. Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi-3
68. The Journal of Academic Social Science Studies/JASSS-23
69. TİDSAD Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi-1
70. Toplum Bilimleri Dergisi-5
71. Turkish Studies-31
72. Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi-4
73. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED]-3
74. Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)-6
75. Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi-6
76. Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi-2
77. TYB Akademi: Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi-1
78. Uluslararası Sosyal Araştırmalar-33
79. Universal Journal of Theology-3
80. Usul İslam Araştırmaları Dergisi-1
81. Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi-4
82. Vakıflar Dergisi-1
83. Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi-3
84. Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi-4

5. İlahiyat Fakültesi Dergileri Dışında Yayınlanan Dergilerde Yer Alan Din Eğitimi Konulu Makalelerin Analizi

5.1. Yıllara Göre Makalelerin Yayınlanma Durumu

Tablo 1. Yıllara Göre Makale Yayın Sayıları ve Ortalamaları

Yıl	Yayın Sayısı	Yıl	Yayın Sayısı	Yıl	Yayın Sayısı
1961	2	1980	2	2000	24
1962	6	1981	1	2001	29
1963	2	1982	2	2002	24
1964	1	1983	3	2003	41
1965	1	1984	2	2004	38
1966	2	1985	10	2005	22
1967	3	1986	14	2006	22
1968	7	1987	13	2007	21
1969	7	1988	20	2008	31
1970	2	1989	18	2009	31
1971	4	1990	10	2010	26
1972	4	1991	22	2011	40
1973	6	1992	20	2012	39
1974	-	1993	20	2013	78
1975	1	1994	20	2014	69
1976	1	1995	11	2015	46
1977	1	1996	9	2016	66
1978	-	1997	17	2017	51
1979	2	1998	17	2018	22
		1999	26	Toplam	1029

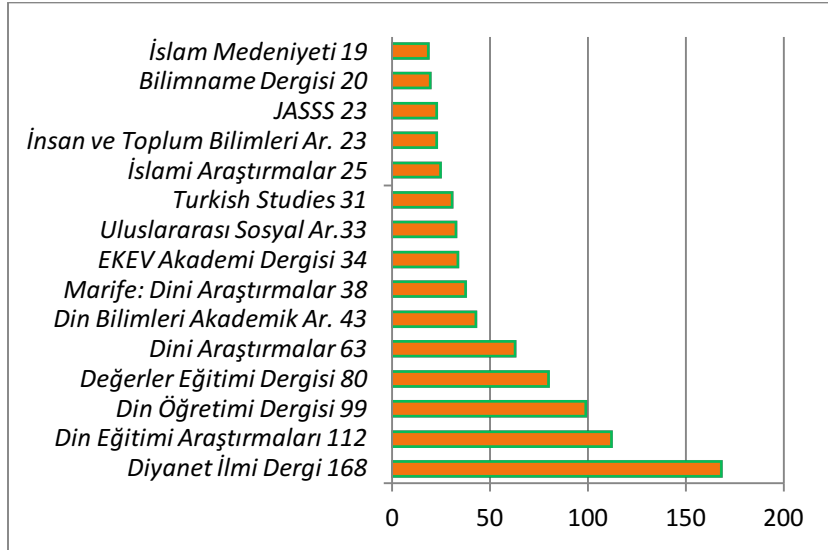
1953-2018 yılları arasını kapsayan araştırmada makalelerin yıllara göre yayın sayılarına ait istatistiğe baktığımızda, araştırma kapsamında 1953 ile 1961 yılları arasında din eğitimi konulu makale tespit edilememiştir. 1961 ile 1984 yılları arasında 1974 ve 1978 yılları hariç her yıl makale yayınlandığı görülmektedir. 24 yıllık bu periyotta yıllık yayın ortalaması 2,5'tir. 1985 yılı ile başlayan periyotta ise bir önceki sürece göre makale yayınlarında belirgin artış görülür. 1985-2000 yılları arası toplam 271 makale yayınlanmış olup bu dönemde yıllık makale yayın ortalaması 16,9'dur. Bu artışta özellikle 1984 yılında yayına başlayan ve 1985 yılından itibaren din eğitimi ve öğretimine dair birçok makale yayınlayan MEB bünyesinde yayınlanan Din Öğretimi Dergisi'nin etkisinden sözedilebilir. Bu süreçte yayınlanan 271 makalenin 99'u bu dergide yayınlanmıştır. 2001 yılı akademik dergilerin nitelik değiştirmeye başladığı ve ha-

kemli hale dönüştüğü dönem olması itibariyle son periyodu buradan başlatmak mümkündür. 2001-2018 yılları arasında oluşturulan bu son periyodunda ise 696 makale üretilmiştir. Bu sayı ise tüm makalelerin 2/3 kısmını oluşturmaktadır. Bu süreçte yıllık makale yayın ortalaması ise 38,6'yı bulmaktadır. 2018 (araştırma bu yılın sadece ilk yarısını kapsamaktadır) yılına kadar olan son beş yılın ortalamasına baktığımızda ise yıllık yayın ortalaması 62'ye ulaşmıştır. İstatistiklerin ortaya koyduğu sonuçları göre 1953'ten 2018'e kadar olan üç periyotta, din eğitimi konulu makale yayın ortalamaları sürekli yükselmiş, son beş yıldaki ortalama ise daha üst düzeylere ulaşmıştır. Ortaya çıkan bu sonuçların, hem Türkiye'de din eğitimi ve öğretiminin geçirdiği süreçlerle, hem 1980 yılında kurulan din eğitimi bilim dalının sahip olduğu akademisyenlerin niceliksel gelişimiyle, hem de son yıllarda akademik kadro atanma kriterlerindeki değişiklikler ve lisansüstü programlarından mezuniyet için makale yayını talebiyle yakından ilgili olduğunu söylemek mümkündür.

5.2. Makalelerin Dergilere Göre Dağılımı

Şekil 1. En Çok Makale Yer Alan Dergiler

db | 185



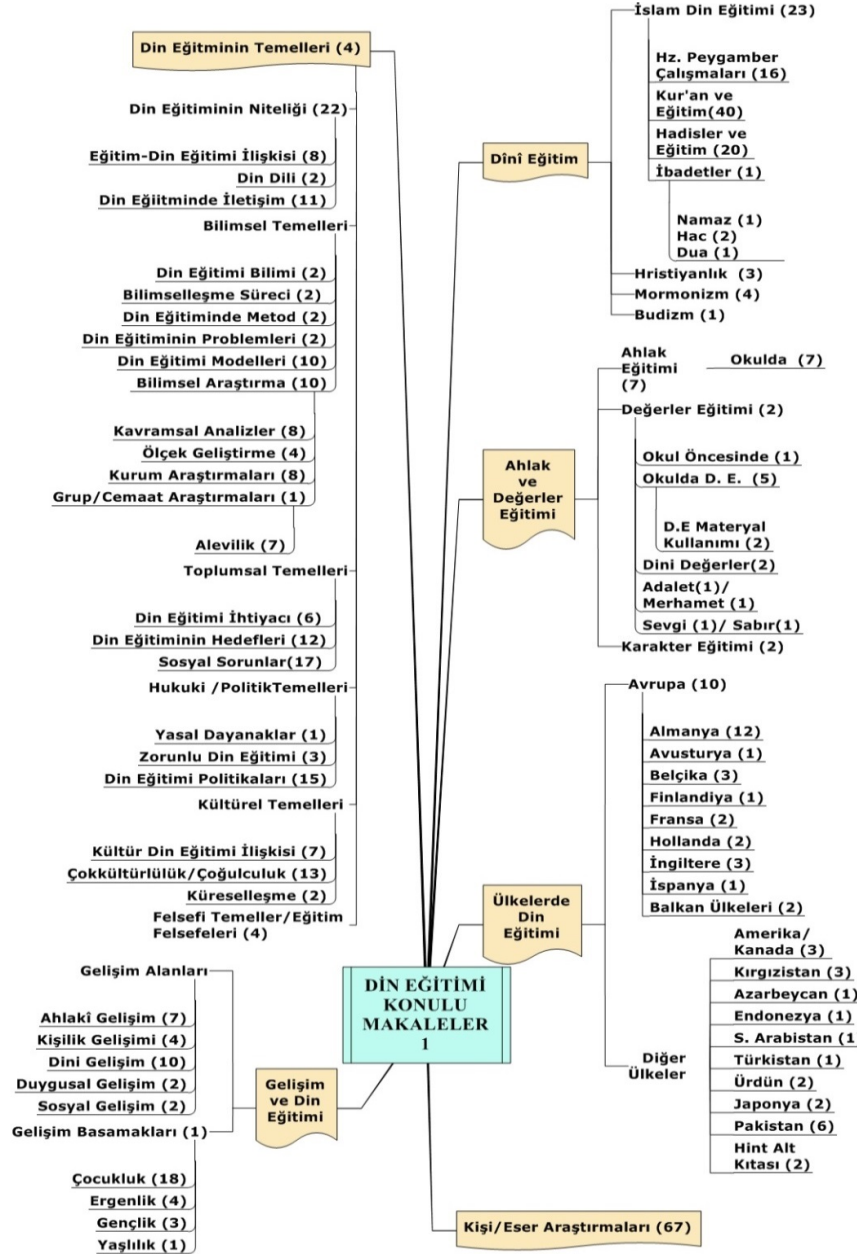
Makalelerin dergilere göre dağılımını ortaya koyan tablo incelendiğinde din eğitimi konulu makalelerin sayıca en çok yer aldığı 15 dergiye yer verildiği görülür. Dergiler içinde en çok makale ihti-

va eden *Diyanet İlmî Dergi*'dir. Diyanet İlmî Dergi 1956 yılında yayına başlayıp kesintisiz bir şekilde 2018 yılına kadar devam edebilen en uzun süreli dergi olma özelliğini taşımaktadır. Elbette burada derginin kurumsal bir kimlikle yayın hayatını sürdürmesi temel rolü oynamaktadır. En çok din eğitimi konulu makale içeren diğer bir dergi ise, adına da uygun olarak din eğitimi araştırmalarına yer vermek amacıyla 1994-2011 yılları arasında yayınlan Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi'dir. 17 yılda 112 din eğitimi konulu makalenin bu dergide yayınlandığı görülmektedir. Bu dergi Din eğitimi araştırmaları dışında kısmen diğer İslami araştırmalara da yer vermiş olsa da bu alana ait araştırmalara has kılınmış en uzun süreci geçiren dergi niteliğindedir. Din Öğretimi Dergisi de çoğunlukla din eğitimi ve öğretimi kapsamlı araştırmalara yer vermiş olup, MEB bünyesinde yayınlanan ve akademisyenlerin dışında idari görevlilerin makale kaleme aldığı bir hüviyet taşımasına rağmen yayın hayatını devam ettirememiştir. 1984-1993 yılları arasında yayınlanan bu dergide yaklaşık 99 din eğitimi konulu makale tespit edilmiştir. Bu dergileri 80 makaleyle Değerler Eğitimi Dergisi, 63 makaleyle Dini Araştırmalar Dergisi takip etmektedir. Tabloda ifade edilen diğer dergilerdeki makale sayıları ise 19-43 arası değişmektedir. Bu veriler ortaya koymaktadır ki, İlahiyat fakültesi dergileri dışındaki dergilerde yayınlanan din eğitimi konulu makalelerin yarısından fazlası (522) ilk 5 dergide yer almaktadır.

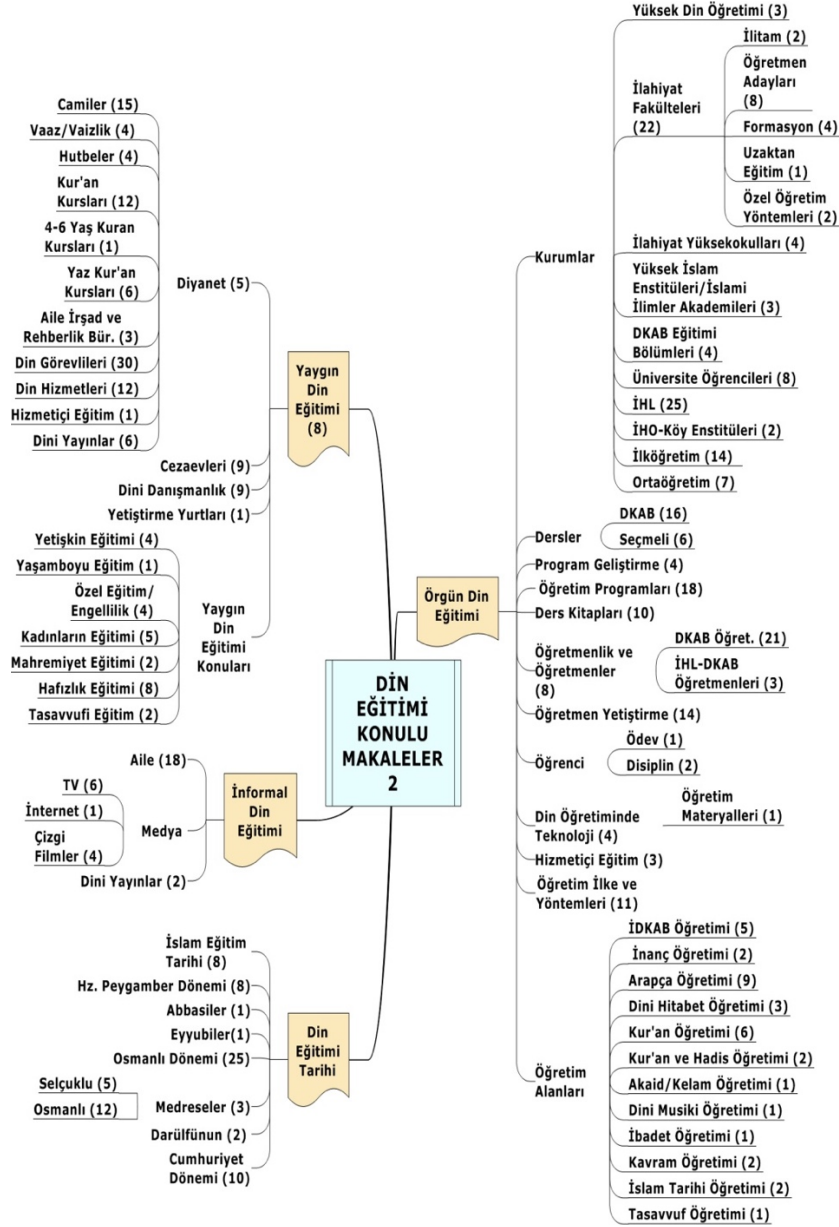
1952'den günümüze kadar kesintisiz yayınlanan ve İlahiyat dergileri içinde en çok din eğitimi konulu makale yayınlayan dergi olma özelliği taşıyan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde tespit edilen makale sayısı ise 2018 itibarıyla 86'dır. Bunu 59 makaleyle Uludağ, 52 makaleyle Ondokuz Mayıs, 51 makaleyle Cumhuriyet İlahiyat dergisi takip etmektedir. Buna göre ilahiyat dergileri dışındaki en çok makale yayınlayan dergilerin yayın ortalamalarının ilahiyat dergilerine göre çok daha yüksek olduğu ortaya çıkmaktadır.

5.3. Makalelerin Konu Tasnifi

Şekil 2. Makalelerin Konu Dağılımı-1



Şekil 3. Makalelerin Konu Dağılımı-2



Makalelerin konu tasnifi yapılırken, hacimli olmasından dolayı tablolar yerine zihin haritası tercih edilmiştir. Ayrıca konu alanlarının çokluğundan kaynaklı olarak iki ayrı zihin haritası oluşturulmuştur. Konu tasnifi, ilgili literatür ışığında oluşturulmuştur.¹⁰ Bu şekilde bütün konu alanlarını bir arada görmek daha kolay olacaktır. Zihin haritaları incelendiğinde din eğitimi makalelerinin 10 temel konu alanında neşredildiklerini görmekteyiz. Din eğitiminin temelleri, örgün din eğitimi, yaygın din eğitimi, informal din eğitimi, din eğitimi tarihi, ahlak ve değerler eğitimi, dînî eğitim, gelişim ve din eğitimi, ülkelerde din eğitimi ve kişi/eser araştırmaları bu temel konu alanlarını oluşturur. Tasnif yapılan tüm konu başlıklarının sayısı 175'den fazladır. Bu sonuç din eğitimi biliminin problem alanlarının ya da konu yelpazesinin ne kadar geniş olduğunu ortaya koyan önemli bir veridir. Bu 10 temel konu alanı içerisinde en çok makale üretilen kısmın örgün din eğitimi alanı olduğu görülür. 12 alt başlıkta 266 makale neşredilmiştir. Bu sayı toplam makalelerin 1/4'ünü oluşturmaktadır. *İlahiyat Fakülteleri* başlığı bu bölümde alt konu başlıklarıyla beraber 39 makaleyle ilk sıradadır. Bunu 25 makaleyle *İmam Hatip Liseleri* konusu takip etmektedir. Örgün din eğitimi bünyesinde birçok öğretim basamağını ve bunlarla ilgili birçok farklı konu alanını ihtiva eden bir alandır. Ancak özellikle Türkiye'de din öğretimini temsil eden iki önemli kurum olarak ilahiyat fakülteleri ve imam hatip liselerinin, bir taraftan yaşadığı süreçler itibariyle karşılaştığı sıkıntılar, diğer taraftan mütemediyen tartışılmakta olan yapısal durumları, müfredatları, öğrenci ve öğretmen profili gibi birçok problemden dolayı makale üretimi daha çok gerçekleşmiştir.

Örgün din eğitiminden sonra makalelerin yoğunlaştığı bir diğer kısım *Din Eğitiminin Temelleri* alanıdır. Din eğitiminin metodolojik ve bilimsel temellerine dair makalelerin yer aldığı bu bölümde toplam 183 çalışma tespit edilmiştir. Din eğitiminin niteliği yanında toplumsal, hukuki, felsefi ve bilimsel temelleriyle ilgili olarak kaleme alınmış makaleler *Din Eğitiminin Temellendirilmesi* bölümü altında sınıflandırılmıştır. Din eğitimi bilimi, bilimselleşme süreci ve problemleri gibi başlıklarda sadece ikişer makalenin mevcut olduğu

¹⁰ Süleyman Akyürek, "Din Eğitimi Biliminin Alt Bilim Dallarına İlişkin Bir Analiz", *Kuram ve Eylem Yönüyle Din Eğitiminin Teolojik ve Felsefi Temelleri Sempozyumu Bildirileri (Konya, 8-9 Mayıs 2009)*, haz. Mustafa Tavukçuoğlu – Muhiddin Okumuşlar (Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2010), 106.

görülmektedir. 1980 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde anabilim dalı olarak kurulmasıyla bilimselleşme serüveni başlayan din eğitimi biliminin günümüze kadar olan süreçte bilimsel duruşunu ortaya koyabilecek yaklaşımları ve konuyla ilgili problemleri tartışan çok daha fazla sayıda makale olması beklenebilirdi. Din eğitimi biliminde metodolojik araştırma ve geliştirme konusunda, dünyadaki bilimsel yaklaşımlar ışığında yeni/güncel çalışmaların yapılması, konu alanı olarak sürekli büyüyen bu bilim dalının bilimsel olarak da olgunlaşıp gelişmesine önemli katkılar sağlayacaktır. En çok makalenin neşredildiği konu alanlarından bir diğeri ise 152 araştırmayla *Yaygın Din Eğitimi*dir. Diyanet merkezli çalışmaların en fazla oranı kapladığı bu kısımda, cezaevlerinde din eğitimi ve dini danışmanlık gibi son yıllarda tartışılmaya başlayan bazı konular bu bölümde tasnif edilmiştir. *Dînî Eğitim* başlığı da yine makalelerin yoğunlaştığı alanlardan biridir. Toplamda 112 makalenin 104'ü Kur'an, hadis, Hz. Peygamber'in hayatı ve ibadetler gibi İslam din eğitimi çalışmalarından oluşmaktadır. Bu sonuca göre İslam din eğitimi araştırmaları genel sayı içinde kayda değer bir oranı oluşturmaktadır.

Kaymakcan ve Ünsal'ın ilahiyat fakültesi dergilerinde yayınlanan din eğitimi konulu makalelerle ilgili çalışmasında böyle bir konu tasnifi yapılmamıştır. Lisansüstü çalışmalarla ilgili olarak Tosun, 1980 ile 2006 yılları arasında yapılmış 52'si doktora olmak üzere 268 tezle ilgili bir araştırma yapmıştır. Buna göre yüksek lisans çalışmalarının %30'u, doktora çalışmalarının %24'ü din eğitimi tarihiyle ilgilidir.¹¹ Araştırmamızda ise din eğitimi tarihi makaleleri %7 civarındadır. Yorulmaz'ın 190 doktora tezi üzerinde yaptığı araştırmaya göre 48 tezle en çok çalışma örgün din eğitimi alanında gerçekleşmiştir.¹² Buna göre lisansüstü çalışmalarla ilgili analizler farklılaşsa da ilahiyat fakültesi dergileri dışında yayınlanan din eğitimi konulu makalelerin önemli bir kısmı örgün din eğitimi alanındaki problemlere yönelik olarak kaleme alınmıştır. İlahiyat fakültesi dergilerinde yer alan makalelerin konu tasnifi ise bir başka makalede incelenecektir.

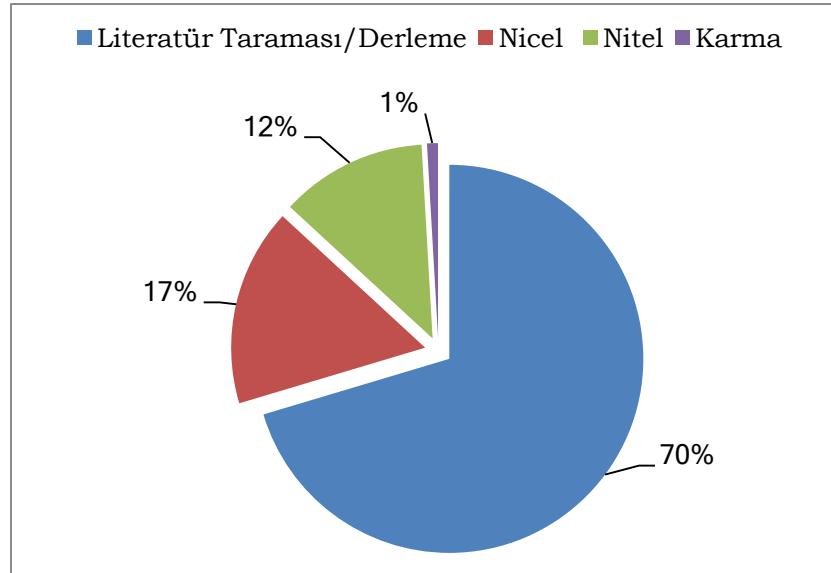
¹¹ Cemal Tosun, "Bir Anabilim Dalı Olarak Türkiye'de Din Eğitiminin Doğuşu, Gelişmesi ve Alanına Katkıları", *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 2/1 (2009): 300.

¹² Bilal Yorulmaz, "Türkiye'de Din Eğitimi Alanında Yapılan Lisansüstü Çalışmalar Hakkında Genel Bir Değerlendirme", *Marmara Üniversitesi Öneri Dergisi* 12/46 (2016): 50.

5.4. Makalelerde Kullanılan Bilimsel Araştırma Yöntemlerinin Analizi

Araştırmada din eğitimi konulu makalelerde kullanılan bilimsel araştırma yöntemleri de incelenmiştir. Bu çerçevede 1029 makaleden 34 çeviri, 5 sadeleştirme makalesi hariç toplam 990'ının kullandığı araştırma yöntemleri belirlenmeye çalışılmıştır. Bu tespitte, eğer makale içerisinde kullanılan yöntem bizzat belirtilmişse bu ifade esas alınmış, ancak yöntem açıklanmamışsa araştırmanın yöntemi tespit edilmeye çalışılmıştır.

Şekil 4. Makalelerde Kullanılan Yöntemlerin Oransal Dağılımı



Makalelerde kullanılan bilimsel araştırma yöntemleri grafiğine baktığımızda araştırmaların %70'lik kısmının literatür taraması veya derleme makalelerden oluştuğu görülmektedir. Bu oran araştırmaların 2/3'ünden fazlasına tekabül etmektedir. Literatür taraması, ele alınan araştırma problemiyle ilgili olarak daha önceden yazılmış doğrudan veya dolaylı kaynakların taramasına dayalı bir yöntemdir.¹³ Araştırmalarda nicel, nitel veya karma yöntemler kul-

¹³ Haluk Özmen v.dğr., *Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, ed. Mustafa Metin (Ankara: Pegem Akademi, 2014), 475; Şener Büyükoztürk v.dğr., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 23. Bs (Ankara: Pegem Akademi, 2017), 4.

lanılsa bile bunlar içerisinde çoğunlukla literatür taramasına yer verilir. Burada yöntemini literatür taraması olarak ifade ettiğimiz makaleler, diğer yöntem türlerini kullanmayan makalelerdir. Verilere göre makalelerin %17'si nicel araştırma desenlerinde, %12'si nitel araştırma desenlerinde, %1'i ise karma desende gerçekleştirilmiştir. Bütün makalelerin 2/3'ünden fazlası kuramsal/teorik makalelerden oluşması dikkat çekici bir sonuçtur. Bu sonuç bize geçmiş yıllardaki bilimsel araştırma anlayışı konusunda bir fikir vermektedir. Din eğitimsel problemlerin uzunca bir süre kuramsal olarak ele alınması, sorunları literatürden hareketle çözüm üretme gibi pasif yaklaşımların bir sonucudur. Uygulamaya dönük araştırma anlayışının son dönemlerde biraz daha önem kazandığı görülmektedir. Buna sebep sadece kuramsal yaklaşımın sorunlara etkili çözümler üretmede yetersizliğinin fark edilmesi yanında, amprik merkezli bilimsel araştırma paradigmasının ilahiyat ve din eğitimi alanıyla geç buluşmasından kaynaklandığını da söyleyebiliriz. Aşağıda kullanılan amprik araştırma yöntemlerinin dağılımıyla ilgili bir tablo sunulmuştur.

Tablo 2. Makalelerde Kullanılan Yöntemlerin Sayısal Dağılımı

Araştırma Yöntemleri	Sayı
KURAMSAL/TEORİK	
Literatür Taraması/Derleme	697
AMPRİK/UYGULAMA	
NİCEL	163
Tarama	157
Deneysel	6
NİTEL	121
Doküman İncelemesi	71
Görüşme	19
Gözlem	4
Biyografi	8
Doküman Analizi/Görüşme	1
Görüşme/Gözlem	2
Doküman Analizi /Gözlem/Görüşme	3
Olgubilim	5
Röportaj	4
Göstergebilim	1
Metafor Analizi	2
Etnografya	1
KARMA YÖNTEM	9
Toplam	293
Genel Toplam	990

Araştırma verilerine göre, makalelerde kullanılan amprik araştırmalarla kuramsal araştırmalar arasında sayısal bakımdan önemli oranda fark bulunmaktadır. Nicel araştırmalarla, nitel araştırmalar arasında da bir oran farklılığı mevcuttur. Kaymakcan ve Ünsal'ın 1952-2003 yılları arasında incelediği araştırmasında da kuramsal ve amprik yöntemler arasında önemli bir fark ortaya çıkmıştır. Söz konusu araştırmada 192 makalenin 32'sinin amprik yöntemleri, 157'sinin ise kuramsal olduğu tespit edilmiştir.¹⁴ 2015 ve 2016 yılında gerçekleştirilen başka araştırmalara göre, din eğitimi alanında yapılan doktora ve yüksek lisans tezlerinde başvurulan yöntem durumuna bakıldığında, kuramsal ve literatür taraması türündeki çalışmaların en çok tercih edilen araştırma türleri olduğu görülmektedir.¹⁵

Din eğitimi bilimsel temellerini genel itibariyle oluşturmuş olmasına rağmen, bilimsel araştırma metodolojisi konusunda kendisini geliştirmekte olan bir disiplindir. Araştırmamız bünyesinde, nicel ve nitel araştırma oranlarının 2010-2018 yılları arasında bir önceki on yıllık periyoda göre artış gösterdiği ortaya çıkmıştır. Bu artış bilimsel araştırma anlayışının gelişmesi açısından olumlu bir gelişmedir. Din eğitimi bilimi ele aldığı konuları kuramsal yaklaşımın ötesine geçip amprik düzeyde incelemesi, problemlere daha güvenilir ve isabetli çözümler bulması açısından oldukça önemlidir. Dolayısıyla Din eğitimi problemleri betimsel/tarama olarak ortaya koymanın yanında yorumlayıcı yaklaşımlarla çözüm üretme yoluna gitmelidir. Bunun da en uygun metodolojik yolu karma yöntemlere ağırlık vermektir.

¹⁴ Kaymakcan - Ünsal, "İlahiyat Fakülteleri Dergilerinde Yayımlanan Din Eğitimi Konulu Makaleler Üzerine Bir Değerlendirme", 56.

¹⁵ Yorulmaz, "Türkiye'de Din Eğitimi Alanında Yapılan Lisansüstü Çalışmalar Hakkında Genel Bir Değerlendirme", 56.

5.5. Yazarların Akademik Alanlarına Göre Makalelerin Analizi

Tablo 3. Akademik Alanlara Göre Makalelerin Dağılımı

Akademik Alanlar	Makale Sayıları
Din Eğitimi	828
Din Psikolojisi	24
Hadis	18
Tefsir	15
İslam Tarihi	14
Din Sosyolojisi	12
Kelam	10
İslam Hukuku	9
Dinler Tarihi	8
Arap Dili ve Belagati	8
Kur'an-ı Kerim	6
Tasavvuf	5
İslam Felsefesi	2
İslam Mezhepleri Tarihi	2
Din Felsefesi	2
Türk-İslam Edebiyatı	1
İslam Sanatları	1
Dini Müzik	1
Eğitim Bilimleri	13
Sosyoloji	6
Tarih	3
Felsefe	2
Sosyal Hizmetler	2
Pedagoji	1
Kamu Yönetimi	1
İdari Alanlara Göre	
DİB Başkanı	1
DİB Başkan Yrd.	1
İl Müftüsü	3
Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi	3
Baş Müfettiş	2
Şube Müdürü	2
Diğer	
Gazeteci	2
Tespit Edilemeyen	21
Toplam	1029

Tablo 3'de, söz konusu dergilerde yayınlanan din eğitimi konulu makalelerin, yazarların akademik çalışma alanlarına göre dağılımları tespit edilmiştir. Makale yazarlarının sadece akademisyenlerden oluşmadığı, kurumsal niteliği olan Diyanet ilmi Dergi ve Din Öğretimi gibi dergilerde özellikle idari bazı görevlilerin, az sayıda da olsa bu alana ait makale kaleme aldıkları görülmüştür. Bu sebep-

le yazarların idari alana göre de tasnifi yapılmıştır. Buna göre din eğitimi branşı 828 makaleyle tüm makalelerin %80'ini oluşturmaktadır. Kalan %20'lik kısım ise, içinde çok farklı bilim dallarının katkısının olduğu 201 makaleden oluşmaktadır. 2004 yılında yayınlanan Kaymakcan ve Ünsal'ın araştırmasına göre, ilahiyat fakültesi dergilerinde yayınlanan 192 din eğitimi konulu makalenin %66'sı din eğitimi alanı akademisyenleri tarafından, %34'ü ise toplam 16 branşa ait akademisyenlerin katkısı ile oluşturulmuştur.¹⁶ Bu sonuca göre, ilahiyat fakültesi dergileri dışındaki dergilerde yayınlanan makalelerde din eğitimi branşının katkısının, ilahiyat fakültesi dergilerinde yayınlanana göre daha yüksek düzeyde olduğu görülmektedir. Ancak bu sonuca, araştırmamızın daha güncel oluşunu ve din eğitimi anabilimdalının 2004 yılından bu yana göstermiş olduğu niceliksel akademik gelişmeyi bir faktör olarak dahil etmek gerekir.

Tablodaki verilere baktığımızda diğer bilim dallarının katkısını ilahiyat, sosyal bilimler ve diğerleri olmak üzere üç kısma ayırmak mümkündür. İlahiyat alanından gelen katkıları da Din Bilimleri, Temel İslam Bilimleri ve İslam Tarihi ve Sanatları olmak üzere yine üç bölümde değerlendirebiliriz. Tablodan anlaşıldığına göre, İlahiyat alanının her bölümü ve hemen her bilim dalından makale düzeyinde az ya da çok katkısı olduğu görülmektedir. En çok katkıyı ise, 24 makaleyle din psikolojisi vermiştir. Kaymakcan ve Ünsal'ın araştırmasında din psikolojisi, ilahiyat fakültesi dergilerinde yayınlanan din eğitimi konulu makalelere en fazla katkıyı yapan bilimdalı olmuştur.¹⁷ Din Psikolojisi, Din Eğitimi alanına konu ve problem itibariyle en yakın sayılan bilim dallarından biridir.

Diğer önemli bir katkının hadis (18), tefsir (15) gibi alanlardan geldiği görülür. Temel İslam bilimlerine ait diğer branşların katkısı ile İslam din eğitimi alanına ait konuların daha geniş bir perspektifte tartışılma imkanı oluşmaktadır. İslam tarihinin makale düzeyindeki katkısını, özellikle din eğitiminin tarihsel kısmında görmekteyiz. Özellikle, medreseler, Hz. Peygamber ve sonraki dönemlerde din eğitimi ve din eğitimi kurumlarıyla ilgili tartışmalarda İslam tarihi alanının katkı sunduğunu görmekteyiz. Bütün bu katkılar

¹⁶ Kaymakcan - Ünsal, "İlahiyat Fakülteleri Dergilerinde Yayınlanan Din Eğitimi Konulu Makaleler Üzerine Bir Değerlendirme", 57.

¹⁷ Kaymakcan - Ünsal, "İlahiyat Fakülteleri Dergilerinde Yayınlanan Din Eğitimi Konulu Makaleler Üzerine Bir Değerlendirme", 57.

ortaya koymaktadır ki din eğitimi bilimi ilahiyat bilimlerinin hemen hepsiyle sıkı bir ilişki içerisinde. Ayrıca din eğitimi bilimi ilahiyat bilimlerinin merkezinde yer alarak teorikle pratiğin bütünleşmesini sağlama yolunda önemli bir fonksiyon icra etmektedir.¹⁸

Din eğitimi konulu makalelere katkı veren alanlardan bir diğeri ise, sosyal bilimlerdir ki, bunun başında da eğitim bilimleri (13) gelmektedir. Çünkü din eğitimi muhtevasını dinden, yöntemlerini eğitim bilimlerinden alan bir disiplindir. Dolayısıyla din eğitimi, eğitim bilimleri ile ilişki içinde olmak ve bunu sürdürmek zorundadır. Bunlar dışında sosyoloji, tarih, sosyal hizmetler, felsefe, pedagoji ve kamu yönetimi gibi birbirinden farklı sosyal bilimlerden de katkının olduğu görülmektedir. Bütün bu sonuçlar değerlendirildiğinde birçok bilim dalı ile iletişim halinde olan din eğitiminin, disiplinler arası¹⁹ çalışma yönünün önemi bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Bu özelliği ile Din Eğitimi, kendi sorunlarını hem kuramsal hem de pratik düzeyde ayrıca insan hayatının bütününe kapsayıcı nitelikte bir yaklaşımla tartışabileceğini ortaya koymaktadır.

5.6. Makalelerdeki Yazar Sayıları ve Yabancı Dilde Yazım

İlahiyat fakültesi dergileri dışında yayınlanan din eğitimi konulu makaleleri, yazar sayıları bakımından analiz ettiğimizde toplam 1029 makaleden yalnızca 64'ünün birden fazla yazar tarafından kaleme alındığını görmekteyiz. Buna göre makalelerin ancak %6'sının ortak makale şeklinde üretildiği ortaya çıkmaktadır. Birden fazla yazarlı 64 makalenin 52'si 2 (%5), 9'u 3 (%0,8), 3 tanesi de 4 (%0,2) araştırmacıyla gerçekleştirilmiştir. 1952-2003 yıllarını kapsayan Kaymakcan ve Ünsal tarafından yapılan araştırmada ise birden fazla yazarlı makale sayısı sadece ikidir.²⁰ Araştırmamızdaki bulgularda ise, 1953-2003 yılları arası ilahiyat dergileri dışında yayınlanan din eğitimi konulu makalelerde bu sayı 7 olarak tespit edilmiştir. Yine 2010 yılına kadar birden fazla yazarlı makale sayısı 14, 2010-2018 yılları arası ise bu sayı 50 olarak bulunmuştur. Mev-

¹⁸ Beyza Bilgin, *Türkiye'de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri* (Ankara: Emel Matbaacılık, 1980), 10.

¹⁹ Muhammed Şevki Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, Birinci Baskı (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 393; Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem A Yayınları, 2001), 59; Suat Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi Ve Türkiye'de Din Eğitimi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1996), 34.

²⁰ Kaymakcan - Ünsal, "İlahiyat Fakülteleri Dergilerinde Yayımlanan Din Eğitimi Konulu Makaleler Üzerine Bir Değerlendirme", 55.

cut verilere göre birden fazla yazarlı makalelerin büyük çoğunluğunun son dönemde gerçekleştirildiği ortaya çıkmaktadır. Bu durumda göstermektedir ki din eğitimi alanında genel olarak ortak araştırma sayıları yeterli düzeyde olmasa bile, bu araştırma biçiminin giderek gelişme kaydettiği görülmektedir. Bunların yanında ortak araştırmaların son dönemlerde artış göstermesinde, bazı lisans üstü eğitim kurumlarının, öğrencinin eğitimini tamamlamasından önce danışmanı ile birlikte ortak bir makale yayını ortaya koyması gibi bir zorunluluğun etkisini de göz ardı etmemek gerekir. Araştırmanın dikkat çekici bir sonucu ise, birden fazla yazarlı 64 makalenin 16'sının kuramsal, 48'inin ampirik araştırma yöntemlerini kullanmış olmasıdır. Buna göre ortak araştırmalarda ampirik yöntemin daha fazla tercih edildiğini veya kuramsal makalelerde ortak çalışmaya daha az başvurulduğu söylenebilir.

Din eğitimi bilimi *disiplinler arası* niteliğinden ve araştırma alanları itibarıyla geniş bir kapsama sahip olmasından dolayı hem alan içi hem de farklı disiplinlerdeki akademisyenlerin ortak çalışma yapabilmesi açısından elverişlidir. Bireysel araştırmalar araştırmacının sadece kendi uzmanlık yeterliliği çerçevesinde şekillendiği çalışmalardan oluşurken, ortak araştırmalar her araştırmacının probleme kendi alan perspektifini yansıttığı çalışmalardır. Ayrıca ortak çalışmalar, problemin üyeler arasında paylaşıldığı, her üyenin ayrı bir boyutu araştırdığı ve sonuçta verilerin birleştirilerek sonucun bütünlendirildiği bir hüviyete sahiptirler. Bu yaklaşım araştırmalara perspektif zenginliği sağlarken öteki taraftan çözüm üretme işine zenginlik katabilmektedir.²¹ Bütün bu niteliklerinden dolayı ortak araştırma yapabilmeye kültürünün din eğitimi bilimi içerisinde daha fazla önem kazanması ve bu türde araştırmalarının sayısının daha fazla artması gerekmektedir.

Din Eğitimi konulu makalelerin yabancı dilde yayınlanma durumlarına baktığımızda ise, sadece 16 makalenin yabancı dilde neşredildiğini görmekteyiz. Bu oran yaklaşık %2'ye karşılık gelmektedir. Bunların 15'i İngilizce, 1'i ise Almanca neşredilmiştir. Sonuçlara göre akademisyenlerin makale düzeyindeki çalışmalarda yabancı dili tercih etmedikleri ortaya çıkmaktadır. Böylesi bir durumun ortaya çıkmasında, yabancı dilde yazma konusunda akademik

²¹ Michelle Benett - Howard Gadlin, "Ortak Çalışma ve Ekip Bilimi: Teoriden Pratiğe", trc. Lale Ataseven - Remziye Yılmaz 14/2 (2013): 422.

bir zorunluluk olmaması bir sebep olabileceği gibi, yabancı dilde yazma sorunu da bir başka sebep olabilir. Dolayısıyla Türkiye’de ve Türkiye dışında yabancı dilde yayın yapan akademik dergilerde yayınlanan din eğitimi konulu makaleler konusunda araştırmalara ihtiyaç vardır. Bu dergilerdeki yabancı dilde yazılan makaleler tespit edildiğinde konuyla ilgili daha isabetli yorumlar yapılabilecektir.

Yabancı dilde yazma sorunu muhtemelen birçok akademik alanın önemli problemlerinden biridir. Buna işaret eden bazı araştırmalara göre akademisyenler yabancı dilde yazabilmeyi önemli bir problem olarak görmektedirler.²² Çünkü bilimsel çalışmalarda makaleyi yabancı dilde yazmak için sadece ulusal kaynaklara atıfta bulunmak ve alıntı yapmak yeterli olmamakta, uluslararası düzeyde yayınlanmış farklı dillerdeki yayınlardan yararlanmak bir gereklilik halini almaktadır.²³ Bu ise, güçlü bir akademik yabancı dil becerisini gerektirmektedir. Sorunun kısmen bireysel olarak aşılması, ama çoğunlukla ulusal ve köklü politikalarla iyileştirilmesi, ilahiyat alanı da dahil olmak üzere bütün akademik alanlar için ciddi bir ihtiyaçtır.

Sonuç

Türkiye’de ilahiyat fakültesi dergileri dışında yayınlanan sosyal bilimler alanındaki dergilerde yer alan din eğitimi konulu makaleleri inceleyen bu çalışmada, toplam 84 dergi incelenmiştir. 1953-2018 yılları arasını kapsayan araştırmada toplam 1029 din eğitimi konulu makale tespit edilmiştir. 65 yılı kapsayan periyodu yayın açısından üçe ayırdığımızda; 1984 yılına kadar yıllık yayının ortalaması 2.5, 2000 yılına kadar 16.9, 2018 yılı ilk yarısına kadar 38.6 olarak tespit edilmişken son beş yılın ortalaması ise 62 olarak bulunmuştur.

Araştırma bulgularına göre en çok din eğitimi konulu makale içeren dergi *Diyanet İlmî Dergi*’dir. 1956’dan bu yana kesintisiz olarak yayınlanan dergide 168 adet din eğitimi konulu makale yayınlanmıştır. Bütün makalelerin yarısından fazlası *Diyanet İlmî Dergi*, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, *Din Öğretimi Dergisi*, *Değerler Eğitimi*

²² YÖK, “Yükseköğretim Bilgi ve Yönetim Sistemi” (YÖK Yayınları, 2007), 96; Şenel Poyrazlı - Ali E. Şahin, “Uluslararası Dergiler İçin İngilizce Makale Yazma ve Yayımlama Sürecine İlişkin Temel Öneriler”, *Eğitim ve Bilim* 34/151 (2009): 117.

²³ Mehmet Tok - Nuray Gönülal, “Akademik Yazma Sürecine İlişkin Bir İhtiyaç Analizi”, *Uluslararası Türkçe Eğitimi ve Öğretimi Dergisi* 1/1 (2016): 155.

Dergisi, Dini Araştırmalar Dergisi olmak üzere beş dergide yer almıştır.

Makalelerde kullanılan bilimsel araştırma yöntemleriyle ilgili verilere baktığımızda araştırmaların 2/3'ünden fazlasının literatür taraması/derleme makalelerden oluştuğu görülmektedir. Nicel çalışmaların oranı %16, nitel çalışmaların oranı ise %12'dir. Karma yöntem kullanılan araştırmalar ise %1'i oluşturmaktadır. Ampirik araştırma oranları 2010-2018 yılları arasında önceki dönemlere göre artış gösterse de genel anlamda bu tür araştırmalarının sayılarının genel içinde oranlarının yükselmesi gerekmektedir.

Din eğitimi konulu makalelerin %80'i alanı din eğitimi olan akademisyenlere aittir. Din eğitimi dışında ilahiyat disiplinlerinden 17, diğer sosyal bilimlerden 7 alan katkı sunmuştur. Bu sonuç din eğitimi biliminin hem ilahiyat disiplinleri içinde hem de diğer sosyal bilimlerle sıkı ilişki içinde olduğunu göstermektedir. Disiplinler arası araştırmalara alan itibarıyla oldukça müsait olan din eğitimi bilimi, birçok farklı disiplinin bilimsel perspektifiyle kendi bakışımı birleştirerek sosyal sorunlar için geniş bir çerçevede çözümler sunacak potansiyele sahip durumdadır.

Makalelerin konu tasnifini incelediğimizde konu yelpazesinin çok geniş bir alanı kapsadığı görülür. 10 ana konu alanında toplamda 175'den fazla konu başlığında makale üretilmiştir. En çok makale üretilen ana konu alanı ise örgün din eğitimidir. Din eğitiminin temelleri ve yaygın din eğitimi alanları en çok makale üretilen diğer başlıklardır. Araştırmanın ulaştığı bir diğer sonuca göre din eğitimi alanında son yıllarda ortak araştırma ve yazma kültürü gelişme kaydetse de yeterli düzeyde değildir. Ayrıca yabancı dilde yazma oranı yok denecek kadar azdır. Gerek ortak araştırmaların artması gerekse yabancı dilde yazım oranlarının yükselmesi din eğitiminin bir bilimsel disiplin olarak gelişip güçlenmesinde katkıları olabilecek önemli hususlardır.

Kaynakça

- Akyürek, Süleyman. "Kuram ve Eylem Yönüyle Din Eğitiminin Teolojik ve Felsefi Temelleri Sempozyumu Bildirileri". *Din Eğitimi Biliminin Alt Bilim Dallarına İlişkin Bir Analiz*. 95-119. Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2009.
- Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar. "Din Eğitimi Bilimi'nin Türkiye'de Bağımsız Bir Bilimsel Disiplin Olarak Doğuşu ve Gelişimi". *Diyanet İlmî Dergi* 30/3 (1994): 85-92.

- Aydın, Muhammed Şevki. *Din Eğitimi Bilimi*. Birinci Baskı. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Benett, Michelle - Gadlin, Howard. "Ortak Çalışma ve Ekip Bilimi: Teoriden Pratiğe". Trc. Lale Ataseven - Remziye Yılmaz 14/2 (2013): 420-439.
- Bilgin, Beyza. *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. Ankara: Gün Yayıncılık, 2001.
- Bilgin, Beyza. *Türkiye'de Din Eğitimi Ve Liselerde Din Dersleri*. Ankara: Emel Matbaacılık, 1980.
- Büyüköztürk, Şener - Çakmak, Ebru - Akgün, Özcan - Demirel, Funda. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. 23. Bs. Ankara: Pegem Akademi, 2017.
- Cebeci, Suat. *Din Eğitimi Bilimi Ve Türkiye'de Din Eğitimi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1996.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. "Diyanet İlmi Dergi". 2018. <http://dergipark.gov.tr/did>.
- Fahri Kayadibi - İrfan Başkurt - Ayşe Zişan Furat. *Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi Literatürü (1923-2007)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2008.
- İslamcı Dergiler Projesi. "Dârü'l-fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası". Erişim: 20 Ağustos 2018. <http://katalog.idp.org.tr/dergiler/10/darulfunun-ilahiyat-fakultesi-mecmuasi>.
- İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi. "İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi". Erişim: 23 Ağustos 2018. http://ktp.isam.org.tr/pdfdrq/D00055/1953_1-4/1953_1-4_TOGANZV.pdf.
- Kaymakcan, Recep - Ünsal, Bilal. "İlahiyat Fakülteleri Dergilerinde Yayımlanan Din Eğitimi Konulu Makaleler Üzerine Bir Değerlendirme". *Değerler Eğitimi Dergisi* 2/6 (2004): 51-76.
- Kızılabdullah, Yıldız. "İlahiyat Fakültelerinin Kuruluşundan Bugüne Din Eğitimi Bilimi Alanında Yapılan Çalışmalar Üzerine Bir Değerlendirme". *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 2/1 (2009): 305-314.
- Özmen, Haluk - Sözbilir, Mustafa - Tekbıyık, Ahmet. *Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ed. Mustafa Metin. Ankara: Pegem Akademi, 2014.
- Poyrazlı, Şenel - Şahin, Ali E. "Uluslararası Dergiler İçin İngilizce Makale Yazma ve Yayımlama Sürecine İlişkin Temel Öneriler". *Eğitim ve Bilim* 34/151 (2009): 117-131.
- Tok, Mehmet - Gönülal, Nuray. "Akademik Yazma Sürecine İlişkin Bir İhtiyaç Analizi". *Uluslararası Türkçe Eğitimi ve Öğretimi Dergisi* 1/1 (2016): 142-161.
- Tosun, Cemal. "Bir Anabilim Dalı Olarak Türkiye'de Din Eğitiminin Doğuşu, Gelişmesi ve Alanına Katkıları". *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 2/1 (2009): 293-303.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem A Yayınları, 2001.
- Yıldız, Alim - Koçyiğit, Tahsin. *İlahiyat Fakültesi Dergileri Makale ve Yazarlar Fihristi (1952-2002)* (2002). Ankara: :Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Yorulmaz, Bilal. "Türkiye'de Din Eğitimi Alanında Yapılan Lisansüstü Çalışmalar Hakkında Genel Bir Değerlendirme". *Marmara Üniversitesi Öneri Dergisi* 12/46 (2016): 41-62.
- YÖK. "Yükseköğretim Bilgi ve Yönetim Sistemi". YÖK Yayınları, 2007.



DİN EĞİTİMİ VE ÖĞRETİMİNDE KIRK HADİS GELENEĞİ -NEVEVÎ ÖRNEĞİ-

Salih AYBEY*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 11 Haziran 2018, **Kabul Tarihi:** 27 Aralık 2018, **Yayın Tarihi:** 31 Aralık 2018, **Atf:** Aybey, Salih. "Din Eğitimi Ve Öğretiminde Kırk Hadis Geleneği -Nevevî Örneği-". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/3 (Aralık 2018): 201-228.

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 11 June 2018, **Accepted:** 27 December 2018, **Published:** 31 December 2018, **Cite as:** Aybey, Salih. "Forty Hadith Traditions in Religious Education and Teaching -The Case of Nawawi-". *Journal of Academic Research In Religious Sciences* 18/3 (December 2018): 201-228.



Öz

İslam, insanların dünya ve ahiret mutluluğunu gerçekleştirme yönünde emir ve tavsiyeleri ihtiva eden, doğru yolu gösteren son dindir. Onun iki temel kaynağı Kur'an ve hadistir. Hadis, asr-ı saadetten beri nesilden nesile aktararak günümüze kadar değişik yollarla aktarılan Hz. Peygamber'in söz, fiil ve davranışlarıdır. Hadisleri derleme, aktarma, öğrenme ve öğretme konusunda farklı dönemlerde farklı çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan biri olan kırk hadis kitapları/risaleleri Arap, İran ve Türk toplumlarında en çok rağbet gören eserler olmuştur. Bu çalışmada kırk hadis geleneğinin öneminden bahsedilerek İmam Nevevî'nin kırk hadis monografisi iman, ibadet, ahlak ve bunların dışında kalanlar ise diğer hadisler başlığı altında toplanarak din eğitimi açısından değerlendirilmesi yapılmıştır. Nevevî'nin eserine aldığı hadislerin, hayatın tüm yönlerini kuşatıcı nitelikte olduğu, iman, ibadet, ahlak ve sosyal konuları ihtiva eden hadislerden oluştuğu, din eğitimi için kullanılacak pek çok değere vurgu yaptığı, dolayısıyla din eğitimi ve öğretiminde önemli bir kaynak olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Eğitim, Din Eğitimi, Hadis, Kırk Hadis, Nevevî.

* Dr. Öğr. Üyesi, Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, salihaybey@hotmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-8361-5793>

Forty Hadith Traditions in Religious Education and Teaching -The Case of Nawawi-

Abstract

Islam is the last religion to guide people to the happiness of the world and the Hereafter. Its two main sources are the Qur'an and hadith. The hadith has been transmitted from generation to generation since the time of the Prophet, which has been transmitted in different ways to the present day. The words, actions and actions of the prophet. Different studies have been carried out in different periods in order to compile, transfer, learning and teaching hadiths. Forty hadith books/treatises, one of them, have been the most popular works in Arab, Iranian and Turkish societies. In this study, forty hadith traditions are mentioned and forty hadith monographs of Imam Nawawi were collected under the title of belief, worship, morality and other hadiths and evaluated in terms of religious education. It has been observed that the hadiths that Nawawi took in his work are of a kind that encompasses all aspects of life, which include faith, worship, morality and social issues, which emphasize many values that can be used in religious education, and therefore are an important source in religious education and teaching.

Keywords: Education, Religious Education, Hadith, Forty Hadith, Nawawi.

Giriş

Bir medeniyetin devamını sağlayan, soyunu devam ettiren değişik unsurlar vardır. Bunlardan biri de kuşkusuz geleneklerdir. Bir medeniyet, bir kültür gelenekler vasıtasıyla hayatta kalabilir. Kırk hadis geleneği de bu çerçevede değerlendirildiğinde, genelde İslam kültürünün özelde ise İslam ahlakının devamlılığını sağlayan önemli değerlerden biridir. Dolayısıyla kırk hadis geleneği, İslam'ın iki temel kaynağından¹ biri olan hadislerin, insanlar tarafından belenmesinde, ezberlenmesinde ve özellikle de uygulanmasında önemli bir işlevi üstlenmiştir.

Hadis, insanlar için bir hidayet ve rahmet kaynağı olan (Lokman 31/3) Kur'an-ı Kerim'i sözleriyle açıklayan, fiilleriyle uygulanışını gösteren âlemlere rahmet olarak gönderilen Hz. Peygamber'in söz, fiil ve davranışlarıdır. Müslümanlar tarafından Kur'an'dan sonra başvurulacak en önemli kaynak olan hadis, Kur'an'ın açıklayıcısı olması nedeniyle Müslümanların inanç, ibadet, ahlak ve hayat tarzlarını tesis eden bir vasıtaadır. Kur'an'daki ilahi emirlerden namazın

¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Beyrut: ts.), 3:14; Muhammed b. İsa b. Sevre Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahîh*, (Mısır: Mustafa Halebî Baskısı, 1962), "Menâkıb", 31.

nasıl kılınacağı², zekâtın ne kadar verileceği³, haccın nasıl yapılacağı⁴ gibi pek çok konuya hadisler açıklık kazandırmış, İslam'ın birçok meselesi yine hadislerle çözüme kavuşturulmuştur.⁵ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in tebliğ görevinin yanında, ayetlerde herkesin kolaylıkla anlayamayacağı hususları, anlaşılabilir şekilde izah etme görevi de bulunmaktadır.⁶

Din eğitimi ve öğretimin de iki temel kaynağından biri olan hadisler, inanan insanların hayatlarını şekillendiren ve davranışlarını belirleyen kurallar koyar. Hadisler, sadece iman ve ibadet ile ilgili hususları değil, hayatın tamamına dair bilgi ve emirleri içerir. Dolayısıyla hadisler Kur'an'dan sonra, din eğitimi ve öğretiminde insanlar için temel bilgileri içermektedir.⁷ Hz. Peygamber'in söz, fiil ve uygulamalarını oluşturan hadisler konuyu somutlaştırarak ve uygulayarak anlatması ve öğretmesi bakımından önemli bir referanstır.⁸

Birçok ayette Hz. Peygamber'e itaatin emredilmesi (Ali İmran, 3/32, 51, 132; Nisa, 4/13, 59, 80; Maide, 5/92; Enfâl, 8/20, 45, 46) ve özellikle, “*Resulün size verdiği alını, yasakladığından da sakının*” (Haşr, 59/7) şeklinde kesin bir emrin bulunması hadislerin, Müslümanlar için vazgeçilmez bir kaynak olduğunu ortaya koymaktadır. İşte bu öneminden dolayıdır ki, hadis üzerine pek çok çalışmalar yapılmış, eserler yazılmıştır. Bu alandaki çalışmalardan biri de “kırk hadis” adlı eserlerdir.

Hz. Peygamber'in “*Her kim benim hadislerimden kırk tanesini belleyip başkalarına da öğretirse, kıyamet gününde, Allah Teâlâ onu,*

² Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh* (Riyad: 2008), “Âzân”, 18.

³ Buhârî, “Zekat”, 26.

⁴ Ebu'l-Hüseyn el-Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh* (Riyâd: 2006), “Hac”, 50.

⁵ M. Yaşar Kandemir, “Hadis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15: 27-28.

⁶ Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 5; Selman Başaran - M. Ali Sönmez, *Hadis Tarihi ve Hadis Usulü* (Bursa: Esra Fakülte Kitabevi, 1993), 2; Hasan Hüsnü Erdem, *İlahi Hadisler* (Ankara: DİB Yayınları, 2012), 9-10.

⁷ Hüseyin Yılmaz, “Hz. Peygamber'in Eğitiminde Bir İlke Olarak Hoşgörü”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2014): 109-132; Şuayip Özdemir - Rahime Kavak, “Kur'an ve Hadislerde Gençlik Dönemi Özellikleri”, *Turkish Studies* 9/2 (2014):1215-1226; Şakir Gözütok, *İlk Dönem İslam Eğitim Tarihi* (İstanbul: Fecr Yayınevi, 2002), 5257; Şakir Gözütok, *Resulullah (a.s.m.) Döneminde Eğitim Öğretim* (Nesil Yayınları: İstanbul, 2014), 175-200.

⁸ Zeynep Nezahat Cihandide, *Okul Öncesi Din ve Ahlak Öğretimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 227-229.

*bilginler ve fakihler arasında diriltsin*⁹ mealindeki hadisi,¹⁰ her ne kadar âlimler tarafından zayıf hadis olarak gösterilse de, kırk hadis kitaplarının ortaya çıkmasında başlıca etken olmuştur. Bu müjde çok sayıda¹¹ “kırk hadis”in yazılmasına, derlenmesine, tercümesine ve şerhine destek olmuştur.

İlk olarak Abdullah b. el-Mübarek (ö. 181/797) tarafından¹² yazılmaya başlayan Kırk Hadisler, VII/XIII. asırda “*müctehidlerin hâtemi*” olarak kabul edilen Nevevî'nin “El-Erbeûne'n-Neveviyye” adlı eseriyle büyük bir gelişme göstermiştir. Nevevî'nin bu eseri, Arapçada olduğu gibi, diğer İslam milletlerinin dillerinde de en çok rağbet gören, şerh edilen, değer verilen bir “kırk hadis” niteliği kazanmış ve bu özelliğini korumuştur. Öyle ki, eserin telifi üzerinden daha otuz yıl bile geçmeden onun şerhleri yazılmıştır. Altı asır boyunca sadece Arapça şerhlerinin sayısı 50'yi aşmıştır. Farsça ve Türkçede de bir hayli tercüme ve şerhleri mevcut bulunan bu eser, müsteşrikler arasında da bu türden eserler içinde seçkin bir örnek olarak kabul görmüştür.¹³ Bu derece öneme sahip olan Nevevî'nin bu eseri, Türkçeye çevrilen bu kategoriden derlemelerin en meşhurlarından biri olduğu için, çalışmamızı bu eser üzerinden değerlendireceğiz.

Kırk hadis üzerinde yapılan çalışmalara bakıldığında zaman, bu alanda çok sayıda eser yazılmış olmasına rağmen YÖK Ulusal Tez Merkezinin verilerine göre, 1989-2017 yılları arasındaki 28 yıllık sürede 10 lisansüstü tezin yapıldığı görülmektedir.¹⁴ Buradan hareketle, kırk hadis üzerinde çok yönlü bir çalışma yapıldığını söylemek zordur. Özellikle din veya din eğitimi alanında yapılan çalışma hemen hemen hiç yoktur. Bu ihtiyaçtan yola çıkarak bu çalışmamızda, kırk hadis geleneğinin din eğitimi ve öğretiminde kullanılmasını ele almaya çalışacağız.

⁹ Suyûtî, *Cami'üs-Sağîr*, 524; İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l Hafâ ve Müzilü'l-İlbas* (Beyrut: 1988), 17.

¹⁰ Bu hadisin sıhhati ve değişik rivayetleri konusunda bkz. Cemal Ağırman, *Mustafa Taki Efendi Hayatı, Eserleri ve Bazı Düşünceleri* (Sivas: Sivas 100 Temel Eser, 2006), 16-19.

¹¹ Bu alanda yazılan eserlerin sayısı ulaşabildiğimiz kadarıyla 226'dır. Bkz. Kettânî, *er-Risâletü-l Mustatrafe Li-Beyâni Meşhuri Kütübi's-Sünneti'l Müşerrefe*, ter. Yusuf Özbek, (İstanbul: İz yayıncılık, 1994), 193-212.

¹² Abdulkadir Karahan, *İslami Türk Edebiyatında Kırk Hadis* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1976), 47.

¹³ Karahan, *İslami Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, 44-45.

¹⁴ Bkz. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>, erişim: 21 Mayıs 2018.

Bu alanda yapılan ve ulaşabildiğimiz çalışmalar arasında Ayşe-gül Köstü'nün "İmam Nevevi'nin Kırk Hadis Adlı Eserinde Değerler Eğitimi", Mehmet Askın'ın "Darekutni'nin Kırk Hadis Adlı Eseri", Hasan Hüseyin Durak'ın "Usfuri'nin Kırk Hadis Şerhi'nin Tahkik Tahriç, Tercüme ve Tenkidi" adlı yüksek lisans tezleri sayılabilir. Bunların dışında Veli Aba'nın "*Hasan Basri Çantay'ın Hadis Çalışmalarının Aktüel Değeri: 'On Kerre Kırk Hadis' Adlı Eseri Üzerine Sosyo-Teolojik Analizler*", Fahrettin Yıldız'ın "*İslâmî İlimler, Divan Edebiyatı ve Tasavvuf Geleneğindeki Yeriyle Tarihten Günümüze Popüler Hadis Kitapları: Kırk Hadisler*" adlı çalışmalar zikredilebilir. Ayrıca Yakup Poyraz'ın "*Manastırlı Hasan Bin Ali'nin Ehâdîs-i Erba'în Adlı Manzum Kırk Hadis Tercümesi*", İ. Hakkı Ünal'ın "*İslam Kültüründe Kırk Hadis Geleneği ve Şeyh Hamid-i Veli'nin Hadis-i Erba'in Şerhi*" ve Nurgül Özcan'ın "*Hacı Bektaş Veli'nin Hadis-i Erba'in Adlı Eseri*" adlı çalışmaları da bu alanda yapılmış çalışmalardandır.

Görüldüğü gibi kırk hadis üzerine değişik çalışmalar yapılmasına rağmen, bu çalışmalar daha çok eser ve tercüme üzerinde yoğunlaşmıştır. Dolayısıyla din eğitimi ve öğretiminde kırk hadis geleneğini konu alan bu çalışma, alanında ilklerden olma özelliği taşıması nedeniyle önemlidir. Bu çalışmanın bundan sonra yapılacak ilgili çalışmalara da kaynaklık edeceği düşünülmektedir.

Bu çalışmanın amacı, hadislerin İslam dinindeki yerinden yola çıkarak, Hz. Peygamber'in yukarıda zikredilen hadisinin müjdesine nail olabilmek için ilk dönemlerden günümüze kadar artan bir önemle gelen "kırk hadis" geleneğinin din eğitimi ve öğretimindeki önemi ele almaktır. Bununla birlikte niçin kırk hadis, bu hadislerin mahiyeti nedir ve din eğitimi ve öğretiminde bunlardan nasıl yararlanılabilir? gibi soruların cevabını da bu çalışmada bulmak mümkün olacaktır.

Bu çalışmada bir yönüyle keşfedici, bir yönüyle de betimleyici yaklaşım tercih edilmiştir. Konu hakkındaki bilgiyi derinleştirmek ve konuyu daha değişik boyutlarıyla anlamlandırmak amacıyla uygulanan keşfedici yaklaşım¹⁵ doğrultusunda araştırmamızla ilgili kırk hadis kitapları, şerhleri başta olmak üzere, bu konuda yazılmış makaleler, tezler, bilimsel bildiriler üzerinde ayrıntılı bir kaynak taraması yapılmıştır. Elde edilen bulguları düzenleyip, yorumlanmış

¹⁵ Remzi Altunışık, v. dğr., *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri SPSS Uygulamalı* (Sakarya: Sakarya Kitabevi, 2005), 59.

bir şekilde okura sunmak olarak tanımlanan¹⁶ betimleyici yaklaşım ile Nevevî'nin "El-Erbeûne'n-Neveviyye" adlı eserine aldığı hadisler, din eğitimi ve öğretimi açısından özelliklerine göre sınıflandırılmış ve değerlendirilmiştir. Hemen hemen bütün hadislerin din eğitimi ve öğretimiyle ilgili bir tarafının olduğu gerçektir. Ancak çalışmamızı sınırlama adına, sadece Nevevî'nin zikredilen eserine aldığı hadislerin analiz ve değerlendirilmesi yapılacaktır.

Kırk hadis geleneğinin din eğitimi ve öğretiminde kullanılmasının önemine geçmeden önce, inceleyeceğimiz eserin yazarı olan İmam Nevevî hakkında kısa bir bilgi vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

1. İmam Nevevî

Nevevî (Muhyiddin Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî), 631/1233 yılında Şam/Neva'da dünyaya gelmiştir. Doğduğu yere nispetle kendisine *Nevevî* denilmiştir.¹⁷ Zeki bir çocuk olan Nevevî, küçük yaşlardan itibaren kendisini ilim tahsiline vermiştir. Şâfiî âlimlerinden olan Nevevî'nin lakabı, dini ihya eden anlamına gelen "Muhyiddin" dir.¹⁸

Hadis ilmine ve hadis ricaline son derece vâkıf olan Nevevî, 649 yılında Şam'a gelmiş ve 665 yılında Eşrefiyye Medresesi müderrisliğine başlamıştır. Bu medresede reislik de yapmış ve bu görevine vefatına kadar devam etmiştir.¹⁹ Nevevî'nin hadis ilmini tahsil ettiği hocaları arasında, Ebû İshak İbrahim b. Ömer el-Vâsıtî, Ziyâ b. Temmâm el-Hanefî ve İbrahim b. İsâ el-Murâdî el-Endelüsî gibi devrin önemli muhaddisleri vardır. Ayrıca fıkıhta da imam olan Nevevî, fakihler arasında üstün bir mevkiye sahip olup, zamanında Şafii mezhebinin otoritesi sayılmaktaydı.²⁰ Nevevî fıkıh ilmini ise Ebû Muhammed Abdurrahman b. Nûh b. Muhammed el-Makdisî ve İshak b. Ahmed el-Mağribî gibi hocalardan tahsil etmiştir.²¹

¹⁶ Altunışık v. dğr., *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, 61-62.

¹⁷ Muhyiddin Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *el-Erbaûne'n-Neveviyye*, thk. el-Hallâk, Kusay Muhammed Nurs, eş-Şeyhî, Enver b. Ebî Bekr, (Cidde: Dâru'lMinhâc, 1430/2009), 5-8.

¹⁸ Halil Gönenç, *İmam Nevevî Kırk Hadis* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2005), 11-14.

¹⁹ Sultan, N. Muhammed, *Nevevî Kırk Hadis Şerhi*, çev. Beşir Eryarsoy, (İstanbul: Guraba Yayınları, 2013), 28-30.

²⁰ Yaşar Kandemir, "Nevevi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33: 45-49.

²¹ Kandemir, "Nevevi", 33: 47-48.

Nevevî, 40'a yakın eser yazmıştır. Bunlar arasında, Riyâzü's-Sâlihîn min Kelâmi Seyyidi'l-Mürselîn, el-Erbaûne'n-Neveviyye, El-Minhac, Tehzîbû'l-Esmâ ve'l-Luğa, el-İrşâd, et-Tibyân fî Adabı Hamleti'l Kur'an, Mekâsidü'n-Nevevî, Minhacü't-Tâlibîn, Ravzatü't-Talibin ve Umdetü'l-Muttakîn, Tabakâtu'l-Fukaha, el-Fetavâ, Risale fi Ehadisi'l-Hayâ²² adlı eserler yer almaktadır.

Nevevî aldığı tahsil ile kendisini yetiştirmiş, daha sonra talebe okutmaya ve talebe yetiştirmeye de başlamış, önemli âlimlerin yetişmesine vesile olmuştur.²³ Ömrünün sonlarına doğru Neva'ya basasının yanına dönen Nevevî, Hicri 676 yılında vefat etmiştir. Doğum yeri olan Neva'da medfun bulunmaktadır.²⁴

2. Kırk Hadis Geleneği ve Önemi

Bu başlık altında öncelikle kırk hadislerin tarihçesi ve mahiyetini kısaca ele aldıktan sonra, niçin kırk hadis sorusuna cevap aranacaktır. Son olarak da kırk hadislerin din eğitimi ve öğretimi açısından önemi üzerinde durulacaktır.

2.1. Kırk Hadislerin Tarihçesi

“Erbaûn” (kırk hadis) kitapları, kırk hadisi veya hadiste kırk babı ihtiva eden kitapların adıdır.²⁵ İslam edebiyatında kendine has yeri ve değeri bulunan Arapça “Erbaûn”, Farsça “Çihl” ve Türkçe “Kırk Hadis” adında meşhur olan ilk eserler H. 2. asrın sonlarından itibaren verilmeye başlamıştır.²⁶ Bu kitapların yazım felsefesi, yukarıda ifade edilen ve âlimlerce zayıf olduğu düşünülen bir hadise dayanmaktadır. Her ne kadar bu hadis zayıf olsa da, Hz. Peygamber'in hadislerini nakletmeye teşvik eden sözleri esas alınmış ve nakledilen rivayetlerle bu çerçevede amel edilmiştir.²⁷

Hadisin ekseri rivayetinde “*men hafida ala ümmeti*”, bazısında “*men hamele min ümmeti*” veyahut “*men tealleme erbaîne hadîsen*” diye başladığı görülmektedir. Bu rivayetlerden hareketle, Allah katında fakihlerden yazılma, kıyamet gününde fakih olarak haşrol-

²² Karahan, *İslami Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, 42-43.

²³ Kandemir, “Nevevî”, 33: 48.

²⁴ Kandemir, “Nevevî”, 33: 49.

²⁵ Yaşar Kandemir, “Kırk Hadis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 25: 467-468.

²⁶ Karahan, *İslami Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, 49.

²⁷ Fahri Kayadibi - Bekir Kuzudişli, *Eğitim ve Öğretime Dair Kırk Hadis* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 8.

ma, Allah Rasûlü'nün şefaatine nail olma, istediği cennet kapısından cennete girebilme, âlimler ve şehitler zümresi arasına yazılma ümidi birçok âlimi kırk hadis derlemeye yönlendirmiştir. Kırk hadis yazma geleneğinin bu şekilde yerleşmesinden sonraki dönemlerde ise, sırf bu geleneği devam ettirmek, insanların hayır ve duasını almak, sevap kazanmak hatta bir hastalıktan, musibetten kurtulmak için bile bu yönde eser verenler olmuştur.²⁸ Bu nedenle, kısa süre içerisinde pek çok kırk hadis adlı eserler ortaya çıkmıştır.

Yazıldıkları dönemin dini, ahlaki ve felsefi bakış açılarını da gösteren kırk hadis kitaplarını kaleme alan âlimler tevhid, zühd, iman, ibadet, ahlak, Kur'an'ın fazileti, Hz. Peygamber'in nübüvveti gibi farklı konulardaki hadisleri toplamışlardır.²⁹ Değişik konularda Hz. Peygamber'in "kısa sözlü, fakat geniş kapsamlı ve tesirli hadisleri"ni bir araya toplayıp insanların faydasına sunmanın gerekliliğine inanılmış ve bu nedenle de "Kırk Hadis" adı altında eserler yazılmıştır.³⁰ Kırk hadis kitaplarına Kudsi hadislerden, Hz. Peygamber'in hutbelerinden, senedleri sahih hadislerden, kırk rakamına dayanarak düzenlenenlerin yanı sıra, ezberlemesi kolay hadislerden, veciz hadisleri kapsayanlardan, sahih ve fasih hadislerden ibaret olanlardan, noktasız harflerden meydana getirilen hadislerden olmak üzere değişik sınıflandırma esasına göre hadisler seçilmiştir.³¹

Nevevî'nin "el-Erbeûne'n-Neveviyye" adlı eserinin mukaddimesindeki ifadesine göre, ilk kırk hadis derleyen kişi Abdullah İbn Mübarek'tir. Ardından Muhammed b. Eslem et-Tûsî'nin, bablara göre tasnif edilmiş "Erbaûn"u, daha sonra ise, Hasan b. Süfyân tarafından kaleme alınan "Kitabu'l-Erbaîn" gelmektedir. İlerleyen dönemlerde de kırk hadis yazma geleneği aynı hızda devam etmiş, H. VII. asırda altın çağını yaşayan "kırk hadisler", Nevevî ve İbn Hacer el-Askalânî gibi âlimlerle zirvesini yaşamış, bunların yazdığı kırk hadis adlı eserler, muhaddisler tarafından çokça okunmuş ve rivayet edilmiştir.³²

Farsçada çihl hadis olarak isimlendirilen kırk hadis, Arap dilinde yazılanların sayısı 250'yi aşmasına rağmen, Farsçada 50'den

²⁸ Kandemir, "kırk hadis", 25: 470.

²⁹ Abdulkadir Karahan, "Kırk Hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 472-473; Erdem, *İlahi Hadisler*, 10-12.

³⁰ Karahan, *İslami Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, 78.

³¹ Karahan, "Kırk Hadis", 25: 472.

³² Kandemir, "Kırk Hadis", 25: 467.

daha az sayıda kalmıştır.³³ Gerçi, hadis metinlerinin Arapça olduğu ve eskiden ilim dili olarak da çoğunlukla Arapça kullanıldığı düşünülürse bunun tabii olduğu görülecektir. Ayrıca kırk hadis toplayan âlimler, eserlerini Arapça yazsalar da bunların bir kısmının İranlı, Türk ve başka İslam kavimlerine mensup³⁴ bilginlerden oluştuğunu da söylemek gerekir.

İlk Farsça kırk hadis, H. VI. asırda Muhammed b. Muhammed. Ali el Faravî tarafından kaleme alınmış olup, eserinin adı “Tabibe'l-Kulûb” tur. Bu eserde ele alınan kırk hadis, hadislere uygun ayet ve hikâyelerle desteklenmiştir. Böyle bir yöntem ilk olarak Fars edebiyatında görülmüştür.³⁵ Daha sonra VII. asırda İmameddin Hasan b. Ali “Erbaûn el-Bahâî” adıyla bir kırk hadis kaleme aldığı bilinmektedir.³⁶ Bunları Ahmed Rûmî'nin “Ümmü'l-Kitab”, Abdullah el-İcî'nin “Siracü't-Talibin”i izlemiştir. İran edebiyatında Abdurrahman Camî'nin yazdığı “Hadis-i Erbaîn”i, Nevevî'nin Arap dilinde sağladığı ünü, Fars dilinde sağlamıştır. Dolayısıyla İran edebiyatında en çok şerh yazılan eserin unvana sahip olan Abdurrahman Camî'dir.³⁷

Arap edebiyatında ise kırk hadis geleneği, Abdullah el-Marvazî (ö. 190/711) ile başlamıştır. Nevevî bu alanda yazmış olduğu eseriyle ün yapmış, Onun eseri Arap, İran ve Türk edebiyatlarında en çok şerh ve tercüme yazılan eser unvana sahip olmuştur.³⁸ Nevevî'den önce 54 kişinin kırk hadis yazdığı tespit edilmiştir. Karahan'a göre, Arapça erbainlerin sayısı 193'tür.³⁹

Kırk hadis tercüme ve şerhlerine, edebi bakımdan en fazla ilgi gösterip onu ön planda tutan ve bu alanda en çok manzum örnek veren Türkler olduğunu da işaret etmek gerekir. Kırk hadis tercümeleri, elde ettiğimiz bilgilere göre XIV. asırdan itibaren başlamak-

³³ Karahan, “Kırk Hadis”, 25: 472-473

³⁴ Karahan, *İslami Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, 43.

³⁵ Kılıç, “Edebiyat Tarihi Bakımından Kırk Hadisler”, 96.

³⁶ Karahan, *İslami Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, 48-52.

³⁷ Kılıç, “Edebiyat Tarihi Bakımından Kırk Hadisler”, 96, Camî'nin Erbaîn ve Türkçe Tercüme Abdulkadir Karahan tarafından incelenmiş, Nevâî, Fuzûlî, Rihletî, Minif, Nabi gibi tanınmış şairlerimizle bir de anonim mütercim tarafından olmak üzere 6 tane manzum kırk hadis'in edebiyatımıza bu kategoriye renk kattığı tarafıca ele alınmıştır. Bkz. Abdulkadir Karahan, “Camî'nin Erbaîn'i ve Türkçe Tercüme Abdulkadir Karahan, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 4/4 (1952):18.

³⁸ Kılıç, “Edebiyat Tarihi Bakımından Kırk Hadisler”, 95-96.

³⁹ Karahan, *İslami Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, 9-10.

tadır.⁴⁰ XV ve XVI. asırlar ise Osmanlı'da kırk hadislerin yoğun olarak yazıldığı yıllardır.⁴¹ XVII. asırdan XX. asra kadar bu alanda aynı hızda eserler verilmiştir.⁴² Yıldız'a göre, bu eserlerin yaklaşık dörtte biri Nevevî'nin eseri üzerinedir.⁴³ Osmanlı Devleti'nde kırk hadis alanında en çok eser verenlerin şairler, âlimler ve mutasavvıflar olduğunu da söylemek gerekmektedir.⁴⁴

Kırk hadis yazma ve tercüme faaliyetleri XX. asırda da devam etmiş, hatta içinde yaşadığımız asırda da devam etmektedir. Bunun en yeni örneklerini Hasan Basri Çantay'ın "*Kırk Hadis*", Ahmet Hamdi Akseki'nin "*Peygamberimizin Vecizeleri*", Cemal Öğüt'ün "*Bereket ve Rahmet Bürhanlarına Dair Kırk Hadis*", Hasan Hüsnü Erdem'in "*Kırk Kutsi Hadis*" ve bunların dışında yayınlanmış daha pek çok kırk hadis tercüme, bu edebi-dini türün memleketimizde de ne kadar önem verildiğinin açık delillerini göstermektedir.⁴⁵

2.2. Niçin Kırk Hadis?

Hz. Peygamber'in bir hadisinden bu derece güçlü bir geleneğin ortaya çıkmış olması, Kur'an'dan sonra ikinci kaynağın sünnet olmasından dolayıdır. Bu geleneği teşvik eden diğer bir hadiste ise Hz. Peygamber, "*Allah, benim sözümü işitip belleyen, sonra da onu başkasına ulaştıran kimsenin yüzünü Kıyamet günü ağartsın*"⁴⁶ bu-yurmaktadır. Bu hadiste de geçen dua ve müjde, kırk hadis gelene-

⁴⁰ Türk edebiyatında bu alanda ilk eser, Mahmud b. Ali'nin h. 759 yılında tercüme edilen Nehcü'l-Ferâdis'idir. Bu eser, onar onar bir araya toplanmış, dört bağımsız bölümde 40 hadis metni ile onların tercümelerini ve şerhlerini ihtiva etmektedir. Bkz. Karahan, *İslami Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, 123.

⁴¹ Bu asırda belli başlı kırk hadis tercüme arasında, Kemal Ümmi'nin "Kırk Armağan" (1412), Mir Ali Şir Nevaî'nin "Hadis-i Erbaîn Tercümesi" (1501), Âşık Çelebi'nin "Kırk Hadis" (1571) gibi eserler yer almaktadır. Bkz. Karahan *İslami Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, 56.

⁴² Selahattin Yıldırım'a göre bu dönemde yazılan erbain sayısı 207'dir. Bkz. Selahattin Yıldırım, *Osmanlı'da Kırk Hadis Çalışmaları 1* (İstanbul: Darulhadis Yayınları, 2000), 39. Karahan ise, 80 adet Farsça ve Türkçe eseri de bu alana dâhil ederek bu sayının 250 civarında olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Karahan, "*İslami Türk Edebiyatında Kırk Hadis*", 7.

⁴³ Osmanlı döneminde yazılan kırk hadis tercümelerinin %22'si Nevevî'nin eseri üzerinedir. Bkz. Fahrettin Yıldız, "İslâmî İlimler, Divan Edebiyatı ve Tasavvuf Geleneğindeki Yeriyle Tarihten Günümüze Popüler Hadis Kitapları: Kırk Hadisler" *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/21 (2013): 419

⁴⁴ Yıldız, "İslâmî İlimler", 420.

⁴⁵ Karahan, *İslami Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, 133-134.

⁴⁶ Süleyman b. el-Eş'as b. İshak el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Humus: 1969), "İlim", 10; Tirmîzî, "İlim", 7; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvî'nin İbn Mâce, *es-Sünen* (Beyrut: 1998), "Mukaddime", 18.

ğinin oluşumunda önemli teşvik edicilerdendir. Muhaddislerin, mütefekkirlerin, âlimlerin ve şairlerin, çok sayıda kırk hadis kaleme almalarının sebepleri arasında bunlar da zikredilebilir.

Burada yeri gelmişken pek çok insanın aklına gelebilecek olan “neden başka bir sayı değil de kırk hadis” sorusu üzerine birkaç cümle söylemek gerekmektedir. Öncelikle kırk sayısının İslam tarihinde taşıdığı özellik ve mana itibarıyla önemli bir yere sahip olduğunu ifade etmek gerekir.⁴⁷ Buradan hareketle böyle bir sorunun cevabı için, İslam’ın kırk ile ilgili bazı inanç ve yönlerini burada bahis konusu yapabiliriz.

Kur’an-ı Kerim’de dört yerde⁴⁸ “kırk” kelimesi geçmektedir. Bu ayetlerde dikkat çeken husus kırk sayısının belli bir olgunluğu ifade etmesidir.⁴⁹ Ayrıca hadis kaynakları incelendiği zaman ise, 18 defa “erba’în veya “erba’ûn” şeklinde hadislerde geçtiği tespit edilmiştir.⁵⁰ Bunlarla birlikte Hz. Muhammed’e topluma önderlik etme ve eğitime görevinin kırk yaşında verilmesi, zekâtın nisap miktarının kırk olması, anne karnındaki cenine ruhun kırk gün sonra üflenmesi⁵¹, Hz. Ali’nin “bana bir harf öğretenin kırk yıl kölesi olurum” sözü, Müslümanların kırk sayısına ulaştıktan sonra İslam’ı açıktan yaymaya başlamaları, tasavvufta çile müddetinin kırk gün olması⁵² gibi hususlar, kırk sayısının insan hayatı için önemli bir yere oturtmuştur. Ancak kırk sayısının yoğun olarak kullanıldığı yer, çeşitli içerik ve konu başlıklarından oluşan kırk hadislerdir.

⁴⁷ Özcan, “Hacı Bektaş Veli’nin Hadis-i Erba’in Adlı Eseri”, 2.

⁴⁸ “Hani biz Musa ile kırk gece için sözleşmiştir” (Bakara, 2/51); “Allah şöyle dedi: O halde, orası onlara kırk yıl haram kılınmıştır. Bu süre içinde yeryüzünde şaşkın şaşkın dönüp dolaşacaklar” (Maide, 5 /26); “Musa’ya otuz gece süre verdik, buna on gece daha kattık. Böylece Rabbinin belirlediği vakit kırk geceye tamamlandı” (Araf, 7/142); “Nihayet olgunluk çağına gelip, kırk yaşına varınca şöyle der: bana ve anne babama verdiğin nimetlere şükretmemi, senin razı olacağın salih amel işlememi bana ilham et” (Ahkaf, 46 /15).

⁴⁹ Yıldız, “İslâmî İlimler”, s. 409.

⁵⁰ Bu rivayetlerden bazıları şunlardır: “Namaz kılanın önünden geçen kimse, üzerine ne kadar (günah) aldığı bilse onun önünden geçmektense kırk durması daha hayırlı bulur.” Buhârî, “Salât”, 101; Müslim, “Salat”, 261; “Cennetin kokusu yürüme ile kırk yıl öteden duyulur” Buhari, “Cizye”, 5; “Deccal ümmetime çıktığı zaman kırk gün mü, kırk ay mı, yıl sene mi kalacak bilemiyorum”, Müslim, “Fiten”, 116; “Cehennemdeki her bir azap yeri arasında kırk yıl vardır”, Müslim, “Zühd”, 14; “Medyuma gidip de söylediğine inanan kimsenin kırk gece boyunca namazı kabul olunmaz”, Müslim, “Selam”, 125.

⁵¹ Ebu Dâvud, “Sünnet”, 17; Tirmizî, “Kader”, 5.

⁵² Çile kelimesi Farsça “çihl” kelimesinden türemiş, insanın ruhsal olarak arınmaması için, asgari kırk gün zevklerden ayrı kalması, zor olanı başarması anlamlarına gelir. Özer Şenödeyici, *Derviş, Çile ve Sır* (İstanbul: Kaldırım Yayınları, 2015), 68-69.

Yukarıda verilen hususlara istinaden kırk sayısının, o dönemdeki Arap toplumunda gelişme ve olgunlaşma adına önemli bir sayı olduğu söylenebilir. Buradan hareketle kırk sayısının Arap dilinde “yeteri kadar olgunlaşma, maksat hâsıl olacak kadar sayı” anlamlarına geldiği bir gerçektir.⁵³ Bu görüşü destekleyen A. Lütfü Kazancı, “kırk hadisten maksadın çok hadis rivayet etmek olduğunu, bu sayının 39 ya da 41 olması, Hz. Peygamber’in kırk hadis rivayet edenlere dair vaat ettiği sevaptan mahrum etmeyeceğini” ifade etmiştir.⁵⁴ Örneğin, çalışmamızda incelediğimiz Nevevî’nin eseri 42 hadisten müteşekkil olmasına rağmen, kırk hadis olarak meşhur olmuştur. Yine Hakânî’nin “Hadis-i Erbaîn” adlı eserinde de 42 hadis bulunmaktadır.⁵⁵ Dolayısıyla kırk hadis yazma geleneğinin başlamasına vesile olan hadisin metninde kırk lafzının geçmesi (*erbaine hadisen*), bu lafzın esas alınmasından dolayı bu şekilde isimlendirilmesine vesile olmuştur. Bu sayının birkaç sayı aşağı ve yukarı olması kırk hadis ismiyle anılmasına mani değildir.

Burada son olarak şunu da ifade etmek gerekir ki, İslamiyet şekil ve nicelikten çok niteliğe önem veren bir dindir. Böyle olmasına rağmen, kırk hadis geleneğinin bu kadar önemli yer tutması, kırk sayısının nitelikli bir seviye için ulaşılması gereken bir nicelik tecrübesi olmasındandır.⁵⁶ Kırk hadis derleyen kişiler açısından değişik manevi ödüller elde etme amacı taşısa da, kırk hadisler halkın bilgilenebilmesi, hadislerin öğrenilmesi ve uygulanması adına önemli bir görevi yerine getirdiği söylenebilir. Çünkü bu derlemeler sayesinde kütüphanelerde bekleyen ciltler dolusu hadis külliyatları, herkesin ulaşabileceği taşınabilir boyuta ve sayıya inmesine vesile olduğu kanaatindeyiz. Bu nedenle kırk hadis geleneğinin insanların eğitim-öğretiminde önemli bir yeri olduğu açıktır.

2.3. Din Eğitimi ve Öğretimi Açısından Kırk Hadis Geleneği

Giriş kısmında bahsedilen hadislerin toplum hayatındaki önemine ilaveten hadislerin, İslam eğitim ve öğretim tarihine metot ve teknik bakımından da büyük etkisi olduğunu söyleyebiliriz. Hz.

⁵³ Yıldız, “İslâmî İlimler”, 110

⁵⁴ Ahmet Lütfü Kazancı, *Nübüvvet Pınarından Kırk Hadis* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 10-12; Ayrıca bkz. Hüseyin Özsoy, *Hadislerde Kırk Sayısı* (Yüksek Lisans tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001).

⁵⁵ Kılıç, “Edebiyat Tarihi Bakımından Kırk Hadisler”, 93.

⁵⁶ Ayşe Şener, “Kırk Hadis Geleneği Üzerine Bir Deneme”, erişim: 19 Şubat 2018, <http://www.sonpeygamber.info/kirk-hadis-gelenegi-uzerine-bir-deneme>.

Peygamber Allah'tan aldığı vahyi insanlara aynen bildirmiş, bunun yanında kendi sözlerinin de Müslümanlar tarafından öğrenilmesi için teşvikte bulunmuştur. Bunları yaparken Hz. Peygamber'in din eğitimi ve öğretiminde nasıl bir yöntem uyguladığını da görmüş olmaktadır. Hz. Peygamber'in eğitim-öğretim metotları incelendiği zaman O'nun, olaylara göre konuştuğu, soru sorarak konuya dikkat çektiği, tane tane konuştuğu, zaman zaman sözlerini tekrar ettiği, fırsatları değerlendirdiği, bıktırmamaya dikkat ettiği, hadis öğretimini genelleştirdiği, muhataba ihtiyaç duyduğu kadar bilgi verdiği, kısa ve öz konuştuğu, kabilelere ilim elçileri gönderdiği görülmektedir.⁵⁷ Bu metotların din eğitimi ve öğretiminde kullanılması son derece önemlidir.

Kırk hadis derlemeleri ve bunların üzerine yazılan şerhler ve tercümelemler, İslam inanç, ahlak ve bakış açısını insanların anlayabileceği sadelikte sunarak, hadislerin anlaşılabilir uygulanmasında da büyük rol oynadığı kanaatindeyiz. Dolayısıyla bunlar, Hz. Peygamber ve ümmeti arasında kırk derslik bir din eğitimi ve öğretimi gibi değerlendirilebilir. Bu kırk ders sonunda kişiyi belli bir bilgi ve ahlak seviyesine ulaştırır. Bu nedenle kırk hadisler, kişinin din eğitiminde kullanılan en pratik olgulardan biri olduğu söylenebilir.

Bununla birlikte Hz. Peygamber'in gönderiliş sebebi ve en temel görevlerinden birinin eğitim olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle "en güzel örnek" (Ahzâb 33/31) ve "yüce bir ahlak üzere olması" (Kalem 68/4) eğitim açısından üzerinde hassasiyetle durulması gereken bir noktadır. Buradan hareketle eğitimde "örnek gösterme" en çok başvurulan yöntemlerden biridir. Ancak Hz. Peygamber'in örnekliliği sadece kuru bir örnek değil, her emri yerine getirilmesi ve her hareketi benimsenip hayata yansıtılması gereken bir rehberdir.⁵⁸ Bu nedenle "*Ben güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderildim*"⁵⁹ buyuran Hz. Peygamber, Müslümanlar için en güzel örnek ve eğitimde en büyük rol modelidir. Çünkü Hz. Peygamber, insanların güzel davranışlarda bulunmaları için örnek olmuştur. Ayrıca Hz. Peygamber'in uygulamaları soyut konuların somutlaştı-

⁵⁷ Suat Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2005), 87-96; Remziye Ege, "Ayet ve Hadislerle Öğrenme" , *Düşünen Sınıflar İçin Din ve Ahlak Bilgisi Öğretimi, İlkokul 4. Sınıf*, ed. Cemal Tosun ve M. Polat, (Ankara: Pegem Akademi, 2013), 203-227; Süleyman Akyürek, "Din Öğretiminde Genellemelerin Öğretimi", *AÜİFD* 47/1 (2006): 121-143.

⁵⁸ Esan Gül, *Çocuk Eğitiminde Kırk Hadis* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2009), 9.

⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 381.

rılmasında, konunun anlaşılır kılınmasında, az sözle çok şey anlatmada da önemlidir. Bu yönüyle genelde hadisler özeldir ise kırk hadislerin din eğitimi ve öğretimi açısından etkili olduğu söylenebilir.⁶⁰

Çalışmamızda incelediğimiz Nevevî'nin "el-Erbaûne'n-Neveviyye" adlı eserine aldığı hadisler, hayatın tamamını kuşatıcı tarzdaki hadislerden seçilmiştir. Eserde iman ibadet ve ahlak konularının yanında, kardeşlik, komşuluk hakkı, müsamaha, ihtiraslardan korunma, ilme saygı, işlerde niyetin önemi, kıskançlıktan arınma, insanlara yararlı olma, merhamet, temizliğe riayet, nefse hâkimiyet gibi sosyal ve kültürel konuları ihtiva eden hadisler mevcuttur. Dolayısıyla Nevevî'nin Hz. Peygamber'in hadislerinden seçerek oluşturduğu eseri, din eğitimi ve öğretimi açısından oldukça önemli bir kaynaktır. Zira Nevevî'nin eserine seçtiği hadisler din eğitiminin temelini teşkil eden iman, ibadet ve ahlak konularının yanında sosyal konuları da ihtiva etmektedir. Bu nedenle eserin, din eğitimi ve öğretiminde kullanılabilir birçok dini değere vurgu yaptığı ve din eğitimcilerine kaynaklık teşkil ettiği söylenebilir.

214 | db

Nevevî, eserinde geçen hadisleri güncel ve evrensel hadislerden seçmiştir. Günümüzün ahlaki sorunlarını ve bu sorunların çözümünü ele alan bu hadisler, günümüzde değerler adı altında insanlara, özellikle eğitim-öğretim kurumlarında çocuklara kazandırılmaya çalışılmaktadır. Buna göre denilebilir ki, iman, ibadet ve İslam ahlakına dair seçilen risale veya küçük hacimli kitaplar olması nedeniyle taşınabilirliği, ulaşılabilirliği ve ezberlenmesi kolay kırk hadisler, din eğitimi ve öğretiminde dini prensipleri/değerleri tanıma ve öğrenme yolunda büyük bir öneme sahiptir. Bu önemine binaen kırk hadislerin derleme, tercüme ve şerh yazılması geleneği bilgilerin tarafından günümüze kadar muhafaza edilmiştir. Bunlar halk arasında da geniş ölçüde rağbet ve iltifat görmüştür. İslam dünyasında ahlak temellerinin gayet sağlam ve değişmez olması, asırlar boyunca da bu esasların olduğu gibi ayakta kalması, hemen herkes

⁶⁰ Geniş bilgi için bkz. Halil Erhun, *7-12 Yaş Çocuklarda Paylaşma ve Yardımlaşma Değerlerinin Hadisler Işığında Öğretimi* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), 62-65; Fatmanur Biberici, *2-7 Yaş Arası Çocuklarda Sevgi ve Merhamet Değerlerinin Hadisler Işığında Öğretimi* (Yüksek lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), 68-120; Ümit Akkaya, *Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kadınların Sosyal Hayattaki Konumu ve Ahlaki Eğitimi İle İlgili Hadislerinin Eğitimsel Açısından Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), 82-150.

tarafından tatbik edilmesi, Hz. Peygamber'in inanç, ibadet, ahlak ve sosyal konulara dair hadislerinin eğitimciler tarafından aktarılmasından ve böylece dilden dile, gönülden gönüle dolaşmasındandır.⁶¹ Dolayısıyla kırk hadislerin din eğitiminde oldukça yararlı oldukları ifade edilebilir.

3. Bulgular ve Değerlendirme

Eğitim, bireyin davranışlarında kendi yaşantısı yoluyla ve kasıtlı olarak istendik değişme meydana getirme sürecidir.⁶² İnsan eğitilebilir bir varlık olması nedeniyle hem iyi, hem de kötü yönde eğitilebilir. İnsanı iyi yönde eğitmek, genelde eğitimcilerin özelden ise din eğitimcilerinin hedefidir.⁶³

Nevevî, hadisleri seçerken bir konuya bağlı kalmamış, adeta her çiçekten bal alan bir arı misali, hayatın her alanında lazım olabilecek değişik hadisleri bir araya toplayarak eserini oluşturmuştur. Onun eserine aldığı 42 hadis "iman", "ibadet", "ahlak" ve "diğer konular" olmak üzere dört başlık altında tasnif edilmiştir. Buna göre 11 hadisin "iman" ile ilgili, 9 hadisin "ibadet" ile ilgili, 13 hadisin "ahlak" ile ilgili olduğu ve 9 hadisin de "diğer konular"ı (niyet, kıyamet, cennet, ceennem, şüpheli şeyler, helal, haram vb.) ihtiva ettiği görülmüştür. İman, ibadet ve ahlak gibi İslam'ın temelini teşkil eden hadislerin sayısal dağılımına bakıldığı zaman, bir birine çok yakın sayılarda olduğu görülmektedir.

Eserdeki hadislerin yaklaşık dörtte biri (10 hadis) uzun sayılabilecek hadislerdendir. Meşhur Cibril hadisi buna örnektir. Bunun yanında 11 hadis bir veya iki cümlelik kısa hadislerden, diğerleri de orta uzunluktaki hadislerden oluşmaktadır. Ayrıca hadislerin 4 ta-

⁶¹ Karahan, "Kırk Hadis", 25: 472.

⁶² Yıldız Kızılabdullah, "Kavramsal Çerçeve, Eğitim, Öğretim ve Din", *Din Eğitimi*, ed. Recai Doğan ve Remziye Ege, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 42; Muhammet Şevki Aydın, *Din Eğitimi Bilimi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 72; Nurullah Altaş - İsmail Arıcı, "Din Eğitiminin Bilimselleşme Süreci", *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü - Nurullah Altaş, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 58-60.

⁶³ Geniş bilgi için bkz. Halis Ayhan, *Din Eğitimi ve Öğretimi* (İstanbul, MÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997), 69-74; Zeki Salih Zengin, *II. Abdulhamit Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi* (İstanbul, Çamlıca Yayınları, 2009), 53-61; Halit Ev, *Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi ve Kurumları ve Öğretmen Yetiştirme* (İzmir, Tıbyan Yayınları, 2003), 54-59; Cemil Oruç, "Din Eğitiminin Hedefleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2008): 259-269; Nurullah Altaş, "Türkiye'de Örgün Eğitimde Dinin Yeri", *Marife* 2/1 (2002): 219-229.

nesi de “Kudsi Hadis”tir.⁶⁴ Bu sonuçlar bizleri, Nevevî, eserini kaleme alırken rast gele değil, hem nitelik hem de nicelik hem de içerik olarak belli bir amaç ve düşünce etrafında hadisleri derlediği sonucuna ulaştırmaktadır. Buradan hareketle Nevevî eserini, Hz. Peygamber’in tüm hadislerinin bir fihristi ve özeti hükmünde oluşturduğunu da söyleyebiliriz.

Nevevî’nin eserinde geçen 42 hadis, din eğitimi bağlamında iman, ibadet, ahlak ve diğer konular olmak üzere 4 başlık altında aşağıda ele alınmıştır. Ancak hadisler tasnif edilirken bir takım hususlar göz önünde bulundurulmuştur. Bazı hadisler kendi içinde birkaç başlığı barındırabilmektedir. Mesela, bir hadiste hem ibadet hem ahlak hem de sosyal bir konu bir arada bulunabilmektedir. Dolayısıyla bu tür hadislerde hangi konu ön plana çıktıysa o başlık altında ele alınmıştır.

3.1. İman Başlığı Altında Ele Alınan Hadisler

216 | db Nevevî’nin eserinde iman/İslam⁶⁵ ile ilgili hadislerin daha çok ilk sıralarda yer almakla birlikte hadislerin tamamının içine serpiştirildiği (2, 3, 4, 8, 13, 19, 21, 22, 24, 29 ve 41’inci hadisler) görülmektedir. İslam diniyle ilgili hemen hemen bütün ilmihal kitaplarında ilk sırada yer alan konu başlığı imandır. Dolayısıyla din eğitimi ve öğretiminde de bu, bir yöntem olarak değerlendirilebilir.

Cibril hadisi olarak bilinen ve Hz. Ömer (r.a.)’den rivayet olunan hadisi, Nevevi eserine almıştır. Bu hadiste hem imandan hem de İslam’dan bahsedilmektedir. Cibril (a.s.) “*Ya Muhammed bana İslam’dan haber ver, dedi.* Hz. Peygamber: “*İslam, Cenab-ı Allah’tan başka tapılacak ilah olmadığına, Muhammed’in O’nun Rasül’ü olduğuna kalben inanıp dil ile ikrar etmen, namazı dosdoğru kılman, zekâtı vermen, Ramazan ayında oruç tutman ve gücün yeterse hacca gitmendir*” buyurdu. Daha sonra “*Ya Muhammed bana imandan haber ver, dedi.* Hz. Peygamber’de “*Allah’a, meleklerine, kitaplarına,*

⁶⁴ Hz. Peygamber’in, Rabbine isnad ederek söylediği bir kısım hadisler de vardır ki bunlar “kutsî”, veya “rabbanî”, ya da “ilahi” hadisler olarak bilinir. Kutsî hadisler muhteva yönünden vahye dayalı olmakla birlikte, Kur’an-ı Kerim’in özelliklerini taşımamaktadır. Çünkü bunlar lafız olarak Hz. Peygamber’e ait olup bize, diğer hadislerin geldiği usullerle ulaşmıştır. Başaran - Sönmez, *Hadis Tarihi ve Hadis Usulü*, 10.

⁶⁵ İman ve İslam ile ilgili hadisler “iman” başlığı altında ele alınmıştır. Kur’an-ı Kerim’de iman ile İslam, çoğu zaman aynı anlamlarda kullanılmıştır. Ali İmran, 3/18, 85; Maide, 5/3; Enam, 6/125; Fetih, 48/29; Talak, 65/11.

*peygamberlerine, ahiret gününe, hayır olsun şer olsun kaderin Allah'tan olduğuna iman etmendir*⁶⁶ buyurdu.

Yukarıda verilen hadiste iman esaslarının ve İslam'ın şartlarının beyan edildiği görülmektedir. Bir kimsenin İslam dairesine girebilmesi için, İmanın altı şartının tümünü kabul edip inanması gerekmektedir. Öte yandan, Cibril hadisi olarak kayıtlara geçen ve yukarıda bir kısmı verilen hadisin baş tarafında bembeyaz/tertemiz elbise birinin gelip Hz. Peygamber'in yanına oturup dizlerini dizlerine dayadığından bahsedilmektedir. Burada Cebrail'in (a.s.) Hz. Peygamberle yaptığı konuşmada orada bulunanlara ders verdiği gibi, temiz ve düzgün bir elbisesi ile Hz. Peygamber'in huzurunda diz üstü oturarak hem müminlere kıyafetlerinin düzgün, elbise ve vücutlarının temiz, hem de eğitimde öğrencilerin hallerinin edep dairesinde olması gerektiğini öğretmektedir.

Abdullah b. Ömer'den rivayet edilen bir diğer hadiste ise Hz. Peygamber, *"İslam dini beş temel üzerine kurulmuştur. Allah'tan başka ilah olmadığına, Muhammed (s.a.v.)'in O'nun resulü olduğuna inanmak, namazı dosdoğru kılmak, zekâtı vermek, hacca gitmek, Ramazan orucunu tutmaktır"*⁶⁷ buyurmaktadır.

İnsanı insan yaparak, insana dünya ve ahiret mutluluğunu veren bir söz vardır ki, o söz imanın ilk derecesi olan kelime-i şehadettir.⁶⁸ İslam'ın şartlarının haber verildiği diğer hadislerde de⁶⁹ kelime-i şehadetin, ameli ibadetler olarak tanımlanan namaz, oruç, hac ve zekât gibi İslami emirlerden önce geldiği görülmektedir. Bu demektir ki, İslam'da Allah'ın varlığına ve birliğine, Hz. Muhammed'in O'nun kulu ve elçisi olduğuna iman ve tasdik etmek tüm ibadetlerden önce gelmektedir. Dolayısıyla ibadetlere geçebilmenin yolu şehadetten geçtiği söylenebilir.

İman başlığı altında zikredebileceğimiz diğer birkaç hadis ise şöyledir: *"Hiç birinizin gönlü benim getirdiğim şeye razı olmadıkça iman etmiş olamazsınız."*⁷⁰

*"Sizden birinin kendisi için arzu ettiği bir şeyi mü'min kardeşi için de arzu etmedikçe iman etmiş olmaz."*⁷¹

⁶⁶ Nevevî, *el-Erbaûne'n-Neveviyye*, 4-5, (Hadis No: 2).

⁶⁷ Nevevî, *el-Erbaûne'n-Neveviyye*, 6, (Hadis No: 3).

⁶⁸ Gönenç, *İmam Nevevi 40 Hadis Tercüme ve Açıklama*, 36.

⁶⁹ Buhârî, "İman", 1; Müslim, "İman", 22.

⁷⁰ Nevevî, *el-Erbaûne'n-Neveviyye*, 28, (Hadis No: 41).

“Allah’a ve ahiret gününe iman eden ya hayrı söylesin veya sussun. Allah’a ve ahiret gününe iman eden komşusunu ağırlasın. Allah’a ve ahiret gününe iman eden misafirini ağırlasın.”⁷²

Verilen bu hadislerde imanın bilinen şartlarının dışında başka unsurlarında olduğu görülmektedir. Öyle ki, “istikamet üzere olma”, “kendisi için istediğini mümin kardeşi için de isteme”, “hayır söylemesi ya da susması”, “komşusuna iyilik yapması”, “misafirini ağırlaması” gibi davranışlar da imanın tarifi içinde zikredilmiştir. Bu durumu Buhârî ve Müslim’de geçen ve Ebu Hureyre’den rivayet edilen bir hadis de desteklemektedir. Hadiste şöyle buyrulmaktadır: “İman, Yetmiş küsur şubeye ayrılır. En üst derecesi ‘Lâ ilahe illallah’ sözü, en alt derecesi ise yolda insanlara eziyet veren bir şeyi alıp kenara koymaktır. Hayâ da imandan bir şubedir.”⁷³ Dolayısıyla iman ve İslam’ı öz/nitelik olarak ifade eden imanın altı, İslam beş esasının dışında pek çok unsurun daha (doğru olmak, yalan söylememek, emanete riayet etmek, ahde vefa göstermek, güvenilir olmak gibi) iman içinde sayılabileceği görülmektedir.⁷⁴ Yine bu hadiste imanın formülü olan kelime-i tevhit/şehadet ile yolda insanlara eziyet veren bir şeyi kaldırıp atmayı birleştirmiş ve bunlar arasında yer alan her anlamlı ve insanlığın yararına olan davranış aslında imandan saymış ve onun bir yansıması olarak görülmüştür.⁷⁵

218| db

Yukarıda verilen hadislerde İslam dininin, inanç ve ibadetle ilgili tüm esasları bir taraftan insan ile kendisi ve yaratıcısı arasındaki ilişkileri düzenlerken, diğer taraftan insanın insanla ve insanın eşya ve tabiat ile ilişkisini tanzim ettiği görülmektedir. Bu nedenle Hz. Peygamber’in zikrettiği iman tanımı, hem teorik hem de sosyal boyutu olan bir iman tanımıdır ki, din eğitimi ve öğretiminde bu unsurların tamamının birlikte verilmesi önem arz eder.⁷⁶ Çünkü eğitimde olduğu gibi, din eğitimi ve öğretiminde de teorik ve pratik boyut önemlidir. Teorik iman, bireyi eyleme ve salih amel işlemeye yönlendirmelidir. Kur’an’ın ifadesiyle de yapmayacağımız şeylerin söylenmemesi (Saff 61/2) istenmektedir. Dolayısıyla bilginin uygulamaya yansıması, eyleme dönüşmesi için başta anne-baba ve öğ-

⁷¹ Tirmizî, “İman”, 12.

⁷² Nevevî, *el-Erbaûne’n-Neveviyye*, 14, (Hadis No: 21).

⁷³ Buhârî, İman, 2.

⁷⁴ İ. Hakkı Ünal, *40 Hadis 40 Yorum* (Ankara: DİB Yayınları, 2016), 11-13.

⁷⁵ Mehmet Görmez, *Kalbin Erbaûni* (İstanbul: Otto Yayınları, 2009), 71-72.

⁷⁶ Geniş bilgi için bkz. Mustafa Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde metodlar* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 75-96.

retmenler olmak üzere din eğitimcilerinin kendilerini taklid edecek bireylere karşı iyi örnek teşkil etmeleri gerekmektedir.

3.2. İbadet Başlığı Altında Ele Alınan Hadisler

İslam dininde ibadet denilince, öncelikle “İslam’ın şartları” olarak sıralanan esaslar akla gelir. Bu esaslar, yani ibadetler Hz. Peygamber tarafından kelime-i şehadet, namaz, oruç, zekât ve hac olarak belirtilmiştir.⁷⁷ Ancak sadaka (Bakara 2/263, 264,271), sabır (Bakara 2/45), çalışmak (Nisa 4/32), dua (Mü’mn 40/60), Allah’a secde (A’raf 7/206), amel-i salih (Nisa 4/172,173), itaat (Bakara 2/172), boyun eğmek (Fatıha 1/5), tevhid (Nisa 4/36) gibi pek çok kavram da ibadet olarak ele alınmaktadır. İbadet başlığı altında ele aldığımız Nevevî’nin eserindeki hadislerde de ibadetin mahiyetinin bu denli geniş olduğunu görmekteyiz.

İbadetin bu geniş anlamlarından hareketle Nevevî’nin eserinde geçen hadisleri ele aldığımız zaman, 9 hadisin (2, 8, 23, 25, 26, 28, 38, 39, 42) ibadet konularıyla doğrudan ya da dolaylı olarak ilgili olduğu görülmektedir. Konuyla ilgili hadislerden biri şöyledir: Ebu Hureyre’den rivayet edilen hadiste Hz. Peygamber, “*İçinde güneş doğan her günde, her insanın bir kemiği için bir sadaka lazımdır. İki kişinin arasını bulmak sadakadır, bir kişiyi bineğe bindirmek veya yükünü yüklemek hususunda ona yardım etmek sadakadır. Güzel söz sadakadır. Namaza attığın her adım sadakadır. Yolda eza verenı atman bir sadakadır*”⁷⁸ buyurmaktadır.

Yukarıdaki hadislerde sadakanın her ne kadar zenginin bir şeyi bir fakire teberru etmesi olarak biliniyorsa da, gerçekte İslami manasının bundan daha geniş ve şümüllü olduğu görülmektedir. Zira İslam’a göre sadakanın hayır yapmak ve iyilik etmek olduğu vurgulanarak “*insanın arasını bulmanın*”, “*insana bir iş tutarken yardım etmenin*”, “*güzel söz söylemenin*”, “*yolda eza veren bir şeyi kaldırmanın*”, “*namaza gitmek için atılan her adımın*” sadaka/ibadet olduğu belirtilmiştir. Yine bu konuyla ilgili Nevevî’nin eserine aldığı hadislerin bazıları şunlardır:

Adamın biri, Allah Rasûlüne, “*Beş vakit namazı kılar, Ramazan orucunu tutar, helali helal haramı haram bilirim ve buna ilave yap-*

⁷⁷ Buhârî, “İman”, 2; Müslim, “İman”, 20.

⁷⁸ Nevevî, *el-Erbaûne’n-Nevevîyye*, 18 (Hadis No: 26).

mazsam cennete girer miyim? diye sorduğu zaman Hz. Peygamber: “Evet, diye buyurur.”⁷⁹

“Cenab-ı Allah sadaka olarak verebileceğiniz şeyleri size de vermiştir. Yaptığınız, her teşbihe, her tahmide (şükür), her tehlike mukabil bir sadaka vardır. İyiliği emretmek de sadaka, kötülüğü nefyetmek de sadakadır...”⁸⁰

“Temizlik imanın yarısıdır. “Elhamdülillah” sözü teraziye doldurur. “Sübhanallah ve'l-hamdülillah” sözleri de göklerle yer arasını doldurur.”⁸¹

Yukarıda zikredilen hadislerde de görüldüğü üzere, Hz. Peygamber’in ibadet olarak zikrettiği unsurlar oldukça değişik ve fazladır. İnsanın, iyiliği emreden ve kötülüğü yasaklayan Cenab-ı Allah’a bağlanarak, helali helal, haramı haram bilir ve İslam’ın sembolü olan namaz ve oruç gibi farz ibadetleri ifa ettiği takdirde Allah’ın rızasına kavuşacağı ve ebedi saadete ulaşacağı vurgulanmaktadır. Bütün bunlar bir din eğitimi ve din eğitimcisi için son derece önemli mesajlardır.

220 | db

Öte yandan namazın öncüsü olan abdest, nasıl görünen ve toz toprağa maruz kalan azaların temizlenmesine vesile ise, “*temizlik imanın yarısıdır*” ifadesinin maksadı da, maddi temizliğin yanında her türlü kötülükten uzaklaşıp günah pislüğünden temiz kalmaktır.⁸² Dolayısıyla hadiste maddi ve manevi temizliğin önemi vurgulanmaktadır. Yine “subhanallah” lafzıyla Allah’ı tesbih etmek ve “el-hamdülillah” kelimesiyle O’na şükretmek iki hadiste de tavsiye edilerek bunların büyük sevaplar getirdiği müjdelenmektedir. Bütün bunlar göstermektedir ki, Nevevî’nin ibadetlerle ilgili eserine aldığı hadislerin, bir Müslüman’ın din eğitiminde gerekli olan hemen hemen tüm ibadet konularını kapsadığı söylenebilir.

İbadet denilince, öncelikle “İslam’ın şartları” olarak sıralanan beş esas akla gelir. Ancak hadislerde de görüldüğü üzere ibadetin sınırının oldukça geniş olduğu, bu durumun din eğitimi ve öğretiminde de dikkate alınması önem arz etmektedir.

⁷⁹ Nevevî, *el-Erbaûne’n-Neveviyye*, 15 (Hadis No: 22)

⁸⁰ Nevevî, *el-Erbaûne’n-Neveviyye*, 17 (Hadis No: 25).

⁸¹ Nevevî, *el-Erbaûne’n-Neveviyye*, 24 (Hadis No: 35).

⁸² Gönenç, *40 Hadis Tercüme ve Açıklaması*, 85.

3.3. Ahlak Başlığı Altında Ele Alınan Hadisler

Kişinin sahip olduğu huy ve tabiat⁸³ anlamlarına gelen ahlak, kişinin iyi ya da kötü şekilde vasıflandırılmasına yol açan manevi nitelikleri, huyları ve bunların etkisiyle ortaya konan iradeli davranışlar bütünü⁸⁴ olarak tanımlanmaktadır. Gerek meşhur fitrat hadisinde⁸⁵ gerekse eğitimcilerin yaptıkları tespitten⁸⁶ anlıyoruz ki çocuklar, hem iyiliği hem kötülüğü almaya ve benimsemeye müsait olarak dünyaya gelmektedir. Öyleyse çocuğun din eğitiminden sorumlu olan anne-baba ve ailedeki diğer fertlerden ve öğretmenlerden başlayarak, çocuğu etkileme durumunda olan herkese sorumluluk düşmektedir.

Nevevî eserinde hemen hemen bütün ahlak konularını ihtiva eden doğrudan 13 hadise (10, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 27, 32, 35, 36'ncı hadisler) yer vermiştir. İman ve ibadet konularını ihtiva eden hadislerin sayısından birkaç tane fazla olduğu görülmektedir.

İslam ahlakının temel kaynağını Kur'an-ı Kerim ve sünnet oluşturur. Nitekim Hz. Peygamber'in ahlakının ne olduğu sorusuna Hz. Aişe, "O'nun ahlakının Kur'an olduğu"⁸⁷ cevabını vermesi bunun göstergesidir. Dolayısıyla bu iki temel kaynak hem din, hem de dünya hayatının genel çerçevesini belirlemiştir. Buradan hareketle din eğitiminde ahlak esaslarının öğretiminde Hz. Peygamber'in söz, fiil ve davranışları olan hadislerden yararlanılması önemlidir.⁸⁸

⁸³ Süleyman Uludağ, "Ahlak, Maneviyat ve Gündelik Hayat", *İslam'a Giriş*, (Ankara: DİB Yayınları, 2008), 319-320.

⁸⁴ Mustafa Çağrıncı, "Ahlak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2: 1-9; *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 14-15.

⁸⁵ "Her doğan fitrat üzere doğar. Fakat çocuğun annesi ve babası onu kendi dinlerine döndürür. Yahudi iseler, Yahudi, Hristiyan iseler, Hristiyan veya Mecusi iseler, Mecusi yaparlar". Müslim, "Kader", 23, Ebu Dâvud, "Sünnet", 18.

⁸⁶ Mehmet Emin Ay, *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım?* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2002), 111-139; Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*, 104-120; Süleyman Akyürek, "Kur'an Kurslarında İnanç Esaslarının Öğretimi", *Etkili Din Öğretimi*, ed. Şaban Karaköse, (İstanbul: TİDEF Yayınları, 2010), 561-567; Ahmet Koç, "Kur'an Kurslarında Eğitim ve Verimlilik", *Etkili Din Öğretimi*, ed. Şaban Karaköse, (İstanbul: TİDEF Yayınları, 2010), 499-514; Mustafa Köylü, "Yetişkinlik Dönemi Din Öğretimi", *Etkili Din Öğretimi*, ed. Şaban Karaköse, (İstanbul: TİDEF Yayınları, 2010), 103-120.

⁸⁷ Müslim, "Müsafirîn", 139.

⁸⁸ Saffet Sancaklı, "Ahilik Ahlakının Oluşumunda Hadislerin Etkisi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2010): 1-28.

Nevevî'nin eserinde kaleme aldığı ahlakla ilgili hadislerden bir kaç şunlardır: "Kişinin kendisini ilgilendirmeyen şeyi terk etmesi İslam'ın güzelliğindedir"⁸⁹, "Nerede olursan ol Allah'tan sakın. Kötülük edersen hemen iyilik et ki, onu yok edesin. İnsanlara güzel ahlak ile muamele et"⁹⁰, "İyilik, ahlak güzelliğidir. Günah, kalpte iz bırakan ve insanların vakıf olmasını istemediğin şeydir."⁹¹

Hadislerde görülmektedir ki insan, ne kadar değerli, ne kadar güzel ve diğer mahlûkata nispetle ne kadar düzenli ve mükemmel yaratılışa sahip ise, vazifesi de o kadar ağır ve mesuliyeti çoktur. Kişiyi ilgilendirmeyen ve mubah da olsalar kendisine lüzumlu olmayan söz, iş ve düşünce gibi şeylerle vaktini geçirmenin doğru olmayacağı belirtilmektedir. Ayrıca iman ve onun en güzel meyvesi olan takvanın da insan ile Allah arasındaki irtibatı temin eden kuvvetli bir bağ⁹² olduğu vurgulanmıştır. Bütün bunlar göstermektedir ki, insanı insan yapan ve onu diğer mahlûkattan ayıran vasfın "güzel ahlaklı olmak" olduğu açıktır. Dolayısıyla güzel ahlakın zıddı olan yalan, cinayet, küfürbazlık, zina, istikrarsızlık vb. gibi kötü ahlaklar da yerilmiştir.

222 | db

Konuyla ilgili hadislerden bir kaç da şöyledir: "Allah her şeye bir iyilik yapmayı emretmiştir. Öyle ise bir canlıyı öldürmek istediğiniz zaman onu güzelce öldürünüz. Kesilmesi mubah olan hayvanı kesmek istediğiniz zaman da onu güzelce kesiniz. Sizden biriniz hayvan keseceği vakit bıçağı bilesin, kestiği hayvanı rahatlatın."⁹³

"Şüphesiz ki, "utanmazsan dilediğini yap" sözü, insanların yetiştikleri ilk Peygamberlik sözlerinden biridir."⁹⁴

"Birbirinizi kıskanmayın. Birbirinizi aldatıp hile yollarına başvurmayın. Birbirinize buğzuetmeyin. Birbirinize sırt çevirmeyin. Birbirinizin pazarlığı birmiş alışverişini bozmayın. Ey Allah'ın kulları kardeş olunuz."⁹⁵

⁸⁹ Nevevî, *el-Erbaûne'n-Neveviyye*, 10, (Hadis No: 12).

⁹⁰ Nevevî, *el-Erbaûne'n-Neveviyye*, 12-13, (Hadis No: 18)

⁹¹ Nevevî, *el-Erbaûne'n-Neveviyye*, 18-19, (Hadis No: 27).

⁹² İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerle Gerçekler -Kırk Hadis-* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1990), 16-123.

⁹³ Nevevî, *el-Erbaûne'n-Neveviyye*, 12, (Hadis No: 17).

⁹⁴ Nevevî, *el-Erbaûne'n-Neveviyye*, 14, (Hadis No: 20).

⁹⁵ Nevevî, *el-Erbaûne'n-Neveviyye*, 17-18, (Hadis No: 35)

“Bir Müslümanın ayıbını örten kimsenin Allah da dünya ve ahirette ayıbını örter...”⁹⁶

Yukarıda verilen hadislerde de görüldüğü üzere, hayvanlara şefkatle muamele etmeyi, onları incitmemeyi, onlara eziyet vermemeyi hatta öldürülmesi/kesilmesi icap eden hayvanları bile işkence etmeden güzelce öldürülmesini/kesilmesi tavsiye edilmektedir. Yine hayâ hissinin insanlarda riayet edilmesi gereken, hudutları aşma temayülünü önleyen ve ilk peygamberlik müessesesinden beri miras kalan insani bir karakter olduğu ifade edilmektedir.

İslam dini, kardeşlik ve muhabbet bağına o kadar değer verir ki, bu Kur’an ve sünnette oldukça çok vurgulanmıştır.⁹⁷ İşte o hadislerden bir kaçını Nevevî eserine almıştır. Hadislerde Müslüman kardeşliği vurgulanmakta ve kıskançlık, aldatma, hile, buğzetme, sırt çevirme, pazarlık üzerine pazarlık yapma gibi İslam’ın ruhuna uygun olmayan, dolayısıyla kardeşliği bozucu tavır ve davranışlar yasaklanmıştır.

Nevevî’nin eserinde doğrudan ahlak başlığı altında yer alan 13 hadisin dışında, hemen hemen tüm hadislerde dolaylı olarak güzel ahlak olarak nitelendirilen yardımlaşma, adalet, iffet-hayâ, sabır, doğruluk, güzel söz söylemek, ilim öğrenmek, insan haklarına saygı, çalışmak ve helalinden kazanmak gibi teşvik edilen ahlaki davranışlar vardır. Bunların yanında öfke, zulüm, kibir, haset, buğz, tecessüs, hile-aldatma, haddi aşmak, zarar vermek gibi sakındırılan ahlaki davranışlar da yer almaktadır.⁹⁸ Bu içerikler de kırk hadislerin nasıl bir titizlikle seçildiğini göstermekte⁹⁹ ve bunların din eğitimi ve öğretiminde verilen/verilmesi gereken temel konuları oluşturduğu söylenebilir.

3.4. “Diğer Konular” Başlığı Altında Ele Alınan Hadisler

Bu başlık altında Nevevî’nin eserinde iman, ibadet ve ahlak konuları dışında kalan, uygulanması durumunda bireye dünya ve ahiret mutluluğunu sağlayan 9 hadis bulunmaktadır. Bu hadislerin

⁹⁶ Nevevî, *el-Erbaûne’n-Neveviyye*, 18, (Hadis No: 36).

⁹⁷ Görmez, *Kalbin Erbaûni*, 215-225.

⁹⁸ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ayşegül Köstü, *İmam Nevevî’nin Kırk Hadis Adlı Eserinde Değerler Eğitimi* (Yüksek Lisans tezi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), 34-193.

⁹⁹ İskender Pala, *Kırk Güzeller Çeşmesi* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2009), 129-130; İsmet Özel, *Kırk Hadis* (İstanbul: Şûle Yayınları, 2010), 7-9.

içerisinde niyetin önemi, kıyamet, cennet, cehennem, şüpheli şeyler, helal, haram, tebliğ, irşad, cihad, dua zina, cinayet, mürted, iyilik, kötülük, takdir-i ilahi, doğruluk, ulu'l emre itaat, bidat, tövbe, rıza, sağlık, sorumluluk, Allah'ın dostu olmak, günah, sevap, tefekkür, kanun, dava, yemin ve yardımlaşma yer almaktadır. İman, ibadet ve ahlak ile ilgili hadislerin verdiği mahiyet de düşünüldüğünde Nevevi'nin kırk hadis adlı küçük eseri, hemen hemen bütün hadis külliyatını kapsayan hadisleri ihtiva ettiği görülmektedir. Bu başlık altında ele aldığımız hadislerden bir kaçını aşağıdadır:

*“Amellerin mükâfat ve mücâzâtı niyetlere göredir. Herkes için ancak niyet ettiği şey vardır...”*¹⁰⁰

*“Kalbini kurcalayan şüpheli şeyleri terk et. Şüpheli olmayanlara sarıl!”*¹⁰¹

*“Rasûlüllah (s.a.v) buyuruyor ki¹⁰², Allah Teâlâ buyurdu ki, Ey âdemoğlu, sen bana yalvarıp umduğun müddetçe, işlediğin günahları bağışlarım ve aldırım. Ey âdemoğlu, senin günahların gökyüzünü kaplayacak dereceyi de bulsa benden mağfiret dilesen sana mağfiret ederim.”*¹⁰³

*“Cenab-ı Hakk bir takım şeyleri farz kıldı. Onu yitirmeyin. Bir takım sınırları çizdi. Onu aşmayın. Bir takım şeyleri haram kıldı. Onu çiğnemeyin. Unutkanlık olmadan size şefkat ederek bazı şeylerde sükût etti onları sorup araştırmayın.”*¹⁰⁴

Yukarıda verilen hadislerde de görüldüğü üzere niyetin önemi, şüpheli şeylerden uzaklaşma, Allah'ın af ve mağfireti, tövbenin önemi, haram, helal, Allah'ın sınırı, çok soru sormanın uygun olmadığı gibi konular hakkında öğüt verici mesajlar içermektedir. Bununla birlikte Cibril hadisinde geçen ve Cebrail'in (a.s.) *“Bana kıyametten haber ver”* deyince Hz. Peygamber: *(Bu konu hakkında) kendisine soru sorulanın ilmi, soraninkinden daha fazla değildir* şeklinde cevap vermesi de bizlere bir metot sunmaktadır. Bilmediği bir şeye Hz. Peygamberin *“bilmiyorum”* demesi, din eğitiminde kendisinden bir konuda bilgi isteyen kimse de bilmediği bir konu hakkında *“bilmiyorum”* diye cevap vermesi de din eğitim ve öğretimi-

¹⁰⁰ Nevevî, *el-Erbaûne'n-Neveviyye*, 3, (Hadis No: 1).

¹⁰¹ Nevevî, *el-Erbaûne'n-Neveviyye*, 10, (Hadis No: 11).

¹⁰² Enes (r.a)'den rivayet edilen Kudsi Hadis'tir.

¹⁰³ Nevevî, *el-Erbaûne'n-Neveviyye*, 28, (Hadis No: 42).

¹⁰⁴ Nevevî, *el-Erbaûne'n-Neveviyye*, 21, (Hadis No: 30).

minde kullanılacak diğer yöntemlerin yanında bizlere yol göstermektedir.¹⁰⁵

Sonuç

Kırk hadis öğrenme, ezberleme ve nakletmenin fazilet ve mükâfatlarına dair rivayetler nedeniyle değişik konularda İslam ahlakını temsil eden Hz. Peygamber'in "kısa sözlü, fakat geniş kapsamlı ve tesirli hadisleri"ni bir araya toplayıp onları, insanların faydasına sunmanın gerekliliğine inanılmış ve bu nedenle de "kırk hadis" adı altında eserler yazılmıştır.

"Din Eğitimi ve Öğretiminde Kırk Hadis Geleneği" konulu bu çalışmada, değişik manevi ödüller elde etme amacıyla yazılmış çok sayıda kırk hadis kitapları olduğu, muhteva yönünden bir hayli değişiklik gösteren bu eserler, İslam'ın inanç, ibadet, ahlak ve bakış açısını insanların anlayabileceği sadelikte sunarak, hadislerin anlaşılıp uygulanmasında büyük rol oynadığı, halkın bilgilenmesi, hadislerin ezberlenmesi/öğrenilmesi ve uygulanması adına önemli görevler yerine getirdiği sonucuna varılmıştır. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'den sonra İslam'ın ikinci temel kaynağı olan ve Hz. Peygamber'in söz, fiil ve davranışlarından oluşan genelde hadisler, özelde ise kırk hadislerin din eğitimi ve öğretiminin temel kaynağı durumunda olduğu görülmüştür.

Çalışmamızda ele aldığımız Nevevî'nin "el-Erbaûne'n-Nevevîyye" adlı eseri de, kırk hadis edebiyatının gelişimine ve yaygınlaşmasına önemli bir etki yapan eserlerden biridir. Nevevî, zikredilen bu eserine din eğitimi ve öğretimi açısından hayatın tamamını kuşatıcı tarzda hadisleri seçtiği görülmektedir. Eserdeki 42 hadis, iman (n=11), ibadet (n=9), ahlak (n=13) ve diğer konular (n=9) olmak üzere 4 başlık altında tasnif edilmiştir. Buna göre İman, ibadet ve ahlak gibi İslam'ın temelini teşkil eden bu üç ana başlık altındaki hadislerin sayısal dağılımının bir birine çok yakın olduğu da görülmüştür.

Nevevî'nin Hz. Peygamber'in hadislerinden seçerek oluşturduğu eserinin, din eğitimi ve öğretimi açısından önemli bir kaynak olduğu görülmüştür. Zira Hz. Peygamber, inananlar için en güzel örnek

¹⁰⁵ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*, 70-97; Mehmet Zeki Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler* (Ankara: Nobel Yayınları, 2005), 11-60.

ve eğitimde en büyük rol modeldir. Nevevî'nin eserine seçtiği hadisler din eğitimi ve öğretiminin temelini teşkil eden iman, ibadet ve ahlak konularının yanında sosyal konuları da ihtiva etmektedir. Eğitimde soyut konuları somutlaştırma, uygulama ve örneklendirme gibi önemli yöntemleri ihtiva eden hadis/kırk hadisler din eğitimi ve öğretiminde kullanılabilecek birçok değer/dini değerlere vurgu yapmakta ve din eğitiminde kaynaklık teşkil etmektedir.

Kırk hadisler, iman, ibadet ve İslam ahlakına dair küçük hacimli kitaplar olması nedeniyle de taşınabilirliği, ulaşılabilirliği ve ezberlenmesi kolay hadislerdir. Bu yönüyle de kırk hadisler din eğitimi ve öğretiminde dini prensipleri tanıma yolunda büyük bir önem icra etmektedir. Nevevî'nin kırk hadis adlı küçük eseri de, hemen hemen bütün hadis külliyyatını kapsayan hadisleri ihtiva ettiği görülmüştür. Bu durum kırk hadislerin nasıl bir titizlikle derlendiğini ve din eğitimi ve öğretiminde nasıl bir kolaylık sağladığını açıkça ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Aba, Veli. "Hasan Basri Çantay'ın (ö. 1964) Hadis Çalışmalarının Aktüel Değeri: 'On Kerre Kırk Hadis' Adlı Eseri Üzerine Sosyo-Teolojik Analizler". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/30 (2017): 429-452.
- Aclûnî. *Keşfü'l Hafâ ve Müzîlül-İlbas*, Müessesetür Risale. Beyrut: 1988.
- Ağırman, Cemal. *Mustafa Taki Efendi Hayatı, Eserleri ve Bazı Düşünceleri*. Sivas: Sivas 100 Temel Eser, 2006.
- Akkaya, Ümit. *Hız. Peygamber'in (s.a.v.) Kadınların Sosyal Hayattaki Konumu ve Ahlakî Eğitimi İle İlgili Hadislerinin Eğitsel Açısından Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- Akyürek, Süleyman. "Din Öğretiminde Genellemelerin Öğretimi", *AÜİFD* 47/1 (2006): 121-143.
- Akyürek, Süleyman. "Kur'an Kurslarında İnanç Esaslarının Öğretimi". *Etkili Din Öğretimi*. Ed. Şaban Karaköse, İstanbul: TİDEF Yayınları, 2010.
- Altaş, Nurullah. "Türkiye'de Örgün Eğitimde Dinin Yeri" *Marife* 2/1 (2002): 219-229.
- Altaş, Nurullah - Arıcı, İsmail. "Din Eğitiminin Bilimselleşme Süreci", *Din Eğitimi*. Ed. Mustafa Köylü - Nurullah Altaş. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Altunışık, Remzi v.dğr., *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri SPSS Uygulamalı*. Sakarya: Sakarya Kitabevi, 2005.
- Ay, Mehmet Emin. *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım?*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2002.
- Aydın Mehmet Zeki. *Din Öğretiminde Yöntemler*. Ankara: Nobel Yayınları, 2005.
- Aydın, Muhammet Şevki. *Din Eğitimi Bilimi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Ayhan, Halis. *Din Eğitimi ve Öğretimi*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997.
- Başaran, Selman - Sönmez, M. Ali. *Hadis Tarihi ve Hadis Usulü*. Bursa: Esra Fakülte Kitabevi, 1993.
- Bayrak, Cemal. "Sehmi ve Manzum Hadis-i Erba'in Tercümesi". *Turkish Studies* 10/8 (2015): 597-622.

- Biberici, Fatmanur. *2-7 Yaş Arası Çocuklarda Sevgi ve Merhamet Değerlerinin Hadisler Işığında Öğretimi*. Yüksek lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-Sahîh*. Riyad: 2008.
- Cebeci, Suat. *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- Ceyhan, Adem. "Şirvanlı Hatiboğlu Habîbullâh'ın Kırk Hadis Tercümesi" *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/3 (2015): 324-354.
- Cihandide, Zeynep Nezahat. *Okul Öncesi Din ve Ahlak Öğretimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.
- Coleman, James C. *Abnormal Psychology and Modern Life*. Chigago: SF. Com, 1956.
- Çağrıncı, Mustafa. "Ahlak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2: 467. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadislerle Gerçekler -Kırk Hadis-*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1990.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak el-Ezdî. *es-Sünen*. Humus: 1969.
- Ege, Remziye. "Ayet ve Hadislerle Öğrenme", *Düşünen Sınıflar İçin Din ve Ahlak Bilgisi Öğretimi, İlkokul 4. Sınıf*. Ed. Cemal Tosun - M. Polat. Ankara: Pegem Akademi, 2013.
- Erdem, Hasan Hüsnü, *İlahi Hadisler*, DİB Yayınları, Ankara 2012.
- Erhun, Halil. *7-12 Yaş Çocuklarda Paylaşma ve Yardımlaşma Değerlerinin Hadisler Işığında Öğretimi*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Ev, Halit. *Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi ve Kurumları ve Öğretmen Yetiştirme*. İzmir: Tibyan Yayınları, 2003.
- Gıynaş, Kamil Ali. "Hilâlî'nin Manzum Kırk Hadis Tercümesi". *Turkish Studies* 7/1 (2012): 1133-1157.
- Gökçe, Ferhat. "Hadislerin Hikmet/Hikemî Yorumu-Sadreddin Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi Özelinde-". *Universal Journal of Theology* 2/1 (2017): 1-35.
- Gökdemir, Atıla. "Lütfî'nin Manzum Kırk Hadis Tercümesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24/2 (2016): 83-95.
- Gönenç, Halil. *İmam Nevevi 40 Hadis Tercüme ve Açıklama*. Ankara: Beyan Yayınları, ty.
- Görmez, Mehmet. *Kalbin Erbeini*. İstanbul: Otto Yayınları, 2015.
- Gözütok, Şakir. *İlk Dönem İslam Eğitim Tarihi*. İstanbul: Fecr Yayınevi, 2002.
- Gözütok, Şakir. *Resulullah (a.s.m.) Döneminde Eğitim Öğretim*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2014.
- Gül, Esan. *Çocuk Eğitiminde Kırk Hadis*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2009.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî. *es-Sünen*. Beyrut: 1998.
- Kandemir, M. Yaşar. "Hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2: 467. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Karahan, Abdulkadir. "Camî'nin Erbaîn'i ve Türkçe Tercümeleri". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 4/4 (1952): 1-18.
- Karahan, Abdulkadir. *İslami Türk Edebiyatında Kırk Hadis*. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1976.
- Kayadibi, Fahri – Kuzudişli, Bekir. *Eğitim ve Öğretime Dair Kırk Hadis*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.
- Kazancı, Ahmet Lütfü. *Nübüvvet Pmarından Kırk Hadis*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Kettânî. *Er-Risâletü-l Mustatrafe Li-Beyâni Meşhuri Kütübi's-Sünneti'l Müşerrefe*. Ter. Yusuf Özbek. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Kılıç, Müzahir. "Edebiyat Tarihi Bakımından Kırk Hadisler". *Ağrı Üniversitesi Türkiye Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 18 (2001): 93-101.
- Kızılabdullah, Yıldız. "Kavramsal Çerçeve, Eğitim, Öğretim ve Din". *Din Eğitimi*. Ed. Recai Doğan ve Remziye Ege. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Koç, Ahmet. "Kur'an Kurslarında Eğitim ve Verimlilik". *Etkili Din Öğretimi*. Ed. Şaban Karaköse. İstanbul: TİDEF Yayınları, 2010.

- Köylü Mustafa. "Yetişkinlik Dönemi Din Öğretimi". *Etkili Din Öğretimi*. Ed. Şaban Karaköse. İstanbul: TİDEF Yayınları, 2010.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Köstü, Ayşegül. *İmam Nevevî'nin Kırk Hadis Adlı Eserinde Değerler Eğitimi*. Yüksek Lisans Tezi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-Sahîh*. Riyâd: 2006.
- Nevevî, Muhyiddîn Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Erbaûne'n-Nevevîyye*. Thk. El-Hallâk, Kusay Muhammed Nurs, eş-Şeyhî, Enver b. Ebî Bekr. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1430.
- Nevevî. *Riyâz'üs Sâlihîn Tercümesi*. Ter. İhsan Özkes. İstanbul: Merve Yayınları, 1992.
- Oruç, Cemil. "Din Eğitiminin Hedefleri". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2008): 259-269.
- Öcal, Mustafa. *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Özcan, Nurgül. "Hacı Bektaş Veli'nin Hadis-i Erbaîn Adlı Eseri". www.hbvdergisi.gazi.edu.tr/index.php/article/viewFile.
- Özdemir, Şuayip-Rahime Kavak. "Kur'an ve Hadislerde Gençlik Dönemi Özellikleri". *Turkish Studies* 9/2 (2014): 1215-1226.
- Özel, İsmet. *Kırk Hadis*. İstanbul: Şûle Yayınları, 2010.
- Özsoy, Hüseyin. *Hadislerde Kırk Sayısı*. Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
- Pala, İskender. *Kırk Güzeller Çeşmesi*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2009.
- Poyraz, Yakup. "Manastırlı Hasan Bin Ali'nin Ehâdîs-i Erbaîn Adlı Manzum Kırk Hadis Tercümesi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/2 (2014): 109-135.
- Sancaklı, Saffet. "Ahlîk Ahlâkının Oluşumunda Hadislerin Etkisi". *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2010): 1-28.
- Seyhan, Ahmet Emin. "Envâru'l-Âşîkîn'de Bulunan Bazı Hadislerin Müslümanların Dinî Anlayışlarına Etkileri Üzerine". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2013): 159-196.
- Sultan, N. Muhammed. *Nevevî Kırk Hadis Şerhi*. Çev. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Guraba Yayınları, 2013.
- Şener, Ayşe. "Kırk Hadis Geleneği Üzerine Bir Deneme". erişim: 19.02.2018. <http://www.sonpeygamber.info/kirk-hadis-geleneği-uzerine-bir-deneme>.
- Şenödeyici, Özer. *Derviş, Çile ve Svr*. İstanbul: Kaldırım Yayınları, 2015.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre. *el-Câmiu's-Sahîh*. Mısır: Mustafa Halebî Baskısı, 1962.
- Uludağ, Süleyman. "Ahlak, Maneviyat ve Gündelik Hayat". *İslam'a Giriş*. Ankara: DİB Yayınları, 2008.
- Ünal, İ. Hakkı. "İslam Kültüründe Kırk Hadis Geleneği ve Şeyh Hamid-i Veli'nin Hadis-i Erbaîn Şerhi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (1999): 137-146.
- Ünal, İ. Hakkı. *40 Hadis 40 Yorum*. Ankara: DİB Yayınları, 2016.
- Yıldırım, Selahattin. *Osmanlı'da Kırk Hadis Çalışmaları 1*. İstanbul: Darulhadis Yayınları, 2000.
- Yıldız, Fahrettin. "İslâmî İlimler, Divan Edebiyatı ve Tasavvuf Geleneğindeki Yeriyle Tarihten Günümüze Popüler Hadis Kitapları: Kırk Hadisler". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013): 407-455.
- Yılmaz, Hüseyin. "Hz. Peygamber'in Eğitiminde Bir İlke Olarak Hoşgörü". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2004): 109-132.
- Zengin, Zeki Salih. *II. Abdulhamit Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2009.



Tanrı'nın Engeli mi Engelli Tanrı mı? Hıristiyan Geleneğinde Engellilik

Yazar: Süleyman Turan, (İstanbul: Okur Akademi, 2018)

Zeynep BAKTEMUR*



Kitap Kritiği Bilgisi

Makale Türü: Kitap Değerlendirmesi, **Geliş Tarihi:** 5 Temmuz 2018, **Kabul Tarihi:** 30 Aralık 2018, **Yayın Tarihi:** 31 Aralık 2018, **Atf:** Baktemur, Zeynep. "Tanrı'nın Engeli mi Engelli Tanrı mı? Hıristiyan Geleneğinde Engellilik, Yazar: Süleyman Turan, (İstanbul: Okur Akademi, 2018)". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/3 (Aralık 2018): 229-233.

Book Review Information

Article Types: Book Review, **Received:** 5 July 2018, **Accepted:** 30 December 2018, **Published:** 31 December 2018, **Cite as:** Baktemur, Zeynep. "Review of Tanrı'nın Engeli mi Engelli Tanrı mı? Hıristiyan Geleneğinde Engellilik, by Süleyman Turan, (İstanbul: Okur Akademi, 2018)". *Journal of Academic Research In Religious Sciences* 18/3 (December 2018): 229-233.

* Arş. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Felsefesi Anabilim Dalı, zeynep.baktemur@erdogan.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-6948-4689>

Engellilik, insan yaşamının ayrılmaz bir parçasıdır ve hem geçmişte hem de günümüzde, özellikle de XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren dini, toplumsal, psikolojik ve felsefi olmak üzere bütün boyutlarıyla ele alınan bir mesele olmuştur. Engelliliğin varoluşsal olarak anlamlandırılması, engelli bireyler ve onların yakınlarının yaşadıkları zorluklara daha kolay katlanabilmelerine hizmet etmekte, bu ise engellilikle başa çıkmada önemli bir rol üstlenen dinler üzerine düşünme ve araştırmanın önemini artırmaktadır. Meselenin psikolojik, sosyal, tıbbi ve diğer boyutlarının yanında dini boyutuyla ilgili de hem Batıda hem ülkemizde çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Tanıtımını yaptığımız *Tanrı'nın Engeli mi, Engelli Tanrı mı?* isimli bu kitap Türkiye'de genelde dinler özelde de Hıristiyanlık ve engellilik konusunda yapılan en kapsamlı çalışma olma iddiası taşımaktadır.

Turan, kitabın giriş bölümünde engellilik tanımı yaparak meselenin hem dini boyutu hem de kötülük problemi özelinde felsefi boyutu hakkında sorulabilecek önemli sorulara değinmekte, ardından engelliliğe karşı tutumun tarih ve kültürlere göre değişimi hakkında bilgi vererek tarihte Mısır, Antik Yunan-Roma, Mezopotamya, Hindistan, Çin, Japonya ve Avrupa gibi dünyanın farklı bölgelerinde engellilere karşı nasıl bir tavır takınıldığını özetlemektedir (ss. 15-29).

Kitabın birinci bölümünde yazar, engelliliğe yaklaşımın Hıristiyan geleneğindeki kökenleri ortaya koymaktadır. Buna göre Antik Yunan ve Roma'da engelliler genellikle zayıf tabiatlı olarak kabul edilmiş, engellilikler tanrılardan gelen cezalar olarak görülmüş, fakat az da olsa insan gücünün heba edilmemesi düşüncesiyle engellilerin topluma çeşitli şekillerde katılımı sağlanmıştır. Bunun yanında Antik mitolojide Hephaios, Olimpos'un tanrıları içindeki tek engelli Tanrı olarak nakledilmiştir. Tanrı Apollon'un hem tanrı hem insan olan, başlangıçta başarılı bir hekim iken sonradan ölülerini diriltecek seviyeye gelen oğlu Asklepios üzerine ise bir kült meydana gelmiş, buna paralel olarak iki dünya arasında köprü görevi gören Asklepion (tapınaklar) denen tedavi merkezleri kurulmuştur (ss. 36-39).

Turan, Antik dönemde Hipokrat'ın engellilik meselesine rasyonel bir yaklaşım sergileyerek engellilerin topluma katılmasından yana bir tutum takındığını söylemektedir. Hıristiyan geleneğine önemli etkileri olan Platon'un ise ideaları yüceltip madde ve bedene olumsuz bir şekilde baktığını, onun seçkin ve sağlıklı insanların evlenmesi gerektiği inancının sağlıklı ceninler meydana getirmenin yollarını arayan *öjenik felsefenin* köklerini yansıttığını ifade etmektedir. Aristo'nun Platon'dan farklı olarak ruh-beden ikiliğini ortadan kaldırmaya çalıştığını, fakat yine de insanlar ve hayvanlardaki fiziksel engelleri ucube olarak gördüğünü, hatta kadınları bile erkeğin deformatsyonu sonucu oluşan canlılar olarak değerlendirdiği-

ni aktarmakta, onun normal ve anormal tasnifinin kendisinden sonra gelenler üzerinde etkili olduğunu ifade etmektedir. Yazar, Gnostik Antropolojinin, iyilik-kötülük, ruh-beden ikiliği üzerine kurulu felsefesinin, kötülüklerin Tanrıdan kaynaklandığı düşüncesine karşı çıkararak tanrısal aleme ait her şeyin iyi, maddi aleme ait her şeyin ise eksik ve kötülüğün kaynağı olduğu düşüncesine sahip olduğunu ifade etmektedir.

Birinci bölümün son başlığında Hıristiyanlığa etkisi açısından Yahudi geleneğindeki algılamalara ve Yahudi kutsal metinlerine değinen yazar, bu doğrultuda açık başlıklar kullanmamakla birlikte, Yahudilikte ortaya çıkan algılamaları 1) insanın Tanrı'nın suretinde yaratılışı ve engellilik ilişkisi, 2) günah ve engellilik ilişkisi, 3) din görevlilerinin mükemmelliği ve engellilik, 4) mecazi kullanımlar ve 5) engellilere hayatın kolaylaştırılması şeklinde ifade edilebilecek ana temalar altında değerlendirmektedir (ss. 47-64).

Kitabın ikinci bölümde yazar, Yeni Ahit'te engellilik konusunda referans gösterilen pasajları incelemektedir. Burada engellilikle ilgili pasajları bir tablo halinde sunması, bu konuya ilgi gösterenler için ilgili yerlere ulaşmada kolaylık sağlamaktadır. Yazar Yeni Ahit'te öncelikle engelliliğin bir ceza olduğu algısının devam ettirildiğini, manevi olarak kirli kabul edilen engellilerin bazı dini ritüellerden men edildiğini, bazı yerlerde ise tam tersi bir tutumla engellilerin dini mekanlarda bulunmasına izin verildiğini ifade etmekte, bunun yanında engelliliğin İsa tarafından kimi zaman hakaret olarak kullanıldığına dikkat çekmektedir. Turan, Yeni Ahit'te yer alan olumlu ve olumsuz metinlere karşın olumlu olanları öne çıkararak pozitif bir görünüm sergilemeye çalışan modern teolog ve araştırmacıları yaklaşımları dolayısıyla eleştirmektedir. Turan, kanonik İncillerde yer alan İsa'nın engellileri iyileştirdiğine dair hikayelerin engellilikten kurtulmanın mümkün olduğu inancını yaymanın yanı sıra, engellilerin ötekileştirilmesine ve engellilerin Tanrıyla doğru bir ilişki kurabilmek için iyileştirilmesi gereken insanlar olarak görülmesine neden olduğunu ifade etmektedir. Yazar ikinci bölümün kalan kısmında Pavlus'un engelli olup olmadığına dair tartışmalara işaret etmekte ve ayrıca Yeni Ahit'in İncillerin dışındaki diğer metinlerinde engellilik olgusunun nasıl ele alındığı ve engellilere yönelik nasıl tavır sergilendiğini ele almaya çalışmaktadır.

Üçüncü bölümde Turan, Hıristiyan geleneğindeki yaklaşımları; erken dönem, Ortaçağ, Reformasyon dönemi ve modern dönemin başlangıcından XX. yüzyılın ikinci yarısına kadarki dönem şeklinde tarihsel sıralamayla seçmecî bir metotla ortaya koymaktadır. Bunun için erken dönemde İskenderiyeli Clement, Tertullian, Büyük Basil, Nyssalı Gregory ve Augustine gibi bazı kilise babaları; Ortaçağ'da Thomas Aquinas; Reformasyon döneminde Martin Luther ve John Calvin; modern dönemde ise

René Descartes, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Søren Kierkegaard, Dietrich Bonhoeffer ve Karl Barth'ın engelliliğe dair yaklaşımlarını incelemektedir.

Dördüncü bölüm, XX. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan “Engellilik Teolojisi”ne ayrılmakta ve bu bağlamda ortaya çıkışı, öncüleri, hedefi, temel vurgusu, Kilisenin bu teolojiye yönelik tutumu, engelliliği anlamlandırmaya yönelik temel modeller ve bu modellerin argümanları ve eleştirilerinin ne olduğu gibi konular üzerinde durulmaktadır. Buna göre Engellilik Teolojisi'nin temelleri 2. Dünya Savaşı'ndan sonra atılmış, sonrasında engellilerin hakları WHO, BM gibi uluslararası kuruluşlarla güvence altına alınmış, 1990lı yıllarda engelliler seslerini daha güçlü şekilde duyurmuşlardır. Tüm bunların neticesinde *Engellilik Araştırmaları (Disability Studies)* disiplini ortaya çıkıp yaygınlaşmıştır.

Yazar; Sosyoloji, Antropoloji, Psikoloji, Felsefe, Siyaset Bilimi, Mimarlık ve Teoloji gibi çok çeşitli disiplinlerden istifade eden *Engellilik Araştırmaları*'nı, “engelliliğin anlaşılma, ele alınma ve hissedilme biçimlerini farklı perspektiflerden yeniden yorumlama ve kuramsallaştırmaya çalışan bir disiplin” (s. 142) olarak tanımladıktan sonra bu disiplin içinde öne çıkan *tehlikeli hafıza, tüketici kontrolü, normalleşme prensibi* gibi kavramları ele almaktadır. Ardından *Engellilik Teolojisi* hakkında bilgi vermekte, bu teolojinin engellileri topluma ve Hıristiyanlık inancına dahil etmek amacı taşıdığını, temel vurgusunun ise “engellileri görmezden gelmeme” olduğunu ifade etmektedir. Engellilik teolojisinin çalışmaları ve çağrılarını Kilisenin duyarsız kalmayıp engellilerin Hıristiyanlık inancına katılımını sağlamak için birçok girişimde bulunduğunu belirtmektedir.

Yazar daha sonra çağdaş engellilik modelleri hakkında bilgi vermektedir. *Tıbbi model*, engellileri iyileştirilmeleri gereken hasta olarak görürken, *sosyal model*, engellilerin topluma adaptasyonu için gereken adımlara odaklanmaktadır. *Sınırlılık modeli* ise her insanın sınırlı olduğunu, dolayısıyla engellilerin durumlarının insan yaşamının doğal bir parçası olduğunun kabul edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Yazar bu modellerin hiçbirinin kendi başına yeterli olmadığını savunmaktadır.

Yazar daha sonra çağdaş engellilik teolojilerini örneklendirmekte, Jennie Weiss Block'un *Erişim Teolojisi*, Kathy Black'in *Karşılıklı Bağımlılık Teolojisi* ile Nancy L. Eisland'ın *Engelli Tanrı Teolojisi*ni ve bunlara yöneltilen eleştirileri ele almaktadır. Buna göre *Erişim Teolojisi*, engellilerin Hıristiyan inancına dahil edilmesinin dini bir sorumluluk olduğunu vurgulamakta, *Karşılıklı Bağımlılık Teolojisi*, sadece insanların Tanrı'ya değil, Tanrının da insanlara ihtiyacı olduğu ve insanların birbirlerine bağımlı olduğunu savunmaktadır. *Engelli Tanrı Teolojisi* ise

İsa'nın çarmıha gerildikten sonra fiziksel acı çeken engelli bir Tanrı olarak öne çıkarmaktadır (ss. 169-190).

Kitabın dördüncü bölümünde birbirinden farklı konuların dağılık olarak yer aldığı görülmektedir. Bu noktada Kilise'nin engellilik konusunda attığı adımların ayrı bir bölümde sunulması, çağdaş engellilik teolojilerinin “engellilik teolojisi ve bu teolojinin temel vurgusu” başlığından hemen sonra gelmesi konu bütünlüğü sağlanması açısından bir çözüm olabilir.

Netice olarak söz konusu kitap, akıcı ve anlaşılır dili, zengin örnekleri ve engellilik meselesini Hıristiyanlık perspektifinden çok yönlü ve kuşatıcı olarak ele alması itibarıyla bu konuda yapılacak çalışmalar için önemli bir başvuru kaynağı hüviyeti taşımaktadır. Bu çalışmanın İslam perspektifinden yapılacak kapsamlı çalışmalara örnek olması temennimizdir.