



ISSN : 2528-9861  
e-ISSN : 2528-987X



*cumhuriyet ilahiyat dergisi*

*cumhuriyet  
ilahiyat dergisi*

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi  
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi  
58140 Sivas/Türkiye  
ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr  
<http://dergipark.gov.tr/cuid>

23-1  
Haziran  
June  
2019

*cumhuriyet theology  
journal*

23-1 Haziran | June 2019

***Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal***

ISSN: 2528- 9861 e-ISSN: 2528-987X

Cilt / Volume: 23 Sayı / Issue: 1 (15 Haziran / June 2019)

**Previous Title**

Founded in 1996 as *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*

Year Range of Publication with Former Title: 1996-2015

Vol. 1, no. 1 – Vol. 19, no. 2

Former ISSN: 1301 – 1197 Former e-ISSN: 1304-9399

**Dergi Eski Adı:** Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
(Yayımlanan Sayılar: Yıl 1996, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2015, Cilt 19, Sayı 2)

**KAPSAM:** Dinî Araştırmalar  
İslam Araştırmaları

**PERİYOT:** Yılda 2 Sayı  
(15 Haziran & 15 Aralık)

**BASIM YERİ:** Rektörlük Matbaası  
Sivas, Türkiye

**BASIM TARİHİ:** 15 Haziran 2019  
**YAYIN DİLİ:** Türkçe & İngilizce

**SCOPE:** Religious Studies  
Islamic Studies

**PERIOD:** Biannually  
(15 June & 15 December)

**PLACE OF PUBLICATION:** Rectorate  
Printing House, Sivas, Turkey

**PUBLICATION DATE:** June 15, 2019  
**L. PUBLICATION:** Turkish & English

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.  
*Cumhuriyet Theology Journal* is an international peer-reviewed academic journal  
published twice a year.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), özet (en az 750 kelime) ve *İSNAD Atıf Sistemi*'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts), a summary (at least 750 words), and a bibliography prepared with [The ISNAD Citation Style](#)

**YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE**

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sivas, 58140, Turkey

Sivas Cumhuriyet Univ, Fac of Theology, Sivas, 58140, Turkey

[mailto : ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr](mailto:ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr)

Tel: (90 346) 219 12 15 Fax: (90 346) 219 12 18

<https://dergipark.org.tr/cuid>

**YAYINCI / PUBLISHER**

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 58140, Sivas, TÜRKİYE

Sivas Cumhuriyet Univ, Fac of Theology, 58140, Sivas, TURKEY

**SAHİBİ/ OWNER**

On behalf of Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology

**Prof. Dr. Yusuf Doğan** doganyusuf58@hotmail.com

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

**YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER**

**Doç. Dr. Ali Yılmaz** aliyilma@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

**EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF**

**Dr. Sema Yılmaz** semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

**ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS**

- Dr. Adem Çiftci** ademciftci28@hotmail.com  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Dr. Miyase Yavuz Altıntaş** miyaseyavuz@gmail.com  
Iğdır University, Faculty of Theology, TURKEY
- Dr. Zeynep Yücedoğru** atxzy1@nottingham.ac.uk  
University of Nottingham, Department of Theology and Religious Studies, UK
- Dr. Zuhâl Ağilkaya Şahin** zuhal.agilkayasahin@medeniyet.edu.tr  
İstanbul Medeniyet University, Faculty of Education, İstanbul, TURKEY
- Dr. Metin Güven** metinguven1416@hotmail.com  
Florida State University, Ph.D. Department of Sociology, Florida, U.S.A
- Dr. Fatma Kurttekin** fkurttekin@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Arş. Gör. Maruf Çakır** marufca@hotmail.com  
Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Theology, Kütahya, TURKEY
- Arş. Gör. Esmâ Güneş** ekorucu@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Arş. Gör. Alper Ay** alperay@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Arş. Gör. Hamit Demir** hamitdemir@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Arş. Gör. Gülistan Aktaş** gaktas@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Arş. Gör. Sena Kaplan** senakaplan@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Arş. Gör. Bayram Ünce** bayramunce@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Arş. Gör. Merve Yetim** merveyetim@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Arş. Gör. Rukiye Göğen** rukiye-yilmaz58@hotmail.com  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Arş. Gör. Ömer Faruk Özbek** ofarukozbek@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Arş. Gör. Salime Bera Kemikli** skemikli@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

**YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD**

- Prof. Dr. M. Sait Özervarlı** sozervar@yildiz.edu.tr  
Yıldız Technical Univ, Humanities and Social Sciences, İstanbul, TURKEY
- Prof. Dr. Mürteza Bedir** mbedir@istanbul.edu.tr  
İstanbul Univ, Faculty of Theology, İstanbul, TURKEY
- Prof. Dr. Necmettin Gökçar** ngokkir@istanbul.edu.tr  
İstanbul Univ, Faculty of Theology, İstanbul, TURKEY
- Prof. Dr. Ünal Kılıç** ukilic@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Prof. Dr. Cemal Ağırman** agirman@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Doç. Dr. Jon Hoover** Jon.Hoover@nottingham.ac.uk  
Nottingham Univ, School of Humanities, Dept of Theology, UK
- Doç. Dr. Ali Yılmaz** aliyilma@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

**Dr. Abdullah Pakoğlu** apakoglu@gmail.com  
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY  
**Dr. Adem Çiftci** ademciftci28@hotmail.com  
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY  
**Dr. Sema Yılmaz** sema\_106@hotmail.com  
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

#### DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

**Prof. Dr. Abdullah Kahraman** a.kahraman69@hotmail.com  
Marmara Univ, Faculty of Theology, Istanbul, TURKEY  
**Prof. Dr. Enbiya Yıldırım** enbiyayildirim@hotmail.com  
Ankara Univ, Faculty of Divinity, Ankara, TURKEY  
**Prof. Dr. İsmail Çalışkan** duralaroltu@hotmail.com  
Ankara Univ, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY  
**Prof. Dr. Ramazan Altıntaş** ramazanaltintas59@hotmail.com  
Necmettin Erbakan Univ, Faculty of Theology, Konya, TURKEY  
**Prof. Dr. M. Doğan Karacoşkun** mkaracoskun@kilis.edu.tr  
Kilis 7 Aralık Univ, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY  
**Prof. Dr. Ahmet Yıldırım** ayildirim2000@hotmail.com  
Yıldırım Beyazıt Univ, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY  
**Prof. Dr. Alim Yıldız** ayildiz@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY  
**Prof. Dr. Hüseyin Yılmaz** hyilmaz@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY  
**Prof. Dr. Talip Özdeş** tozdes@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY  
**Prof. Dr. Ömer Kara** omer.kara@atauni.edu.tr  
Atatürk Univ, Faculty of Theology, Erzurum, TURKEY  
**Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu** muammer.iskenderoglu@erdogan.edu.tr  
Recep Tayyip Erdogan Univ, Faculty of Theology, Rize, TURKEY  
**Dr. Tark Abdulecelil** info@tarik.me  
Ain Shams Univ, Department of Islamic Studies, EGYPT  
**Dr. Bakt Murzarayimov** murzaraim@mail.ru  
Manas Univ, Department of Islamic Studies, KYRGYZSTAN

#### HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. / *Cumhuriyet Theology Journal* uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

#### İNGİLİZCE DİL EDITÖRLERİ / ENGLISH LANGUAGE EDITORS

Dr. Miyase Yavuz Altıntaş - Dr. Zeynep Yücedoğru - Dr. Zuhal Ağilkaya Şahin - Dr. Metin Güven

#### DİZİNLENME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES



**ESCI: Emerging Sources Citation Index**

Indexing Start: 01/01/2015 Volume/Issue: 19/1



**Scopus**

Indexing Start: 01/01/2016 Volume/Issue: 20/1



**EBSCO Humanities International Index**

Indexing Start: 07/01/2016 Volume/Issue: 20/1

\* Uluslararası Din Alan İndeksi

	<b>EBSCO Humanities Source Ultimate</b> Indexing Start: 07/01/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	<b>ATLA RDB®: ATLA Religion Database®</b> Indexing Start: 20/05/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	<b>MLA International Bibliography</b> Indexing Start: 14/06/2016 Volume/Issue: 20/1
	<b>ProQuest Central</b> Indexing Start: 15/01/2017 Volume/Issue: 21/1
	<b>ProQuest Turkey Database</b> Indexing Start: 15/01/2017 Volume/Issue: 21/1
	ULAKBİM TR DİZİN Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı TURKISH NATIONAL DATABASE Social Science and Humanities Database Indexing Start: 01/01/2012 Volume/Issue: 16/1
	<b>Index Copernicus International</b> Indexing Start: 08/12/2015 Volume/Issue: 19/3
	<b>CEEOL: Central and Eastern European Online Library</b> Indexing Start: 06/10/2016 Volume/Issue: 20/1

Diğer indeksler için bk. <https://dergipark.org.tr/cuid>



*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* *Cumhuriyet Theology Journal*  
Cilt: 23 Sayı: 1 (15 Haziran 2019) Volume: 23 Issue: 1 (June 15, 2019)

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

### EDİTÖRDEN

*From The Editor*

Sema Yılmaz \_\_\_\_\_ 1—4

### ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

#### **İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Çok Eşliliği Sınırlandırması**

*Restriction of Polygyny by the Public Authority in Islamic Law*

İbrahim Yılmaz \_\_\_\_\_ 5—28

#### **İlkokul Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenine İlişkin Metaforları**

*Metaphors of Elementary School Students Related to The Lesson and Teachers of Religious Culture and Moral Knowledge*

Halil Taş \_\_\_\_\_ 29—51

#### **Hicrî 5. Asır Şîf - Uşûlî Âlimlere Göre Gaybet Döneminde İmamın Yetkilerinin Ulemâya Geçiş Süreci**

*Transference of The Imâm's Authority to Jurists in the Occultation Period According to 5th Century Shîf-Uşûlî Scholars*

Habib Kartaloğlu \_\_\_\_\_ 53—71

#### **Kur'ân'ın İkrar Ettiği İbrahimî Bir Hac Geleneği: Kalâid**

*An Abrahamic Hajj Tradition Accepted by the Qur'ân: Qalâid*

Muhammed Selman Çalışkan \_\_\_\_\_ 73—101

#### **17. ve 20. Yüzyıllar Arasında Arşiv Belgelerine Yansıyan Antalya Medreseleri**

*Antalya Madrasahs Between the 17th and 20th Centuries As Reflected in Archive Documents*

Gülşen İstek \_\_\_\_\_ 103—125

#### **Mülteci Öğrencilerin Kültürel Uyumları ile Dinî Başa Çıkmaları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma**

*A Study On the Relationship Between Cultural Adaptation and Religious Coping of Refugee Students*

Zeynep Özcan \_\_\_\_\_ 127—147

## İçindekiler

### Sahabe Şiirlerinde Medine'ye Hicret

*The Migration to Medina in Şahāba's Poetry*

Mehmet Yılmaz \_\_\_\_\_ 149—170

### Haneffî Sünnet Anlayışında Farklı Bir Çizginin Takibi: Kelamcı Usûl Yazarlarının Farklılaşma Noktaları

*Following a Different Line in Hanafî Sunnah Conception: Differentiation Points of the Theologian Methodologists*

Zübeyde Özben Dokak \_\_\_\_\_ 171—191

### Bağımsızlık Sonrası Kırgızistan'da Yaygın Din Eğitimi Faaliyetleri ve Camiler *Common Religious Education Activities and Mosques in Kyrgyzstan after Independency*

Bakıt Murzaraimov - Mustafa Köylü \_\_\_\_\_ 193—211

### Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vîl Ayrımı ve Bunun *Te'vîlât*'taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme

*Tafsir-Ta'vîl Distinction of Mâtürîdî and an Evaluation of Its Practical Value in Ta'vîlât*

Enes Büyük \_\_\_\_\_ 213—232

### Cüveynî'ye Göre *Kıyâsın* Sınırları ve Sınırlılıkları -Tartışmalı *Asıllar* Çerçevesinde-

*The Borders and Limitations of qiyâs in al-Juwaynî's Thought -In the Context of Controversial Origins (aşl)-*

Mehmet Macit Sevgili \_\_\_\_\_ 233—254

### Ta'lik Karanesi Çerçevesinde Cümle Öğeleri Arasındaki İlişkiler

*Relations Between Elements of Sentence in the Light of the Syntactic Connection*

Yaşar Daşkiran \_\_\_\_\_ 255—272

### Kur'ân'da Hitabın Geçişliliğinin İmkânı

*The Possibility of Transmission of Speech in the Qur'ân*

Muhammed İsa Yüksek \_\_\_\_\_ 273—290

### Yahudilik'te "Tikkun Olam: Dünyayı Tamir Etme" Kavramı Üzerine Bir Araştırma

*A Survey on the Concept of 'Tikkun olam: Repairing the World' in Judaism*

Mürsel Özalp \_\_\_\_\_ 291—309

### II. Meşrutiyet Döneminde Çocuklar İçin Yazılmış 'Amelî İlmiḥal (1328) Ders Kitabının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi

*Evaluation of 'Amelî İlmiḥal (1328) Course Book for Children In The II. Constitutional Period in Terms of Religious Education*

Halise Kader Zengin \_\_\_\_\_ 311—330

### Emevîlerde, Haccâc b. Yûsuf Döneminden İtibaren Mevâlfden Cizye Alınması ve Arka Planı

*Jizya Tax Levied on Mawālî By Al-Ḥajjāj ibn Yûsuf's Period in Umayyads and Its Background*

Yunus Akyürek \_\_\_\_\_ 331—351

<b>Abdestte Çoraplar Üzerine Meshin Hükümü</b> <i>Rulings of Wiping Over Socks for Ablution</i>	
İsmail Yalçın	353—374
<b>Alâüddevle Simnânî'nin Tasavvufî Eğitim Anlayışı Bağlamında Âhiret</b> <i>The Hereafter in the Context of 'Alâ' al-Dawla al-Simnânî's Understanding of Mystical Training</i>	
Kübra Zümrüt Orhan	375—393
<b>Mehmed Saîd'in Kasîde-i Hamriyye Şerhi: Tarab-engîz</b> <i>Commentary of Mehmed Said on Qaside-i Khamriyya: Tarab-angiz</i>	
Yılmaz Öksüz	395—413
<b>Manevi Sağlık ve Hayata Yönelim Ölçeğinin Türk Kültürüne Uyarlanması</b> <i>Adaptation of the Spiritual Health and Life-Orientation Measure to Turkish Culture</i>	
Ali Baltacı	415—439
<b>Câhiliye Arap Toplumunda Kız Çocuklarının Katli Meselesi: İslam Tarihi Perspektifinden Değerlendirme</b> <i>The Matter of Murder of Daughters in Jahiliyyah Arab Community: Evaluation from The Perspective of Islamic History</i>	
Ahmet Acarlıoğlu	441—460
<b>Enverî-i Erzincânî ve Mevlûd-i Şerîfî</b> <i>Enverî Erzincânî and Mawlûd al-Sharîf</i>	
Seydi Kiraz	461—495
<b>Arşiv Belgeleri Işığında Mehmed Vusûlî Efendi ve Kurucusu Olduğu Molla Çelebi Tekkesi</b> <i>Mehmed Vusuli Efendi in the Light of Archives and the Mullah Çelebi Dervish Lodge He Founded</i>	
Nuran Çetin	497—519
<b>Sinoptik Problem ve Redaksiyon Kritisizmi: Giriş Mahiyetinde Bir Değerlendirme</b> <i>Synoptic Problem and Redaction Criticism: An Introductory Survey</i>	
Zafer Duygu	521—544
<b>İbn Taymiyye'de Selef ve Selefiyye Kavramları</b> <i>The Concepts of Salaf and Salafîyya in Ibn Taymiyya</i>	
İsmail Akkoyunlu	545—562
<b>A General Look at the Islamic and Islamic Philosophy Studies in the USA</b> <i>ABD'deki İslam ve İslam Felsefesi Çalışmalarına Genel Bir Bakış</i>	
Yunus Kaplan	563—579

---





## FROM THE EDITOR

The Latest Issue of Cumhuriyet Theology Journal: Volume 23 Issue 1

Dr. Sema Yılmaz  
Editör

[semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr](mailto:semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr)  
[orcid.org/0000-0001-5076-1500](https://orcid.org/0000-0001-5076-1500)

Welcome to the 23rd volume 1st issue of Cumhuriyet Theology Journal which left behind 22 years of academic publication journey.

It is important to carry out valuable scientific studies in academic life as well as to reach a wide audience. Our journal has achieved great progress in both national and international academic publication. Today, almost all scientific knowledge can be reached through online access. The researchs in the field of religious studies in Turkey deserves to reach all the world beyond the boundaries of the libraries. Cumhuriyet Theology Journal has gained a very rapid acceleration in the last five years by meeting the international publication criteria with its format and publication principles and has managed to attract the attention of the scientific world. The Isnad Citation Style developed within our journal and workshops conducted under the leadership of our journal are examples of the Theology Field Journals.

Our journal now has been indexed by various international indexes:

TURKISH NATIONAL DATABASE Social Sciences and Humanities Database (Accepted: 13/11/2015)

The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences (Accepted: 25/03/2016)

ATLA RDB©: ATLA Religion Database© (Indexing and Abstracting Start: 20/05/2016)

BROWZINE Academic Journal Collections (Accepted: 07/07/2016)

J-GATE: E-Journal Gateway (Accepted: 07/07/2016)

ROAD: Directory Of Open Access Scholarly Resources (Accepted: 24/08/2016)

DOAJ: Directory of Open Access Journals (Accepted: 02/09/2016)

MLA International Bibliography (Indexing and Abstracting Start: 14/06/2016)

CEEOL: Central and Eastern European Online Library (Accepted: 06/10/2016)

EBSCO Humanities International Index (Indexing and Abstracting Start: 07/01/2016)

EBSCO Humanities Source Ultimate Database (Indexing and Abstracting Start: 07/01/2016)

PHILPAPERS: Bibliography of Philosophy (Accepted: 01/01/2016)

ROOT INDEXING: Journal Abstracting and Indexing (Accepted: 12/02/2017)

ESCI: Emerging Sources Citation Index (Indexing and Abstracting Start: 01/01/2016)

ProQuest Central (Accepted: 15/01/2017, 21/1)

ProQuest Turkey Database (Accepted: 15/01/2017, 21/1)

Index Islamicus (Indexing and Abstracting Start: 13/12/2017)

Scopus (S.Date: 01/01/2016; Accepted: 23/01/2018)

Moreover, we have also announced the preliminary review form and the review form for the blind review process. We examine Turkish and English titles, summaries, and keywords to make sure that they correspond to the field's terminology. Furthermore, we require proper nouns and concepts/terms to be written in the reference style of TDV Encyclopaedia of Islam. We also particularly require for the articles to use the Isnad Citation Style.

To improve the academic quality of the journal, we have also checked the article up for plagiarism. The articles that are marked with a result above %15 are returned to the authors with a plagiarism report.

It might be right to note here that we have been getting more attention from scholarly world day by day with our mission and standards. The journal has received 72 articles between January-April 2019 from the Turkish academics. All articles went through the pre-review process to check the referencing and transliteration style before testing them using a plagiarism checker. We then have forwarded the articles that successfully passed the plagiarism check to our reviewers. Following this process, we have been able to offer to you 26 articles.

We are delighted to offer you the various ranges of themes and topics with this new issue. We sincerely thank the contributors for their submission, the editorial and review board, and particularly to the assistant editors, Dr. Adem Çiftci, Dr. Fatma Kurttekin, Res. Asst. Maruf Cakır, Res. Asst. Alper Ay, Res. Asst. Esmâ Güneş, Res. Asst. Bayram Ünce, Res. Asst. Sena Kaplan, Res. Asst. Gülistan Aktaş, Res. Asst. Hamit Demir Res. Asst. Merve Yetim, Res. Asst. Rukiye Göğen, Res. Asst. Ömer Faruk Özbek, Res. Asst. Salime Bera Kemikli and the editors of the language review-process Dr. Miyase Yavuz Altıntaş, Zeynep Yucedoğru, Dr. Zuhâl Ağilkaya Şahin and Dr. Metin Güven.

For the next issue, which will be published on December 15, we announce the acceptance of the articles from July 1 to September 15 by our editorial board. We wish you convenience in your studies..

### EDİTÖRDEN

#### Cumhuriyet İlahiyat Dergisi Yeni Sayı: Cilt 23 Sayı 1

Akademik yayın yolculuğunda 22 yılı geride bırakan Cumhuriyet İlahiyat Dergisi'nin 23. Cilt 1. Sayısına hoş geldiniz.

Akademi dünyasında değerli bilimsel çalışmalar yapmak kadar yapılan çalışmalarını geniş bir okuyucu kitlesine ulaştırmak da önemlidir. Günümüzde neredeyse tüm bilimsel birikime online erişim vasıtasıyla ulaşmak mümkündür. Türkiye'de din bilimleri alanında yapılan araştırmalar da kütüphanelerin sınırlarını aşıp tüm dünyaya ulaşmayı hak etmektedir. Cumhuriyet İlahiyat Dergisi sahip olduğu format ve yayın ilkeleriyle uluslararası yayın kriterlerini karşılayarak son beş yılda çok hızlı bir ivme kazanmış ve ilim dünyasının dikkatini çekmeyi başarmıştır. Dergimiz bünyesinde geliştirilen İsnad Atf Sistemi ve dergimizin öncülüğünde gerçekleştirilen çalıştaylar ile de İlahiyat Alan Dergilerine örneklik teşkil etmektedir.

15 Haziran ve 15 Aralık'ta olmak üzere yılda 2 sayı ve 1 özel sayı yayınlamayı misyon edinmiş olan dergimiz yeni yayın döneminde de yoğun bir ilgiye mazhar olmuştur. Ocak - Nisan 2019 döneminde Din Bilimlerinin birçok alanından 72 makale değerlendiril-

mek üzere dergimize ulaşmıştır. Yayın ilkelerimiz ve İsnad Atıf Sistemi gözönünde bulundurularak gerçekleştirilen ön kontrolden sonra makaleler intihal tespit programı kullanılarak kontrol edilmiştir. Ön kontrolü tamamlanan ve benzerlik oranı %15'in altında olan makaleler hakem değerlendirme sürecine gönderilmiştir.

Bu sayımızda, söz konusu 72 çalışma içinden ön değerlendirme ve intihal taramasından geçen, hakemlerimizin de akademik içerik açısından yayımlanmasını uygun bulduğu 26 makale sizlerin dikkatine sunulmuştur.

15 Nisan 2019 itibariyle dergimizi tarayan ulusal ve uluslararası indeksler hakkında da sizlere bilgi sunmak istiyoruz. Dergimizi tarayan başlıca indeksler ve taramaya başlama tarihleri şöyledir:

- WORLDCAT (Başlangıç: 15/12/1996)
- ULAKBİM TR DİZİN (Kabul: 13/11/2015; 2012 Yılı 16. Cilt 1. Sayıdan itibaren)
- CROSSREF DOI (Başlangıç: 15/06/2014)
- OAJI / Open Academic Journals Index (Kabul: 08/08/2015)
- SHERPA/RoMEO (Kabul: 21/08/2015)
- INDEX COPERNICUS INTERNATIONAL (Kabul: 08/12/2015)
- OPENAIRE (Başlangıç: 15/12/2015)
- ERIH PLUS: The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences (Kabul: 25/03/2016)
- TEI: Türk Eğitim İndeksi (Kabul: 20/04/2015)
- DRJI: Directory of Research Journals Indexing (Kabul: 25/04/2016)
- ESJI: Eurasian Scientific Journal Index (Kabul: 29/04/2016)
- SIS: Scientific Indexing Services (Kabul: 04/05/2016)
- SAIF / Scholar Article Impact Factor (Kabul: 05/05/2016)
- SOBIAD: Sosyal Bilimler Atıf Dizini (Kabul: 07/05/2016)
- ATLA RDB©: ATLA Religion Database© - EBSCO (Başlangıç: 20/05/2016)
- PKP INDEX: Public Knowledge Project Index (Kabul: 09/06/2016)
- ASOS: Academia Social Science Index (Kabul: 15/06/2016)
- BROWZINE Academic Journal Collections (Kabul: 07/07/2016)
- J-GATE: E-Journal Gateway (Kabul / Accepted: 07/07/2016)
- ROAD: Directory Of Open Access Scholarly Resources (Kabul: 24/08/2016)
- DOAJ: Directory of Open Access Journals (Kabul: 02/09/2016)
- MLA International Bibliography -EBSCO ve ProQuest (Başlangıç: 14/06/2016)
- İDEALONLINE: Türkçe Online Kütüphane (Kabul: 21/09/2016)
- CEEOL: Central and Eastern European Online Library (Kabul: 06/10/2016)
- EBSCO Humanities International Index (Başlangıç: 07/01/2016)
- EBSCO Humanities Source Ultimate (Başlangıç: 07/01/2016)
- RESEARCH BIB: Academic Resource Index (Kabul: 25/01/2017)
- CORE Database (Kabul: 30/01/2017)
- PHILPAPERS: Bibliography of Philosophy (Kabul: 01/02/2017)
- ROOT INDEXING: Journal Abstracting and Indexing (Kabul: 12/02/2017)
- SWI: Scientific World Index (Kabul: 17/03/2017)
- ESCI: Emerging Sources Citation Index (Başlangıç: 01/01/2016)
- ProQuest (Kabul: 27/10/2017)
- EuroPub (Kabul: 08/11/2017)
- Index Islamicus (Kabul: 13/12/2017)
- Scopus (Başlangıç: 01/01/2016; 20/1; Kabul: 23/01/2018)

Dergimizin 23. Cilt 1. Sayısında Din Bilimleri alanından birçok güncel ve ilgi çekici araştırmayı sizlere sunmaktan heyecan ve mutluluk duyuyoruz. Bize emanet edilen değerli çalışmalarını uluslararası alana taşımak için geniş bir ekiple tüm gayretimizi gösterdiğimizi ifade etmek isteriz.

Yeni sayımızda başta makale sahibi değerli bilim insanlarımıza, yayın, danışma ve hakem kurullarımıza, Rektörlüğümüz Basımevi personeline ve özellikle dergimizin yayın aşamasında yadsınmaz emekleri olan alan editörlerimiz Dr. Öğr. Üyesi Adem Çiftçi, Arş. Dr. Öğr. Üyesi Gör. Fatma Kurttekin, Arş. Gör. Maruf Çakır, Arş. Gör. Alper Ay, Arş. Gör. Esmâ Güneş, Gör. Bayram Ünçe, Arş. Gör. Sena Kaplan, Arş. Gör. Gülistan Aktaş, Arş. Gör. Hamit Demir Arş. Gör. Merve Yetim, Arş. Gör. Rukiye Göğen, Arş. Gör. Ömer Faruk Özbek, Arş. Gör. Salime Bera Kemikli ile İngilizce dil kontrolü sorumluluğunu üstlenen alan editörlerimiz Dr. Miyase Yavuz Altıntaş, Uzm. Zeynep Yücedoğru, Dr. Öğr. Üyesi Zuhal Ağılıkaya Şahin ve Dr. Metin Güven'e teşekkür ederiz.

15 Aralık 2019'da yayınlanacak bir sonraki sayımız için makale kabul tarihlerinin yayın kurulumuz tarafından 1 Temmuz- 15 Eylül olarak değiştirildiğini ilan eder çalışmalarınızda kolaylıklar dileriz..

**Dr. Sema Yılmaz**  
**Editör**

[semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr](mailto:semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr)  
[orcid.org/0000-0001-5076-1500](https://orcid.org/0000-0001-5076-1500)

**DÜZELTME:** "Cumhuriyet İlahiyat Dergisi'nde (Aralık 2018, sayı 22/2) yayımlanan "Türkiye'de Kıraat İlmi Eğitim-Öğretimi" isimli makalemin ilgili yerlerinde, Dönemin Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Yaşar Tunagür yerine sehven Tayyar Altıkulaç ismi yazılmıştır. Summary'de (s. 1082), Özet'te (s. 1084) ve makale metninde (s. 1091) mükerrer "Tayyar Altıkulaç" ifadesi, "Yaşar Tunagür" şeklinde tashih edilmelidir." Dr. Öğr. Ü. Yaşar Akaslan.

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
June / Haziran 2019, 23 (1): 5—28

## İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Çok Eşliliği Sınırlandırması

*Restriction of Polygyny by the Public Authority in Islamic Law*

**İbrahim Yılmaz**

Doç. Dr. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı  
*Associate Professor, Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology,  
Department of Islamic Law*  
Nevşehir, Turkey  
[ibrh.yilmaz@hotmail.com](mailto:ibrh.yilmaz@hotmail.com)  
[orcid.org/0000-0001-8912-7769](https://orcid.org/0000-0001-8912-7769)

### Article Information / Makale Bilgisi

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 10 January / Ocak 2019

**Accepted / Kabul Tarihi:** 25 February / Şubat 2019

**Published / Yayın Tarihi:** 15 June / Haziran 2019

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** Haziran/June

**Volume / Cilt:** 23 **Issue / Sayı:** 1 **Pages / Sayfa:** 5-28

**Cite as / Atıf:** Yılmaz, İbrahim. "Restriction of Polygyny by the Public Authority in Islamic Law [İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Çok Eşliliği Sınırlandırması]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/1 (June 2019): 5-28.

<https://doi.org/10.18505/cuid.511376>

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

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/cuid>

**6| İbrahim Yılmaz. İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Çok Eşliliği Sınırlandırması**  
**Restriction of Polygyny by the Public Authority in Islamic Law**

**Abstract:** Polygyny, the marriage of a man with more than one woman at the same time is a well-known practiced in human history. Islamic law accepts the institution of polygyny as a substitute provision if it fulfills the certain conditions and reasons, -and limited the maximum number of wives to four. Although polygyny is mubah (permissible) in Islamic law, it is not an absolute right that every man can use arbitrarily. Thus in Islamic law, the legitimacy of polygyny has been attributed to the presence of two basic conditions: the observance of justice among co-wives and providing maintenance. However, the observance of these conditions that is left to the mercy of men leads to the exploitation of the right for practicing to polygyny and victimization of the first spouse. Therefore, inserting some restrictions for using this right has come to the agenda from time to time in Islamic legal history. The first legal arrangements concerning the restriction of the polygyny (taaddud al-zawjât) in the history of Islamic law were indirectly made with the Family Law Decree of 1917 which was prepared in the last periods of the Ottoman Empire. Among the late Islamic jurists, the issue of the limitation of polygyny by public authority in Islamic law continues to be discussed. The civil laws of contemporary Muslim countries contain different regulations on the issue. In this article, the restriction of polygyny by the public authority in Islamic family law will be focused on.

**Summary:** Polygyny, the marriage of a man with more than one woman at the same time is a well-known practiced in human history. Islamic law accepts the institution of polygyny as a substitute provision if it fulfills the certain conditions and reasons, and limited the maximum number of wives to four. Thus, relevant verses in the Qur'an (al-Nisa 4/3, 129) and the Prophet's own practice (al-Ahzab 33/50, 51, 59 al-Tahrim 66 / 3-5) show that it is legitimate for a man to marry more than one woman (up to four) at the same time in Islamic law.

Although polygyny is legally permissible (mubah) in Islamic law it is not an absolute right that every man can arbitrarily use. Thus in Islamic law, the legitimacy of polygyny has been attributed to the presence of two basic conditions: the observance of justice among co-wives and providing maintenance.

On the other hand, there may be some exceptional circumstances permitting polygyny in Islamic law. For example, when female population is much more than male in the society and when a woman is can not fulfill her family duties due to her cureless illness, polygyny is permitted in Islamic law.

As it can be understood from the explanations above, polygyny in Islamic law is not a general and mandatory provision that should be applied by every man who has legal capacity to marry. On the contrary, it is an exceptional provision that is justified if there are certain conditions and justifications.

According to this; polygyny is a moral and legal institution that is made up of mutual consent based on individual and social conditions and needs in Islamic law. Therefore, men do not have to marry a second woman on their current wives, as well as women have the right to say "no" to marry a married man as a second wife.

When the conditions and rationales indicated in the relevant verses and doctrine are evaluated together, it can be said that in order to be able to legitimize the polygyny in Islamic law, there must be three basic conditions:

- (1) Observing justice among spouses,
- (2) Having sufficient financial power to provide maintenance for spouses,
- (3) Existence of individual or social need or necessity.

Therefore, in order to prevent the exploitation of polygyny, which is justified under certain conditions and justifications in Islamic law, the above-mentioned conditions must be fulfilled. Otherwise, polygyny can cause some problems, unrest and injustice for individual, family and society. Hence, in the presence of certain conditions and justifications, polygyny accepted in Islamic law as a moral and legal institution aiming the elimination of individual and social arbitration.

Although the legitimacy of polygyny in Islamic law depends on the existence of certain conditions and special circumstances, it is a known fact that they are not always observed in practice. It can be said that the right of polygyny is a subject of abuse in practice. Therefore, the limitation of polygyny by the public authority has come to the fore in Islamic legal history. Today, control of the public authority and inserting some restrictions of polygyny continue to be discussed among the Islamic jurists.

In the past, it is possible to say that the control of the exercising of this right has been done relatively by society (social environment). However, nowadays, since the society cannot perform the control mechanism, it is brought up by the state (public authority) on behalf of the society.

Among the contemporary Islamic jurists regarding the supervision or limitation of polygyny by the public authority; there are two approaches: "those who accept" and "those who do not accept" such restrictions.

Islamic jurists, who accept that public authority is allowed to intervene in polygyny, grounded their views on two perspectives: The first is that the polygyny is legally permissible and the public authority has the authority to limit the permissible (*mubah*) in Islamic law. The second is that polygyny is restricted with the conditions in the Qur'anic verses such as "husband's observation supervision of justice among his wives" and "having the power for ensuring the livelihood (*nafaqa*) of his wives" and it is more appropriate for the benefit of society and the purpose of the legislator (*Shari'*) to be subject to the control of the public authority whether these conditions are present or not.

Islamic jurists, who do not agree that the public authority has the right to intervene in polygyny grounded their views on two perspectives as well: First, polygyny is a legitimate right mentioned in the verses in Islamic law and there is no definite proof that this can be prohibited or restricted by the public authority. Secondly, it is contrary to the verses to prohibit or limit the right that the Qur'an makes legitimate (*free*).

Thus, it is possible to say that the opinion which accepts that the public authority has to limit polygyny is more accurate in terms today's social conditions. Namely, polygyny is linked to two basic conditions: "husband's observance of justice among his wives and having the power to provide maintenance for his wives. Therefore, supervision of the public authority on checking the existence of these conditions is more appropriate for the purpose of the legislator (*Shari'* legitimizing polygyny and social benefit).

In fact, the Ottoman Family Law Decree of 1917 indirectly limited the right of the husband to marry more than one woman, giving the woman right to stipulate a condition in her marriage contract that her husband not to marry a second woman. In the 1924 Draft of Family Law Decree, which was prepared after the repeal of the Family Law Decree of 1917, but not enacted, it was proposed that the application of polygyny should be presented to the approval judge.

In today's Muslim countries, there are three different practices: namely "completely prohibiting polygyny", "releasing polygyny" and "giving the court the right to monitor the existence of necessary conditions ". In countries such as Morocco, Algeria, Iraq, Syria, Indonesia, Malaysia (and Pakistan), the validity of polygyny depends on the permission and supervision of the judiciary. Some of these countries which have accepted judicial review have given the judicial control for the requirement of justice, some of them the conditions of justice and maintenance some of them for the conditions of justice, maintenance and a legitimate justification.

In sum, in accordance with the provisions of the relevant verses, polygyny in Islamic law is legitimately permissible (*mubah*). However, the public authority has the right and authority to limit the *mubah* in Islamic law in the case of the elimination of damage and the necessity of the public interest. On the other hand, the public authority has the right and authority to enact the law in Islamic law by preferring one of the existing *ijtihad*s that meet the needs of the society and conforms to the conditions of the age.



## **8| İbrahim Yılmaz. İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Çok Eşliliği Sınırlandırması**

According to this, when the public authority made a statutory regulation that links the use of right of polygyny to the permission of the judge, this regulation is binding on society. Therefore, in the event of such a legal arrangement, it is possible for the public authority to allow the men who comply with the conditions and not to allow the ones who are not to comply with the conditions after conducting the necessary investigation. As a matter of fact, now Family Laws of many Muslim countries now include such legal arrangements.

It is also worth mentioning here that there may be a necessity for a man to marry more than one woman (up to four) at the same time in terms of social benefits, when the population of male and female in a society is excessively disproportionate. In such circumstances, it is also possible that the public authority encourages, or even mandates, the marriage of men who have fulfilled the conditions to more than one woman.

**Keywords:** Islamic Law, Family Law, Polygyny, Taaddud al-Zawjât, Public Authority, Restriction.

### **İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Çok Eşliliği Sınırlandırması**

**Öz:** Çok eşlilik (polijini/teaddüd-i zevcât), yani erkeğin aynı anda birden fazla kadınla evlenmesi insanlık tarihinde bilinen ve uygulanan bir olgudur. İslâm hukuku da belirli şartların ve gerekçelerin bulunması halinde çok eşlilik kurumunu bir ruhsat hükmü (yedek hüküm) olarak kabul etmiş ve bunun sayısını dört ile sınırlandırmıştır. İslâm hukukunda çok eşlilik, bir ruhsat hükmü olarak mubah kılınmış olmakla birlikte her erkeğin keyfine göre kullanabileceği mutlak bir hak da değildir. Nitekim İslâm hukukunda çok eşliliğin meşruiyeti, “adaletin gözetilmesi” ve “nafakanın temin edilmesi” olmak üzere iki temel şartın bulunmasına bağlanmıştır. Ancak bu şartların gözetilmesinin erkeklerin takdir ve insafına/inisafiyetine bırakılması, uygulamada çok eşlilik hakkının istismar edilmesine ve önceki ilk eşin/karının mağdur olmasına sebep olmaktadır. Bu yüzden tarihi süreçte zaman zaman bu hakkın kullanılmasının sınırlandırılması gündeme gelmiştir. İslâm hukuk tarihinde, dolaylı da olsa çok eşliliğin sınırlandırılması ile ilgili ilk resmi/hukukî düzenlemeler ise Osmanlı'nın son dönemlerinde hazırlanan 1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi ile yapılmıştır. Son dönem İslâm hukukçuları arasında ise İslâm hukukunda çok eşliliğin kamu otoritesi tarafından sınırlandırılmasının cevazı tartışılmaya devam etmektedir. Günümüz İslâm ülkeleri medeni kanunları ise bu konuda farklı düzenlemeler içermektedir. Bu makalede, İslâm aile hukukunda çok eşliliğin kamu otoritesi tarafından sınırlandırılması üzerinde durulacaktır.

**Özet:** Çok eşlilik (polijini/teaddüd-i zevcât), yani erkeğin aynı anda birden fazla kadınla evlenmesi insanlık tarihinde bilinen ve uygulanan bir kurumdur. İslâm hukuku da belirli şartların ve gerekçelerin bulunması halinde çok eşlilik kurumunu bir ruhsat hükmü olarak kabul etmiş ve bunun sayısını dört ile sınırlandırmıştır. Nitekim Kur'an'da yer alan ilgili naslar (en-Nisa 4/3 129) ve Hz. Peygamber'in bizzat kendi uygulaması (el-Ahzab 33/50, 51, 59; et-Tahrim 66/3-5), İslâm hukukunda erkeğin aynı anda birden fazla (en fazla dörde kadar) kadınla evlenmesinin mubah/meşru olduğunu göstermektedir.

İslâm hukukunda çok eşlilik, hukuken meşru (mubah) olmakla birlikte her erkeğin keyfine göre kullanabileceği mutlak bir hak da değildir. Nitekim ilgili naslar incelendiğinde İslâm hukukunda çok eşliliğin mubah/meşru olabilmesinin; “eşler arasında adaleti gözetmek” ve “eşlerin nafakasını temin etmeye güç yetirebilmek” olmak üzere iki temel şarta bağlandığı görülmektedir.

Diğer taraftan İslâm hukukunda çok eşliliğe ruhsat/izin veren bazı istisnai özel durumlar (şartlar/sebepler) da söz konusu olabilmektedir. Örneğin toplumda kadın nüfusunun erkek nüfusundan çok fazla olması veya kadının sürekli (müzmin) hasta olmasından dolayı ailevi görevlerini yerine getirememesi, vs. gibi durumlarda İslâm hukukunda çok eşliliğe ruhsat/izin verilmektedir.

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere İslâm hukukunda çok eşlilik, evlenme ehliyetine sahip olan her erkeğin uygulaması gereken bir emir veya (zorunlu) aslî bir hüküm (azimet) değildir. Aksine belirli şartların ve gerekçelerin bulunması halinde meşru kılınmış istisnâî bir ruhsat hükmüdür.

Buna göre; İslâm hukukunda çok eşlilik, bireysel ve toplumsal bazı ihtiyaç ve zaruretler çerçevesinde karşılıklı rızaya dayalı olarak mubah kılınmış ahlakî ve hukukî bir kurum olmaktadır. Dolayısıyla erkekler, mevcut eşlerinin üzerine ikinci bir kadın ile evlenmek zorunda olmadıkları gibi, kadınların da ikinci bir eş olarak evli bir erkek ile evlenmeye hayır demeleri hakları vardır.

İlgili naslarda/ayetlerde ve doktrinde yer alan şartlar ve gerekçeler birlikte değerlendirildiğinde İslâm hukukunda çok eşliliğin meşru olabilmesi için şu üç temel şartın bulunması gerektiğini söylemek mümkündür:

- 1) Eşler arasında adalete riayet etmek,
- 2) Eşlerin nafakasını temin edebilecek yeterli mali güce/imkâna sahip olmak,
- 3) Ferdi veya toplumsal ihtiyaç veya zaruretin bulunması.

Şu halde İslâm hukukunda belirli şartlar ve gerekçeler çerçevesinde meşru kılınan çok eşlilik hakkının istismar edilmemesi için yukarıda sayılan şartlara riayet edilmesi gerekmektedir. Aksi halde İslâm'ın belirli şartlar ve gerekçelerden dolayı meşru kıldığı çok eşliliğin, birey, aile ve toplum açısından bazı sıkıntılara, huzursuzluklara ve haksızlıklara sebep olması mümkündür. Dolayısıyla belirli şartlar ve gerekçeler çerçevesinde İslâm hukukunun kabul ettiği çok eşlilik, bireysel ve toplumsal maslahatın giderilmesine yönelik ahlakî ve hukukî bir kurum olmaktadır.

İslâm hukukunda çok eşliliğin meşruiyeti, belirli şartların ve bazı özel durumların bulunmasına bağlı olmakla birlikte uygulamada buna riayet edilmediği de bilinen bir gerçektir. Bu yüzden uygulamada çok eşlilik hakkı istismar edilmeye açık bir konudur. Bundan dolayıdır tarihi süreçte çok eşliliğin kamu otoritesi tarafından sınırlandırılması gündeme gelmiştir. Günümüz İslam hukukçuları arasında da çok eşliliğin kamu otoritesi tarafından denetlenmesi ve/ya sınırlandırılması tartışılmaya devam etmektedir.

Geçmişte bu hakkın kullanılmasının denetiminin nispeten toplum (sosyal çevre) tarafından yapıldığını söylemek mümkündür. Ancak günümüzde toplum denetim mekanizmasını icra edemediği için bu görevin toplum adına devlet (kamu otoritesi) tarafından yapılması gündeme gelmektedir.

Çok eşliliğin kamu otoritesi tarafından denetlenmesi veya sınırlandırılma ile ilgili son dönem İslâm hukukçuları arasında; bunun caiz olduğunu "kabul edenler" ve "kabul etmeyenler" şeklinde iki yaklaşım bulunmaktadır.

Kamu otoritesinin çok eşliliğe müdahalesinin caiz olduğunu kabul eden İslâm hukukçuları görüşlerini iki açıdan temellendirmektedirler: Birincisi, çok eşliliğin mubah olması ve kamu otoritesinin mubahı sınırlandırma hak ve yetkisinin bulunmasıdır. İkincisi ise, çok eşliliğin Kur'an ayetlerinde, "kocanın eşleri arasında adaleti gözetmesi" ve "kocanın eşlerinin nafakasını temin etme gücüne sahip olması" şartları ile kayıtlı olması ve bu şartların bulunup bulunmadığının kamu otoritesinin denetimine tabi tutulmasının Şâri'in çok eşliliği teşri kılma maksadına ve toplumun maslahatına daha uygun olmasıdır.

Kamu otoritesinin çok eşliliğe müdahalesinin caiz olduğunu kabul etmeyen İslâm hukukçuları da görüşlerini iki açıdan temellendirmektedirler: Birincisi İslâm hukukunda çok eşlilik, naslarla/ayetlerle sabit meşru bir haktır ve bunun kamu otoritesi tarafından yasaklanabileceğine veya sınırlandırılabilmesine dair kesin bir delil yoktur. İkincisi ise Şâri'in meşru (mubah/hukukî serbest) kıldığı bir hakkı yasaklamak veya sınırlandırmak naslarla/ayetlere aykırıdır.

Yukarıdaki görüşlerden kamu otoritesinin çok eşliliği sınırlandırmasının caiz olduğunu kabul eden görüşün günümüz açısından daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür. Şöyle ki il-

## 10| İbrahim Yılmaz. İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Çok Eşliliği Sınırlandırması

gili naslarda çok eşlilik, "kocanın eşleri arasında adaleti gözetmesi" ve "kocanın eşlerinin nafakasını temin etme gücüne/imbânına sahip olması" olmak üzere iki temel şarta bağlanmıştır. Dolayısıyla bu şartların bulunup bulunmadığının kamu otoritesinin denetimine tabi tutulması Şâri'in çok eşliliği teşri kılma maksadına ve toplumsal maslahata daha uygundur.

Nitekim 1917 tarihli Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi kadına/karıya, nikah akdi esnasında kocasının üzerine ikinci bir kadınla evlenmemesini şart koşma hakkını vererek kocanın aynı anda birden fazla kadınla evlenme hakkını dolaylı da olsa sınırlandırmıştır. Yine 1917 tarihli Hukuk-i Aile Kararnamesi'nin yürürlükten kaldırılmasından sonra hazırlanan, ancak yürürlüğe girmeyen 1924 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi Tasarısında da çok eşlilik uygulamasının hâkimin iznine bağlanması teklif edilmiştir.

Günümüz İslâm ülkelerinde ise, çok eşliliği "tamamen yasaklayan", "serbest bırakan" ve "şartların bulunup bulunmadığını denetleme hakkını mahkemeye veren" olmak üzere üç farklı uygulama bulunmaktadır. Bu ülkelerden Fas, Cezayir, Irak, Suriye, Endonezya, Malezya, (Pakistan) gibi ülkelerde çok eşliliğin (hukuken) geçerliliği yargının izni ve denetimine bağlıdır. Yargı denetimini kabul eden bu ülkelerden bazıları sadece adalet şartının, bazıları adalet ve nafaka şartının, bazıları ise adalet, nafaka ve meşru bir maslahat/gerekçe şartının bulunup bulunmadığının denetimini yargıya vermiştir.

Özetle söylemek gerekirse, ilgili ayetin hükmü gereğince şartları dâhilinde İslâm hukukunda çok eşlilik mubahtır. Bununla birlikte "zararın giderilmesi" ve "kamu yararının gerekli kılması" halinde İslâm hukukunda kamu otoritesinin mubahı (hukukî serbest alanı) sınırlandırma hak ve yetkisi bulunmaktadır. Diğer taraftan İslam hukukunda kamu otoritesinin toplumun ihtiyaçlarını karşılayan ve çağın maslahatına/şartlarına uygun düşen mevcut icthadlardan birini tercih ederek kanun haline getirme hak ve yetkisi de vardır.

Buna göre kamu otoritesi çok eşlilik hakkının kullanılmasını hâkimin iznine bağlayan kanuni bir düzenleme yaptığında bu düzenleme dinen/şer'an ve hukuken/kazaen toplumu bağlayıcı olmaktadır. Dolayısıyla böyle bir hukuki düzenlemenin yapılması halinde kamu otoritesinin, gerekli inceleme ve araştırmayı yaptıktan sonra, şartları uygun olan erkeklerin çok eşlilik yapmasına izin vermesi, şartları uygun olmayanlara ise izin vermemesi mümkündür. Nitekim günümüzde birçok İslâm ülkesi Aile Hukuku Kanunu da bu tür düzenlemelere yer vermiştir.

Burada şu hususu da özellikle belirtmekte fayda var; toplumda kadın-erkek nüfusunun aşırı orantısız olduğu dönemlerde, toplumsal maslahat açısından bir erkeğin aynı anda birden fazla (en fazla dörde kadar) kadınla evlenmesinde ihtiyaç ve zaruret de bulunabilir. Böyle bir durumda kamu otoritesinin, şartlarını taşıyan erkeklerin birden fazla kadınla evlenmesini teşvik etmesi, hatta yerine göre zorunlu kılması da mümkündür.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Hukuku, Aile Hukuku, Çok Eşlilik, Teaddüd-i Zevcât, Kamu Otoritesi, Sınırlandırma.

## GİRİŞ

Çok eşlilik/çok evlilik, erkeğin veya kadının aynı anda birden fazla eş ile evli olmasını ifade etmektedir. Erkeğin aynı anda birden fazla kadın ile evli olmasına "poligami"; kadının aynı anda birden fazla erkek ile evli olmasına ise "poliandri" denilmektedir.<sup>1</sup> Poliandri pek uygulanan ve bilinen bir durum değildir. Poligami ise eski hukuk sistemlerinde, dini inançlarda ve toplumlarda bilinen ve uygulanan bir husustur.<sup>2</sup> Bu yüzden "çok eşlilik" veya "çok

<sup>1</sup> Kevser Kâmil Ali-Salim Ögüt, "Çok Evlilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8: 365.

<sup>2</sup> Sadri Maksudi Arsal, *Umumi Hukuk Tarihi*, (İstanbul: İstanbul Matbaacılık, 1948), 131, 135; Musa Carullah, *Kur'an-ı Kerîm Âyetlerinin Nurları Huzurunda Hatun*, Yay. Haz: Mehmet Görmez, (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 1999), 69-70; Mustafa es-Sibâî, *el-Mer'e beyne'l-fikhi ve'l-kânûn*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1999), 60-67; Bekir Topaloğlu, *İslâm'da Kadın*, (İstanbul: Yağmur Yayınları, 1990), 96-98; Ali-Ögüt, "Çok Evlilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8, 365-366.

evlilik” denilince kastedilen genelde erkeğin aynı anda birden fazla kadınla evli olması (poligami) halidir.

İslâm hukukunda, erkeğin aynı anda birden fazla kadınla evli olması hali (poligami), “çok karılılık” anlamına gelen “teaddüd-i zevcât” tabiri ile ifade edilmektedir.<sup>3</sup> İslâm hukukunda tek eşlilik teşvik edilmekle birlikte prensip olarak çok eşlilik de yasaklanmamış (en-Nisa 4/3) ve erkeğin aynı anda birden fazla (en fazla dörde kadar) kadınla evlenebilmesine izin verilmiştir.<sup>4</sup>

İslâm hukukunda belirli şartların ve gerekçelerin bulunması halinde meşru kılınan çok eşlilik, bireyin ve toplumun maslahatını korumaya yönelik ahlakî ve hukukî bir kurumdur. Bununla birlikte çok eşlilik, (erkekler tarafından) istismar edilmeye de açık bir konudur. Bu yüzden tarihi süreçte zaman zaman bu hakkın sınırlandırılması gündeme gelmiştir. İslâm hukuk tarihinde, dolaylı da olsa çok eşliliğin sınırlandırılması ile ilgili ilk resmi/hukukî düzenlemeler ise Osmanlı'nın son dönemlerinde hazırlanan 1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi ile yapılmıştır.<sup>5</sup> 1917 tarihli Hukuk-i Aile Kararnamesi'nin yürürlükten kaldırılmasından sonra hazırlanan, ancak yürürlüğe girmeyen 1924 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi Tasarısında ise çok eşlilik uygulamasının hâkim iznine bağlanması teklif edilmiştir.<sup>6</sup>

Son dönem İslâm hukukçuları arasında ise İslâm hukukunda çok eşliliğin kamu otoritesi tarafından sınırlandırılmasının cevazı tartışılmaya devam etmektedir. Günümüz İslâm ülkeleri medeni kanunları ise bu konuda farklı düzenlemeler içermektedir. Nitekim bu kanunlardan bazıları çok eşliliği tamamen yasaklamış ve tek eşliliğin esas olduğunu kabul etmiştir. Bazıları ise resmi olarak bazı şartlarla sınırlandırmakla birlikte çok eşliliğe izin vermiştir.

Çok eşlilik, tarihte İslâm'ın ihdas ettiği bir kurum olmamasına rağmen<sup>7</sup> Tanzimat'tan (1839-1876) günümüze (kadar) İslâm aile hukukunda en çok tartışılan<sup>8</sup> ve eleştirilen<sup>9</sup> konu-

<sup>3</sup> Kadının aynı anda birden fazla erkekle evli olması hali (poliandry), Arapça'da “teaddüdü'l-zevâc” tabiri ile ifade edilmektedir.

<sup>4</sup> İslâm hukukunda çok eşlilik (teaddüd-i zevcât) hakkında geniş bilgi için bk. Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 2: 1281-1291; Carullah, *Hatun*, 69-74; Muhammed Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-sahsiyye*, (Kâhire: Dâru'l-fikri'i-Arabî, 1957), 89-96; Sibâî, *el-Mer'ê*, 60-99; Abdünnâsır Tevfik Attâr, *Teaddüdü'z-zevcât mine'n-nevâhi'd-dîniyye ve'l-ictimâiyye ve'l-kânûniyye*, (Kahire: eş-Şirketü'l-Mısriyye li'tibâati ve'n-neşr, 1972), 19-269; Ali-Öğüt, “Çok Evlilik”, 365-369; Topaloğlu, *Kadın*, 98-124; Semra Ulaş, “İslâm'da Çok Kadınla Evlilik”, *İslâmî Araştırmalar* 6/1 (1992): 52-63; Mehmet Özgü Aras, “İslâm'a Göre Çok Evlilik”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2007): 183-188.

<sup>5</sup> *HAK (Hukuk-i Aile Kararnamesi)*, md. 38. Ayrıca bk. Halil Cin, *Eski Hukukumuzda Evlenme*, (Ankara: Ankara Üniv. Hukuk Fak. Yayınları, 1974), 300-302.

<sup>6</sup> 1924 Tarihli Hukuk-ı Aile Kararname Tasarısı, md. 12. Ayrıca bk. Sabri Şakir Ansay, *Eski Aile Hukumuza Bir Nazar*, (Ankara: İstiklal Matbaacılık ve Gazetecilik Kollektif Ortaklığı, 1952), 136, 139. (Madde 12: İzdivacda zevcenin vahdeti asıldır; binaenaleyh -ikinci bir kadın ile izdivac etmek isteyen kimse zarûretini ve zevceler beyninde adâlete ehliyetini isbat ve hâkimin müsaadesini istihsal etmedikçe- teaddüd-i zevcât memnû'dur.)

<sup>7</sup> Çok eşlilik (teaddüd-i zevcât) İslâm öncesinde Cahiliye hukukunda da var olan bir uygulamadır. Bk. Adnan Demircan, “Câhiliye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik”, *İstem* 1/2 (2003): 9, 16-18.

<sup>8</sup> Bu konuda Osmanlı'da Mansurizâde Saîd (1864-1923) ile (Babanzâde) Ahmed Naim (1872-1934), arasındaki tartışmalara örnek olarak bk. Mansurizâde Saîd, “Teaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men Olunabilir”, *İslâm Mecmuası* 1/8 (İstanbul 1330): 233-238; Ahmed Naim, “Teaddüd-i Zevcât İslâmiyet'te Men Olunabilir mi imiş?: Mansurizâde Saîd Beyefendi'ye”, *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 11/298 (15 Mayıs 1329/1330): 216-221.

<sup>9</sup> Tarihiçi İlber Ortaylı, tahmin edilenin aksine Osmanlı ailesinde çok eşlilik uygulamasının çok az olduğunu, hatta bu durumun tüm İslam ülkeleri için de geçerli olduğunu söylemektedir. Nitekim Ortaylı, Osmanlı ailesinin esas itibarıyla çok eşli olmadığını, çok eşlilik (polygamie) uygulamasının ise gayr-i ahlakî ve gayr-i hukukî bir durum olmadığını söylemektedir. Ortaylı'nın verdiği bilgiye göre, 1885-1906 yılları arasında Osmanlı'da çok eşlilik uygulamasının % 2,51 ile % 2, 61 arasında değişmektedir.

## 12| İbrahim Yılmaz. İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Çok Eşliliği Sınırlandırması

lardan biri olmaya devam etmektedir. Nitekim İslâm hukukunda çok eşliliğin meşruiyeti üzerine yazılmış/yapılmış birçok makale, tez ve kitap çalışması bulunmaktadır.<sup>10</sup> Bu çalışmaların bazılarında kamu otoritesinin çok eşliliği denetlemesine veya sınırlandırmasına atıfta bulunulmakla birlikte genellikle İslâm hukukunda tek eşliliğin esas olduğu, çok eşliliğin meşruiyetinin ise kocanın eşleri arasında “adaleti gözetmesi” ve “nafakaya güç yetirebilmesi” şartına bağlandığı üzerinde durulmuştur. Bu çalışmalar içerisinde kamu otoritesinin çok eşliliği sınırlandırmasına doğrudan değinen çalışmaların Osmanlı'nın son dönem hukukçularından olan Mansurizâde Saîd'in (1864-1923) “Teaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men Olunabilir”, [*İslâm Mecmuası* 1/8 (İstanbul 1330): 233-238] isimli makalesinin olduğunu söylemek mümkündür.

### 1. ÇOK EŞLİLİĞİN (TEADDÜD-İ ZEVCÂT) MEŞRUIYETİ

Kur'an'da yer alan ilgili naslar (en-Nisa 4/3, 139) ve Hz. Peygamber'in bizzat kendi uygulaması (el-Ahzab 33/50, 51, 59; et-Tahrim 66/3-5)<sup>11</sup>, İslâm hukukunda erkeğin aynı anda birden fazla (en fazla dörde kadar) kadınla evlenmesinin mubah/meşru olduğunu göstermektedir.<sup>12</sup> Nitekim İslâm hukukunda çok eşliliğin cevazı ile ilgili Kur'an-ı Kerim'de şöyle denilmektedir:

“Eğer, (velisi olduğunuz) yetim kızlar<sup>13</sup> (ile evlenip onlar) hakkında adaletsizlik etmekten korkarsanız, (onları değil), size helâl olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın. Eğer (o kadınlar arasında da) adaletli davranmayacağınızdan korkarsanız, o takdirde bir tane alın veya sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin. Bu, adaletten ayrılmamanız için daha uygundur.” (en-Nisa 4/3)”

Bu ayetin<sup>14</sup> sevk ediliş sebebi, bir diğer ifade ile teşri kılınma amacı, yetim kızlara adaletili davranılması ve erkeğin aynı anda birden fazla (en çok dörde kadar) kadınla evlenmesinin mubah olmasıdır.<sup>15</sup> Ayet bu konuda nastır<sup>16</sup> ve sığasıyla/ibaresiyle doğrudan İslâm hukukunda çok eşliliğin mubah olduğuna delalet etmektedir.<sup>17</sup> Diğer taraftan Hz. Peygamber'in,

---

Bk. İlber Ortaylı, *Osmanlı Toplumunda Aile*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2016), 123-126. İslâm ülkelerinde de çok eşlilik oranları benzer oranlardadır. Bk. Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 95-96; Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, (Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1986), 7: 172-173. Asr-ı saadette de sahabe arasında çok eşliliğin gayet az olduğu ile ilgili bk. Demircan, “Çok Kadınla Evlilik”, 20-21.

<sup>10</sup> Örnek olarak bk. Sümeyye İncegöl, *Tanzimat'tan Günümüze Çok Evlilik Tartışmaları*, Yüksek Lisans Tezi, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 2008); Hayrunnisa Akdaş, *II. Meşrutiyet Dönemi Fikir Akımlarının Teaddüd-i Zevcât Konusundaki Tartışmaları*, Yüksek Lisans Tezi, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2016.) Ayrıca bk. Fatma Aliye-Mahmud Esad, *Çok Eşlilik (Teaddüd-i Zevcât)*, Haz: Firdevs Canbaz, (Ankara: Hece Yayınları, 2007), 13-103.

<sup>11</sup> Hz. Peygamber'in dörtten fazla kadınla evli olması sadece ona has (hasâisü'n-Nebî) bir ruhsattır. Ümmet için teşriî bir dayanak (meküsün aleyh) olamaz. Bk. Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006), 6: 34.

<sup>12</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 6, 24, 26, 33; Elmalılı, *Hak Dini*, 2, 1290.

<sup>13</sup> Bu ayetten bir önceki ayet şöyledir: “Yetimlere mallarını verin. Temizi pis olanla (helâli haramla) değişmeyin. Onların mallarını kendi mallarınıza katıp yemeyin. Çünkü bu, büyük bir günahtr.” (Nisa, 4/2) Sebeb-i nüzulden anlaşıldığına göre bu ayetler, genel olarak yetimlerin (yetim kızların) şahsî ve malî haklarının korunması ile ilgilidir. (Bk. Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1282-1287).

<sup>14</sup> Bu ayetlerin sebeb-i nüzulü hakkında nakledilen rivayetler için bk. Kurtubî, *el-Câmi'*, 6, 23-24; Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1282-1287.

<sup>15</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî-Abdül Fettah Muhammed el-Hulûv, (Riyad: Dâru Âlemi'l-kütüb, 1997), 9: 371-472; Abdülkerim Zeydan, *el-Mufasssal fi ahkâmî'l-mer'e ve'l-beyti'l-müslim fi ş-şerfati'l-İslâmiyye*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993), 6: 286.

<sup>16</sup> Fıkah usulünde “nass” teriminin anlamı için bk. Zekiyüddin Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fıkah)*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 369, 371.

<sup>17</sup> Şaban, *Usûlü'l-fıkah*, 369-370, 393-394. Ayrıca bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Sadık Kamhâvî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1985), 2: 341-342; Kurtubî, *el-Câmi'*, 6: 26, 33; Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1290.

Nisa, 4/3. ayetin İslâm hukukunda çok eşliliğin mubah olmasına delalet etmesi ile ilgili farklı görüşler için bk. Carullah, *Hatun*, 70-74; Ahmed Hamdi Akseki, “İslamiyet ve Teaddüd-i Zevcât”, *Osmanlıdan Cumhuriyete İslam Düşüncesinde Arayışlar*, (İstanbul 1999): 272, 278, 295, 305; Attâr, *Teaddüdü'z-*

beş kadınla evli olarak İslâmiyet'i kabul eden Nevfel b. Muâviye'ye bunlardan birisini bırakmasını<sup>18</sup>; sekiz kadınla evli olan<sup>19</sup> Kays b. Hâris ile on kadınla evli olan<sup>20</sup> Gaylân b. Seleme'ye de dörtten fazla olan hanımlarını boşamalarını emretmesi, İslâm hukukunda çok eşliliğin mubah ve dörtle sınırlı olduğunu göstermektedir. Konuyla ilgili yukarıdaki nasları ve Hz. Peygamber'in bizzat kendi uygulamasını esas alan İslâm hukukçuları da, İslâm hukukunda çok eşliliğin mubah olduğu hususunda icma etmişlerdir.<sup>21</sup>

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere İslâm hukukunda çok eşlilik, evlenme ehliyetine sahip olan her erkeğin uygulaması gereken bir emir veya (zorunlu) aslî bir hüküm (azimet) değildir. Aksine belirli şartların ve gerekçelerin bulunması halinde meşru kılınmış istisnâî bir hükümdür.<sup>22</sup> Buna göre İslâm hukukunda çok eşlilik, belirli şartlar çerçevesinde karşılıklı rızaya dayalı olarak meşru kılınmış ahlakî ve hukukî bir kurum olmaktadır. Dolayısıyla erkekler, mevcut eşlerinin üzerine ikinci bir kadın ile evlenmek zorunda olmadıkları gibi, kadınların da ikinci bir eş olarak evli bir erkek ile evlenmeye hayır deme hakları vardır.<sup>23</sup>

İslâm hukukunda çok eşlilik, hukuken meşru (mubah) olmakla birlikte her erkeğin keyfine göre kullanabileceği mutlak bir hak da değildir. Nitekim ilgili naslar incelendiğinde İslâm hukukunda çok eşliliğin meşru olabilmesinin; "eşler arasında adaleti gözetmek" (en-Nisa 4/3, 129) ve "eşlerin nafakasını temin etmeye güç yetirebilmek" (en-Nisa 4/3, 34; en-Nur 24/33)<sup>24</sup> olmak üzere iki temel şarta bağlandığı görülmektedir.<sup>25</sup>

Diğer taraftan İslâm hukukunda çok eşlilikte asıl olan mubah olmakla birlikte bireysel veya toplumsal bazı özel durumların bulunması halinde mendup veya vacip de olabilmektedir.<sup>26</sup> Örneğin toplumda kadın nüfusunun erkek nüfusundan çok fazla olması veya kadının sürekli (müzmin) hasta olmasından dolayı ailevi görevlerini yerine getirememesi, vs. gibi durumlarda İslâm hukukunda çok eşliliğe ruhsat verilmektedir.<sup>27</sup>

---

zevcât, 119-120, 136; Mustafa Yıldırım, "Nisa Suresi 3. Ayet Bağlamında Çok Eşlilik Meselesi", *Dinlerde Nikâh Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* (İzmir 06-08 Nisan 2012), (İstanbul: 2012): 537-544.

<sup>18</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 7: 184.

<sup>19</sup> İbn Mâce, "Nikâh", 40.

<sup>20</sup> Tirmîzî, "Nikâh", 33.

<sup>21</sup> Sa'dî Ebû Ceyb, *Mevsûatü'l-icmâ', fi'l-fikhî'l-islâmî*, (Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1984), 2: 1087.

<sup>22</sup> Reşid Rıza, *Tefsîrül-Menâr*, (Mısır: Matbaatü'l-Menâr, 1328 h), 4: 348-349; Muhammed Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, (Tunus: Dâru'l-Tûnisîyye, 1984), 4: 226; Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1290; Carullah, *Hatun*, 70, 74; Akseki, "Teaddüd-i Zevcât", 272, 278, 295, 305; Öme Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilahât-ı Fikhiyye Kamusu*, (İstanbul: Bilmen Yayınları, 1985), 2: 113; Mustaf Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhî'l-âmm*, (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1968), 1: 36; Hayreddin Karaman, *İslâm'da Kadın ve Aile*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1994), 393-394; Ali-Öğüt, "Çok Evlilik", 366; Saffet Köse, "Aile Hukuku", *İslâm Hukuku El Kitabı*, edt. Talip Türcan, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012): 472; H. Yunus Apaydın, "Nikâh Akdinin Mahiyeti ve İmam Nikâhı Uygulaması", *Erciyes Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Dergisi* 9 (2000): 379.

<sup>23</sup> Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 2: 114.

<sup>24</sup> Ayrıca bk. Buhârî, "Savm", 10; Nikâh, 2,3; Müslim, "Nikâh", 1, 3; Ebû Dâvûd, "Nikâh",1; Tirmizî, "Nikâh", 1; Nesâî, "Niakh", 3, "Sıyâm", 43; İbn Mâce, "Nikâh", 1.

<sup>25</sup> Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 90-91; Muhammed Ebû Zehra, *Tanzîmü'l-üsra ve tanzîmü'n-nesl*, (Kahire: Daru'l-fikri'l-arabî, 1976), 66; Muhammed Mustafa Şelebî, *Ahkâmü'l-üsre fi'l-İslâm*, (Beirut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1977), 235; Sibâî, *el-Mer'e*, 80, 92-94; Zeydan, *el-Mufasssal*, 6: 287-289; Zühaylî, *el-Fikhü'l-islâmî*, 7: 168. Ayrıca bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2: 346, 348.

<sup>26</sup> Carullah, *Hatun*, 74; Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1290; Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 95.

<sup>27</sup> İslâm hukukunda çok eşliliğe ruhsat veren özel durumlarla ilgili geniş bilgi için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 4: 226-227; Reşid Rıza, *Hukuku'n-nisâ, fi'l-İslâm*, (Beirut: el-Mektebetü'l-islâmî, 1984), 66-68; Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî*, (Kahire: el-Mektebetü't-tevfikiyye, ts.) 207-209; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 2: 113; Carullah, *Hatun*, 74-77; Attâr, *Teaddüdü'z-zevcât*, 21-49; Zeydan, *el-Mufasssal*, 6: 289-291; Karaman, *Kadın ve Aile*, 393-394; Zühaylî, *el-Fikhü'l-islâmî*, 7: 169-170;

#### 14| İbrahim Yılmaz. İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Çok Eşliliği Sınırlandırması

İlgili naslarda ve doktrinde yer alan şartlar ve gerekçeler birlikte değerlendirildiğinde İslâm hukukunda çok eşliliğin meşru olabilmesi için şu üç temel şartın bulunması gerektiğini söylemek mümkündür<sup>28</sup>;

- 1) Eşler arasında adalete riayet etmek,
- 2) Eşlerin nafakasını temin edebilecek yeterli mali güce sahip olmak,
- 3) Ferdi veya toplumsal ihtiyaç veya zaruretin bulunması.

Şu halde İslâm hukukunda belirli şartlar ve gerekçeler çerçevesinde meşru kılınan çok eşlilik hakkının istismar edilmemesi için yukarıda sayılan şartlara riayet edilmesi gerekmektedir. Aksi halde İslâm'ın belirli şartlar ve gerekçelerden dolayı meşru kıldığı çok eşliliğin, birey, aile ve toplum açısından bazı sıkıntılara, huzursuzluklara ve haksızlıklara sebep olması kaçınılmazdır. Dolayısıyla belirli şartlar ve gerekçeler çerçevesinde İslâm hukukunun meşru kabul ettiği çok eşlilik, bireysel ve toplumsal maslahatın giderilmesine yönelik ahlakî ve hukukî bir kurum olmaktadır.

İslâm hukukunda çok eşliliğin meşruiyeti, belirli şartların ve bazı özel durumların bulunmasına bağlı olmakla birlikte uygulamada buna riayet edilmediği de bilinen bir gerçektir. Bu yüzden uygulamada çok eşlilik hakkı istismar edilmeye açık bir konudur. Bundan dolayıdır ki tarihi süreçte çok eşliliğin kamu otoritesi tarafından denetlenmesi ve sınırlandırılması gündeme gelmiştir. Konuyla ilgili tartışma günümüz İslam hukukçuları arasında da tartışılmaya devam etmektedir.

Geçmişte bu hakkın kullanılmasının denetiminin nispeten toplum (sosyal çevre) tarafından yapıldığını söylemek mümkündür. Ancak günümüzde toplum denetim mekanizmasını icra edemediği için bu görevin toplum adına devlet (kamu otoritesi) tarafından yapılması gündeme gelmektedir. Aşağıda bu konu üzerinde durulacaktır.

#### 2. ÇOK EŞLİLİĞİN KAMU OTORİTESİ TARAFINDAN SINIRLANDIRILMASI

Klasik fıkıh doktrininde, kamu otoritesinin çok eşliliğe müdahalesi üzerinde durulmamıştır. Ancak son dönemlerde özellikle Avrupa'nın da etkisi ile İslâm ülkelerinde kamu otoritesinin çok eşliliğe müdahalesi tartışılmaya başlamıştır.<sup>29</sup>

Son dönem İslâm hukukçuları, kamu otoritesinin çok eşliliğe müdahale etmesinin cevazı hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu konudaki yaklaşımları; "kamu otoritesinin çok eşliliğe müdahale etmesinin caiz olduğunu kabul eden görüş" ve "kamu otoritesinin çok eşliliğe müdahalesinin caiz olduğunu kabul etmeyen görüş" şeklinde iki başlık altında ele almak mümkündür.<sup>30</sup>

---

Ali-Öğüt, "Çok Evlilik", 366; Ali Rıza Demircan, "Çok Eşlilik", *Hız Peygamber ve Aile Hayatı*, Yay. Haz. İsmail Lütfi Çakan, (İstanbul: İlmi Neşriyat, ts.), 248-251.

<sup>28</sup> Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 90-93; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 4: 226-227; Zerkâ, *el-Medhal*, 1: 36; Hayreddin Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 2: 68; Apaydın, "İmam Nikâhı Uygulaması", 379; Demircan, "Çok Eşlilik", 248-251.

<sup>29</sup> Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 93; Ali-Öğüt, "Çok Evlilik", 367-368.

<sup>30</sup> İslâm hukukunda çok eşliliğin sınırlandırılması ile ilgili görüşler için bk. Mansurizâde Saîd, "Çok Eşlilik İslâmiyette Men Olunabilir", 233-238; Ahmed Naim, "Teaddüd-i Zevcat İslâmiyet'te Men Olunabilir mi imiş?: Mansurizâde Said Beyefendi'ye", 216-221; Kevserî, *Makâlât*, 109-113, 203-214; Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 13, 90-91; M. Sellâm Medkûr, *Nazariyyetü'l-ibâha inde'l-usuliyîn ve'l-fukâhâ*, (Kahire: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1984), 353-354; Abdüsselam Muhammed eş-Şerif Âlim, *Nazariyyetü's-siyâseti's-Şer'iyye*, (Bingazi: Camiatü Karyûnûs, 1996), 172-177; Allâl el-Fâsî, *Makâsîdü's-Şer'ati'l-İslâmiyye ve mekârimühâ*, (Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 183-184; Beşir el-Mekkî Abdüllâvî, *Sultatü veliyyi'l-emr fi takyîdi'l-mubâh*, (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Maârif, 2011), 482-501.

## 2.1. Kamu Otoritesinin Çok Eşliliğe Müdahalesinin Caiz Olduğunu Kabul Eden

### Görüş

Bu görüş sahiplerine göre çok eşlilik hakkının kullanılmasının; biri “eşler arasında adaleti gözetmek” ve diğeri “nafakaya güç yetirmek” olmak üzere iki temel şartı bulunmaktadır. Ayrıca çok eşlilik, bireysel ve toplumsal bazı maslahatları gerçekleştirmek için teşri kılınmıştır. Bundan dolayıdır ki çok eşlilik hakkının kullanılması bireylerin insafına ve iradesine bırakılamaz. Aksi halde erkekler tarafından istismar edilmesi ve kötüye kullanılması mümkündür. Bu yüzden çok eşlilik hakkının kullanılmasının kamu otoritesi tarafından denetlenmesi Şâri’in maksadına ve maslahata daha uygundur.<sup>31</sup>

Muhammed Abduh<sup>32</sup> M. Sellâm Medkûr<sup>33</sup>, Allâl el-Fâsî<sup>34</sup>, Musa Carullah Bigiyef<sup>35</sup>, Ahmed Hamdi Akseki<sup>36</sup>, Abdüsselam Muhammed eş-Şerîf Âlim<sup>37</sup>, Hayreddin Karaman<sup>38</sup>, H. Yunus Apaydın<sup>39</sup>, Saffet Köse<sup>40</sup>, Nihat Dalgın<sup>41</sup>, Mehmet Erdoğan<sup>42</sup>, Mustafa Yıldırım<sup>43</sup> gibi İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu prensip olarak yargının çok eşliliğe müdahale etmesinin caiz olduğunu, bazıları ise bunun gerekli olduğunu söylemektedirler.<sup>44</sup>

İslâm hukukunda kamu otoritesinin çok eşliliğe müdahalesinin caiz olduğunu kabul eden İslâm hukukçuları görüşlerini iki açıdan temellendirmektedirler: Birincisi, çok eşliliğin mubah olması ve kamu otoritesinin mubahı sınırlandırma hak ve yetkisinin bulunmasıdır.<sup>45</sup> İkincisi ise, çok eşliliğin Kur’an ayetlerinde, “kocanın eşleri arasında adaleti gözetmesi” ve “kocanın eşlerinin nafakasını temin etme gücüne sahip olması” şartları ile kayıtlı olması ve bu şartların bulunup bulunmadığının kamu otoritesinin denetimine tabi tutulmasının Şâri’in çok eşliliği teşri kılma maksadına ve toplumun maslahatına daha uygun olmasıdır.<sup>46</sup>

Aşağıda kısaca bu iki başlık üzerinde durulacaktır.

### 2.1.1. “Kamu Otoritesinin Mubahı Sınırlandırma Yetkisi” Açısından Çok Eşliliğe Müdahalenin Caiz Olması

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İslâm hukuk tarihinde, çok eşliliğin kamu otoritesi tarafından sınırlandırılması düşüncesini ilk olarak Osmanlı’nın sön dönem düşünür ve hukukçularından Mansurizâde Saîd (1864-1923), “Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men Olunabilir” ismiyle yazdığı makalesinde gündeme getirmiştir. Mansurizâde’in konuyla ilgili görüşleri özetle şöyledir;

İslâm hukukunda, “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygamber’e itaat edin ve sizden olan ulu’l-emre (idarecilere) de (itaat edin)...” (en-Nisa, 4/59) ayetinin hükmü gereğince,

<sup>31</sup> Bk. Abdüllâvî, *Sultatü veliyyi’l-emr*, 489-501.

<sup>32</sup> Reşid Rıza, *Tefsîru’l-menâr*, 4: 348-349; Ebû Zehra, *el-Ahvâlü’s-şahsiyye*, 94-95; Attâr, *Teaddüdü’z-zevcât*, 297-302.

<sup>33</sup> Medkûr, *Nazariyyetü’l-ibâha*, 353-354.

<sup>34</sup> Allâl el-Fâsî, *Makâsidü’ş-şerîa*, 183-184.

<sup>35</sup> Carulah, *Hatun*, 77.

<sup>36</sup> Akseki, “Teaddüd-i Zevcât”, 313. Ayrıca bk. Abdullah Durmuş, “Ahmed Hamdi Akseki’nin Birden Fazla Evlilik (Çok Eşlilik) Konusundaki Yaklaşımı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32, (2015): 269.

<sup>37</sup> Âlim, *Nazariyyetü’s-siyâseti’ş-şer’iyye*, 172-177.

<sup>38</sup> Karaman, *Kadın ve Aile*, 393.

<sup>39</sup> Apaydın, “İmam Nikâhı Uygulaması”, 379.

<sup>40</sup> Köse, *Hakkın Kötüye Kullanılması*, 253.

<sup>41</sup> Nihat Dalgın, *İslam Hukukunda Boşama Yetkisi*, (Samsun: Etüt Yayınları, 1999), 191.

<sup>42</sup> Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1990), 158.

<sup>43</sup> Yıldırım, “Çok Eşlilik Meselesi”, 542, 544.

<sup>44</sup> Bk. Ali-Öğüt, “Çok Evlilik”, 367-368.

<sup>45</sup> Bk. Mansurizâde Saîd, “Teaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men Olunabilir”, 233-238.

<sup>46</sup> Carulah, *Hatun*, 77; Ebû Zehra, *el-Ahvâlü’s-şahsiyye*, s. 93-95; Zühaylî, *el-Fikhü’l-islâmî*, 7: 172-173.



## 16| İbrahim Yılmaz. İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Çok Eşliliği Sınırlandırması

veliyyü'l-emr (devlet başkanı), hakkında kesin emir (vücüb) veya yasak (nehiy) olmayan konularda emretme ve yasaklama şeklinde düzenlemeler yapabilir. Burada devlet başkanının yetkisinde olmayan, hakkında kesin emir veya yasak olan konularda nassa aykırı düzenleme yapmasıdır. Çok eşlilik ise hakkında emir veya nehiy varit olmadığından mubah alana girmektedir. Kamu otoritesinin hakkında emir veya nehiy şeklinde kesin nass/hüküm bulunmayan konularda emretme ve yasaklama yetkisi bulunduğuna göre, mubah/cevaz alanına giren çok eşliliği sınırlandırmasında (yasaklamasında) şer'an bir mani yoktur.<sup>47</sup>

Mansurizâde Saîd'in bu görüşü (Babanzâde) Ahmed Naim (1872-1934) gibi dönemin önde gelen bazı İslâm âlimleri tarafından şiddetle eleştirilmiş<sup>48</sup> olsa da sonraki dönemler de bu görüşün İslâm hukukçuları arasında genel bir kabul gördüğünü söylemek mümkündür.<sup>49</sup> Kanaatimize göre Mansurizâde Saîd'in görüşlerini tamamen kamu otoritesinin mubahı yasaklama yetkisi üzerine odaklaması kısmen bir eksiklik olmakla birlikte<sup>50</sup> genel olarak Mansurizâde Saîd'in görüşlerinin isabetli olduğunu söylemek mümkündür.<sup>51</sup>

Şöyle ki, İslâm hukukunda çok eşlilik bir ruhsat hükmü olarak meşru kılınmıştır ve çok eşlilikte asıl olan mubah olmasıdır. Şer'î bir hüküm olarak ise mubah; "*herhangi bir zemm (kınama) ve medh (övgü) olmaksızın Şâri'in mükellefi yapıp yapmamakta muhayyer bıraktığı fiil*"<sup>52</sup> anlamına gelmektedir. Buna göre çok eşliliği yapan erkek, sırf bu hükmü uyguladığı için sevap almadığı gibi, terk eden de günah işlemiş olmamaktadır.<sup>53</sup>

İslâm'da çok eşlilik, aslen ibadet amacıyla teşri kılınmış bir fiil olmayıp<sup>54</sup> aksine, tamamen kadınların hukukunu korumak ve zina gibi gayr-i meşru fiillerden korunmak amacıyla teşri kılınmış bir tasarruftur.<sup>55</sup> Buna göre İslâm hukukunda kocanın aynı anda birden fazla (en fazla dörde kadar) kadınla evlenme hakkına sahip olması, bireyin Allah karşısındaki sorumluluğuyla ilgili taabbüdî bir mesele olmayıp, tamamen kanun ve toplum önündeki sorumluluğuyla ilgili medenî ve hukukî bir tasarruftur.<sup>56</sup> Dolayısıyla erkeklerin aynı anda birden fazla kadınla evlenmeleri mutlak olarak yerine getirmeleri, aksi halde şer'î açıdan günahkâr olacakları zorunlu olan husus değildir.<sup>57</sup>

Diğer taraftan, "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ülü'l-emre (yetki sahiplerine/yöneticilere) de (itaat edin)" (en-Nisa 4/59) ayetinin

<sup>47</sup> Mansurizâde Saîd, "Teaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men Olunabilir", 233-238.

<sup>48</sup> Bk. Ahmed Naim, "Teaddüd-i Zevcât İslâmiyet'te Men Olunabilir mi imiş?", 216-221.

<sup>49</sup> Örnek olarak bk. Abdullah Kahraman, "Mansûrîzâde Said'in Klasik Fıkıhçılara Yönelttiği Bazı Eleştiriler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2001): 235, 245-247, 261-262; Dalgın, *Boşama Yetkisi*, 191; Yıldırım, "Çok Eşlilik Meselesi", 541-546.

<sup>50</sup> Bu yöndeki bir eleştiri için bk. Kahraman, "Mansûrîzâde Said'in Klasik Fıkıhçılara Yönelttiği Bazı Eleştiriler", 247.

<sup>51</sup> Benzer değerlendirmeler için bk. Kahraman, "Darülfünun Hocalarından Mansurizâde Mehmed Said ve Klasik Fıkıhın Sınırlarını Zorlayan Bazı Görüşleri", 410, 412-413, 414.

<sup>52</sup> Bk. Hallâf, *İlmü usûlî'l-fikh*, 130; Medkûr, *Nazarîyyetü'l-ibâha*, 32; Şaban, *Usûlü'l-fikh*, 253.

<sup>53</sup> Muhammed Hamidullah, "Müslümanlarda Hukuk Felsefesi", trc. İ. Kâfi Dönmez, *İslâm Medeniyeti* 4/4, (1980): 27-28.

<sup>54</sup> Hamidullah, "Müslümanlarda Hukuk Felsefesi", 27-28.

<sup>55</sup> Bk. Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1281.

<sup>56</sup> Krş. Apaydın, "İmam Nikâhı Uygulaması", 379-380.

<sup>57</sup> Hamidullah, "Müslümanlarda Hukuk Felsefesi", 27-28.

hükümü gereğince<sup>58</sup> İslâm hukukunda kamu otoritesinin (ülû'l-emr/devlet başkanı), cevazı/mubahı sınırlandırma yetkisi bulunmaktadır.<sup>59</sup> Çok eşlilik de aslen mubah bir fiil olduğuna göre, kamu otoritesinin bunu sınırlandırma hak ve yetkisi bulunmaktadır.<sup>60</sup> Nitekim 1917 tarihli Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nin Esbâb-ı Mûcibesinde; "Umûr-i câizde veliyyü'l-emr'in selâhiyeti kaidesi müsellemtandır/Mubah (câiz) olan bir konuda devlet başkanının tasarruf yetkisine sahip olması herkesin kabul ettiği bir kaidedir" denilerek kamu otoritesinin çok eşliliği yasaklamasının câiz olduğu, ancak sosyal bazı gerekçelerden dolayı bunun yasaklanmayarak şarta bağlandığı, şart koşmanın da dolaylı olarak yasaklama anlamına geldiği ifade edilmektedir.<sup>61</sup>

Son dönem İslâm âlimlerinden Muhammed Hamidullah (1908-2002) ise İslâm hukukunda mubah olan çok eşliliğin hükümü ve sınırlandırılmasıyla ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

"Poligami (çok eşliliğe/çok karıllık), Kur'an'da bazı şartlar altında müsaade edilmiştir. ... Fakat poligami mecbur olmadığından şayet bir Müslüman monogam (tek karılı) kalmayı tercih ederse asla herhangi bir günah işlemiş olmaz. Bilakis monogami (tek karıllık) Kur'an tarafından tavsiye edilmiştir. Poligami sadece kadının rızası ile var olabilir. Evlilik, kadının rızasının erkeğin rızası kadar ehemmiyet taşıdığı iki taraflı bir akitir. Ve kadın, evlilik boyunca erkeğin (kocasının) monogam (tek eşli) kalmasına dair hukuken geçerli bir istekte bulunabilir. Böylece Kur'an'ın verdiği ruhsat tatbik edilmeyip istisnai haller için saklanır; Kur'an'ın hükümü de hiçbir şekilde değişikliğe uğratılmış olmaz."<sup>62</sup>

Şu halde erkeğin aynı anda birden fazla kadınla evlenmesi meselesi, bireysel ve toplumsal maslahat doğrultusunda zamanın şart ve ihtiyaçlarına göre kamu otoritesinin (mahkemenin/hâkimin) takdirine ve müdahalesine açık bir husus olmaktadır.<sup>63</sup> 1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nde olduğu gibi<sup>64</sup> İslâm hukukunda kamu otoritesinin, bireysel veya toplumsal maslahat gereği ibaha alanına giren çok eşlilik ile ilgili bir takım şekli düzenlemeler (kanûnî şart) ve sınırlamalar getirmesi<sup>65</sup> ve bu sınırlamaya uymayanlara tazir nev'inden bazı ceza-i müeyyideler uygulaması mümkündür.<sup>66</sup>

Diğer taraftan çok eşliliğin sınırlandırılması tek yönlü bir sınırlama değildir. Nitekim kamu otoritesi, bireysel ve toplumsal şartlara göre gerektiğinde çok eşliliği yasaklayabileceği gibi, zorunlu hallerde, -şartlarını taşıyan- erkeklerin birden fazla kadınla evlenmesini de teşvik, hatta zorunlu da kılabilir.<sup>67</sup> Dolayısıyla medenî ve hukukî bir tasarruf olan çok eşliliğin

<sup>58</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 3: 177; Kurtubî, *el-Câmi'*, 6: 429; Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1374-1375.

<sup>59</sup> Kamu otoritesinin mubahı sınırlandırma yetkisi ile ilgili bk. Muhammed Seyyid Bey, *Fıkah Usulü (Giriş)*, Yay. Haz. Hasan Karayığit, (İstanbul: Düşün Yayınları, 2010), 104-155; Mansurizâde Saîd "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyyeden Olmadığına Dâir", *İslâm Mecmuası* 1/10, (İstanbul 1330): 295-303; Medkûr, *Nazarîyyetü'l-ibâha*, 317-369; Beşir el-Mekkî Abdüllâvî, *Sultatü veliyyi'l-emr fi takyîdi'l-mubâh*, Dâru Mektebeti'l-Maârif, Beyrut 2011.

<sup>60</sup> Kamu otoritesinin çok eşliliği sınırlama yetkisi hakkında geniş bilgi için bk. Mansurizâde Saîd, "Teaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men Olunabilir", 233-238.

<sup>61</sup> Bk. Ansay, *Eski Aile Hukukumuz Bir Nazar*, 27; *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi (Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası/Nikâh-ı Mükreh)*, Yay. Haz. Orhan Çeker, (Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2012), 90-91; M. Akif Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku, (Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası/Nikâh-ı Mükreh)*, (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1985), 276-277.

<sup>62</sup> Hamidullah, "Müslümanlarda Hukuk Felsefesi", 27-28.

<sup>63</sup> Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, 2: 68-69; Karaman, *Kadın ve Aile*, 393; Apaydın, "İmam Nikâhi Uygulaması", 379; Cin, *Evlenme*, 300-302; Yıldırım, "Çok Eşlilik Meselesi", 542, 544.

<sup>64</sup> Bk. *HAK*, md. 38, 74, 130.

<sup>65</sup> Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 13, 94; Medkûr, *Nazarîyyetü'l-ibâha*, 353-354; Apaydın, "İmam Nikâhi Uygulaması", 379; Köse, "Aile Hukuku", 472; Abdüllâvî, *Sultatü veliyyi'l-emr*, 500. Ayrıca bk. Ali-Öğüt, "Çok Evlilik", 367-368.

<sup>66</sup> Ebû Zehra, "et-Teassüf fi isti'mâli'l-hak", s. 65'den naklen Köse, *Hakkın Kötüye Kullanılması*, s. 253; Dalgın, *Boşama Yetkisi*, 191.

<sup>67</sup> Krş. Carullah, *Hatun*, 74; Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1290; Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 95.

## **18| İbrahim Yılmaz. İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Çok Eşliliği Sınırlandırması**

sınırlandırılması; birden fazla kadınla evlenmeyi yasaklama şeklinde olabileceği gibi birden fazla kadınla evlenmeyi teşvik veya emretme şeklinde de olabilir.

Sonuç olarak şunu söylemek mümkündür: Monogami (tek eşlilik) veya poligami (çok eşlilik) şeklindeki evlilik türünden birinin her çağda, her toplum için ve herkes için geçerli tek bir hukuki çözüm (hüküm) değildir. Dolayısıyla Kur'an'ın belirttiği adalet ve nafaka şartının gerçek manada tahakkuk edebilmesi için tek eşlilik ideal olmakla birlikte (en-Nisa, 4/3) sosyal şartların ve ihtiyaçların gerektirmesi halinde her iki müessesenin de uygulanması mümkündür.<sup>68</sup>

Diğer taraftan çok eşlilik konusu, bireysel ve toplumsal şartlara ve ihtiyaçlara göre değişebileceği için bu konuda yapılacak hukuki düzenlemeler de toplumlara göre değişiklik arz edecektir. Dolayısıyla bu konuda çok eşliliğin yasaklanması veya serbest bırakılması şeklinde her toplum için geçerli olabilecek hukuki bir düzenlemenin yapılması doğru değildir. Bu konuda her toplum kendi dinamiklerini esas alır ve bireysel ve toplumsal maslahata en uygun olan hukuki düzenleme yapılır. Yapılan hukuki düzenleme, ister çok eşliliğin yasaklanması, ister serbest bırakılması, ister belirli şartlarla kayıtlandırılması şeklinde olsun, yürürlükte kaldığı sürece hukuken bağlayıcı olduğu gibi şer'an da bağlayıcıdır.<sup>69</sup>

### **2.1.2. “Çok Eşliliğin Meşruiyet Şartlarının Denetlenmesinin Maslahata ve Şâri'in Maksadına Daha Uygun Olması” Açısından Çok Eşliliğe Müdahalenin Caiz Olması**

İslâm hukukunda çok eşlilik hakkının kullanılmasının; “eşler arasında adaletin gözetilmesi” ve “eşlerin nafakasını temin etmeye güç yetirilmesi” gibi şartlara bağlandığını ve bu şartların bulunup bulunmadığının kamu otoritesi tarafından denetlenmesinin Şâri'in çok eşliliği teşri kılma maksadına ve toplumsal maslahata daha uygun olduğunu ilk gündeme getiren Muhammed Abduh (1839-1905) olmuştur. Ona göre çok eşliliği mubah kılan ayetlerde (Nisa, 4/3, 129), çok eşliliğin meşruiyetinin “adalet” şartına bağlanması, adaleti gerçekleştirme endişesinin olması halinde tek eşliliğin tavsiye edilmesi ve eşler arasında adaletin asla gerçekleştirilemeyeceğinin ifade edilmesi, İslâm hukukunda kamu otoritesinin çok eşliliğe müdahale etmesinin caiz olduğunu göstermektedir.<sup>70</sup>

Abduh'un bu görüşü, kendisinden sonraki İslâm âlimleri üzerinde etkili olmuş ve birçok İslâm hukukçusu, ilgili ayette “adalet” ve “nafaka” şartının bulunmasını çok eşliliğin meşruiyet şartı olarak kabul etmiş ve bu şartların bulunup bulunmadığının kamu otoritesi tarafından denetlenmesi gerektiğini kabul etmiştir. Nitekim Abduh'un görüşlerinden etkilenen Ahmed Hamdi Akseki (1887-1951), “İslâmiyet ve Teaddüd-i Zevcât” ismi ile yayınladığı makalelerinde<sup>71</sup> Abduh'un görüşlerine atıfta bulunarak erkeğin “adalet” salahiyetine sahip olup olmadığının kamu otoritesi tarafından denetlenmesinin vacip olduğunu söylemektedir.<sup>72</sup>

Diğer taraftan “adalet” kavramı yoruma açık olduğu gibi, “nafakayı temin etme” şartının tespit edilmesi ile bireysel ve toplumsal açıdan maslahatın bulunup bulunmaması da önem arz etmektedir. Dolayısıyla “adaleti gözetme” ve “nafakayı temin edebilme” şartlarının tespit edilmesi ve İslâm'ın ön gördüğü bireysel ve toplumsal maslahatın gerçekleştirilebilmesi için çok eşliliğin kamu otoritesi tarafından denetlenmesi önem arz etmektedir.

Çok eşliliğin uygulanmasında kamu otoritesinin müdahale etmesi gerektiğini savunan Musa Carullah Bigiyef (1875-1949) ise, mevcut karısının üzerine ikinci bir kadınla evlenmek isteyenlerin gerekli meşruiyet şartlarını taşıyıp taşıyamamasının yargının denetimine tabi olması ile ilgili şöyle demektedir;

<sup>68</sup> Fazlurrahman, *İslâm*, (:Ankara Selçuk Yayınları, 1992), 39-40; 322-323. Benzer değerlendirmeler için bk. Kahraman, “Ahmed Hamdi Akseki”, 309-310.

<sup>69</sup> Yıldırım, “Çok Eşlilik Meselesi”, 545-546.

<sup>70</sup> Bk. Reşid Rıza, *Tefsiru'l-menâr*, 4: 348-349; Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 94-95; Attâr, *Teaddüdü'z-zevcât*, 297-302; Ali-Öğüt, “Çok Evlilik”, 367.

<sup>71</sup> Bk. İSAM, *Osmanlıca Makale Veri Tabanı* (<http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleosm/findrecords.php>)

<sup>72</sup> Akseki, “Teaddüd-i Zevcât”, 313. Ayrıca Durmuş, “Ahmed Hamdi Akseki'nin Birden Fazla Evlilik (Çok Eşlilik) Konusundaki Yaklaşımı”, 269.

“Mühim ve büyük zaruretlere göre meşru kılınan kanunlar, mahkeme yahut hakem heyeti marifetiyle idare edilmezse, bu kanunlar bazen fesat yolunda istihdam edilebilir. Elbette çok eşliliği sadece şehvetine bir araç olarak kullanacak kimseler fazlasıyla çıkacaktır. Bireylerin haklarını himaye edebilecek bir adliye, kanunların kudsiyetini de himaye edebilirse, zaruret anlarında büyük bereket olabilecek kanunlar, müfsit ellerinde fesat yolunda kullanılamaz.”<sup>73</sup>

Musa Carullah'ın görüşü ile tam olarak örtüşmemekle birlikte bu konuda Ömer Nasuhi Bilmen (1882-1971) de şu görüşleri dile getirmektedir;

“(Çok eşlilik, yani kocanın üzerine ikinci bir kadınla evlenmeyi istemesi halinde) hukuku haleldar olacak zevce, usul-i şer'iyyesi dâhilinde mahkemeye müracaat ederek haklarını istihsale teşebbüs edebilir.”<sup>74</sup>

Bilmen'in dile getirdiği bu görüşe göre; karısının üzerine ikinci bir kadınla evlenmek isteyen kocanın, çok eşliliğin meşruiyet şartlarının tahakkuk ve denetimi için mahkemeye başvurması değil, bu durumdan rahatsız olan mevcut karısının mahkemeye giderek kocasının yapacağı ikinci evlikten dolayı yaşayacağı haksızlık ve mahrumiyeti dile getirmesi mümkündür. Bilmen'in bu görüşü, 1917 tarihli Hukuk-i Aile Kararnamesi'nin 38. maddesinde zikredilen kadının üzerine evlenmemesini şart koşması durumuna benzemektedir. Nitekim HAK'ta yer alan bu maddeye göre kadın, kocasının üzerine ikinci bir kadınla evlenmesi halinde kendisinin veya ikinci kadının boş olmasını şart koşabilmektedir. Buna göre Bilmen'in ileri sürdüğü görüş, kocanın ikinci bir kadınla evlenmesinin birinci eşin rızası ve mahkemenin onayı ile olacağı anlamına gelmektedir.

Normal şartlarda çok eşliliğin kamu otoritesinin denetimine verilmesine karşı çıkan Muhammed Ebu Zehra (ö. 1974)<sup>75</sup> ise: “İslâm'da çok eşliliğe adalet ve maddi imkânların bulunması şartıyla izin verildiğini, günümüzde ise bunların dikkate alınmadığını, hatta çoğu kişinin adaletli davranmayacağını bildiği halde evlendiğini, bunun da bir suiistimal olduğunu, devlet başkanının (veliyü'l-emr) bu hakkın kötüye kullanılmasına tazir, tazminatla yükümlü tutma ya da maslahat ölçüleri içerisinde kısıtlama getirerek engel olması gerektiğini söylemektedir.”<sup>76</sup>

Özetle ifade etmek gerekirse bu görüş sahiplerine göre; İslâm hukukunda bireysel ve toplumsal bazı maslahatları gerçekleştirmek için teşri kılınan çok eşliliğin uygulaması sadece erkeklerin insaf ve vicdanına, heva ve arzusuna bırakılamaz. Dolayısıyla evli erkeklerin, ikinci bir kadınla evlenmek istemeleri halinde durumlarını özel yetkili resmi kurum ve/ya kişilere arz etmesi, gerekli inceleme ve tahkikattan sonra bu kişiler hakkında ilgili kurum veya kişilerin (mahkeme/hakemlerin) karar vermesi daha isabetli bir uygulama olacaktır. Böyle bir uygulamanın yürürlüğe girmesi halinde, ruhsat olarak teşri kılınan çok eşliliğin istismar edilmesi de önlenmiş olacaktır.<sup>77</sup>

## 2.2. Kamu Otoritesinin Çok Eşliliğe Müdahalesinin Caiz Olduğunu Kabul Etmeyen Görüş

Bu görüş sahiplerine göre çok eşlilik, naslarla (bk. Nisa, 4/3, 129) mubah kılınmış meşru bir haktır ve bunun kamu otoritesi tarafından yasaklanabileceği veya sınırlandırılacağı şeklinde sarih bir nass da yoktur. Ayrıca bu konuda ümmetin icmaı bulunmaktadır.<sup>78</sup> Buna göre çok eşliliğin sınırlandırılması Allah'ın helal kıldığını haram kılmak ve akit hürriyetine müdahale etmek anlamına gelir. Ayrıca çok eşlilik bir ruhsat olup bağlayıcılığı yoktur.

<sup>73</sup> Carulah, *Hatun*, 77.

<sup>74</sup> Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 2: 114.

<sup>75</sup> Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 93-96.

<sup>76</sup> Ebû Zehra, “et-Teassüf fi isti'mâli'l-hak”, s. 65'den naklen Köse, *Hakkın Kötüye Kullanılması*, 253.

<sup>77</sup> Ulaş, “İslâm'da Çok Kadınla Evlilik”, 57.

<sup>78</sup> Bk. Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 95-96; Abdüllâvî, *Sultatü veliyyi'l-emr*, 482-487.

## 20| İbrahim Yılmaz. İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Çok Eşliliği Sınırlandırması

Ruhsat hükmü olduğu için de belirli gerekçelerin bulunması halinde başvurulmaktadır.<sup>79</sup> Diğer taraftan teaddüd-i zevcâtın yasaklanması veya zorlaştırılması örfi nikâhın (resmi olmayan kayıt dışı nikâhın/imam nikâhının) yaygınlaşmasına sebep olacaktır.<sup>80</sup>

(Banbanzâde) Ahmed Naim (1872-1934),<sup>81</sup> Zahid el-Kevserî (1879-1952),<sup>82</sup> Mahmûd Şeltût (1893-1963),<sup>83</sup> Muhammed Ebû Zehre (ö. 1974),<sup>84</sup> Muhammed Mustafa Şelebî,<sup>85</sup> Abdülhalim Mahmud, Muhammed Ahmed Ferec es-Senhûri, Muhammed Fazıl b. Aşûr, Muhammed Ali es-Sâiyis ve Ali el-Haffî gibi meşhur İslâm âlimlerinin de bulunduğu son dönem İslâm hukukçuları bu görüşü savunmaktadır.<sup>86</sup> 1965 yılında Mısır'daki Mecmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye Kahire'de yaptığı ikinci kongresinde çok eşlilik konusunu tartışmış ve ittifakla, çok eşlilik uygulamasının Kur'an-ı Kerim'in açık naslarıyla ve bu naslarda belirtilen kayıtlar çerçevesinde mubah olduğu, ayette belirtilen şartların dini çerçevede erkeklerin takdirine bırakıldığı, bu konuda yargının müdahalesine ve iznine gerek olmadığı sonucunu karara bağlamıştır.<sup>87</sup>

İslâm hukukunda kamu otoritesinin çok eşliliğe müdahalesinin caiz olduğunu kabul etmeyen İslâm hukukçuları da görüşlerini iki açıdan temellendirmektedirler: Birincisi İslâm hukukunda çok eşlilik, naslarla sabit meşru bir haktır ve bunun kamu otoritesi tarafından yasaklanabileceğine veya sınırlandırılabilmesine dair kesin bir delil yoktur. İkincisi ise Şâri'in meşru kıldığı bir hakkı yasaklamak veya sınırlandırmak naslara aykırıdır.

Çok eşliliğe kamu otoritesinin müdahalesini kabul etmeyenlerden biri olan Ezher şeyhlerinden Mahmûd Şeltût (1893-1963), Mısır hükümetinin 1945 yılında, "ayette çok eşliliğin mubah olmasının adaleti gerçekleştirme şartına bağlanmış" olmasından hareketle kamu otoritesinin çok eşliliği denetlemesi veya sınırlandırması ile ilgili kanuni düzenlemeyi eleştirmekte ve bunun nasların tarihi süreçteki uygulamasına aykırı olduğunu söylemektedir.<sup>88</sup> Ona göre; "Asr-ı saadet'ten itibaren sözlü veya uygulamalı olarak bize kadar ulaşan bütün haberler, adaletli davranma hususunda kendine güvenen her müminin çok evliliğe yönelmesinin mubah telakki edildiğini göstermektedir. Dolayısıyla çok eşliliğin mubah olabilmesi için ilk eşin hasta veya kısır olması ya da benzeri sebeplerin bulunması gerektiğini şart koşmak mümkün değildir."<sup>89</sup>

Muhammed Zahid el-Kevserî (1879-1952) de "Allah'ın mubah kıldığını kimse haram kılamaz/yasaklayamaz"<sup>90</sup> diyerek "adalet" ve "nafakaya güç yetirme" şartlarından hareketle kamu otoritesinin çok eşliliği sınırlandırma veya yasaklama yetkisinin olmadığını, adalet ve nafakaya güç yetirme şartının, kocaların takdirlerine bırakılması gerektiğini söylemektedir.<sup>91</sup>

Prensip olarak çok eşliliğin kamu otoritesi tarafından sınırlandırılmasını kabul eden Muhammed Ebu Zehra (ö. 1973) ise normal şartlarda çok eşliliğin meşruiyet şartlarının denetiminin dinî olduğunu, bunun yargıya verilmesinin doğru olmadığını söylemekte<sup>92</sup> ve çok eşliliğin meşruiyet şartlarının denetiminin mahkemeye verilmesine itiraz etmektedir.<sup>93</sup>

<sup>79</sup> Abdüllâvî, *Sultatü veliyyi'l-emr*, 485-488

<sup>80</sup> Şelebî, *Ahkâmü'l-üsre*, 245.

<sup>81</sup> Ahmed Naim, "Teaddüd-i Zevcat İslâmiyet'te Men Olunabilir mi imiş?", 216-221.

<sup>82</sup> Kevserî, *Makâlât*, 109-113, 203-214.

<sup>83</sup> Mahmud Şeltût, *el-İslâmü: akîdetün ve şarîatün*, 12. Baskı, (Kahire: Dâru's-Şurûk, 2001), 188-197.

<sup>84</sup> Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 93-96.

<sup>85</sup> Şelebî, *Ahkâmü'l-üsre*, 245.

<sup>86</sup> Attâr, *Teaddüdü'z-zevcât*, 339; Ali-Öğüt, "Çok Evlilik", 367.

<sup>87</sup> Attâr, *Teaddüdü'z-zevcât*, 339; Ali-Öğüt, "Çok Evlilik", 367.

<sup>88</sup> Şeltût, *el-İslâm*, 188-197.

<sup>89</sup> Ali-Öğüt, "Çok Evlilik", 367.

<sup>90</sup> Kevserî, *Makâlât*, 112.

<sup>91</sup> Kevserî, *Makâlât*, 109-113.

<sup>92</sup> Ebû Zehra, *Tanzîmü'l-üsra*, 67.

<sup>93</sup> Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 93-96.

Ebu Zehra, çok eşliliğin meşruiyetinin “adaleti gözetmek” ve “nafakaya güç yetirmek” olmak üzere iki temel şartının bulunduğunu ileri süren Abduh’un görüşüne şöyle cevap vermektedir:

“Ayetin zahiri, veliyyü’l-emrin (devlet başkanının) bu iki şartı uygulamada esas almasına ve bu şartlarının tahakkuk edip etmediğini denetlemesine mani değildir. Ayrıca, Kur’an’da devlet başkanının buna müdahalesini kesin olarak haram kılan bir nass da yoktur. Ancak devlet başkanının önünde, Hz. Peygamber’den günümüze kadar böyle bir uygulamanın olmadığına dair Müslümanların icmai vardır. Ve biz yine biliyoruz ki, Hz. Peygamber, nafakayı temin etme gücüne sahip olma şartını taşımadığı veya adaleti gözetmediğini ispat edemediği için hiçbir kimsenin evlenmesine mani olmamıştır. Hiçbir sahabinin de çok eşliliğin meşruiyeti için “adaleti gözetme” ve “nafakayı temin etme gücüne sahip olma” şartını araştırdığını bilmiyoruz.<sup>94</sup>

“Çok eşlilikten men etmek insanlara zarar verecektir... Şayet, çok eşliliğin denetimi mahkemeye verilmiş olsa, hâkim birbirini isteyen ve ayartan (aklını başından alan) iki kişiyi evlenmekten men etse bunlar arasındaki ilişki sona mı erecektir? Aksine bu ikisini Şeytan ayartacak, bunlar gayr-i meşru bir şekilde birlikte olacaklar ve fesat ortaya çıkacaktır. Bunun sonucunda ise erkek ilk karısına dönmeyecek, birinci karısı ise ailesinin yanına dönmek zorunda kalacaktır... Zaten toplumda çok eşliğin oranı gittikçe azalmakta ve bu oran tüm evlilikler içerisinde yüzde üçe tekabül etmektedir.”<sup>95</sup>

Bu konuda olumsuz görüş beyan edenlerden biri de Vehbe ez-Zühaylî’dir. Zühaylî, çok eşliliğin yargının denetimine verilmesi ile ilgili şu itirazları dile getirmektedir:<sup>96</sup>

1) Hâkimin şahısları ilgilendiren bu tür işlerle uğraşması abes bir durumdur. Çünkü evlenme tamamen şahsi bir meseledir. Diğer taraftan insanlar gerçek sebebi gizledikleri için hâkimin gerçek sebebe muttali olması mümkün değildir. Ayrıca, hâkimin bu tür işlere müdahale etmesi; ailenin sırlarına muttali olması ve insanların hürriyetine müdahale etmesi anlamına gelmektedir.

2) Çok eşliliğin pratikteki uygulaması sanıldığı ve korkulduğu kadar çok değildir. Bunun oranı birçok Arap-İslâm ülkesinde yüzde beşleri bile geçmemektedir. Suriye’de ise bunun oranı yüzde birdir. Bu tür evliliklerden meydana gelen nesebin azlığı, bu konuda özel bir kanun çıkarmayı gerektirmemektedir. Vele ki bu konuda kanuni bir düzenleme yapılsa bile yine izinsiz evliliklerin önüne geçilemeyecektir. Dolayısıyla bu konuda yaşanan haksızlıkları önlemenin yolu kanun değil, insanların vicdanıdır.

3) Zannedildiği gibi çocukların evsiz ve yuvasız kalmasının/sokak çocuklarının sebebi, erkeklerin birden fazla kadınla evli olması değildir. Bunun sebebi, babaların çocuklarının terbiyesi ile ilgilenmemesi, içki ve uyuşturucu gibi kötü alışkanlıklara mübtela olması, kumar oynaması vs. gibi kötü alışkanlıklar ile kocaların/babaların ailelerinin işlerini ve görevlerini ihmal etmesidir.

Ebu Zehra ve Zühaylî’nin itirazlarında elbette haklılık payları vardır. Ancak, her ikisinin de ileri sürdükleri gerekçeler gerçeği tam olarak yansıtmamaktadır. Nitekim Ebu Zehra’nın bahsettiği hususlar karşılıklı anlaşma ve rızaya dayalı evlilikler için söz konusu olabilir. Çok eşliliğin şartlarının denetiminin mahkemeye verilmesini savunanların dile getirdiği denetim ise heva ve arzusuna tabi olarak mevcut eşinin/veya eşlerinin hakkını gözetmeyenlerin veya Şâri’in/hukukun ihtiyaç ve zaruret halinde bir ruhsat hükmü olarak teşri kıldığı çok eşlilik hakkını istismar etmek isteyenlerin yapmak istedikleri çok eşliliği önlemeye yönelik bir tedbirdir. Nitekim uygulamada, İslâm’ın belirli şartlar ve gerekçelerin bulunması halinde bir ruhsat olarak verdiği çok eşlilik, uygulamada istismar edilmekte, özellikle (Hanefilerin dı-

<sup>94</sup> Benzer itirazlar için bk. Attâr, *Teaddüdü’z-zevcât*, 181-184.

<sup>95</sup> Ebû Zehra, *el-Ahvâlü’ş-şahsiyye*, 95-96

<sup>96</sup> Zühaylî, *el-Fikhü’l-islâmî*, 7: 172-173.

## 22| İbrahim Yılmaz, İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Çok Eşliliği Sınırlandırması

şındaki cumhura göre) evlenme velayetine sahip olmayan genç/yetişkin kızların rızaları olmaksızın dengi olmayan evli erkeklere ikinci, üçüncü veya dördüncü eş olarak verildiği bilinen bir gerçektir.<sup>97</sup>

### 3. DEĞERLENDİRME

Kur'an'da yer alan ilgili naslar, İslâm hukukunda erkeğin aynı anda birden fazla (en fazla dörde kadar) kadınla evlenmesinin meşru olduğunu göstermektedir. Ancak konuyla ilgili naslar incelendiğinde İslâm hukukunda çok eşliliğin meşru olabileceğinin; "eşler arasında adaleti gözetmek" (en-Nisa 4/3, 129) ve "eşlerin nafakasını temin etmeye güç yetirebilmek" (en-Nisa 4/3, 34; en-Nur 24/33)<sup>98</sup> olmak üzere iki temel şarta bağlandığı görülmektedir.

Diğer taraftan İslâm hukukunda meşruiyeti nass ile sabit olan çok eşlilik, evlenme ehliyetine sahip her erkeğin uygulaması gereken bir emir ve aslî bir hüküm (azimet) değildir. Aksine bazı ihtiyaç ve zaruretler sebebiyle belirli şartların ve gerekçelerin bulunması halinde başvurulması gereken istisnâî bir ruhsat hükmüdür.<sup>99</sup> Dolayısıyla çok eşliliğin meşruiyet ve gereklilik şartlarının bulunup bulunmaması ve bu evlilik ile bireysel ve toplumsal maslahatın gerçekleşip gerçekleşmeyeceğinin kamu otoritesi tarafından denetimi önem arz etmektedir.

Bu şartlar içerisinde "adaletin gözetilmesi" diğerlerine göre öncelik arz etmektedir. Nitekim "adalet", Kur'an'ın önemle üzerinde durduğu temel ilkelerden biridir. (en-Nisa, 4/135; el-Maide, 5/8) Çok eşliliğin meşruiyetine delil olarak gösterilen ayetin (en-Nisa, 4/3) hükmü gereğince ise koca, eşleri arasında (maddi) adaleti gözetmekle yükümlüdür ve bu durum İslâm âlimleri tarafından çok eşliliğin meşru olmasının temel şartı olarak kabul edilmiştir.<sup>100</sup> Kur'an'ın bu kadar önem verdiği ve çok eşliliğin meşru olması için temel bir şart olarak ileri sürdüğü adaletin tespit ve tesisinin kişilerin vicdanına ve insafına bırakılması mümkün değildir. Dolayısıyla adaletin ve maslahatın bulunup bulunmadığını devletin yetkili ve ilgili organının, yani yargının (mahkemenin/hâkimin) belirlemesi daha isabetli bir yaklaşım olacaktır.<sup>101</sup>

Şöyle ki birden fazla kadınla evlendiğinde eşleri arasında adaleti sağlamaya veya eşlerinin ve çocuklarının nafakalarını temin etmeye güç yetiremeyecek durumda olan erkeklerin, eşlerine ve çocuklarına haksızlık (zulüm) etmesi ve onlara zarar vermesi söz konusu olabilir.<sup>102</sup> "İslâm'da zarar vermek de zarara zararlarla karşılık vermek de yoktur"<sup>103</sup> hadisinde de ifade edildiği üzere zararın her türlü yasak ve haramdır. Buna göre ister özel ister genel olsun zarar meydana gelmeden önce gerekli tedbirlerin alınması gerektiği gibi meydana gelen zararın da "Zarar izale olunur"<sup>104</sup> fıkıh kaidesi gereğince mümkün olan yollarla giderilmesi gerekmektedir.<sup>105</sup> Nitekim İbn Âşûr (ö. 1973), böyle bir durumda, yani erkeğin birden fazla evlenmesinin eşler arasında haksızlığa ve zulme vesile olması halinde *sedd-i zerfa* prensibinden hareketle erkeğin aynı anda birden fazla kadınla evlenmesine izin verilemeyeceğini söylemektedir.<sup>106</sup>

<sup>97</sup> Konuyla ilgili bir araştırma için bk. Mahmut, Kaya, *Güneydoğu Anadolu Bölgesinde Çok Eşlilik Olgusu (Şanlıurfa Örneği)*, (Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi), Urfa 2004.

<sup>98</sup> Ayrıca bk. Buhârî, "Savm", 10; "Nikâh", 2,3; Müslim, "Nikâh", 1,3; Ebû Dâvûd, "Nikâh",1; Tirmizî, "Nikâh", 1; Nesâî, "Nikâh", 3, "Sıyâm", 43; İbn Mâce, "Nikâh", 1.

<sup>99</sup> Kaynakça için bk. *I. Çok Eşliliğin (Teaddüd-i Zevcât) Meşruiyeti*.

<sup>100</sup> Reşid Rıza, *Tefsîrü'l-Menâr*, 4: 348-349; Attâr, *Teaddüdü'z-zevcât*, 161; Durmuş, "Ahmed Hamdi Akseki'nin Birden Fazla Evlilik (Çok Eşlilik) Konusundaki Yaklaşımı", 268-273.

<sup>101</sup> Krş. Carulah, *Hatun*, 77; Apaydın, "İmam Nikâhı Uygulaması", 379.

<sup>102</sup> Allâl el-Fâsî, *Makâsîdü's-şerîa*, 183; Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, 2: 69.

<sup>103</sup> Muvatta, "Akdiye", 26; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 313; İbn Mâce, "Ahkâm", 17; Ayrıca bk. Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 7, 80, 84.

<sup>104</sup> *Mecelle*, md. 20.

<sup>105</sup> Zerkâ, *el-Medhal*, 2: 978.

<sup>106</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 4: 223, 228.

Dolayısıyla, “Zarar-ı âmmı def için zarar-ı hâs ihtiyâr olunur”<sup>107</sup>; “Zarar-ı eşed, zarar-ı ehaf ile izale olunur”<sup>108</sup> ve “ehven-i şerreyn ihtiyâr olunur”<sup>109</sup> gibi fıkıh kaidelerinin hükmü gereğince, çok eşliliğin uygulanabilmesi için “adaleti gözetme” ve “nafakayı temin etmeye güç yetirebilme” şartının denetimini, erkeklerin vicdanına ve insafına bırakmak yerine kamu otoritesinin denetimine bırakmak daha isabetli bir yaklaşım olacaktır.

Nitekim İslâm hukuk tarihinde 19. yüzyılda Osmanlı’da ve Mısır’da çok eşlilik ile ilgili yapılan tartışmalar 20. yüz yılda İslâm ülkeleri medeni kanunlarına da yansımaya başlamıştır. Örneğin Osmanlı’nın son dönemlerinde hazırlanan 1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi’nde evlenme akdi esnasında kadının/karının, kocasının üzerine ikinci bir evlilik yapmamasını şart koşabileceği kabul edilerek<sup>110</sup> dolaylı da olsa kocanın aynı anda birden fazla kadınla evlenmesi sınırlandırılmıştır. 1917 tarihli Hukuk-i Aile Kararnamesi’nin yürürlükten kaldırılmasından sonra 1924 yılında oluşturulan Ahval-i Şahsiyye Komisyonu ise hazırladıkları Hukuk-ı Aile Kararnamesi Tasarısı’nın 12. maddesinde çok eşlilik uygulamasının hâkim iznine bağlanması teklifini getirmiştir.<sup>111</sup>

Mısır’da da hükümetler, Muhammed Abduh’un görüşlerinin etkisi ile 1926 yılından itibaren birçok defa çok eşliliğin kamu otoritesi tarafından denetlenmesi ve hâkimin iznine bağlanması yönünde teşebbüslerde bulunmuştur.<sup>112</sup> Nihayet 1946 yılında çıkarılan bir kanun tasarısı hâkime, “evlenecek erkeğin eşleri ile hüsn-i muâşeretle bulunup bulunmayacağı, eşleri arasında adaleti gözetmeye elverişli olup olmadığı ve eşlerinin nafakasını temin etme kudretine sahip olup olmadığı gibi hususlarda gerekli araştırma ve incelemeyi yaparak kanaat getirmesi halinde izin vermesi” yetkisi vermiştir.<sup>113</sup> Ancak bu konuda hükümetlerin hazırladığı tüm kanun tasarıları, özellikle dini çevrelerin şiddetli tepkisiyle<sup>114</sup> karşılaştığı için kanunlaşma imkânı bulamamıştır. 1967 yılında çıkan kanun tasarısı ise meşruiyet şartlarını dini çerçevede bırakmış ve üzerine evlenmesi halinde kadına boşanma hakkının olduğunu şart koşma hakkı vererek çok eşliliğin geçerli olduğunu düzenlemiştir.<sup>115</sup>

Günümüz İslâm ülkelerinde kamu otoritesinin çok eşliliğe müdahalesi ile ilgili; serbest bırakan, bazı kayıtlarla sınırlayan ve yasaklayan olmak üzere üç farklı uygulama bulunmaktadır;<sup>116</sup>

Birincisi; çok eşliliğin meşruiyet şartlarını dini çerçevede tutarak bu konuda yargının müdahalesine ve denetimine yer vermeyen ülkelerdir. Suudi Arabistan, Kuveyt, Katar, Yemen, Sudan, Libya, Ürdün, Lübnan ve Mısır gibi ülkeler bu grupta yer almaktadır. Bu ülkelerin ka-

<sup>107</sup> *Mecelle*, md. 26.

<sup>108</sup> *Mecelle*, md. 27.

<sup>109</sup> *Mecelle*, md. 28.

<sup>110</sup> *HAK*, md. 38.

<sup>111</sup> Kararname Tasarısı’nda yer alan madde şöyledir:

“İzdivacda zevcenin vahdeti asıdır; binaenaleyh -ikinci bir kadın ile izdivac etmek isteyen kimse zarûretini ve zevceler beyninde adâlete ehliyetini isbat ve hâkimin müsaadesini istihsal etmedikçe-teaddüd-i zevcât memnû’dur.” (md. 12).

Aynı Kararname Tasarısı’nın 41. maddesinde ise: “12. Maddede ta’dad olunan şerâite tevfiқан hâkimin müsaadesi istihsal edilmeyerek akd olunan ikinci nikâh batıldır.” denilmektedir. Kararname maddeleri için bk. Ansay, *Eski Aile Hukukumuz Bir Nazar*; 136, 139.

<sup>112</sup> Bu konuda geniş bilgi için bk. Ebû Zehra, *el-Ahvâlü’ş-şahsiyye*, 93-96; Attâr, *Teaddüdü’z-zevcât*, 292-351; Ali-Öğüt, “Çok Evlilik”, 367.

<sup>113</sup> Attâr, *Teaddüdü’z-zevcât*, 320-321.

<sup>114</sup> Örnek olarak bk. Şeltût, *el-İslâm*, 188-197; Ebû Zehra, *el-Ahvâlü’ş-şahsiyye*, 93-95; Attâr, *Teaddüdü’z-zevcât*, 321-341.

<sup>115</sup> Bk. Attâr, *Teaddüdü’z-zevcât*, 341-347.

<sup>116</sup> Şelebî, *Ahkâmü’l-üsre*, 244-245; Sibâî, *el-Mer’e*, 88-90; Attâr, *Teaddüdü’z-zevcât*, 271-291; Âlim, *Nazariyyetü’s-siyâseti’ş-şer’iyye*, 172-177; Ali-Öğüt, “Çok Evlilik”, 367; İsmail Yalçın, “Günümüz İslâm Aile Hukuku Kanunlarında Çok Eşlilik Üzerindeki Sınırlamalar”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/3 (2017): 1707-1725.



## 24| İbrahim Yılmaz. İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Çok Eşliliği Sınırlandırması

nunlarından bazıları çok eşlilik konusuna hiç değinmezken bazıları erkeğin dörde kadar kadınla evlenmesinin meşru olduğunu düzenlemektedir. Bu ülkelerde genel olarak nikâhın resmi kurumlarca tescil edilmesi gerektiği şartından başka bir kayıt bulunmamaktadır.<sup>117</sup>

İkincisi; çok eşliliğin meşruiyet şartlarının denetimini yargıya bırakan ülkelerdir. Bu ülkelere göre çok eşliliğin (hukuken) geçerliliği yargının izni ve denetimine bağlıdır. Fas, Cezayir, Irak, Suriye, Endonezya, Malezya, (Pakistan) gibi ülkeler bu grupta yer almaktadır. Bu ülkelere göre bazıları adalet şartının, bazıları adalet ve nafaka şartının, bazıları ise adalet, nafaka ve meşru bir maslahat/gerekçe şartının bulunup bulunmadığının denetimini yargıya vermişlerdir.<sup>118</sup> Bu ülkeler içerisinde Pakistan'da çok eşlilik tamamen ilga edilmemişse de getirilen şartlarla oldukça ağırlaştırılmıştır.<sup>119</sup>

Üçüncüsü; çok eşliliği yasaklayan ve bu konudaki yasağa riayet etmeyenlere cezai müeyyide uygulayan ülkeler. Bunun tipik örneği ise Arap ülkelerinden Tunus'tur.<sup>120</sup> Türkiye'de de çok eşlilik kanunen yasaklanmıştır.<sup>121</sup>

Özetle söylemek gerekirse, ilgili ayetin hükmü gereğince şartları dâhilinde İslâm hukukunda çok eşlilik mubahtır. Bununla birlikte "zararın giderilmesi" ve "kamu yararının gerekli kılması" halinde İslâm hukukunda kamu otoritesinin mubahı (hukukî serbest alanı) sınırlandırma hak ve yetkisi bulunmaktadır.<sup>122</sup> Diğer taraftan İslâm hukukunda kamu otoritesinin "nâsa erfak ve asrın maslahatına evfak"<sup>123</sup>, yani toplumun ihtiyaçlarını karşılayan ve çağın maslahatına/şartlarına uygun düşen mevcut icthadlardan birini tercih ederek kanun haline getirme hak ve yetkisi de vardır.<sup>124</sup>

Buna göre kamu otoritesi çok eşliliğin meşruiyet ve ruhsat şartlarının denetimi ve kullanılmasının hâkimin iznine bağlanması ile ilgili kanuni bir düzenleme yaptığında bu düzenleme şer'an ve kazaen bağlayıcı olmaktadır.<sup>125</sup> Dolayısıyla böyle bir hukuki düzenlemenin yapılması halinde kamu otoritesinin, gerekli inceleme ve araştırmayı yaptıktan sonra, şartları uygun olan erkeklerin çok eşlilik yapmasına izin vermesi, olmayanlara ise izin vermemesi mümkündür. Nitekim günümüzde birçok İslâm ülkesi Aile Hukuku Kanunu da bu tür düzenlemelere yer vermiştir.

Şu halde; "Kur'ân'da zikredilen şartlar içerisinde teaddüd-i zevcât gayet meşrudur, ma'küldür. Âyetin hükmü her zaman ve mekânda bakidir. Zamanımızda birçok Müslümanlarda görülen teaddüd-i zevcât, Kur'ân'a muhalif olduğu cihetle, onların hali ile Müslümanlığı mukayese etmek doğru değildir. Hatta bu gibi kimseleri birden fazla kadın almaktan men etmek, selâhiyattar makam üzerine vacip, belki de farzdır. "Haksızlık yapmaktan korkarsanız bir tane alın" (Nisa 4/3) ayetinin hükmü bunu gerektirmektedir."<sup>126</sup>

## SONUÇ

İslâm hukuku, belirli şartların ve gerekçelerin bulunması halinde bireysel ve toplumsal maslahatların sağlanması için çok eşlilik kurumunu bir ruhsat hükmü olarak meşru kabul etmiştir. Dolayısıyla İslâm hukukunda çok eşlilik, bir emir veya zorunluluk değil, istisnâî olarak teşri kılınmış bir ruhsat (yede) hükmüdür.

<sup>117</sup> Attâr, *Teaddüdü'z-zevcât*, 272-276.

<sup>118</sup> Attâr, *Teaddüdü'z-zevcât*, 276-282; Yalçın, "Çok Eşlilik Üzerindeki Sınırlamalar", 1713-1717.

<sup>119</sup> Ali-Öğüt, "Çok Evlilik", 367; Sibâî, *el-Mer'e*, 90; Yalçın, "Çok Eşlilik Üzerindeki Sınırlamalar", 1714.

<sup>120</sup> Attâr, *Teaddüdü'z-zevcât*, s. 282; Âlim, *Nazariyyetü's-siyâseti's-şer'iyye*, 173.

<sup>121</sup> Bk. *TMK*, md. 145

<sup>122</sup> Kaynakça daha önce geçti.

<sup>123</sup> Bk. *Mecelle*, md. 1801.

<sup>124</sup> Şaban, *Usûlü'l-fikh*, 450-451.

<sup>125</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvad, (Riyad: Dâru Alemi'l-kütüb, 2003), 1: 178; *Mecelle*, md. 1801.

<sup>126</sup> Akseki, "Teaddüd-i Zevcât", 313.

İslâm hukukunda çok eşlilik, meşru kılınmış olmakla birlikte her erkeğin keyfine göre kullanabileceği mutlak bir hak da değildir. Nitekim ilgili naslar incelendiğinde İslâm hukukunda çok eşliliğin meşru olabilmesinin; “eşler arasında adaleti gözetmek” ve “eşlerin nafakasını temin etmeye güç yetirebilmek” olmak üzere iki temel şarta bağlandığı görülmektedir. İslâm hukukçuları ise çok eşliliğin meşruiyeti ile ilgili bu temel şartların dışında bireysel ve toplumsal maslahat gereği çok eşliliğe ruhsat veren veya bunu gerekli kılan bazı sebepler ve şartlar üzerinde de durmuşlardır.

İlgili naslarda ve doktrinde yer alan şartlar ve gerekçeler birlikte değerlendirildiğinde İslâm hukukunda çok eşliliğin meşru olabilmesi için şu üç temel şartın bulunması gerektiğini söylemek mümkündür

- 1) Eşler arasında adaletle riayet etmek,
- 2) Eşlerin nafakasını temin edebilecek yeterli mali güce sahip olmak,
- 3) Ferdi veya toplumsal ihtiyaç veya zaruretin bulunması.

Şu halde İslâm hukukunda bir ruhsat hükmü olarak meşru kılınan çok eşlilik hakkının istismar edilmemesi için yukarıda sayılan şartlara riayet edilmesi gerekmektedir. Geçmişte bu hakkın kullanılmasının denetiminin nispeten toplum (sosyal çevre) tarafından yapıldığını söylemek mümkündür. Ancak günümüzde toplum denetim mekanizmasını icra edemediği için bu görevin toplum adına devlet (kamu otoritesi) tarafından yapılması gündeme gelmektedir.

Çok eşliliğin kamu otoritesi tarafından denetlenmesi veya sınırlandırılma ile ilgili son dönem İslâm hukukçuları arasında; bunun caiz olduğunu “kabul edenler” ve “kabul etmeyenler” şeklinde iki yaklaşım bulunmaktadır.

Çok eşliliğin sınırlandırılmasının caiz olduğunu kabul edenler görüşlerini iki açıdan temellendirmektedirler: Birincisi, çok eşliliğin mubah olması ve kamu otoritesinin mubahı sınırlandırma hak ve yetkisinin bulunmasıdır. İkincisi ise, çok eşliliğin Kur'an ayetlerinde, “kocanın eşleri arasında adaleti gözetmesi” ve “kocanın eşlerinin nafakasını temin etme gücüne sahip olması” şartları ile kayıtlı olması ve bu şartların bulunup bulunmadığının kamu otoritesinin denetimine tabi tutulmasının Şâri'in çok eşliliği teşri kılma maksadına ve toplumun maslahatına daha uygun olmasıdır.

Çok eşliliğin sınırlandırılmasının caiz olduğunu kabul etmeyenler de görüşlerini iki açıdan temellendirmektedirler: Birincisi İslâm hukukunda çok eşlilik, naslarla/ayetlerle sabit meşru bir haktır ve bunun kamu otoritesi tarafından yasaklanabileceğine veya sınırlandırılabilmesine dair kesin bir delil yoktur. İkincisi ise Şâri'in meşru/mubah kıldığı bir hakkı yasaklamak veya sınırlandırmak naslara aykırıdır.

Yukarıdaki görüşlerden kamu otoritesinin çok eşliliği sınırlandırmasının caiz olduğunu kabul eden görüşün günümüz açısından daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim 1917 tarihli Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi kadına/karıya, nikâh akdi esnasında kocasının üzerine ikinci bir kadınla evlenmemesini şart koşma hakkını vererek kocanın aynı anda birden fazla kadınla evlenme hakkını dolaylı da olsa sınırlandırmıştır. Yine 1917 tarihli Hukuk-i Aile Kararnamesi'nin yürürlükten kaldırılmasından sonra hazırlanan, ancak yürürlüğe girmeyen 1924 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi Tasarısında da çok eşlilik uygulamasının hâkimin iznine bağlanması teklif edilmiştir. Günümüz İslâm ülkelerden Fas, Cezayir, Irak, Suriye, Endonezya, Malezya, (Pakistan) gibi ülkelerde de çok eşliliğin (hukuken) geçerliliği yargının izni ve denetimine bağlıdır. Yargı denetimini kabul eden bu ülkelerden bazıları sadece adalet şartının, bazıları adalet ve nafaka şartının, bazıları ise adalet, nafaka ve meşru bir maslahat/gerekçe şartının bulunup bulunmadığının denetimini yargıya vermiştir.

Özetle söylemek gerekirse, ilgili ayetin hükmü gereğince şartları dâhilinde İslâm hukukunda çok eşlilik mubahtır. Bununla birlikte “zararın giderilmesi” ve “kamu yararının gerekli kılması” halinde İslâm hukukunda kamu otoritesinin mubahı (hukukî serbest alanı) sınırlandırma hak ve yetkisi bulunmaktadır. Diğer taraftan İslam hukukunda kamu otoritesinin

## 26| İbrahim Yılmaz. İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Çok Eşliliği Sınırlandırması

toplumun ihtiyaçlarını karşılayan ve çağın maslahatına/şartlarına uygun düşen mevcut icthadlardan birini tercih ederek kanun haline getirme hak ve yetkisi de vardır. Buna göre böyle bir hukuki düzenlemenin yapılması halinde kamu otoritesinin, gerekli inceleme ve araştırmayı yaptıktan sonra, şartları uygun olan erkeklerin çok eşlilik yapmasına izin vermesi, olmayanlara ise izin vermemesi mümkündür.

Burada şu hususu da özellikle belirtmekte fayda var; toplumda kadın-erkek nüfusunun aşırı orantısız olduğu dönemlerde, toplumsal maslahat açısından bir erkeğin aynı anda birden fazla (en fazla dörde kadar) kadınla evlenmesinde ihtiyaç ve zaruret de bulunabilir. Böyle bir durumda kamu otoritesinin, şartlarını taşıyan erkeklerin birden fazla kadınla evlenmesini teşvik etmesi, hatta yerine göre zorunlu kılması da mümkündür.

### KAYNAKÇA

- Abdüllâvî, Beşir el-Mekkî. *Sultatü veliyyi'l-emr fi takyîdi'l-mubâh*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Maârif, 2011.
- Ahmed Naim, (Babanzâde). "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyet'te Men Olunabilir mi imiş?: Mansurizâde Saîd Beyefendi'ye". *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]*11/298 (15 Mayıs 1329/1330): 216-221.
- Akdaş, Hayrunnisa. *II. Meşrutiyet Dönemi Fikir Akımlarının Taaddüd-i Zevcât Konusundaki Tartışmaları*. Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi, 2016.
- Akseki, Ahmed Hamdi. "İslamiyet ve Teaddüd-i Zevcât". *Osmanlıdan Cumhuriyete İslam Düşüncesinde Arayışlar*. 271-313. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999.
- Ali, Kevser Kâmil-Öğüt, Salim. "Çok Evlilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 365-369. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Âlim, Abdüsselam Muhammed eş-Şerif. *Nazariyyetü's-siyaseti's-şer'iyye: ed-davâbit ve't-tatbîkât*. Bingazi: Camiatü Karyûnûs, 1996.
- Allâl el-Fâsî. *Makâsidü's-şer'ati'l-islâmiyye ve mekârimühâ*. Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993.
- Ansay, Sabri Şakir. *Eski Aile Hukukumuzda Bir Nazar*. Ankara: İstiklal Matbaacılık ve Gazetecilik Kollektif Ortaklığı, 1952.
- Apaydın, H. Yunus. "Nikâh Akdinin Mahiyeti ve İmam Nikâhı Uygulaması". *Erciyes Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Dergisi* 9 (2000): 371-380.
- Aras, Mehmet Özgü. "İslâm'a Göre Çok Evlilik". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2007): 183-188.
- Arsal, Sadri Maksudi. *Umumi Hukuk Tarihi*. İstanbul: İstanbul Matbaacılık, 1948.
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.
- Attâr, Abdünnâsir Tevfik. *Teaddüdü'z-zevcât mine'n -nevâhî'd-dîniyye ve'l-ictimâiyye ve'l-kânûniyye*. Kahire: eş-Şirketü'l-Misriyye li'tubâati ve'n-neşr, 1972.
- Aydın, M. Akif. *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1985.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınları, 1985.
- Carullah, Musa. *Kur'an-ı Kerim Âyetlerinin Nurları Huzurunda Hatun*. Yay. Haz: Mehmet Görmez. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 1999.
- Cessâs, Ebu Bekir Ahmet b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'an*. 4 Cilt. thk. Muhammed Sadık Kamhâvî, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, 1985.
- Cin, Halil. *Eski Hukukumuzda Evlenme*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1974.
- Dalgın, Nihat. *İslâm Hukukunda Boşama Yetkisi*. Samsun: Etüt Yayınları, 1999.
- Demircan, Adnan. "Câhiliye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik". *İstem* 1/2 (2003): 9-32.
- Demircan, Ali Rıza. "Çok Eşlilik". *Hız. Peygamber ve Aile Hayatı*. Yay. Haz. İsmail Lütfi Çakan. 248-251. İstanbul: İlmi Neşriyat, ts.

- Durmuş, Abdullah. "Ahmed Hamdi Akseki'nin Birden Fazla Evlilik (Çok eşlilik) Konusundaki Yaklaşımı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2015): 251-276.
- Ebû Ceyb, Sa'dî. *Mevsûatü'l-icma' fi'l-fikhi'l-islâmî*. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1984.
- Ebû Zehra, Muhammed. *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, Kâhire: Dâru'l-fikri'i-Arabî, 1957.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Tanzîmü'l-üsra ve tanzîmü'n-nesl*. Kahire: Daru'l-fikri'l-arabî, 1976.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 1-10. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Erdoğan, Mehmet. *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1990.
- Fatma Aliye-Mahmud Esad. *Çok Eşlilik (Teaddüd-i Zevcât)*. Haz: Firdevs Canbaz. Ankara: Hece Yayınları, 2007.
- Fazlurrahman. *İslâm*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1992.
- Hamidullah, Muhammed. "Müslümanlarda Hukuk Felsefesi". trc. İ. Kâfi Dönmez. *İslâm Medeniyeti* 4/4 (1980): 19-34.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr*: 1-13. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvad. Riyad: Dâru Alemi'l-kütüb, 2003.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*: 30 Cilt. Tunus: Dâru'-Tûnisîyye, 1984.
- İbn Kudâme, Muvaffaküddin Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *el-Muğnî* 1-15. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî-Abdülfezzâh Muhammed el-Hulûv. Riyad: Dâru Âlemi'l-kütüb, 1997.
- İncegöl, Sümeyye. *Tanzimat'tan Günümüze Çok Evlilik Tartışmaları*. Yüksek Lisans Tezi. Erciyes Üniversitesi, 2008.
- Kahraman, Abdullah. "Mansûrizâde Said'in Klasik Fıkıhçılara Yönelttiği Bazı Eleştiriler". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2001): 223-262.
- Kahraman, Abdullah. "Darülfünun Hocalarından Mansurizâde Mehmed Said ve Klasik Fıkıhın Sınırlarını Zorlayan Bazı Görüşleri". *Darülfünun İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri*. 405-414. İstanbul: 2010.
- Karaman, Hayreddin. *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Karaman, Hayreddin. *İslâm'da Kadın ve Aile*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1994.
- Kaya, Mahmut. *Güneydoğu Anadolu Bölgesinde Çok Eşlilik Olgusu (Şanlıurfa Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi. Harran Üniversitesi, 2004.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Makâlâtü'l-Kevserî*. Kahire: el-Mektebetü't-tevfîkiyye, ty.
- Köse, Saffet. *İslâm Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.
- Köse, Saffet. "Aile Hukuku". *İslâm Hukuku El Kitabı*. edt. Talip Türcan. 437-533. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. 1-24. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006.
- Mansurizâde Saîd. "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men Olunabilir". *İslâm Mecmuası* 1/8 (İstanbul 1330): 233-238.
- Mansurizâde Saîd. "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyeden Olmadığına Dâir". *İslâm Mecmuası* 1/10 (İstanbul 1330): 295-303.
- Medkûr, M. Sellâm. *Nazariyyetu'l-ibâha inde'l-usuliyîn ve'l-fukâhâ*. Kahire: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1984.
- Ortaylı, İlber. *Osmanlı Toplumunda Aile*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.
- Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi (HAK)*. Yay. Haz. Orhan Çeker, Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2012.
- Reşid Rıza, Muhammed. *Tefsîrü'l-Menâr/Tefsîrü'l-Kur'an il-Hakîm*. 1-12. Mısır: Matbaatü'l-Menâr, 1328 h.
- Reşid Rıza, Muhammed. *Hukûku'n-nisâ fi'l-İslâm*. Beyrut: el-Mektebetü'l-islâmî, 1984.
- Seyyid Bey, Muhammed. *Fıkıh Usulü (Giriş)*. Yay. Haz: Hasan Karayığit. İstanbul: Düşün Yayınları, 2010.
- Sibâî, Mustafa. *el-Mer'e beyne'l-fikhi ve'l-kânûn*. Beyrut: el-Mektebetü'l-islâmî, 1999.

**28| İbrahim Yılmaz. İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Çok Eşliliği Sınırlandırması**

- Şaban, Zekiyüddin. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fıkıh)*. trc. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- Şelebî, Muhammed Mustafa. *Ahkâmü'l-üsre fi'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1977.
- Şeltût, Mahmud. *el-İslâmü: akîdetün ve şerîatün*. 12. Baskı. Kahire: Dâru's-Şurûk, 2001.
- Topaloğlu, Bekir. *İslâm'da Kadın*. İstanbul: Yağmur Yayınları, 1990.
- Ulaş, Semra. "İslâm'da Çok Kadınla Evlilik". *İslâmî Araştırmalar* 4/1 (1992): 52-63.
- Yalçın, İsmail. "Günümüz İslâm Aile Hukuku Kanunlarında Çok Eşlilik Üzerindeki Sınırlamalar". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/3 (2017): 1707-1725.
- Yıldırım, Mustafa. "Nisa Suresi 3. Ayet Bağlamında Çok Eşlilik Meselesi", *Dinlerde Nikâh Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* (İzmir 06-08 Nisan 2012), 533-546. İstanbul: 2012.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âmm/el-Fıkhü'l-İslâmî fi sevbihi'l-cedîd*. 1-3. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1968.
- Zeydan, Abdülkerim. *el-Mufassal fi ahkâmi'l-mer'e ve'l-beyti'l-müslim fi's-şerîati'l-islâmiyye*. 1-11. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993.
- Zühaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-islâmî ve edilletühü*. 8 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1989.

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

Haziran / June 2019, 23 (1): 29-51

**İlkokul Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenine İlişkin Metaforları**

*Metaphors of Elementary School Students Related to The Lesson and Teachers of Religious Culture and Moral Knowledge*

**Halil Taş**

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı Teftiş Kurulu  
Dr., Ministry of National Education Inspection Board  
Ankara, Turkey  
[egitimci1@hotmail.com](mailto:egitimci1@hotmail.com)  
[orcid.org/0000-0002-5219-1123](https://orcid.org/0000-0002-5219-1123)

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 25 Ocak / January 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 17 Mart / March 2019

**Cilt / Volume:** 23 **Sayı / Issue:** 1 **Sayfa / Pages:** 29-51

**Atıf / Cite as:** Taş, Halil. "İlkokul Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenine İlişkin Metaforları [*Metaphors of Elementary School Students Related to The Lesson and Teachers of Religious Culture and Moral Knowledge*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/1 (June 2019): 29-51. <https://doi.org/10.18505/cuid.518013>

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

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/cuid>

**30 | Halil Taş. İlkokul Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ile Din Kültürü ve...  
Metaphors of Elementary School Students Related to The Lesson and Teachers of Religious  
Culture and Moral Knowledge**

**Abstract:** This study seeks to investigate the perceptions of elementary school 4<sup>th</sup> grade students related to the lesson and teachers of religious culture and moral knowledge via metaphors. In this study, the phenomenological design, one of the qualitative research designs, was used. Data was analysed through content analysis, and the study group was comprised of 234 elementary school 4<sup>th</sup> grade students. The sampling of the study was determined through criterion sampling, which is one of the purposeful samplings. The data of the study were collected via a semi-structured form composed of two questions asked as “Religious culture and moral knowledge lesson is like ... because ...” and “Religious culture and moral knowledge teacher is like ... because ...”. The analysis of metaphors was conducted considering the stages including data encoding and extraction, the compilation of sample metaphor image, the development of themes/categories, the configuration of data based on codes and themes, the reliability and validity analyses of data, carrying out quantitative data entries and analyses and interpreting findings of the study. Considering the results of the study as a whole, it was determined that the metaphors developed by elementary school 4<sup>th</sup> grade students were largely positive related to the lesson and teachers of religious culture and moral knowledge.

**Summary:** Metaphors are tools that try to clarify how people see life, the environment in which they live, phenomena, events and objects with different metaphors. Metaphor can also be described as meaning or experiencing something according to something else. It can be said that metaphors are mental images that help individuals to perceive their environment and to illuminate complex structures. Metaphors are tools that describe abstract events, facts, principles and rules using concrete expressions, examples and similes. Some of the basic functions of metaphors can be counted in the fact that a large number of data, revealing, interpreting, transferring information, discerning new knowledge and eliminating uncertainties. Metaphors have the characteristics of being simulation tools that make complex structures understandable, diversify perceptions about education, describe the roles of teachers and reveal the views of teachers and students about education.

The aim of the current study is to examine the perception and reactions of 4<sup>th</sup> grade Elementary School students about the lesson and teachers of Religious Culture and Moral Knowledge through metaphors based on their experiences. The metaphors produced for the teacher and the lesson have the potential to give important ideas about the students' perceptions about educational activities. From this point of view, the aim of this study is to analyse the students' perspectives about education and teaching practices by questioning the meaning that the students develop in their emotions and thoughts about the lesson and the teacher of Religious Culture and Moral Knowledge.

There is no scientific study relating students' perceptions of Religious Culture and Moral Knowledge lessons and teachers. This makes the current study unique. Considering that the perceptions of the students are formed especially during the elementary and secondary school periods, it can be said that the perceptions of the students about the lessons and teachers at early ages are necessary and important. It is thought that this study will contribute to the literature in terms of students' perceptions about a lesson and the teacher of the lesson by means of metaphors. It is thought that the fact that metaphors produced by the students in the scope of this research are answers to the questions of “what kind of teacher” and “what kind of lesson.”

The current study used the phenomenological pattern among qualitative research designs. The study group consists of 234 elementary school 4<sup>th</sup> grade students. The study group was determined by criterion sampling method. Data was collected through a structured form consisting of two questions (“Religious culture and moral knowledge lesson is like ... because ...” and “Religious culture and moral knowledge teacher is like ... because ...”) and the data obtained in the research was analysed by content analysis. Analysis of participants' metaphors was done by taking into account the steps of coding and sorting the data, compiling the sample

metaphor image, developing the themes/categories, arranging the data according to the codes and themes, conducting validity and reliability analysis of the data, quantitative data entry and analysis, and interpreting the findings.

In the research, it was found out that the students produced 46 metaphors related to the lesson of Religious Culture and Moral Knowledge and the most frequently repeated metaphor related to the lesson was “the love of Allah” metaphor. It was determined that the metaphors produced in the category of the lesson of Religious Culture and Moral Knowledge were gathered in 6 categories and the category with the highest frequency was the category of “Peaceful lesson”. Regarding the teachers of Religious Culture and Moral Knowledge, it was found out that the participants produced 52 metaphors and the most frequently repeated metaphor related to the teacher was the metaphor of “Hoca” (*teacher*). The metaphors produced for the teacher of Religious Culture and Moral Knowledge were gathered in 7 categories and the category with the highest frequency in these categories was “the Peaceful Teacher” category.

Metaphors produced in relation to the lesson of Religious Culture and Moral Knowledge can be considered as snapshots of the aims, content, learning-teaching processes and measurement-evaluation activities of the lesson. The metaphors produced about the lesson can determine the direction of the attention of preparers and decision makers in these subjects by pointing to the importance of the lesson, the importance that the student attach to the lesson, their emotions towards the lesson, the students' interests and expectations of the lesson. Metaphors produced by students in this study can be evaluated as answers given to the question of “what kind of lesson?” Metaphors produced about the teacher of Religious Culture and Moral Knowledge are important tools that reveal who the teachers are, where they stand, how they teach and how they are defined. The metaphors produced by the students can be considered as definitions from another point of view, which will enable the teacher to recognize himself/herself in many ways and to recognize him/herself more impartially. In this study, metaphors produced by the students can be evaluated as answers to the question “what kind of teacher?”

When the results of the research are evaluated as a whole, it is seen that the 4<sup>th</sup> grade students' metaphors about the lesson and teacher of Religion Culture and Moral Knowledge are generally positive. In this context, it can be said that the students have positive perceptions and thoughts about the lesson and the teacher. The less negative metaphors and explanations show that the students also have negative feelings and thoughts about the lesson and the teacher. Considering the fact that students' positive feelings and thoughts about the lesson and the teacher have a significant effect on the success of the students, precautions should be taken to eliminate negative perceptions of the students by evaluating the negative metaphors about the lesson and the teacher of Religious Culture and Moral Knowledge in detail.

**Keywords:** Religious Education, Metaphor, Elementary School, Religious Culture and Moral Knowledge Lesson, Religious Culture and Moral Knowledge Teacher.

### **İlkokul Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenine İlişkin Metaforları**

**Öz:** Bu çalışmada, ilkokul 4. sınıf öğrencilerinin Din Kültür ve Ahlak Bilgisi dersine ve bu dersin öğretmenine ilişkin algılarını metaforlar aracılığıyla incelemek amaçlanmıştır. Bu çalışmada nitel araştırma desenlerinden fenomenolojik (olgubilim) desen kullanılmıştır. Verilerin analizinde içerik analizi tekniği kullanılan araştırmanın çalışma grubunu, ilkokul dördüncü sınıfta okuyan 234 öğrenci oluşturmaktadır. Araştırmanın örnekleme amaçlı örnekleme yöntemlerinden ölçüt örnekleme yöntemiyle belirlenmiştir. Araştırmada veriler, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ... gibidir/benzerdir; çünkü ...”, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi öğretmeni ... gibidir/benzerdir; çünkü ...” biçiminde sorulmuş iki sorudan oluşan yapılandırılmış bir formla toplanmıştır. Katılımcıların geliştirdikleri metaforların analizi; verile-



### **32 | Halil Taş. İlkokul Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ile Din Kültürü ve...**

rin kodlanması ve ayıklanması, örnek metafor imgesi derlenmesi, temaların/kategorilerin geliştirilmesi, verilerin kodlara ve temalara göre düzenlenmesi, verilerin geçerlik ve güvenilirlik analizlerinin yapılması, nicel veri girişlerinin ve analizlerinin yapılması ve bulguların yorumlanması aşamaları dikkate alınarak yapılmıştır. Araştırma sonuçları bir bütün olarak değerlendirildiğinde, ilkokul 4. sınıf öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi ile bu dersin öğretmenine ilişkin ortaya koydukları metaforların genelde olumlu yönde olduğu tespit edilmiştir.

**Özet:** Metaforlar, insanların hayatı, içinde yaşadıkları çevreyi, olguları, olayları ve nesnelere nasıl gördüklerini farklı benzetmelerle açıklığa kavuşturmaya çalışan araçlardır. Metafor, herhangi bir şeyi başka bir şeye göre anlamlandırmak veya deneyimlemek olarak da açıklanabilir. Metaforların bireylerin çevrelerini algılamalarına ve karmaşık yapıları aydınlatmalarına yarayan zihinsel imgeler olduğu söylenebilir. Metaforlar soyut olay, olgu, ilke ve kuralları somut ifadeler, örnekler ve benzetmeler kullanarak açıklayan araçlardır. Çok sayıda verinin, bilginin ortaya çıkarılmasını, yorumlanmasını, aktarılmasını, yeni bilginin fark edilmesini sağlaması ve belirsizlikleri ortadan kaldırması metaforların bazı temel işlevleri arasında sayılabilir. Metaforların, karmaşık yapıları anlaşılır kılan, eğitimle ilgili alguları çeşitlendiren, öğretmenlerin rollerini betimleyen, öğretmen ve öğrencilerin eğitime ilişkin görüşlerini ortaya çıkaran benzetim araçları olma özellikleri bulunmaktadır.

Bu çalışmada, ilkokul 4. sınıf öğrencilerinin, deneyimlerine bağlı olarak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine ve bu dersin öğretmenine ilişkin zihin dünyalarında oluşturdukları algı ve tepkilerinin metaforlar aracılığıyla derinlemesine incelenmesi amaçlanmıştır. Bir ders ve bu dersin öğretmeniyle ilgili üretilen metaforlar, öğrencilerin eğitim-öğretim faaliyetlerine ilişkin algıları hakkında önemli fikirler verme potansiyeli taşımaktadır. Bu noktadan hareketle, bu çalışmada öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine ve bu dersin öğretmenine ilişkin duygu ve düşünce dünyalarında oluşturdukları anlamları sorgulayarak, eğitim-öğretim uygulamalarına ilişkin bakış açılarının analiz edilmesi hedeflenmektedir.

İlkokul öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi ve bu dersin öğretmeni hakkındaki algılarını metaforlar aracılığıyla irdeleyen akademik çalışmaya rastlanmamış olması bu çalışmayı özgün kılmaktadır. Eğitimde öğrencilerin algılarının özellikle ilkokul ve ortaokul dönemlerinde olduğu dikkate alındığında, öğrencilerin derslere ve öğretmenlere ilişkin algılarının erken yaşlarda tespit edilmesinin gerekli ve önemli olduğu söylenebilir. Bu çalışmanın, öğrencilerin bir derse ve o dersin öğretmenine ilişkin algılarını metaforlar aracılığıyla ortaya koyması bakımından literatüre katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Bu araştırma kapsamında öğrenciler tarafından üretilen metaforların, “nasıl bir öğretmen?” ve “nasıl bir ders?” sorularına verilmiş cevaplar olmasının da araştırmaya ayrı bir önem kattığı düşünülmektedir.

Bu çalışmada nitel araştırma desenlerinden fenomenolojik (olgubilim) desen kullanılmıştır. Araştırmanın çalışma grubunu, 234 ilkokul dördüncü sınıf öğrencisi oluşturmaktadır. Çalışma grubu amaçlı örnekleme yöntemlerinden ölçüt örnekleme yöntemiyle belirlenmiştir. Araştırmada veriler, iki sorudan (“Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ... gibidir/benzerdir; çünkü ...”, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi öğretmeni ... gibidir/benzerdir; çünkü ...”) oluşan yapılandırılmış bir form aracılığıyla toplanmış ve araştırmada elde edilen verilerin analizinde içerik analizi tekniği kullanılmıştır. Katılımcıların geliştirdikleri metaforların analizi; verilerin kodlanması ve ayıklanması, örnek metafor imgesi derlenmesi, temaların/kategorilerin geliştirilmesi, verilerin kodlara ve temalara göre düzenlenmesi, verilerin geçerlik ve güvenilirlik analizlerinin yapılması, nicel veri girişlerinin ve analizlerinin yapılması ve bulguların yorumlanması aşamaları dikkate alınarak yapılmıştır.

Araştırmada, öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine ilişkin toplam 46 metafor ürettikleri ve derse ilişkin olarak en sık tekrarlanan metaforun ise “Allah sevgisi” metaforu, olduğu; Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine ilişkin üretilen metaforların 6 kategoride toplandığı ve bu kategoriler içerisinde en yüksek frekansa sahip kategorinin ise “Huzur veren bir ders” kategorisi olduğu belirlenmiştir. Katılımcıların Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenine ilişkin olarak ise toplam 52 metafor ürettikleri ve öğretmene ilişkin en sık tekrarlanan metaforun ise “Hoca”, metaforu olduğu; Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenine ilişkin üretilen

metaforların 7 kategoride toplandığı ve bu kategoriler içerisinde en yüksek frekansa sahip kategorinin ise "Huzur veren öğretmen" kategorisi olduğu tespit edilmiştir.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine ilişkin olarak üretilmiş olan metaforlar, dersin amaçlarının, içeriğinin, öğrenme-öğretme süreçlerinin ve ölçme-değerlendirme faaliyetlerinin birer kare çekilmiş fotoğrafları olarak değerlendirilebilir. Ders hakkında üretilen metaforlar, dersin önemini, öğrenci tarafından ne kadar önemsendiğini, hangi yönünün sevilip sevilmediğini, öğrencilerin derse yönelik istek ve beklentilerini ortaya çıkararak, öğretim programı hazırlayıcıların ve bu konulardaki karar vericilerin dikkatlerinin yönünü belirleyebilir. Bu araştırmada öğrenciler tarafından üretilmiş olan metaforlar, öğrenci gözüyle "nasıl bir ders?" sorusuna verilmiş cevaplar olarak da değerlendirilebilir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenine ilişkin olarak üretilmiş olan metaforlar, öğretmenlerin kim olduklarını, nerede durduklarını, nasıl öğrettiklerini ve nasıl tanımlandıklarını ortaya çıkaran önemli araçlardır. Öğrenciler tarafından üretilmiş olan metaforlar, öğretmenlerin bir başka göz/gözler tarafından tanımlanmaları anlamına gelir ki bu da öğretmenin birçok açıdan kendisinin farkına varmasını ve kendisini daha tarafsız olarak tanımasını sağlayacaktır. Bu araştırmada öğrenciler tarafından üretilmiş olan metaforlar, "nasıl bir öğretmen?" sorusuna verilmiş cevaplar olarak da değerlendirilebilir.

Araştırma sonuçları bir bütün olarak değerlendirildiğinde, ilkokul dördüncü sınıf öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi ile bu dersin öğretmenine ilişkin ortaya koydukları metaforların genelde olumlu yönde olduğu görülmektedir. Bu bağlamda, öğrencilerin söz konusu derse ve dersin öğretmenine yönelik olumlu algılara sahip oldukları, hem ders hem de dersin öğretmeni hakkında olumlu düşünceler taşıdıkları söylenebilir. Çok fazla olmamakla birlikte bazı metaforların ve bazı metafor açıklamalarının olumsuz olması, bazı öğrencilerin derse ve dersin öğretmene ilişkin bir kısım olumsuz duygu ve düşüncelere sahip olduklarını da göstermektedir. Öğrencilerin derse ve dersin öğretmenine yönelik olumlu duygu ve düşünceler içerisinde olmalarının başarılarının artmasına önemli oranda etki yaptığı gerçeği dikkate alınarak; Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi ve dersin öğretmeni hakkında olumsuz metaforlar üreten öğrencilerin bu yöndeki görüş ve düşünceleri ayrıntılı olarak değerlendirilerek olumsuz algılarının ortadan kaldırılması için gerekli önlemler alınmalıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Metafor, İlkokul, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni.

## GİRİŞ

Son zamanlarda metaforların inançları, tutumları ve değerleri nasıl biçimlendirdiğine ilgi artmış ve birçok bilim insanı tarafından, okulları çeşitli yönleriyle (yönetici, öğretmen, öğrenci) tanımlayan metaforlar tartışılmaya başlanmıştır.<sup>1</sup> Genel olarak bireylerin kendilerini anlamalarına yardımcı olacak zihinsel modeller oluşturmak,<sup>2</sup> eğitim kurumlarının mevcut durumlarını ve insanların bu kurumları nasıl kavramlaştırdıklarını anlayabilmek için metaforlar üretilmektedir.<sup>3</sup> Metafor konulu çalışmalar sayesinde öğretmenlerin, hem öğrenci hem de kendi rollerine ilişkin inançları ve varsayımları öğrenilebilir.<sup>4</sup> Kısaca metaforların, karmaşık yapıları anlaşılır kılan, eğitimle ilgili algıları çeşitlendiren, öğretmenlerin rollerini betimleyen, öğretmen ve öğrencilerin eğitime ilişkin görüşlerini ortaya çıkaran benzetim araçları olma

<sup>1</sup> Mustafa Çelikten, "Kültür ve Öğretmen Metaforları". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21/2 (2006): 270.

<sup>2</sup> Metin Arslan - Mustafa Bayrakçı, "Metaforik Düşünme ve Öğrenme Yaklaşımının Eğitim-Öğretim Açısından İncelenmesi" *Millî Eğitim Dergisi* 171 (2006): 103.

<sup>3</sup> Ayşe Balcı, *Metaphorical Images of School: School Perceptions of Students, Teachers and Parents From Four Selected Schools (in Ankara)*, (Doktora Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 1999), 158.

<sup>4</sup> Miriam Ben-Peretz - Nili Mendelson - Friedrich Kron, "How Teachers in Different Educational Contexts View Their Roles" *Teaching and Teacher Education* 19/2 (2003): 278.

**34 | Halil Taş. İlkokul Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ile Din Kültürü ve...**  
özellikleri bulunmaktadır.<sup>5</sup> Eğitimde metaforlar; eğitim planlamasında, eğitim programlarını geliştirmede, bireyi öğrenme konusunda güdülemede, sorgulayıcı düşüncüyü ön plana çıkarmada,<sup>6</sup> karmaşık kavram, olay ve olguları açıklamada öncelikli olarak tercih edilen araçlardır.<sup>7</sup>

## 1. METAFOR

İnsanların hayatı, içinde yaşadıkları çevreyi, olguları, olayları ve nesnelere nasıl gördüklerini farklı benzetmelerle açıklığa kavuşturmaya çalışan araçlar olarak tanımlanan metaforlar,<sup>8</sup> çoğu zaman bir alandan yeni ve genellikle bilinmeyen bir başka alana bilgi aktarımını kapsayan algı araçlarıdır.<sup>9</sup> Metaforik düşünce, çok karmaşık bir olayın, olgunun ya da durumun özelliklerini açıklığa kavuşturmak amacıyla benzer bir olayı veya nesneyi kullanmayı içerir.<sup>10</sup> Metafor, herhangi bir şeyi başka bir şeye göre anlamlandırmak veya deneyimlemek olarak da açıklanabilir.<sup>11</sup> Metaforların bireylerin çevrelerini algılamalarına ve karmaşık yapıları aydınlatmalarına yarayan zihinsel imgeler olduğu söylenebilir.

Çok sayıda verinin, bilginin ortaya çıkarılmasını, yorumlanmasını, aktarılmasını, yeni bilginin fark edilmesini ağırlaması ve belirsizlikleri ortadan kaldırması metaforların bazı temel işlevleri arasında sayılabilir.<sup>12</sup> Metaforlar iyi bilineni, bilinmeyene taşıdıklarından yeni bir olguyu anlamada ve açıklamada, yeni bir bilgiyi edinmede kolaylık sağlar.<sup>13</sup> Bu durumda metaforlar, bilinmeyeni bilinenle açıklayan araçlar olarak tanımlanabilir. Bilincimizin, algılayışımızın ve düşüncemizin bir parçası olarak çok yönlü bir kavram olan metafor,<sup>14</sup> bireylerin kendilerini ifade edebilmelerine olanak sağlayan bir dil ögesi olarak da tanımlanabilir. Bilişsel anlayışa göre metaforların önemli görevlerinden birisi soyut kavramların anlatılmasını ve anlaşılmasını sağlamaktır. Metaforları soyut olay, olgu, ilke ve kuralları somut ifadeler, örnekler ve benzetmeler kullanarak açıklayan araçlar olarak tanımlamak da mümkündür.

### 1.1. İlgili Araştırmalar

Son zamanlarda eğitim bilimleri alanında metaforların sıkça araştırmalara konu olduğu söylenebilir. Balcı tarafından yapılan çalışmada, öğrencilerin öğretmenlerine yönelik olumlu metaforlar ürettikleri tespit edilirken;<sup>15</sup> Cerit tarafından yapılan çalışmada, öğretmenin öğrenciler tarafından bilgi kaynağı, bilgi yayan, aile, arkadaş, rehber ve çevresini aydınlatan birey metaforlarıyla tanımlandığı görülmektedir.<sup>16</sup> Aydoğdu, ideal okul algılarını metaforlar yardımıyla analiz ettiği çalışmasında bir kısım öğrencilerin kendilerine ve öğretmenlere

- 
- <sup>5</sup> Durmuş Ekiz - Zehra Koçyiğit, "Sınıf Öğretmenlerinin 'Öğretmen' Kavramına İlişkin Metaforlarının Tespit Edilmesi", *Kastamonu Eğitim Dergisi* 21/2 (2013): 441.
- <sup>6</sup> İnanç Aydın - Ahmet Pehlivan, "Türkçe öğretmeni adaylarının 'Öğretmen' ve 'Öğrenci' kavramlarına ilişkin kullandıkları metaforlar." *Turkish Studies* 5/3 (2010): 821.
- <sup>7</sup> Çetin Semerci, "Program Geliştirme Kavramına İlişkin Metaforlarla Yeni İlköğretim Programlarına Farklı Bir Bakış." *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 31/1 (2007): 127.
- <sup>8</sup> Ekiz - Koçyiğit, "Sınıf Öğretmenlerinin 'Öğretmen' Kavramına İlişkin Metaforlarının Tespit Edilmesi", 440.
- <sup>9</sup> Durmuş Ekiz, *İlköğretimde Fen Bilimi Öğretimi ve Öğrenimi* (Trabzon: Derya Kitabevi, 2001), 161
- <sup>10</sup> Rebecca Oxford v.dğr., "Clashing Metaphors About Classroom Teachers: Toward A Systematic Typology for the Language Teaching Field", *System* 26/1 (1998): 34.
- <sup>11</sup> Max Black, "More About Metaphor", *Metaphor and Thought*, Ed. A. Ortony (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 21,22
- <sup>12</sup> Hugh G. Pertie - Rebecca S. Oshlag, "Metaphor and learning", Ed. A. Ortony (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 581
- <sup>13</sup> Ekiz, *İlköğretimde Fen Bilimi Öğretimi ve Öğrenimi*, 169.
- <sup>14</sup> Adnan Taşgın v.dğr., "Ortaokul Öğrencilerinin 'Türkçe Dersi' ve 'Türkçe Öğretmeni'ne İlişkin Metaforları." *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 7/1 (2018): 398.
- <sup>15</sup> Balcı, *Metaphorical Images of School: School Perceptions of Students, Teachers and Parents From Four Selected Schools (In Ankara)*, 258.
- <sup>16</sup> Yusuf Cerit, "Öğretmen Kavramı ile İlgili Metaforlara İlişkin Öğrenci, Öğretmen ve Yöneticilerin Görüşleri", *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 6/4 (2008): 705.

karşı olumsuz algıya sahip olduklarını saptamıştır.<sup>17</sup> Toker-Gökçe ve Bülbül tarafından yapılan çalışmada, öğrencilerin öğretmenlere ilişkin genelde olumlu metaforlar ürettikleri tespit edilmiştir.<sup>18</sup> Oğuz tarafından yapılan çalışmada, öğretmenler hakkında lider, rehber, araştırmacı, pusula ve teknik direktör metaforlarının üretildiği belirlenmiştir.<sup>19</sup> Saban yaptığı çalışmada, öğrencilerin öğretmenlerini bilgi kaynağı olarak gördüklerini tespit etmiştir.<sup>20</sup> Taşgın, İleritürk ve Köse yaptıkları çalışmada, Türkçe dersine ilişkin en çok üretilen metaforun “Güneş” metaforu olduğunu, üretilen metaforların ise en çok “Temel bir unsur olarak Türkçe dersi” kategorisinde toplandığını; Türkçe öğretmenine ilişkin en çok üretilen metaforun “Anne” metaforu olduğunu, üretilen metaforların ise en çok “Bilgi sağlayıcı olarak Türkçe öğretmeni” kategorisinde toplandığını tespit etmişlerdir.<sup>21</sup>

## **2. DİN KÜLTÜRÜ ve AHLAK BİLGİSİ EĞİTİMİ**

1982 Anayasa’sının 24. maddesinde din kültürü ve ahlâk öğretiminin ilk ve ortaöğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alması üzerine, ilkokul dördüncü sınıfta ve ortaokulun bütün sınıflarında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi zorunlu ders olarak okutulmaya başlanmıştır. Türkiye’nin yaşadığı deneyim ve dünyadaki genel eğilimler dikkate alındığında, sağlıklı bir din eğitimi için ilk ve orta dereceli okullardaki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin zorunlu ders olma özelliğini devam ettirmesi gerektiği söylenebilir.<sup>22</sup> Bireysel ve toplumsal yaşamda belirgin bir ağırlığı olan din olgusunun eğitim ve öğretim düzleminde önemsiz veya gereksiz görülmesi doğru bir bakış açısı olmayacaktır. Çünkü toplumsal beklentileri ve hedefleri gerçekleştirmek amacıyla kurulmuş olan okulun esas hedefi, içinde bulunduğu topluma bilgi birikimi ve tecrübesiyle yön çizebilme gücüne ve çağdaş yaşamın ihtiyaç ve beklentilerini karşılayacak donanıma sahip bireyler yetiştirmektir.<sup>23</sup> O halde günümüzde tartışılması gereken, okullarda din eğitimi verilip verilmeyeceği hususundan çok, eğitimin bütünlüğü içinde okullarda verilecek din eğitiminin hangi amaçla, hangi içerikle ve hangi eğitim-öğretim süreçleri yoluyla verileceği hususu olmalıdır.<sup>24</sup>

Bireysel ve toplumsal hayatta çok geniş bir etki alanına sahip olan din olgusuyla ilgili ortaya çıkabilecek sorunların çözümü, ancak öğretim kurumlarının işbirliğiyle ve bilimsel temelli doğru dini bilgilerin öğretilmesiyle mümkün olabilir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin, toplumun talepleri, din eğitimindeki yeni gelişmeler ve yönelimler doğrultusunda muhteva, yöntem-teknik, anlayış ve yaklaşımı açısından daha çoğulcu bir bakış açısıyla yapılandırılmasının olumlu bir eğitimsel davranış olacağı söylenebilir. Modern dönemde dinin okul içerisinde yer bulabilmesi için, din eğitiminin çağdaş eğitim anlayışlarıyla ve toplumda kabul gören diğer dünya görüşleriyle paralel ya da en azından çelişmeyecek bir tarzda yapılandırılması ve aktarılması uygun olacaktır.<sup>25</sup> Birbirinden farklı birçok kültürün, düşünce ve yaşam tarzının bir arada hayat bulduğu modern toplumlarda, farklı inançların ve mensuplarının

<sup>17</sup> Elif Aydoğdu, *İdeal Okul Algılarının Metaforlar (Mecazlar) Yardımıyla Analizi* (Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2008), 192.

<sup>18</sup> Asiye Toker-Gökçe - Turgay Bülbül, “Okul Bir İnsan Bedenidir: Meslek Lisesi Öğrencilerinin Okul Algılarına Yönelik Bir Metafor Çalışması”, *Eğitim Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2014): 81.

<sup>19</sup> Aytunga Oğuz, “Öğretmen Adaylarına Göre Ortaöğretim Öğretmenlerini Temsil Eden Metaforlar”, *Milli Eğitim Dergisi* 182 (2009): 53.

<sup>20</sup> Ahmet Saban, “Giriş düzeyindeki sınıf öğretmeni adaylarının öğretmen kavramına ilişkin ileri sürdükleri metaforlar”, *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 2/2 (2004): 151.

<sup>21</sup> Taşgın v.dğr., “Ortaokul Öğrencilerinin “Türkçe Dersi” ve “Türkçe Öğretmeni”ne İlişkin Metaforları”, 398.

<sup>22</sup> Recep Kaymakcan, “Türkiye’de Din Eğitimi Politikaları Üzerine Düşünceler.” *Ekev Akademi Dergisi* 10/27 (2006): 28.

<sup>23</sup> İlhan Yıldız, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Zorunlu mu Kalmalı, Yoksa Seçmeli mi Olmalı”, *TÜBAV Bilim Dergisi* 2/2 (2009): 254.

<sup>24</sup> Nevzat Yaşar Aşıkoğlu, “Din Öğretiminde Öğretmenin Rolü ve Din Dersi Öğretmeni Yeterlilikleri (Türkiye Örneği)”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2011): 13.

<sup>25</sup> Kaymakcan, “Türkiye’de Din Eğitimi Politikaları Üzerine Düşünceler”, 26.

**36 | Halil Taş. İlkokul Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ile Din Kültürü ve...** doğru tanımlanmaları ve tanıtılmaları din öğretiminin temel amaçlarından biri olmalıdır.<sup>26</sup> Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi ve bu dersin öğretmenine düşen görev; farklılıkların toplumsal bütünlüğümüz için bir eksiklik, kusur, tehdit ya da engel değil, kültürel bir zenginlik olduğunu öğrencilerine aktarmak olmalıdır.

### **2.1. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı**

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı'nda yapılandırmacı öğrenme, çoklu zekâ, öğrenci merkezli ve beceri temelli öğrenme gibi yaklaşımlar esas alınmıştır. Bu bağlamda temel becerileri önceleyen, öğrenme-öğretme sürecinde öğrencinin katılımına ve öğretmenin yol göstericiliğine vurgu yapan; öğrencilere araştırma yapabilecekleri ve sorun çözebilecekleri ortam ve olanakları sağlayan bir eğitim anlayışına dikkat çekilmiştir.<sup>27</sup> Programda öğrencilerin dinî ve ahlaki kavramları yorumlamaları ve araştırma, sorgulama, sorun çözme, iletişim kurma gibi bazı temel becerileri geliştirmeleri amaçlanmıştır.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde İslam dinine ilişkin yorumlar bilimsel bir yöntemle ve mezhepler üstü bir anlayışla ele alınmış; diğer dinler ve inanç sistemleri ise dinler açılımlı bilimsel ve olgusal bir yaklaşımla öğretim sürecine dâhil edilmiştir.<sup>28</sup> Bu temellendirme doğrultusunda, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin görevi; sorgulayan, tercihte bulunabilen, kendi kültürünü tanıyıp benimseyen, diğer inançlara saygılı, yeniliklere açık, dini kavramları ve kaynakları bilen bireyler yetiştirmek olarak tanımlanabilir.

### **3. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ**

Din olgusunun birey ve toplum hayatındaki etki gücü ve etki alanı dikkate alındığında, din öğretiminin informal kişi ve kurumlara terk edilmeyecek kadar önemli ve hassas bir konu olduğu anlaşılmaktadır.<sup>29</sup> Birey, hayatında ihtiyaç duyduğu her bilgi gibi dini bilgiyi de okulda, sistemli ve pedagojik esaslara uygun olarak öğrenmelidir.<sup>30</sup> Dinin toplumsal yaşam, kültür ve medeniyet öğelerine yönelik etkileri ile İslam dininin inanç, ibadet ve ahlak ilkelelerinin, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersini önemli kıldığı söylenebilir. Bu bağlamda, Kur'an ve sünnet ışığında şekillenen ana ilkeler çerçevesinde İslam dinini ve diğer dinleri betimleyici bir yaklaşımla öğretime konu etmeyi amaçlayan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine ve bu dersin öğretmenine ilişkin öğrenci algılarının araştırılmasının önemli ve gerekli olduğu düşünüldüğünden, bu çalışma söz konusu dersi ve bu dersin öğretmenini konu edinmiştir. Ayrıca, öğrencilerin bir ders ve o dersin öğretmenine ilişkin algılarının metaforlar yoluyla ortaya çıkarılmasının, eğitimcilere ve eğitim konusundaki karar verici mekanizmalara önemli bilgiler ve bakış açıları sunacağı düşünülmesi de bu çalışmanın yapılma gerekçelerinden birini oluşturmaktadır.

İlkokul öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi ve bu dersin öğretmeni hakkındaki algılarını metaforlar aracılığıyla irdeleyen akademik çalışmaya rastlanmamış olması bu çalışmayı özgün kılmaktadır. Eğitimde öğrencilerin algılarının özellikle ilkökul ve ortaokul dönemlerinde oluştuğu<sup>31</sup> dikkate alındığında, öğrencilerin derslere ve öğretmenlere ilişkin algılarının erken yaşlarda tespit edilmesinin gerekli ve önemli olduğu söylenebilir. Bu çalışmanın, öğrencilerin bir derse ve o dersin öğretmenine ilişkin algılarını metaforlar aracılığıyla ortaya koyması bakımından literatüre katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Çünkü metaforlar bireyin farkında olmadığı duygu ve düşüncelerinin ortaya çıkarılmasını sağlamak açısından önem taşımaktadır. İyi program, iyi ders, iyi materyal ve iyi öğrenci, onu doğru kullanacak ve

<sup>26</sup> Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi* (Ankara: Gül Yayıncılık, 2001), 34.

<sup>27</sup> MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı* (Ankara: MEB Yayını, 2018), 7.

<sup>28</sup> MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı*, 8.

<sup>29</sup> Durmuş Burak, "4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı Kazanımlarının Bloom ve Revize Edilmiş Bloom Taksonomilerine Göre Değerlendirilmesi", *Akdeniz Eğitim Araştırmaları Dergisi* 11/21 (2017): 44.

<sup>30</sup> Aşkoğlu, "Din Öğretiminde Öğretmenin Rolü ve Din Dersi Öğretmeni Yeterlilikleri (Türkiye Örneği)", 8.

<sup>31</sup> Taşkın v.dğr., "Ortaokul Öğrencilerinin "Türkçe Dersi" ve "Türkçe Öğretmeni"ne İlişkin Metaforları", 399.

doğru yönlendirecek olan öğretmenle anlam kazanır. Bu araştırma kapsamında öğrenciler tarafından üretilen metaforların, “nasıl bir öğretmen?” ve “nasıl bir ders?” sorularına verilmiş cevaplar olmasının da araştırmaya ayrı bir önem kattığı düşünülmektedir.

#### **4. ARAŞTIRMANIN AMACI**

Bir ders ve bu dersin öğretmeniyle ilgili üretilen metaforlar, öğrencilerin eğitim-öğretim faaliyetlerine ilişkin algıları hakkında önemli fikirler verme potansiyeli taşımaktadır. Bu noktadan hareketle, bu çalışmada öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine ve bu dersin öğretmenine ilişkin duygu ve düşünce dünyalarında oluşturdukları anlamları sorgulayarak, eğitim-öğretim uygulamalarına ilişkin bakış açılarının analiz edilmesi hedeflenmektedir. Öğrenci algılarının belirlenmesiyle, eğitim-öğretim etkinliklerinin gelecekte yeniden şekillendirilmesine, farklı kaynaklardan yeni dinamikler, farklı bakış açıları ve yaratıcı uygulamalar ortaya çıkarılmasına imkân sağlanacak; kuram ve uygulama arasında daha gerçekçi ve daha yakın bir ilişki kurulabilecektir.

Bu çalışmada, ilkokul 4. sınıf öğrencilerinin, deneyimlerine bağlı olarak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine ve bu dersin öğretmenine ilişkin zihin dünyalarında oluşturdukları algı ve tepkilerinin metaforlar aracılığıyla derinlemesine incelenmesi amaçlanmıştır ve bu temel amaçtan hareketle aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır.

1. İlkokul 4. sınıf öğrencilerinin Din Kültür ve Ahlak Bilgisi dersine ilişkin algıları nelerdir?
2. İlkokul 4. sınıf öğrencilerinin Din Kültür ve Ahlak Bilgisi öğretmenine ilişkin algıları nelerdir?

#### **5. YÖNTEM**

##### **5.1. Araştırma Modeli**

İlkokul dördüncü sınıf öğrencilerinin, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenine ilişkin algılarının metaforlar aracılığıyla incelendiği bu çalışmada nitel araştırma desenlerinden fenomenolojik (olgubilim) desen kullanılmıştır. Bireylerin tecrübelerinden hareketle bir olayla ilgili algılarını ve tepkilerini ayrıntılı olarak ortaya çıkarmaya çalışan olgubilim deseni,<sup>32</sup> farkında olduğumuz ancak hakkında detaylı bir bilgiye ve anlayışa sahip olmadığımız olgulara yoğunlaşmaktadır.<sup>33</sup> Metodolojik yöntem olarak bilgi ve yaşam tecrübelerini birbirleriyle ilgili ve anlamlı hale getirme ve ilişkilendirebilme özellikleri, metaforların eğitim araştırmalarında tercih edilme nedenlerindedir.<sup>34</sup> Bu araştırmada elde edilen verilerin analizinde içerik analizi tekniği kullanılmıştır. Elde edilen verileri açıklayabilecek kavramalara ve ilişkilere ulaşmayı hedefleyen içerik analizinin temel amacı, verilerin daha detaylı bir işleme tabi tutulmasını sağlamak ve betimsel yaklaşımla ortaya çıkmayan kavram ve temaları ortaya çıkarmaktır.<sup>35</sup>

##### **5.2. Çalışma Grubu**

Araştırmanın çalışma grubunu, 2018-2019 eğitim-öğretim yılında Ordu ili Altınordu ilçesindeki en büyük üç ilkokulda öğrenim gören 234 dördüncü sınıf öğrencisi oluşturmaktadır.

<sup>32</sup> Jack R. Fraenkel v.dğr., *How to Design and Evaluate Research in Education* (New York: McGraw-Hill, 2011), 263.

<sup>33</sup> Ali Yıldırım – Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2016), 78.

<sup>34</sup> Warren Midgley - Karen Trimmer, “Walking the labyrinth: A Metaphorical Understanding of Approaches to Metaphors for, in and of Education Research”, Ed. Warren Midgley, Karen Trimmer, Andy Davies, *Metaphors for, in and of Education Research* (UK: Cambridge Scholars Publishing, 2013), 12.

<sup>35</sup> Yıldırım – Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 259.

### 38 | Halil Taş, İlkokul Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ile Din Kültürü ve...

dır. Çalışma grubu amaçlı örnekleme yöntemlerinden ölçüt örnekleme yöntemiyle belirlenmiştir. Önceden belirlenmiş bir dizi ölçütü karşılayan bütün durumların çalışılması olarak tanımlanan ölçüt örnekleme yöntemi;<sup>36</sup> örneklemin, araştırma problemiyle ilgili olarak belirlenen özelliklere sahip kişilerden, olay, nesne ya da durumlardan oluşturulmasıdır.<sup>37</sup> Bu araştırmada, dördüncü sınıf öğrencisi olmanın ölçüt olarak belirlenmesinin nedeni, öğretim programı gereği bu öğrencilerin ilk kez dördüncü sınıfta Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi ve bu dersin öğretmeniyle karşılaşacak olmalarıdır. Bu ilk karşılaşmanın ve küçük olan yaş aralığının daha yansız, daha yalın ve daha samimi belirlemeler sağlayacağı düşünülmektedir. 128'i (%54,70) erkek, 106'sı (%45,30) kadın olan öğrencilerin yaş aralığı 10-11'dir.

#### 5.3. Verilerin Toplanması

İlkokul dördüncü sınıf öğrencilerinin, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine ve dersin öğretmene ilişkin algılarını belirlemek amacıyla, katılımcılara "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ... gibidir/benzerdir; çünkü ...", "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi öğretmeni ... gibidir/benzerdir; çünkü ..." biçiminde sorulmuş iki sorudan oluşan yapılandırılmış bir form kullanılmıştır. Öğrencilerden, eksik bırakılmış olan bu cümleleri kendi algılarına göre tamamlamaları istenmiştir. Araştırmaya katılmada gönüllülük, bilinçli onay, gizlilik, özel hayata saygı, aldatmama, yanıltmama, verilere sadık kalma ve verileri yalnızca bilimsel amaçlarla kullanma gibi etik ilkelere azami derecede dikkat edilmiştir.<sup>38</sup>

#### 5.4. Verilerin Analizi

Katılımcıların geliştirdikleri metaforların analizi; verilerin kodlanması ve ayıklanması, örnek metafor imgesi derlenmesi, temaların/kategorilerin geliştirilmesi, verilerin kodlara ve temalara göre düzenlenmesi, verilerin geçerlik ve güvenilirlik analizlerinin yapılması, nicel veri girişlerinin ve analizlerinin yapılması ve bulguların yorumlanması aşamaları<sup>39</sup> dikkate alınarak yapılmıştır.

Verilerin kodlanması ve ayıklanması aşamasında öğrenciler tarafından üretilen metaforlar sıklıklarına göre listelenerek her öğrencinin ürettiği metafor bir sözcük olacak şekilde kodlanmıştır. Örnek metafor imgesi derleme aşamasında metaforlara ilişkin örnek metafor ifadeleri belirlenerek yazılmıştır. Ayrıca metaforların hangi öğrenci/öğrenciler tarafından üretildiğine ilişkin olarak kız öğrenci için "ÖK", erkek öğrenci için ise "ÖE" kısaltması kullanılmış; alıntı yapılan öğrenciyi belirlemek için ise "1, 2, 3, ... 234" gibi numaralandırma kullanılmıştır. Temaların/Kategorinin geliştirilmesi ve verilerin kategorilere/temalara göre düzenlenmesi aşamalarında öncelikle kodlar arasındaki ortak yönler bulunmuş, daha sonra ilişkili olan kodlar bir araya getirilerek temalar/kategoriler tespit edilmiştir.

Araştırmanın geçerlik ve güvenilirliğini sağlama aşamasında verilerin detaylı olarak analizleri yapılmış ve araştırmada elde edilen metaforları en iyi temsil edeceği düşünülen örnek metafor ifadeleri derlenerek yazılmıştır. Araştırmada ulaşılan verilerin güvenilirliği uzaman görüşü almak, katılımcı teyidi, eş uzman incelemesi ve kodlayıcılar arası güvenilirlik süreçleri yoluyla gerçekleştirilmiştir.<sup>40</sup> Ayrıca, araştırma sürecinin detaylı olarak ortaya konması,

<sup>36</sup> Yıldırım – Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 140.

<sup>37</sup> Şeref Büyükoztürk v.dğr., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2017), 234.

<sup>38</sup> Clifford G. Christians, "Ethick Politics in Qualitative Research". Ed. Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln, *Handbook of Qualitative Research* (CA: Sage Inc, 2011), 145.

<sup>39</sup> Durmuş Ekiz, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2009), 93; Şahin - Sabancı, "Pedagojik Formasyon Öğrencilerinin Maarif Müfettişlerine İlişkin Algıları: Metafor Çalışması", 88; Yıldırım – Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 259-260.

<sup>40</sup> Richard E. Boyatzis, *Thematic Analysis and Code Development: Transforming Qualitative Information*. (CA: Sage Publications, 1998), 231; Yvonna S. Lincoln - Egon G. Guba, *Naturalistic Inquiry* (CA: Sage Publications, 1985), 241; Matthew B. Miles v.dğr., *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook* (CA: Sage Publications, 2014), 10.

işlenmemiş verilerin arşivlenmesi ve gerekli görüldüğü takdirde denetime açık olması çalışmanın güvenilirlik düzeyini artırmaktadır.<sup>41</sup>

Nicel veri girişlerinin ve analizlerinin yapılması aşamasında veriler bilgisayar ortamına aktarılmış ve verilere ilişkin frekans ve yüzdeler hesaplanmıştır. Bulguların yorumlanması aşamasında verilerin analizi sonucunda ulaşılan bulgular sistematik, mantıklı, tutarlı ve anlaşılır bir şekilde düzenlenerek araştırmanın amaçları ve alt amaçları doğrultusunda sunulmuştur. Bulgular eleştirel bir yaklaşımla sistematik olarak yorumlanmış, bulguların olası nedenleri belirtilirken çok boyutlu düşünülmüş ve ilgili literatür sonuçlarıyla destekli tartışmalar yapılmıştır.

## 6. BULGULAR

### 6.1. İlkokul Dördüncü Sınıf Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine İlişkin Metaforları

İlkokul dördüncü sınıf öğrencilerinin, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine ilişkin metaforları Tablo 1'de sunulmuştur.

Tablo 1. Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine İlişkin Ürettikleri Metaforlar

Sıra No	Metafor	f	%	Sıra No	Metafor	f	%
1	Allah sevgisi	22	9,40	24	Sakinleşmek	3	1,28
2	Din	17	7,26	25	Cehennem	3	1,28
3	İbadet	17	7,26	26	Özgür balık	3	1,28
4	Peygambersevgisi	15	6,41	27	Kâbus	2	0,85
5	Dua	14	5,98	28	Gül kokusu	2	0,85
6	İslamiyet	12	5,13	29	Uçmak	2	0,85
7	Temizlik	11	4,70	30	Uyuklamak	2	0,85
8	Kitap	9	3,85	31	Şaşkınlık	2	0,85
9	Huzur	8	3,42	32	İnternet	2	0,85
10	Melekler şehri	7	2,99	33	Sıklamak	2	0,85
11	İyilik	7	2,99	34	Hazine	2	0,85
12	Doğruluk	7	2,99	35	Zahmet	2	0,85
13	Arapça	7	2,99	36	En güzel oyuncak	2	0,85
14	Bilgi	6	2,56	37	Yumuşaklık	2	0,85
15	Akan su	5	2,14	38	Kızgın	1	0,43
16	Şefkat	5	2,14	39	Gül bahçesi	1	0,43
17	Cennet	5	2,14	40	Güneş	1	0,43
18	Denizde yüzmek	4	1,71	41	En sevdiğim oyun	1	0,43
19	Şeker	4	1,71	42	Dostluk	1	0,43
20	Aydınlık	3	1,28	43	Sınav	1	0,43

<sup>41</sup> John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. trc. Mesut Bütün, Selçuk Beşir Demir (Ankara: Siyasal Kitapevi, 2016), 78; Yıldırım – Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 295.



#### 40 | Halil Taş, İlkokul Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ile Din Kültürü ve...

21	Kılavuz	3	1,28	44	Hayallere dalmak	1	0,43
22	Zorluk	3	1,28	45	Sonsuzluk	1	0,43
23	Mutluluk	3	1,28	46	Saygı	1	0,43

#### Toplam Metafor: 46 – Toplam Öğrenci: 234

Tablo 1 incelendiğinde 234 öğrencinin toplam 46 metafor ürettiği ve bu metaforlar içinde en fazla tekrarlanan metaforun “Allah sevgisi (22-%9,40)” olduğu görülmektedir. Ayrıca 17’şer öğrencinin “Din (%7,26)”, “İbadet (%7,26)”, 15 öğrencinin “Peygamber sevgisi (%6,41)”, 14 öğrencinin “Dua (%5,98)”, 12 öğrencinin “İslamiyet (5,13)” 11 öğrencinin “Temizlik (4,70)” 8 öğrencinin “Huzur (%3,42)”, 7’şer öğrencinin “Melekler şehri (%2,99)”, “İyilik (%2,99)”, “Doğruluk (%2,99)” ve “Arapça (%2,99)”, 6 öğrencinin “Bilgi (%2,56)”, 5’er öğrencinin “Akan su (%2,14)”, “Şefkat (%2,14)” ve “Cennet (%2,14)” metaforlarını ürettikleri anlaşılmaktadır. Geri kalan 52 öğrencinin her birinin ise 4’er, 3’er, 2’şer ve 1’er metafor ürettikleri görülmektedir.

Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine ilişkin ürettikleri metaforlar ve oluşturulan kategoriler Tablo 2’de sunulmuştur.

Tablo 2. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine İlişkin Üretilen Metaforlar ve Oluşturulan Kategoriler

Kategoriler	f	%	Metaforlar	f	%
Huzur veren bir ders	91	38,89	Allah sevgisi, Peygamber sevgisi, Dua, Huzur, Akan su, Cennet, Mutluluk, Sakinleşmek, Gül kokusu, Uçmak, Yumuşaklık, Hayallere dalmak, Sonsuzluk, Gül bahçesi, Özgür balık, Denizde yüzmek	16	4,78
Bilgi veren bir ders	70	29,91	Din, İbadet, İslamiyet, Kitap, Bilgi, İnternet,	7	5,21
Değer aktaran bir ders	32	13,68	Temizlik, Doğruluk, Şefkat, Dostluk, Saygı, iyilik	6	3,05
Sevilmeyen/İstenmeyen bir ders	18	7,69	Zorluk, Arapça Cehennem, Kâbus, Uykulamak, Şaşkınlık, Sıkılmak, Kızgın, Zahmet, Sınav	9	9,56
Değer verilen bir ders	16	6,84	Şeker, Hazine, En sevdiğim oyun, En güzel oyuncak, Melekler şehri	5	0,87
Yönlendiren/Yol gösteren bir ders	7	2,99	Aydınlık, Kılavuz, Güneş	3	6,53
<b>Toplam</b>	<b>234</b>	<b>100</b>	<b>Toplam</b>	<b>6</b>	<b>100</b>

Tablo 2 incelendiğinde ilkökul dördüncü sınıf öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine ilişkin ürettikleri metaforların 6 kategoride toplandığı ve bu kategoriler içerisinde en yüksek frekansa sahip kategorinin ise “Huzur veren bir ders (91-%38,89)” kategorisi olduğu görülmektedir. Diğer kategoriler ise “Bilgi veren bir ders (70-%29,91)”, “Değer aktaran bir ders (32-%13,68)”, “Sevilmeyen/İstenmeyen bir ders (18-%7,69)”, “Değer verilen bir ders (16-%6,84)” ve “Yönlendiren/Yol gösteren bir ders (7-%2,99)” kategorileridir. Belirlenen kategorilere ilişkin örnek metafor ifadeleri aşağıda yer almaktadır:

**Huzur veren bir ders:** *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi “akan su” gibidir. Bu dersi çok sevdiğimden derste zamanın nasıl geçtiğini anlamıyorum. Zaman su gibi akıp gidiyor.* (ÖE-23)

*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi “Allah sevgisi” gibidir. Bu derste Allah’ı tanıyoruz. Allah’tan korkmaya gerek yok, çünkü Allah çocukları çok seviyor.* (ÖK-11)

*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi "hayallere dalmak" gibidir. Bu derste sürekli cennette olduğumu, peygamberi gördüğümü hayal ederim. (ÖK-228)*

*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi "uçmak" gibidir. Uçmak insanı nasıl mutlu ediyorsa bu ders de beni öyle mutlu ediyor. (ÖK-2)*

**Bilgi veren bir ders:** *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi "ibadet" gibidir. Çünkü derste sürekli Allah'ın sevdiği şeyler konuşulduğundan ve dualar okunduğundan ibadet yapmış gibi oluyorum. (ÖE-101)*

*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi "internet" gibidir. İnternette dinle ilgili her şeyi kolayca bulduğumuz gibi bu derste de her şeyi kolayca öğrenebiliyoruz. (ÖE-39)*

*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi "kitap" gibidir. Çünkü kitaplardan birçok bilgiyi öğrenebiliriz. Bu derste de kitapların bize öğrettikleri gibi çok şey öğreniyoruz. (ÖK-32)*

**Değer aktaran bir ders:** *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi "şefkat" gibidir. Derste insanların birbirlerini sevmeleri, küçüklerini korumaları gerektiği anlatıldığından bu dersi şefkat dersi olarak görüyorum. (ÖE-18)*

*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi "iyilik" gibidir. Öğretmenimiz bize sürekli iyilik yapmayı önerdiğinden bu ders bana hep iyiliksever olmayı hatırlatır. (ÖK-98)*

*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi "doğruluk" gibidir. Öğretmenimiz sözümüzde durmamızı, yalan söylemememizi, arkadaşlarımızı asla kandırmamamızı söyler. Bundan dolayı bu ders benim için doğru olmak demektir. (ÖK-5)*

**Sevilmeyen/İstenmeyen bir ders:** *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi "kâbus" gibidir. Kâbus uykuda insanı nasıl rahatsız ediyorsa, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde de öyle rahatsız oluyorum. (ÖE-25)*

*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi "cehennem" gibidir. Ders sıkıcı olduğundan sınıf cehennem gibi oluyor. (ÖE-231)*

*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi "uyuklamak" gibidir. Öğretmen dersi iyi anlatamadığından derste sürekli uykum geliyor. (ÖE-234)*

**Değer verilen bir ders:** *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi "hazine" gibidir. Çünkü hazineler nasıl değerli eşyaları barındırıyor, dersimiz de çok değerli bilgiler barındırıyor. (ÖK-98)*

*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi "en sevdiğim oyun" gibidir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersini dinlerken en sevdiğim oyunu oynuyormuş gibi mutlu oluyorum. (ÖK-48)*

*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi "şeker" gibidir. Şekeri çocuklar nasıl seviyorsa, ben de bu dersi öyle seviyorum. (ÖK-100)*

**Yönlendiren/Yol gösteren bir ders:** *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi "güneş" gibidir. Çünkü güneş yaşayabilmemiz için gereklidir. (ÖK-71)*

*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi "aydınlık" gibidir. İnsanlar karanlıkta yaşayamazlar. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi bizi karanlıktan aydınlığa çıkaran bir derstir. (ÖE-61)*

*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi "kılavuz" gibidir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi cennete gitmemiz için bize yol gösteriyor. (ÖK-4)*

## **6. 2. İlkokul Dördüncü Sınıf Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenine İlişkin Metaforları**

İlkokul 4. sınıf öğrencilerinin, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenine ilişkin ürettikleri metaforlar Tablo 3'te sunulmuştur.

**42 | Halil Taş. İlkokul Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ile Din Kültürü ve...**  
*Tablo 3. Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenine İlişkin Ürettikleri Metaforlar*

Sıra No	Metafor	f	%	Sıra No	Metafor	f	%
1	Hoca	21	8,97	27	Arkadaş	3	1,28
2	Din	8	7,69	28	Dede	3	1,28
3	Bilgisayar	14	5,98	29	Hazine	3	1,28
4	Yağmur	13	5,56	30	Sertlik	3	1,28
5	Dua	12	5,13	31	Zahmet	3	1,28
6	Kitap	10	4,27	32	Uyku	3	1,28
7	Huzur	8	3,42	33	Işık	2	0,85
8	Melek	7	2,99	34	Güzel koku	2	0,85
9	Polis	7	2,99	35	Uçmak	2	0,85
10	İyilik	7	2,99	36	Zorluk	2	0,85
11	Doğruluk	6	2,56	37	Kızgın	2	0,85
12	Bilgi	6	2,56	38	Yaylaya çıkmak	2	0,85
13	Şeker	6	2,56	39	Cehennem	2	0,85
14	Anne	5	2,14	40	Somurtkan	2	0,85
15	Güneş	5	2,14	41	Yumuşak torak	2	0,85
16	Baba	4	1,71	42	Sınav	2	0,85
17	Kaptan	4	1,71	43	Elmas	2	0,85
18	Kılavuz	4	1,71	44	Pırlanta	1	0,43
19	Temizlik	4	1,71	45	Dürüstlük	1	0,43
20	Cennet	4	1,71	46	Çikolata	1	0,43
21	Barış	4	1,71	47	Telaş	1	0,43
22	İnternet	4	1,71	48	Tercüman	1	0,43
23	Tebeşir	3	1,28	49	Can	1	0,43
24	Çiçek	3	1,28	50	Asker	1	0,43
25	Kâbus	3	1,28	51	Arapça	1	0,43
26	Cuma	3	1,28	52	Mutluluk	1	0,43

**Toplam Metafor: 52 – Toplam Öğrenci: 234**

Tablo 3 incelendiğinde 234 öğrencinin toplam 52 metafor ürettiği ve bu metaforlar içinde ise en fazla tekrarlanan metaforların “Hoca (21-%8,97)”, “Din (18-%7,69)”, “Bilgisayar (14-%5,98)”, “Yağmur (13-%5,56)” ve “Dua (12-%5,13)” olduğu görülmektedir. Ayrıca 10 öğrencinin “Kitap (%4,27)”, 8 öğrencinin “Huzur (%3,42)”, 7’şer öğrencinin “Melek (%2,99)”, “Polis (%2,99)” ve “İyilik (%2,99)”, 6’şar öğrencinin “Doğruluk (%2,56)”, “Bilgi (%2,56)”, “Şeker (%2,56)”, 5’er öğrencinin “Anne (%2,14)”, “Kızgın (%2,1)”, 4’er öğrencinin “Baba (%1,71)”, “Kaptan (%1,74)”, “Kılavuz (%1,74)”, “Temizlik (%1,74)”, “Cennet (%1,71)”, “Barış (%1,74)” ve “İnternet (%1,74)” metaforunu ürettikleri anlaşılmaktadır. Geri kalan 61 öğrencinin her birinin ise 3’er, 2’şer ve 1’er metafor ürettikleri görülmektedir.

Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenine ilişkin ürettikleri metaforlar ve oluşturulan kategoriler Tablo 4'te sunulmuştur

Tablo 4. Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenine İlişkin Üretilen Metaforlar Ve Oluşturulan Kategoriler

Kategoriler	f	%	Metaforlar	f	%
Huzur veren öğretmen	77	32,91	Din, Dua, Huzur, Yağmur, Cennet, Çiçek, Cuma, Arkadaş, Yumuşak toprak, Çikolata, Mutluluk, Uçma, Güzel koku, Yaylaya çıkmak	15	28,84
Bilgi veren öğretmen	68	29,05	Hoca, Bilgisayar, Kitap, Bilgi, İnternet, Tebeşir, Işık, Sınav, Tercüman,	9	17,30
Yönlendiren/Yol gösteren öğretmen	23	9,82	Kaptan, Kılavuz, Güneş, Melek, Dede, Anne	6	11,53
Değer aktaran öğretmen	22	9,41	Doğruluk, Temizlik, Barış, Dürüstlük İyilik	5	9,62
İstenmeyen öğretmen	18	7,70	Arapça, Kızgın, Kâbus, Sertlik, Zahmet, Zorluk, Cehennem, Somurtkan, Telaş	9	17,30
Değer verilen öğretmen	14	5,99	Şeker, Hazine, Elmas, Pırlanta, Can	5	9,62
Otoriter olan öğretmen	12	5,12	Polis, Baba, Asker	3	5,79
<b>Toplam</b>	<b>234</b>	<b>100</b>	<b>Toplam</b>	<b>52</b>	<b>100</b>

Tablo 4 incelendiğinde ilkökul 4. sınıf öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerine ilişkin ürettikleri metaforların 7 kategoride toplandığı ve bu kategoriler içerisinde en yüksek frekansa sahip kategorinin ise "Huzur veren öğretmen (77-%32,91)" kategorisi olduğu görülmektedir. Diğer kategoriler ise "Bilgi veren öğretmen (68-%29,05)", "Yönlendiren/Yol gösteren öğretmen (23-%9,82)", "Değer aktaran öğretmen (22-%9,41)", "İstenmeyen öğretmen (18-%7,70)", "Değer verilen öğretmen (14-%5,98)" ve "Otoriter olan öğretmen (12-%5,12)" kategorileridir. Belirlenen kategorilere ilişkin örnek metafor ifadeleri aşağıda yer almaktadır:

**Huzur veren öğretmen:** *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni "yumuşak toprak" gibidir. Nasıl ki insan yumuşak bir toprağa uzanıp huzur buluyorsa, öğretmenimiz de ders anlatırken bize öyle huzur veriyor.* (ÖE-198)

*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni "çikolata" gibidir. Çikolatayı yediğimde rahatlar, mutlu olurum. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenini de gördüğümde çok mutlu ve huzurlu oluyorum.* (ÖK-121)

*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni "güzel koku" gibidir. Çünkü öğretmenimiz çok güzel kokuyor ve yanıma geldiğinden o güzel koku beni çok rahatlatıyor.* (ÖK-120)

*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni "arkadaş" gibidir. Öğretmenimiz sorunlarımızı bir arkadaş gibi dinleyerek bizi rahatlatıyor.* (ÖE-88)

**Bilgi veren öğretmen:** *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni "bilgisayar" gibidir. Bilgisayar nasıl her şeyi biliyorsa, öğretmenimiz de din konusunda her şeyi biliyor.* (ÖE-119)

*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni "Hoca" gibidir. Çünkü öğretmenimiz camideki hocalar gibi Kur'an okuyor ve bize dini bilgiler veriyor.* (ÖK-57)

#### **44 | Halil Taş. İlkokul Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ile Din Kültürü ve...**

*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni "sınav" gibidir. Öğretmenimiz derste sürekli Allah'ın bizleri sınav için bu dünyaya gönderdiğini söylüyor. Bundan dolayı öğretmenimi her gördüğümde aklıma sınav geliyor. (ÖK-10)*

**Yönlendiren/Yol gösteren öğretmen:** *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni "kaptan" gibidir. Kaptan nasıl bir gemiyi gideceği yere ulaştırıyorsa, öğretmenimiz de bizi iyi insan olmaya doğru götürüyor. (ÖE-61)*

*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni "güneş" gibidir. Güneş dünyamızı nasıl aydınlatıyorsa, öğretmenimiz de bizi öyle aydınlatıyor. (ÖK-211)*

*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni "anne" gibidir. Çünkü anneler çocuklarını her türlü kötülükten korur ve onlara daima doğru yolu gösterir. (ÖK-145)*

*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni "melek" gibidir. Melek nasıl bizi kötülüklerden koruyorsa, öğretmenimiz de bizi kötülüklerden koruyor. (ÖK-201)*

**Değer aktaran öğretmen:** *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni "temizlik" gibidir. Öğretmenimiz derste sürekli temiz olmamızı ve temizliğin imandan geldiğini söylediğinden kendisi bana temizliği hatırlatıyor. (ÖK-105)*

*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni "dürüstlük" gibidir. Öğretmenimiz sözünde duran biridir. Söz verdiği şeyleri zamanında yapar ve bizi asla kandırmaz. Bundan dolayı kendisinin çok dürüst olduğunu düşünüyorum. (ÖK-5)*

*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni "iyilik" gibidir. Öğretmenimizin çok defa yoksul arkadaşlarımıza kantininden simit aldığını ve okulumuzdaki Suriyeli çocuklara yardım ettiğini gördüm. (ÖE-119)*

**İstenmeyen öğretmen:** *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni "kızgın" gibidir. Öğretmenimiz Angry Birds gibidir. Çünkü Angry Birds her zaman kızgın ve sinirlidir. (ÖK-41)*

*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni "kâbus" gibidir. Kâbus gece insanın üzerine çöker de nefes alamaz ya, öğretmenimiz de sıkıcı ders anlatarak boğuyor beni. (ÖE-39)*

*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni "cehennem" gibidir. Öğretmenimiz dersi çok sıkıcı işlediğinden ve derste şaka da yapmadığından ders cehennem gibi sıkıcı oluyor. (ÖE-230)*

**Değer verilen öğretmen:** *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni "şeker" gibidir. Şeker nasıl tatlıysa öğretmenimiz de öyle tatlıdır. (ÖK-100)*

*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni "pırlanta" gibidir. Öğretmenimizin parmağında kocaman bir pırlanta yüzük var. Her pırlanta yüzük gördüğümde öğretmenimi hatırlarım. (ÖK-67)*

*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni "hazine" gibidir. Hazinesinde çok değerli şeyler var. Öğretmenimizde de çok değerli dini bilgiler var. (ÖK-205)*

**Otoriter olan öğretmen:** *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni "polis" gibidir. Çünkü öğretmenimiz nöbetçi olduğu günlerde sürekli öğrencileri takip eder ve yanlış yapan olursa hemen cezalandırır. (ÖK-59)*

*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni "asker" gibidir. Öğretmenimiz derste asker gibi ciddidir ve sürekli emirler verir. (ÖK-12)*

*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni "baba" gibidir. Evde babaların sözü geçer ve babalar evin reisidir. Öğretmen de sınıfın reisi olduğundan onun sözü geçiyor. (ÖE-222)*

#### **TARTIŞMA ve SONUÇ**

Araştırmada, ilkokul 4. sınıfta öğrenim gören 234 öğrencinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine ilişkin toplam 46 metafor ürettikleri; derse ilişkin olarak en sık tekrarlanan metaforun "Allah sevgisi" metaforu olduğu; bu metaforu ise "Din", "İbadet", "Peygamber sevgisi", "Dua", "İslamiyet", "Temizlik", "Huzur", "Melekler şehri", "İyilik", "Doğruluk", "Arapça", "Bilgi", "Akan su", "Şefkat" ve "Cennet" metaforlarının takip ettiği anlaşılmıştır. Din Kültürü ve Ahlak

Bilgisi dersine ilişkin üretilen metaforların 6 kategoride toplandığı ve bu kategoriler içerisinde en yüksek frekansa sahip kategorinin “Huzur veren bir ders” kategorisi olduğu; bu kategoriyi ise “Bilgi veren bir ders”, “Değer aktaran bir ders”, “Sevilmeyen/İstenmeyen bir ders”, “Değer verilen bir ders” ve “Yönlendiren/Yol gösteren bir ders” kategorilerinin izlediği belirlenmiştir.

Katılımcıların Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenine ilişkin olarak ise toplam 52 metafor ürettikleri; öğretmene ilişkin olarak en sık tekrarlanan metaforun “Hoca”, “Din”, “Bilgisayar”, “Yağmur” ve “Dua” metaforları olduğu; bu metaforları ise sırasıyla “Kitap”, “Huzur”, “Melek”, “Polis” “Arapça”, “Doğruluk”, “Bilgi”, “Şeker”, “Anne”, “Kızgın”, “Baba”, “Kaptan”, “Kılavuz”, “Temizlik”, “Cennet”, “Barış” ve “İnternet” metaforlarının izlediği anlaşılmıştır. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenine ilişkin üretilen metaforların 7 kategoride toplandığı ve bu kategoriler içerisinde en yüksek frekansa sahip kategorinin “Huzur veren öğretmen” kategorisi olduğu; bu kategoriyi ise “Bilgi veren öğretmen”, “Yönlendiren/Yol gösteren öğretmen”, “Değer aktaran öğretmen”, “İstenmeyen öğretmen”, “Değer verilen öğretmen” ve “Otoriter olan öğretmen” kategorilerinin izlediği anlaşılmıştır.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi ile bu dersin öğretmenine ilişkin birbirinden farklı çok sayıda metafor üretildiği görülmektedir. Çok sayıda farklı metaforların üretilmiş olması, öğrencilerin gözlemlerine, bilgilerine ve yaşamışlıklarına dayalı algılarının farklı olmasıyla açıklanabilir. Bireylerin duygu ve düşüncelerini dillendirmeleri bakımından önemli olan metaforlar, kişiler arası farklılıkların saptanması bakımından da önem taşımaktadır. Araştırmada ulaşılan, ders ve dersin öğretmeni hakkında çok sayıda farklı metafor üretilmesi bulgusu, yapılan başka çalışmalarla da desteklenmektedir.<sup>42</sup>

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine ilişkin en fazla üretilen metafor “Allah sevgisi” metaforudur. Metaforlar, bir kişiyi üst düzeyde soyut, karışık veya kuramsal bir olguyu anlamada ve açıklığa kavuşturmada kullanabileceği zihinsel araçlardır.<sup>43</sup> “Allah sevgisi” metaforunun yüksek düzeyde üretilmesinde derste öğrencilere verilen Tanrı algısının etkili olduğu söylenebilir. İslam dininde Allah, sevgisi ve merhametiyle ön planda olan; koruyan, acıyan, seven ve bağışlayan yüce bir varlıktır. Allah’a sevgiyle yaklaşan ve Allah’ı sevginin kaynağı olarak gören, sevgi odaklı Tanrı algısına vurgu yapan ders içeriğinin bu metaforun üretilmesinde etkili olduğu söylenebilir. Bir öğrencinin “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi “Allah sevgisi” gibidir. Bu derste Allah’ı tanıyoruz. Allah’tan korkmaya gerek yok, çünkü Allah çocukları çok seviyor. Bu da beni mutlu ediyor.” sözleri de bu yöndeki nicel verileri desteklemektedir. Çocukları cehennemle ya da Allah’la korkutarak eğitmeye çalışan anlayışın varlığına<sup>44</sup> rağmen Allah sevgisinin baskın bir metafor olarak üretilmiş olması önemli bir sonuçtur.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine ilişkin üretilen metaforlar en çok “Huzur veren bir ders” kategorisinde toplanmıştır. Metafor, kelimelerin sembolik anlamlarını ortaya çıkarmak ve bireylerin bir başkasının düşüncelerini ve hislerini anlamalarına yardımcı olmaktadır.<sup>45</sup> Araştırmada ulaşılan bu sonuç, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin huzur veren bir ders olarak algılandığını göstermektedir. Dersin huzur verici boyutuna yüksek oranda vurgu yapılmasında, derste işlenen konu içeriklerinin ve kullanılan öğretim yöntem ve tekniklerin de etkili olduğu söylenebilir. Bütün dinler insanın huzurlu ve mutlu olmasına, kötülerden ve kötülüklerden korunmasına, dünya hayatının zorluklarıyla daha etkili bir şekilde mücadele

<sup>42</sup> Ekiz- Koçyiğit, “Sınıf Öğretmenlerinin ‘Öğretmen’ Kavramına İlişkin Metaforlarının Tespit Edilmesi”, 454; Erkan Kural, “Öğretmen Adaylarının Algılarına Göre Öğretmen Metaforları”, *Adnan Menderes Üniversitesi Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 6/1 (2015): 64; Toker-Gökçe - Bülbül, “Okul Bir İnsan Bedenidir: Meslek Lisesi Öğrencilerinin Okul Algılarına Yönelik Bir Metafor Çalışması”, 82.

<sup>43</sup> Iris M. Yob, “Thinking Constructively With Metaphors”, *Studies in Philosophy and Education* 22 (2003): 134.

<sup>44</sup> Emine Erdoğan, Tanrı Algısı, Dini Yönelim Biçimleri ve Dindarlığın Psikolojik Dayanıklılıkla İlişkisi, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 60.

<sup>45</sup> Lisa J. McEntee-Atalianis, “The Role of Metaphor in Shaping the Identity and Agenda of the United Nations: The Imagining of an International Threat”, *Discourse & Communication* 5/4 (2011): 401.

#### 46 | Halil Taş. İlkokul Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ile Din Kültürü ve...

etmesine yardımcı olmayı amaçladığından,<sup>46</sup> bu amaca yönelik yapılan eğitim-öğretim etkinliklerinin de huzur verici, barış, sakinlik ve esneklik sağlayıcı olması doğal bir sonuç olabilmektedir. Bir öğrencinin “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi “sakinleşmek” gibidir. Bu derste sürekli güzel şeyler konuşulduğundan bir anda sakinleşiyorsunuz.” sözleri ile bir başka öğrencinin “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi “hayallere dalmak” gibidir. Bu derste sürekli cennette olduğumu, peygamberi gördüğümü hayal ederim.” sözleri ve bir diğer öğrencinin “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi “uçmak” gibidir. Uçmak insanı nasıl mutlu ediyorsa bu derste de öyle mutlu oluyorum.” sözleri bu açıdan anlamlıdır. Dinin maddi veya dünyevi yönünün yanı sıra huzur bulma, felaha ulaşma, cennete kavuşma ve mükâfatlandırılma gibi manevi beklentilere hizmet eden bir yönünün de olduğu bilinmektedir.<sup>47</sup> Dinin huzur verici yönünün, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin huzur veren bir ders olarak algılanmasında etkili olduğu söylenebilir.

Araştırmada dikkate değer bir sonuç da Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine ilişkin geliştirilen “Sevilmeyen/İstenmeyen bir ders” kategorisi altında toplanan 9 metafor (Zorluk, Cehennem, Kâbus, Uyuklamak, Şaşkınlık, Sıkılmak, Kızgın, Zahmet, Sınav). Öğrencilerin derse ilişkin olarak olumsuz metafor üretmelerinde, derste karşılaştıkları olumsuz durumların etkili olduğu söylenebilir. Ayrıca, dinin cezalandırma, korkutma ve cehennem boyutuna; dinin sevgi ve cennet boyutunun önüne geçecek oranda vurgu yapılmasının da bu metaforun üretilmesinde etkili olduğu söylenebilir. Derse yönelik olumsuz metafor üretilmesinde öğretmenlerin derste destekli tavır ve davranışlarının, ders anlatmada kullandıkları yöntem-tekniklerin ve sınav uygulamalarının da etkili olduğu söylenebilir. Konuyla ilgili olarak bir öğrencinin “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi “kâbus” gibidir. Çünkü kâbus uykuda nasıl insanı rahatsız ediyorsa ve bir an önce uyanmak istiyorsan, dersin de bir an önce bitmesini istiyorum.” ifadeleri ile bir diğer öğrencinin “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi “cehennem” gibidir. Ders çok sıkıcı olduğundan sınıf bana cehennem gibi geliyor.” sözleri ve bir başka öğrencinin “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi “uyuklamak” gibidir. Öğretmen dersi iyi anlatmadığından dersi dinlemekten keyif almıyorum ve sürekli uykum geliyor.” sözleri anlamlı ve önemlidir. Taşgın, İleritürk ve Köse tarafından yapılan çalışmada, öğrenciler tarafından “Olumsuz bir unsur olarak ders” kategorisi altında 8 metafor üretildiği ve bu metaforların uyku, karabasan, iğrenç kokulu parfüm, dehşet anı, hayal kırıklığı gibi benzetimlerle ifade edildiği tespit edilmiştir.<sup>48</sup> Dine ilişkin tutum ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine ilişkin tutum arasında yakın bir ilişki bulunmakta; Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine karşı olumlu tutum geliştiren öğrencilerin giderek dini tutumlarında da olumlu değişimler yaşanabilmektedir.<sup>49</sup> Öğrencilerin derslere karşı geliştirdikleri duygusal ilişkilerinin öğrenme düzeylerine etkisi, diğer etkenlerin toplamının yaklaşık dörtte biri kadardır.<sup>50</sup> Din, ahlak ve karakter eğitiminin duyuşsal yönü, bilişsel yönünden daha önemli olduğundan<sup>51</sup>, derste akademik bilgi ve beceri kazandırmaya ağırlık verilirken, dersin duygu ve tutum boyutu da göz ardı edilmemelidir.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenine ilişkin en çok üretilen metafor “Hoca” metaforudur. Hoca sözcüğü Türk toplumunda genelde camide görev yapan ve insanlara dini bilgiler veren kişiler için kullanılmaktadır. İlkokul öğrencileri tarafından öğretmen bilgi veren, yol gösteren ve yeni şeyler öğreten kişi olarak algılanmaktadır. Öğretmen ve hoca kavramlarının aydınlatma, yol gösterme, bilgi verme ve yeni şeyler öğretme özelliklerinin, öğrencilerin öğretmenlerini “hoca” olarak algılamalarına alt yapı hazırladığı söylenebilir. Öğrencilerin bu

<sup>46</sup> Niyazi Akyüz, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı Ölçeği Üzerine Bir Pilot Araştırma”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/1 (2002): 126.

<sup>47</sup> Erdoğan, “Tanrı Algısı, Dini Yönelim Biçimleri ve Dindarlığın Psikolojik Dayanıklılıkla İlişkisi”, 96.

<sup>48</sup> Taşgın v.dğr., “Ortaokul Öğrencilerinin “Türkçe Dersi” ve “Türkçe Öğretmeni”ne İlişkin Metaforları”, 403.

<sup>49</sup> Mevlüt Kaya, *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum* (Samsun: Etüt Yayını, 1998), 167.

<sup>50</sup> Benjamin S. Bloom, *İnsan Nitelikleri ve Okulda Öğrenme* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2016), 102.

<sup>51</sup> Mevlüt Kaya, “İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları”, *OMU İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/13 (2001): 46.

metaforda yoğunlaşmalarının, öğretmen ile hocanın aynı ya da benzer işi yapıyor oldukları algısından kaynaklandığı ifade edilebilir. Bir öğrencinin bu konuda ifade ettiği "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni "Hoca" gibidir. Çünkü öğretmenimiz camideki hocalar gibi Kur'an okuyor ve onlar gibi bize dini bilgiler veriyor" sözleri de tespitlerimizi destekler niteliktedir. Üretilmiş olan bu metafor, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin eğitici, öğretici, aydınlatıcı, yol gösterici rollerini yerine getirdiklerini göstermektedir. "Hoca" sözcüğü toplumda genellikle bilgili, görgülü, saygı ve güven duyulan kişiyi tanımladığından, öğretmen hakkında bu metaforun ağırlıklı olarak üretilmiş olması, öğretmen açısından olumlu bir sonuç olarak değerlendirilebilir. Cerit tarafından yapılan çalışmada, öğretmen kavramına ilişkin olarak öğrenciler tarafından "bilgi kaynağı ve dağıtıcısı", "rehber ve çevresini aydınlatan kişi" metaforlarının üretildiği tespit edilmiştir.<sup>52</sup> Oğuz tarafından yapılan çalışmada da öğretmenler hakkında "lider", "rehber", "araştırmacı", "pusula" ve "teknik direktör" metaforları üretilmiştir.<sup>53</sup> Ekiz ve Koçyiğit tarafından yapılan çalışmada ise öğretmenlerle ilgili olarak en çok metafor üretilen temanın "yetistirici ve geliştirici öğretmen" teması olduğu anlaşılmıştır.<sup>54</sup> Toker-Gökçe ve Bülbül tarafından yapılan çalışmada, katılımcıların yarısından çoğu öğretmenler hakkında olumlu metaforlar üretirken; katılımcıların çoğu, öğretmenlerin kendilerine bilişsel yönde katkı yaptığını belirtmişlerdir.<sup>55</sup> Öğrencilerin öğretmenlerini "Hoca" (bilgi veren, yol gösteren, aydınlatan, geliştiren ve yeni şeyler öğreten kişi) olarak algılamaları başka çalışmalarla da desteklenmektedir.<sup>56</sup> Üretilen metaforların büyük çoğunluğunun olumlu olması, öğrencilerin genel olarak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri hakkında olumlu algılara sahip olduklarını göstermektedir.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenine ilişkin üretilen metaforlar en çok "Huzur veren öğretmen" kategorisi altında toplanmıştır. Araştırmada ulaşılan bu sonuç, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin öğrencilerine huzur veren öğretmenler olarak algılandıklarını göstermektedir. Öğretmenin huzur veren kişi olarak değerlendirilmesinde, ders içeriğinin ve öğretmen tarafından derste kullanılan yöntem ve tekniklerin, sergilenen tavır ve davranışlarının da etkili olduğu söylenebilir. Kırıl tarafından yapılan çalışmada da öğrencilerin öğretmenlerine ilişkin ürettikleri metaforların "rahatlatıcı ve sakinleştirici bir varlık" teması altında birleştirildiği görülmüştür.<sup>57</sup> Bir öğrencinin "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni "yumuşak toprak" gibidir. Nasıl ki insan yumuşak bir toprağa uzanıp huzur buluyorsa, öğretmeni de ders anlatırken bize öyle huzur veriyor." sözleri ile bir başka öğrencinin "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni "çikolata" gibidir. Çünkü çikolatayı çok severim ve çikolata yediğimde rahatlar, mutlu olurum. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenini de gördüğümde çok mutlu ve huzurlu oluyorum." sözleri ve bir diğer öğrencinin "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni "arkadaş" gibidir. Bir sorununuz olduğunda arkadaşınızla paylaşıp rahatlarsınız ya,

<sup>52</sup> Cerit, "Öğretmen Kavramı ile İlgili Metaforlara İlişkin Öğrenci, Öğretmen ve Yöneticilerin Görüşleri", 705.

<sup>53</sup> Oğuz, "Öğretmen Adaylarına Göre Ortaöğretim Öğretmenlerini Temsil Eden Metaforlar", 49.

<sup>54</sup> Ekiz- Koçyiğit, "Sınıf Öğretmenlerinin 'Öğretmen' Kavramına İlişkin Metaforlarının Tespit Edilmesi", 454.

<sup>55</sup> Toker-Gökçe - Bülbül, "Okul Bir İnsan Bedenidir: Meslek Lisesi Öğrencilerinin Okul Algılarına Yönelik Bir Metafor Çalışması", 85.

<sup>56</sup> Aydoğdu, *İdeal Okul Algılarının Metaforlar (Mecazlar) Yardımıyla Analizi*, 76; Balcı, *Metaphorical Images of School: School Perceptions of Students, Teachers and Parents From Four Selected Schools (in Ankara)*, 221; María C. Guerrero - Olga S. Villamil, "Metaphorical Conceptualizations of ESL Teaching and Learning". *Language Teaching Research* 6/2 (2002): 99; María A Martínez - Narcís Sauleda - Günter L Huber, "Metaphors As Blueprints of Thinking About Teaching And Learning", *Teaching and Teacher Education* 17/8 (2001): 972; Ahmet Saban v.dğr., "Öğretmen Adaylarının Öğretmen Kavramına İlişkin Algılarının Metafor Analizi Yoluyla İncelenmesi", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 6/2 (2006): 468.

<sup>57</sup> Kırıl, "Öğretmen Adaylarının Algılarına Göre Öğretmen Metaforları", 61.



#### 48 | Halil Taş. İlkokul Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ile Din Kültürü ve...

işte öğretmenimiz de sorunlarımızı bir arkadaş gibi dinleyerek bizi rahatlatıyor.” sözleri anlamlıdır. Dinlerin huzur verici yönlerinin, dinler hakkında bilgi veren öğretmenlerin de huzur veren öğretmenler olarak algılanmalarında etkili olduğu söylenebilir.

Araştırmada ulaşılan bir diğer sonuç ise; Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenine ilişkin olarak geliştirilen ve “İstenmeyen öğretmen” kategorisi altında toplanan 9 olumsuz metafordur (Arapça, Kızgın, Kâbus, Sertlik, Zahmet, Zorluk, Cehennem, Somurtkan, Telaş). Öğrencilerin öğretmenlerine ilişkin ürettikleri metaforlar; öğretmenin kişilik özellikleri, mesleki anlayış, tavır ve davranışları ile öğretmenlik formasyonu, rolü ve anlayışı hakkında bilgiler verebilmektedir.<sup>58</sup> Üretilmiş olan olumsuz metaforlar, öğrencilerin dersin öğretmenine ilişkin bazı olumsuz algılara sahip olduklarını göstermektedir. Öğrenciler tarafından üretilen olumsuz metaforların büyük çoğunluğunun hoş olmayan duyguları çağrıştıran, çoğu zaman kaygı ve korku içerikli duyguları tanımlayan sözcüklerle ifade edilmesi dikkat çekicidir. Üretilen olumsuz metaforlar bir bütün olarak değerlendirildiğinde, bu olumsuz algıların güçlü metaforlarla vurgulanmış olması öğrencilerin öğretmenleriyle kurmaları beklenen güven, iletişim, işbirliği, sevgi duygularında eksikliklerin olduğu şeklinde yorumlanabilir. Ekiz ve Koçyiğit tarafından yapılan ve araştırmamızı destekleyen bir çalışmada, olumsuz metaforların büyük çoğunluğunun kötü duyguları tanımlayan, çevremizde var olan ve çoğu zaman kaygı, korku ve hatta şiddet içerikli duyguları ifade eden varlıklarla belirtilmiş olmasına dikkat çekilmiştir.<sup>59</sup> Toker-Gökçe ve Bülbül tarafından yapılan çalışmada, öğrencilerin az bir kısmının öğretmenleri hakkında olumsuz metaforlar ürettikleri ifade edilmiştir.<sup>60</sup> Taşgın, İleritürk ve Köse tarafından yapılan çalışmada, öğrenciler tarafından “Uzaklaştırıcı-korkutucu olarak öğretmen” kategorisi altında 9 olumsuz metafor üretildiği ve bu metaforların ateş, eziyet, iğne, pul biber, test gibi benzetimlerle ifade edildiği tespit edilmiştir.<sup>61</sup> Öğrencilerin dersin öğretmenine ilişkin olarak olumsuz metafor üretmelerinde, öğretmenle yaşadıkları olumsuz durumların etkili olduğu söylenebilir. Ayrıca, öğretmenlerin derste takındıkları tavır ve davranışların, ders anlatırken kullandıkları yöntem ve tekniklerin, yaptıkları sınavların, disiplin sağlamak amaçlı uygulamalarının, iletişim kopukluğunun, öğrenci ilgi ve gereksinimlerini karşılamamalarının bunda etkili olduğu söylenebilir. Konuyla ilgili olarak bir öğrencinin “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni “kızgın” gibidir. Öğretmenimiz Angry Birds gibidir. Çünkü Angry Birds her zaman kızgın ve sinirlidir.” sözleri, bir diğer öğrencinin “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni “kâbus” gibidir. Kâbus nasıl gece insanın üzerine çöker de nefes alamaz ya, öğretmen de sıkıcı ders anlatarak boğuyor beni.” cümleleri ile bir öğrencinin “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni “cehennem” gibidir. Öğretmen dersi çok sıkıcı işlediğinden ve derste söz hakkı vermeyip şaka filan da yapmadığından ders cehennem gibi sıkıcı oluyor.” sözleri anlamlıdır. Öğrencilerin dersin öğretmenine ilişkin olumsuz duygular geliştirmelerinin başarılarını ve motivasyonlarını etkilediği düşünüldüğünde, bu olumsuz duyguların silinmesinin öğrencilerin öğretmeni ve dersini sevmelerini ve dolayısıyla başarı ve motivasyonlarının artmasını sağlayacağı söylenebilir. Öğrencilerin hoşuna giden yaşantılar sağlayan öğretmenlerin sevildiği ve bu sevginin derse de yansıdığı bilinmektedir. Bu nedenle öğretmenlerin derslerini zevkli hale getirmeleri, kendilerini sevdirmeleri, öğrenciye iyi örnek olmaları, cezalandırmadan çok ödüllendirme odaklı çalışmaları önemlidir. Yapılan çalışmalar, demokratik tavırlarından ve ders işlerken kullandığı yöntem ve tekniklerden dolayı sevilen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin derslerinin de sevildiğini ortaya koymuştur.<sup>62</sup>

<sup>58</sup> Ekiz - Koçyiğit, “Sınıf Öğretmenlerinin “Öğretmen” Kavramına İlişkin Metaforlarının Tespit Edilmesi”, 454.

<sup>59</sup> Ekiz - Koçyiğit, “Sınıf Öğretmenlerinin “Öğretmen” Kavramına İlişkin Metaforlarının Tespit Edilmesi”, 462.

<sup>60</sup> Toker-Gökçe - Bülbül, “Okul Bir İnsan Bedenidir: Meslek Lisesi Öğrencilerinin Okul Algılarına Yönelik Bir Metafor Çalışması”, 85.

<sup>61</sup> Taşgın v.dğr., “Ortaokul Öğrencilerinin “Türkçe Dersi” ve “Türkçe Öğretmeni”ne İlişkin Metaforları”, 405.

<sup>62</sup> Kaya, “İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları”, 47.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine ilişkin olarak üretilmiş olan metaforlar, dersin amaçlarının, içeriğinin, öğrenme-öğretme süreçlerinin ve ölçme-değerlendirme faaliyetlerinin birer kare çekilmiş fotoğrafları olarak değerlendirilebilir. Ders hakkında üretilen metaforlar, dersin önemini, öğrenci tarafından ne kadar önemsendiğini, hangi yönünün sevilip sevilmediğini, öğrencilerin derse yönelik istek ve beklentilerini ortaya çıkararak, öğretim programı hazırlayıcıların ve bu konulardaki karar vericilerin dikkatlerinin yönünü belirleyebilir. Bu araştırmada öğrenciler tarafından üretilmiş olan metaforlar, öğrenci gözüyle “nasıl bir ders?” sorusuna verilmiş cevaplar olarak da değerlendirilebilir.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenine ilişkin olarak üretilmiş olan metaforlar, öğretmenlerin kim olduklarını, nerede durduklarını, nasıl öğrettiklerini ve nasıl tanımlandıklarını ortaya çıkaran önemli araçlardır. Üretilen metaforlar ekseninde öğretmenlerin hem kişilik hem de öğretmenlik yeteneği yönünden kendilerini yeniden değerlendirmeleri sonuç alıcı bir eğitimsel davranış olacaktır. Çelikten'e göre de öğretmenler üretilen metaforlar aracılığıyla eğitimin doğası ve öğrencilerle olan ilişkileri hakkında daha bilinçli bir farkındalık geliştirebilirler.<sup>63</sup> Metaforlar öğretmenlerin tutum ve davranışları hakkında önemli ipuçları sağladığından öğretmenler metaforlar aracılığıyla geliştirilmesi gereken alanlarını geliştirebilirler.<sup>64</sup> Bu bağlamda öğretmenlerin öğretim yöntem ve tekniklerini, pedagojik yaklaşımlarını, eğitim-öğretime dair anlayışlarını, öğrenciye ve derse bakış açılarını yeniden ele alıp yapılandırmaları beklenir. Öğrenciler tarafından üretilmiş olan metaforlar, öğretmenlerin bir başka göz/gözler tarafından tanımlanmaları anlamına gelir ki bu da öğretmenin birçok açıdan kendisinin farkına varmasını ve kendisini daha tarafsız olarak tanımasını sağlayacaktır. Bu araştırmada öğrenciler tarafından üretilmiş olan metaforlar, “nasıl bir öğretmen?” sorusuna verilmiş cevaplar olarak da değerlendirilebilir.

Araştırma sonuçları bir bütün olarak değerlendirildiğinde, ilkokul dördüncü sınıf öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi ile bu dersin öğretmenine ilişkin ortaya koydukları metaforların genelde olumlu yönde olduğu görülmektedir. Bu bağlamda, öğrencilerin söz konusu derse ve dersin öğretmenine yönelik olumlu algılara sahip oldukları, hem ders hem de dersin öğretmeni hakkında olumlu düşünceler taşıdıkları söylenebilir. Kaya tarafından yapılan çalışmada da öğrencilerin %86'sının Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine yönelik olumlu tutuma sahip oldukları tespit edilmiştir.<sup>65</sup> Selçuk tarafından yapılan çalışmada ise öğretmenlerin %97.35'ine göre ilkokul öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine ilişkin ilgilerinin çok yüksek derecede olduğu belirlenmiştir.<sup>66</sup> Ancak çok fazla olmamakla birlikte bazı metaforların ve bazı metafor açıklamalarının olumsuz olması, öğrencilerin derse ve dersin öğretime ilişkin olumsuz duygu ve düşüncelere sahip olduklarını da göstermektedir. Öğrencilerin derse ve dersin öğretmenine yönelik olumlu duygu ve düşünceler içerisinde olmalarının başarılarının artmasına önemli oranda etki yaptığı geçeceği dikkate alınarak; Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi ve dersin öğretmeni hakkında olumsuz metaforlar üreten öğrencilerin bu yöndeki görüş ve düşünceleri ayrıntılı olarak değerlendirilerek olumsuz algılarının ortadan kaldırılması için gerekli önemler alınmalıdır.

#### **KAYNAKÇA**

- Akyüz, Niyazi. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı Ölçeği Üzerine Bir Pilot Araştırma”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/1 (2002): 123-134.
- Arslan, Metin – Bayrakçı, Mustafa. “Metaforik Düşünme ve Öğrenme Yaklaşımının Eğitim-Öğretim Açısından İncelenmesi.” *Millî Eğitim Dergisi* 171 (2006): 100-108.
- Asiye, Toker-Gökçe – Turgay, Bülbül. “Okul Bir İnsan Bedenidir: Meslek Lisesi Öğrencilerinin Okul Algılarına Yönelik Bir Metafor Çalışması”. *Eğitim Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2014): 81.

<sup>63</sup> Çelikten, “Kültür ve Öğretmen Metaforları”, 269.

<sup>64</sup> Kırıl, “Öğretmen Adaylarının Algılarına Göre Öğretmen Metaforları”, 63

<sup>65</sup> Kaya, “İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları”, 72

<sup>66</sup> Mualla Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 126

## 50 | Halil Taş. İlkokul Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ile Din Kültürü ve...

- Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar. "Din Öğretiminde Öğretmenin Rolü ve Din Dersi Öğretmeni Yeterlilikleri (Türkiye Örneği)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2011): 5-13.
- Aydın, İnyet – Pehlivan, Ahmet. "Türkçe öğretmeni adaylarının "Öğretmen" ve "Öğrenci" kavramlarına ilişkin kullandıkları metaforlar." *Turkish Studies* 5/3 (2010): 818-842.
- Aydoğdu, Elif. *İdeal Okul Algılarının Metaforlar (Mecazlar) Yardımıyla Analizi*. Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2008.
- Balcı, Ayşe. *Metaphorical Images of School: School Perceptions of Students, Teachers and Parents From Four Selected Schools (in Ankara)*. Doktora Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 1999.
- Ben-Peretz, Miriam – Mendelson, Nili – Kron, Friedrich. "How Teachers in Different Educational Contexts View Their Roles." *Teaching and Teacher Education* 19/2 (2003): 277-290.
- Bilgin, Beyza. *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. Ankara: Gül Yayıncılık, 2001.
- Black, Ali. "Picturing Experience: Metaphor As Method, Data and Pedagogical Resource". Ed. Warren Midgley, Karen Trimmer, Andy Davies, 26-50. *Metaphors for, in and of Education Research*. UK: Cambridge Scholars Publishing, 2013.
- Black, Max. "More About Metaphor". *Metaphor and Thought*, Ed. A. Ortony. 19-41. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Bloom, Benjamin S. *İnsan Nitelikleri ve Okulda Öğrenme*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2016.
- Boyatzis, Richard E. *Thematic Analysis and Code Development: Transforming Qualitative Information*. CA: Sage Publications, 1998.
- Burak, Durmuş. "4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı Kazanımlarının Bloom ve Revize Edilmiş Bloom Taksonomilerine Göre Değerlendirilmesi". *Akdeniz Eğitim Araştırmaları Dergisi* 11/21 (2017): 44-58.
- Büyükköztürk, Şener – Çakmak, Ebru Kılıç – Akgün, Özcan Erkan – Karadeniz, Şirin – Demirel, Funda. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2017.
- Cerit, Yusuf. "Öğretmen Kavramı ile İlgili Metaforlara İlişkin Öğrenci, Öğretmen ve Yöneticilerin Görüşleri". *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 6/4 (2008): 693-712.
- Christians, Clifford G. "Ethick Politics In Qualitative Research". Ed. Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln, *Handbook of Qualitative Research*. CA: Sage Inc, 2011.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. trc. Mesut Bütün, Selçuk Beşir Demir. Ankara: Siyasal Kitapevi, 2016.
- Çelikten, Mustafa. "Kültür ve Öğretmen Metaforları". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21/2 (2006): 269-283.
- Ekiz, Durmuş – Koçyiğit, Zehra. "Sınıf Öğretmenlerinin 'Öğretmen' Kavramına İlişkin Metaforlarının Tespit Edilmesi". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 21/2 (2013): 439-458.
- Ekiz, Durmuş. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2009.
- Ekiz, Durmuş. *İlköğretimde Fen Bilimi Öğretimi ve Öğrenimi*. Trabzon: Derya Kitabevi, 2001.
- Erdoğan, Emine. *Tanrı Algısı, Dini Yönelim Biçimleri ve Dindarlığın Psikolojik Dayanıklılıkla İlişkisi*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Fraenkel, Jack R - Wallen, Norman E. - Hyun, Helen. H. *How to Design and Evaluate Research in Education*. New York: McGraw-Hill, 2011.
- Guerrero, María C. – Villamil, Olga S. "Metaphorical Conceptualizations of ESL Teaching and Learning". *Language Teaching Research* 6/2 (2002): 95-120.
- Kaya, Mevlüt. "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları". *OMU İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/13 (2001): 43-78.
- Kaya, Mevlüt. *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum*. Samsun: Etüt Yayını, 1998.
- Kaymakcan, Recep. "Türkiye'de Din Eğitimi Politikaları Üzerine Düşünceler". *Ekev Akademi Dergisi* 10/27 (2006): 21-36.
- Kıral, Erkan. "Öğretmen Adaylarının Algılarına Göre Öğretmen Metaforları". *Adnan Menderes Üniversitesi Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 6/1 (2015): 57-65.
- Lincoln, Yvonna S. – Guba, Egon G. *Naturalistic Inquiry*. CA: Sage Publications, 1985.
- Martínez, María A. – Sauleda, Narcís - Huber Güenter L. "Metaphors as Blueprints of Thinking About Teaching And Learning". *Teaching and Teacher Education* 17/8 (2001): 965-977.
- McEntee-Atalians, Lisa J. "The Role of Metaphor in Shaping the Identity and Agenda of the United Nations: The Imagining of an International Threat". *Discourse & Communication* 5/4 (2011): 393-412.
- MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı*. Ankara: MEB Yayını, 2018.
- Midgley, Warren – Trimmer, Karen. "Walking the labyrinth: A Metaphorical Understanding of Approaches to Metaphors for, in and of Education Research". Ed. Warren Midgley, Karen Trimmer, Andy Davies, *Metaphors for, in and of Education Research*. UK: Cambridge Scholars Publishing, 2013.
- Miles, Matthew B. – Huberman, Michael A. – Saldana, Jhonny. *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook*. CA: Sage Publications, 2014.

## **Halil Taş. Metaphors of Elementary School Students Related to The Lesson and Teach...| 51**

- Oğuz, Aytunga. "Öğretmen Adaylarına Göre Ortaöğretim Öğretmenlerini Temsil Eden Metaforlar". *Milli Eğitim Dergisi* 182 (2009): 36-56.
- Oxford, Rebecca -Tomlinson, Stephen – Barcelos, Ana - Harrington, Cassandra – Lavine, Roberta - Saleh, Amany – Longhini, Ana. "Clashing Metaphors About Classroom Teachers: Toward A Systematic Typology for the Language Teaching Field". *System* 26/1 (1998): 3-50.
- Pertie, Hugh G. – Oshlag, Rebecca S. "Metaphor and learning". Ed. Andrew Ortony. 579-609. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Saban, Ahmet – Koçbeker, Beyhan Nazlı – Saban, Aslıhan. "Öğretmen Adaylarının Öğretmen Kavramına İlişkin Algılarının Metafor Analizi Yoluyla İncelenmesi". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 6/2 (2006): 461-522.
- Saban, Ahmet. "Giriş düzeyindeki sınıf öğretmeni adaylarının öğretmen kavramına ilişkin ileri sürdükleri metaforlar". *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 2/2 (2004): 131-155.
- Selçuk, Mualla. *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- Semerci, Çetin. "Program Geliştirme Kavramına İlişkin Metaforlarla Yeni İlköğretim Programlarına Farklı Bir Bakış". *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 31/1 (2007): 139-154.
- Şahin, Ahmet – Sabancı, Ali. "Pedagojik Formasyon Öğrencilerinin Maarif Müfettişlerine İlişkin Algıları: Metafor Çalışması". *E-Uluslararası Eğitim Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2018): 83-101.
- Taşgın, Adnan – İleritürk, Duygu – Köse, Erdoğan. "Ortaokul Öğrencilerinin "Türkçe Dersi" ve "Türkçe Öğretmeni"ne İlişkin Metaforları". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 7/1 (2018): 397-410.
- Tepebaşı, Fatih. *Metafor Yazıları*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2013.
- Yıldırım, Ali – Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları 2016.
- Yıldız, İlhan. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Zorunlu mu Kalmalı, Yoksa Seçmeli mi Olmalı", *TÜBAV Bilim Dergisi* 2/2 (2009): 243-256.
- Yob, Iris M. "Thinking Constructively With Metaphors". *Studies in Philosophy and Education* 22 (2003): 127-138.



*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
June / Haziran 2019, 23 (1): 53—71

**Hicrî 5. Asır Şîf - Uşûlî Âlimlere Göre Gaybet Döneminde  
İmamın Yetkilerinin Ulemâya Geçiş Süreci**

*Transference of The Imâm's Authority to Jurists in the Occultation Period  
According to 5th Century Shîf-Uşûlî Scholars*

**Habib Kartaloğlu**

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Sakarya Uni., Faculty of Divinity, Department of History of Islamic Sects  
Sakarya, Turkey

[hkartaloglu@sakarya.edu.tr](mailto:hkartaloglu@sakarya.edu.tr)  
[orcid.org/0000-0003-4973-0787](https://orcid.org/0000-0003-4973-0787)

**Article Information / Makale Bilgisi**

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 05 January / Ocak 2109

**Accepted / Kabul Tarihi:** 27 March / Mart 2019

**Published / Yayın Tarihi:** 15 June / Haziran 2019

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** Haziran/June

**Volume / Cilt:** 23 **Issue / Sayı:** 1 **Pages / Sayfa:** 53—71

**Cite as / Atıf:** Kartaloğlu, Habib. "Transference of The Imâm's Authority to Jurists in the Occultation Period According to 5th Century Shîf-Uşûlî Scholars [*Hicrî 5. Asır Şîf - Uşûlî Âlimlere Göre Gaybet Döneminde İmamın Yetkilerinin Ulemâya Geçiş Süreci*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/1 (June 2019): 53—71.  
<https://doi.org/10.18505/cuid.508797>

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

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.  
<https://dergipark.org.tr/cuid>

**Abstract:** İmāmiyya holds that the theory of imāmate must rely on scriptural evidence and designation and that the Imām, the successor to Muḥammad, is in charge of all political and religious issues. The authority of the Imām includes some religious and social duties such as executing the legal punishments, collecting almsgiving, sustaining social order and declaring holy war. The fulfillment of these duties requires actual leadership of the Imām or his deputy. With the beginning of the great occultation in 329/941, there was an uncertainty among the İmāmiyya followers about who would uphold these responsibilities. In this period, Şîf 'ulamā began to undertake the duties of the Imām in order to overcome this uncertainty and to avoid the possible schism. In the beginning, this delegation of authority was limited to the religious sphere; but, later, its scope gradually became wider. This process of delegation of power, which covers a long process, needs to be examined in its various periods. In this study, this subject will be considered with special reference to the scholars of the fifth century of hijra (*hijrī*). An effort is made in this article to reveal how the issues of the Imām's powers are discussed in the context of the problem of expanding or narrowing the authority of the scholars who played significant roles in systemization of *Uşûlī* (rationalist) thought in the period after Shaykh al-Mufīd.

**Summary:** In the issues of Imām/Caliphate which led to political division among Muslims after the Prophet Muḥammad, İmāmī Şîf'a opines that the Imāmate theory relies on scriptural evidence and designation. According to this theory, apart from scriptural evidence and designation, personal qualities such as immaculacy, knowledge, bravery, and vantage are found in Ali, Ḥasan, Ḥusayn and nine people from the lineage of Ḥusayn. The Imām as a successor to the Prophet Muḥammad is a person who has both religious and political power which includes implementation of punishments, collecting alms, ensuring justice, declaring holy war. For the İmāmī Şîf'a, there is a need for imām or his deputy who has absolute power to fulfill these duties.

İmāmī Şîf'a, who held that the disappeared twelfth Imām would return back to restore justice in the world, had to confront various problems in finding solutions to some issues related to the existence of Imām himself, as well as theological issues during the period of great occultation. Particularly, the period of great occultation (329/941), in which the link with the Imām was severed completely, the Şîf community were uncertain on how to fulfill the responsibilities of the Imām probably due to the lack of religious sources. Shaykh al-Mufīd draws attention to the issue of *khums* (a one-fifth share of the spoils of war and of other specified forms of income).

In this period of uncertainty, the Shiite scholars came into prominence in order to fill the gap and to prevent the social disorder. Referring to a *tawqīf* (rescript) from the Twelfth Imām, they claimed that they would take responsibility for the Twelfth Imām on his behalf. In the beginning, the delegation of the power was limited to the religious sphere. It was gradually extended to other spheres by the contribution of some scholars. It reached the largest dimension with the implementation of "wilāyat al-faqīh" theory.

From that period until our times, the era when Sharīf al-Murtaḍā and his disciples lived can be considered as the beginning of this period. In the fifth century when Sharīf al-Murtaḍā and his disciples lived the delegation of power was limited to the religious sphere. In this article, how the scholars who played a role in the systematization of Uşûlī thought dealt with the issue of the limits of the authority of Imām and how they defined the role of the İmāmī jurists (*faqīh*) will be examined.

Sharīf al-Murtaḍā and his disciples were sometimes cautious on the issue of the delegation of the power of Imām. They, however, pointed out the role of the faqīh in the occultation period in order to overcome the uncertainty. As a matter of fact, Shaykh al-Ṭūsī and al-Qādī Ibn al-Barrāj made significant contributions to the issues of collection and distribution of khums. However, Sallār al-Daylamī's contribution to the subject is more crucial. He considered khums

as the grace of God and believed that it can be allocated by taking into account the share of the Imām.

They put forward the views that explained in details the role of the faqih in the collection and distribution of alms. Even Ibn al-Barrāj opined that in the absence of Imām and his deputy alms are to be allocated to the Faqihs on the ground that they know better how to distribute it. Therefore, in the absence of Imām and his deputy, by suggesting that faqih must be in charge of collecting and distributing alms, they proposed a remedy in an early period.

On the issue of leading the Friday prayer (*ṣalāt al-jum'a*), which is one of the social duties of Imām, Sharīf al-Murtaḍā and his disciples considered the presence of the Imām or his deputy as a condition for a valid Friday prayer. In addition to this condition, Al-Ḥalabī, also added that a person who meets the necessary conditions can be also considered in leading Friday prayer. This addition by Ḥalabī was an important contribution to the solution of the problems encountered during the period of great occultation on both Friday prayer and delegation of Imām religious and political authorities to faqih. On the other hand, Sallār, another disciple of Sharīf al-Murtaḍā, opposed the idea of the faqih leading the Friday prayer in the absence of the Imām even when the necessary conditions are met. It can be said that this approach of Sallār led to the opinion of some Imāmis which considered Friday prayer unlawful in the absence of Imām.

In the occultation period, Sharīf al-Murtaḍā and his disciples showed a cautious attitude about the implementation of the punishments. They argued that only Imām could implement the punishments. However, the major step was taken by Shaykh Ṭūsī on the issue of who implements the punishments in the occultation period. He argued that the Imām's designated the faqihs to implement the punishments. In addition to this subject, Shiite scholars discussed the issue of whether a Shiite officer under the reigning rule in the occultation period implemented the punishments. On this issue, Sharīf al-Murtaḍā compiled a treaty untitled *Mas'ala fi'l-'amal ma'a'l-sulṭan*. For him, the main criteria are whether such person has necessary responsibilities and qualifications. Sharīf al-Murtaḍā and his disciples also continued their master's conciliatory attitude.

In the final analysis, the contribution of Sharīf al-Murtaḍā and his disciples on the issue of who will undertake the duties and responsibilities of the Imām is crucial in the systematization of the idea of transferal of the power of the Imām to faqih including political one. In fact, Sharīf al-Murtaḍā's advice to take part in the existing administrations has been considered a way out for the scholars who want to establish relations with the authorities in the later periods.

**Keywords:** History of Islamic Sects, Imāmiyya, Occultation, Sharīf al-Murtaḍā, Jurist, The Friday Prayer (*ṣalāt al-jum'a*), A One-Fifth Share (*khums*)

### **Hicrî 5. Asır Şif - Uşûlî Âlimlere Göre Gaybet Döneminde İmamın Yetkilerinin Ulemâya Geçiş Süreci**

**Öz:** İmâmiyye, nass ve tayin merkezli bir imamet nazariyesi inşa etmekte ve imamın dinî ve dünyevî bütün yetkileri kendisinde toplayan kişi olduğunu kabul etmektedir. İmâmın yetkileri arasında hadleri uygulamak, zekât ve hûmusu toplamak, adaleti sağlamak ve cihad ilan etmek gibi dinî, sosyal ve siyasî görevler bulunmaktadır. İmâma ait bu görevlerin yerine getirilebilmesi için bizzat imamın veya nâibinin işin başında olması gerekir. İmâmla irtibatın tamamen kesildiği gaybet-i kübrâ'nın (329/941---) başlamasıyla İmâmiyye taraftarları, imamın varlığıyla irtibatlandırılan bu görev ve yetkilerin yerine getirilip getirilemeyeceği meselesinde bir belirsizlik yaşamışlardır. Şif ulemâ, bu kargaşa ortamında oluşan boşluğu doldurmak ve toplum içerisindeki muhtemel dağınıkları önlemek amacıyla faaliyet alanlarını genişleterek imamın görevlerini üstlenmeye başlamışlardır. Başlangıç itibarıyla dinî alanla sınırlı olan bu yetki devrinin kapsamı, süreç içerisinde tadrîcen genişletilmiştir. Uzun bir zamanı kapsayan bu yetki devrinin belirli dönemler halinde ele alınması gerekir. Bu çalışmada konu,



## 56 | Habib Kartaloğlu. Hicrî 5. Asır Şîf - Uşûlî Âlimlere Göre Gaybet Döneminde İmâmın ...

hicrî beşinci asırda yaşayan âlimler ekseninde ele alınmaktadır. Makalede Şeyh Müfid sonrası dönemde Uşûlî düşüncenin sistemleşmesinde pay sahibi olan âlimlerin, fakîhin otoritesinin genişletilmesi veya daraltılması problemi bağlamında imamın yetkileri dâhilindeki konuları nasıl ele aldığı ortaya konulmaktadır.

**Özet:** Hz. Peygamber'den sonra Müslümanların siyaseten farklılaşmalarına yol açan imâmet/hılafet meselesinde İmâmiyye, nass ve tayini esas alan bir imâmet nazariyesi inşa etmektedir. Bu nazariye'ye göre nass ve tayin dışında ismet, ilim, şecaat, efdâliyet gibi şahsî niteliklerin bulunması gereken imamlar, Hz. Ali, Hasan, Hüseyin ve Hüseyin'in neslinden gelen dokuz kişidir. Hz. Peygamber'den sonra onun yerine geçen imam, dinî ve siyasî bütün yetkilerin kendisinde toplanan kişidir. İmâmın görevleri arasında hadleri uygulamak, zekât ve humusu toplamak, adaleti sağlamak ve cihad ilan etmek gibi görevler bulunmaktadır. İmâmiyye'ye göre bu görev ve yetkilerin yerine getirilebilmesi için toplum üzerinde mutlak otorite sahibi imâmın veya onun tarafından atanan kişinin bizzat işin başında olması gerekir.

On ikinci imâmın gâib olduğunu ve bir gün dönerek yeryüzünde adaleti yeniden tesis edeceğini kabul eden İmâmiyye taraftarları, gaybet döneminde itikâdi meseleler yanı sıra bizzat imâmın varlığı ile irtibatlandırılan konuların çözümünde çeşitli sorunlarla yüzleşmek zorunda kaldılar. Özellikle de imâmla irtibatın tamamen kesildiği gaybet-i kübrâ (329/941---) döneminde İmâmiyye mensupları, imâmın varlığıyla irtibatlandırılan görevlerin yerine getirilmesinde bir belirsizlik yaşadı. Mezhep mensuplarının belirsizlik ve kaos yaşamalarındaki muhtemel sebep, gaybet döneminde imâma ait görev ve yetkilerin nasıl yerine getirileceğine dair bir haberin olmamasıdır. Her ne kadar humus özelinde ifade etmiş olsa da Şeyh Müfid bu hususa dikkat çekmektedir.

Şîf ulemâ, bu belirsizlik ortamında oluşan boşluğu doldurmak ve toplum içerisindeki muhtemel dağılmaları önlemek amacıyla ön plana çıkmışlardır. Onlar, on ikinci imâmdan gelen bir tevki'ye atıfta bulunarak toplum üzerindeki etkinlik alanlarını genişletmişler ve imâmın yokluğunda ona ait görevlerin kendileri tarafından yerine getirilebileceğini iddia etmektedirler. Başlangıç itibarıyla dinî alanla sınırlı olan bu yetki devrinin kapsamı, bazı âlimlerin katkılarıyla tedricen genişletildi. "*Velâyet-i fakîh*" teorisinin uygulanmasıyla da en geniş boyuta ulaştı. Günümüze kadar devam eden bu uzun zaman diliminde Şerîf el-Murtazá ve öğrencilerin yaşadığı dönem, günümüze kadar devam eden bu sürecin başlangıç dönemi olarak nitelendirilmesi mümkündür. Şerîf el-Murtazá ve öğrencilerinin yaşadığı hicrî beşinci asırda, imâma ait yetkilerin ulemâ tarafından üstlenilmesi daha çok dinî alanla sınırlıdır. Bu makalede Şeyh Müfid sonrası dönemde Uşûlî düşüncenin sistemleşmesinde pay sahibi olan âlimlerin imâmın yetkileri arasındaki konuları nasıl ele aldıkları ve ne ölçüde İmâmî fakîhe referans gösterdikleri ortaya konulmaktadır.

İmâma ait yetkilerin kullanımında Şerîf el-Murtazá ve öğrencileri, bazen ihtiyatlı ve temkinli bir tavır sergilemişlerdir. Bununla birlikte onlar, gaybet döneminde ortaya çıkan belirsizliğin ortadan kaldırılmasında fakîhin rolüne işaret etmektedirler. Nitekim gaybet döneminde imâmın yetkileri arasındaki humusun toplanıp dağıtılmasında Şeyh Tûsî ve Kâdî İbnü'l-Berrâc, önemli katkılar sunmuşlardır. Ancak daha da önemli bir adım, Sellâr ed-Deylemî tarafından atılmıştır. O, gaybet döneminde humusu bir lütuf olarak kabul etmekte ve imâmın paylarını da kapsayacak şekilde onun kullanımına müsaade etmektedir. Zekât konusunda ise onlar, daha açık ifadelerle fakîhin konumuna işaret eden görüşler ileri sürmektedirler. Hatta İbnü'l-Berrâc, imâm ve nâibinin olmadığına verilecek yerleri daha iyi bildikleri gerekçesiyle zekâtı fakîhlere vermenin vâcib olduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla onlar, imâmın ve nâibinin olmadığı veya ona ulaşma imkânının bulunmadığı durumlarda, zekâtın toplanıp dağıtılmasında fakîhi adres göstererek daha erken bir dönemde bir çözüm üretmişlerdir.

İmâmın toplum üzerindeki etkin görevlerinden birisi olan Cuma namazı meselesinde ise Şerîf el-Murtazá ve öğrencileri, imâmın veya onun tayin ettiği kişinin bulunmasını cumanın sıhhat şartları arasında saymışlardır. el-Ĥalebî bu şarta ilave olarak gerekli şartları taşıyan bir kişinin olmasını da cumanın sıhhat şartı olduğunu kabul etmektedir. el-Ĥalebî'nin bu açılımı, hem gaybet döneminde Cuma namazı ile ilgili karşılaşılan problemin çözümüne hem de imâmın dinî ve siyasî yetkisinin fakîh tarafından devralınmasına önemli bir katkıdır. Bununla

birlikte Şerîf el-Murtaẓâ'nın bir diğeri öğrencisi Sellâr, gerekli şartlar oluştuğunda fakîhin Cuma namazını kıldırabileceği görüşüne karşı çıkmaktadır. Sellâr'ın bu yaklaşımı mezhep içerisinde gaybet döneminde Cuma namazı kılmanın haram olduğu şeklindeki görüşlere zemin hazırladığı söylenebilir.

Gaybet döneminde hâdlerin uygulanması konusunda ise Şerîf el-Murtaẓâ ve öğrencileri, genel olarak ihtiyatlı bir tutum sergilemektedirler. Onlar, insanlara hâd cezalarının uygulanabilmesi için imâmın mevcut olması gerektiğini ileri sürmektedirler. Bununla birlikte gaybet döneminde hâdlerin uygulanmasıyla ilgili belirsizliğin ortadan kaldırılmasına yönelik en önemli adım, Şeyh Tûsî tarafından atılmıştır. O, imâmın Şîî fakîhlerine cezâ hukukunu uygulamaya izin verdiklerini söylemektedir. Bu konuya ilave olarak Şîî ulemânın tartıştığı bir diğeri konu da gaybet döneminde mevcut yönetimlerde görev almak zorunda kalan bir kişinin bu cezaları uygulayıp uygulayamayacağıdır. Şerîf el-Murtaẓâ, bu problemin çözümüne yönelik *Mes'ele fi'l-'amel me'a's-sultân* başlıklı bir risâle kaleme almıştır. O, mevcut yönetimlerde görev üstlenmenin niteliğini, kişinin icra edeceği fiil ve üstlendiği sorumluluğu yerine getirip getiremeyeceğine göre sınıflandırmıştır. Şerîf el-Murtaẓâ'nın öğrencileri de mevcut siyasî otoritelerde görev alma konusunda hocalarının uzlaşmacı tutumunu devam ettirmişlerdir.

Son tahlilde imâma ait görevlerin nasıl ve kimler tarafından yerine getirileceği probleminin çözümünde Şerîf el-Murtaẓâ ve öğrencilerinin katkıları, daha sonraki dönemlerde fakîhin otoritesinin pekişmesine ve nihâi olarak bir fakîhin imâmın siyasî yetkilerini de kullanabilecek konuma gelmesine zemin hazırlamıştır. Hatta Şerîf el-Murtaẓâ'nın mevcut yönetimlerde görev üstlenme konusundaki açılımı, daha sonraki dönemlerde otoritelerle ilişki kurmak isteyen ulemâ için bir çıkış yolu olmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Mezhepleri Tarihi, İmâmiyye, Gaybet, Şerîf el-Murtaẓâ, Fakîh, Cuma Namazı, Hûmus

## GİRİŞ

İmâmet ve gaybet doktrinlerini kabul eden İmâmiyye taraftarları, özellikle gaybet-i kübrâ'nın başlamasıyla (329/941---) toplumu ilgilendiren birçok alanda çeşitli sorunlarla karşı karşıya kalmışlardır.<sup>1</sup> Şîî ulemâ, gâib imam nazariyesinin itikâdî bir esas olarak benimsenmesine yönelik hem muhaliflerin itirazlarına cevap vermek hem de kendi taraftarlarının kafa karışıklığını gidermek için önce ahbar merkezli çözümler ileri sürdü. Ancak bu yaklaşım tarzının muhaliflerin itirazlarına cevap vermek bir tarafa, mezhebe mensup olanları dahi ikna etmede yetersiz kaldığı görülmektedir. Nitekim Şeyh Şadûk (ö. 381/991) *Kemâlüddîn ve temâmü'n-ni'me* adlı eserinin giriş kısmında bir anlamda bunu itiraf etmekte ve eserin telif sebebi olarak bunu göstermektedir.<sup>2</sup> Hatta o, eserinde gaybet doktrini ile ilgili yer yer aklî izahlara da yer vermiştir.<sup>3</sup> Bununla birlikte Şîî-Uşûlî âlimlerin meseleyi aklî deliller ekseninde ele almaları, mezhep mensuplarının zihinlerindeki soru işaretlerinin giderilmesi ve nazariyenin içselleştirmesine katkı sağlamıştır.<sup>4</sup>

Gaybet döneminde İmâmiyye taraftarlarının benimsenen bu nazariyeye ilintili olarak süreç içerisinde karşılaştıkları bir diğeri sorunlu alan da fikhî ve siyasî konulardaki ihtilafları-

<sup>1</sup> Abdülaziz Abdülhüseîn Sachedina, *The Just Ruler (al-sultan al-adi) in Shi'ite Islam The Comprehensive Authority of The Jurist in Imâmite Jurisprudence* (New York: Oxford University Press, 1988), 88.

<sup>2</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn Bâbeveyh el-Kummî Şeyh Şadûk, *Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-ni'me*, tsh. Ali Ekber el-Ğaffârî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1405), 2-4.

<sup>3</sup> Şeyh Şadûk, *Kemâlü'd-dîn*, 88-94.

<sup>4</sup> Bk. Muhammed b. Muhammed b. Nu'man el-Bağdâdî Şeyh Müfid, *el-Mesâilü'l-'aşere fi'l-ğaybe*, nşr. Fâris el-Hasûn (Beyrut: Dârü'l-Müfid, 1414/1993); Ali b. Hüseyin el-Müsevî Şerîf el-Murtaẓâ el-Bağdâdî, *el-Muḳni' fi'l-ğaybe*, thk. Muhammed Ali el-Hâkim (Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt, 1416/1995).

## 58 | Habib Kartaloğlu. Hicrî 5. Asır Şif - Uşûlî Âlimlere Göre Gaybet Döneminde İmanın ...

dir. Bir diğer ifadeyle özellikle "gaybet-i kübra" döneminde İmâmî toplum, bizzat imamın varlığı ile irtibatlandırılan konular ve diğer şer'î meselelerin çözümü noktasında çeşitli sorunlarla yüzleşmek zorunda kaldı. Esasen İmâmîyye mensuplarının bu süre zarfında dinî ve dünyevî konularda problemlerle karşılaşmalarının arka planında dinî ve dünyevî birtakım görevlerin yerine getirilmesi bizzat varlığına bağlanmış ve mutlak otorite kabul edilen imama irtibatın kesilmesi yer almaktadır. Zira İmâmîyye fikhına göre, yapılmasında bizzat imamın veya nâibinin işin başında olması gerekliliği kabul edilen ve imamın yetkisi dâhilinde olan birtakım görevler vardır. Gaybet esnasında imamın uhdesinde olan yetkilerin nasıl kullanılacağı zekât ve hümus toplanıp toplanmayacağı; eğer toplanacaksa bu işlerin imam adına kimlerin uhdesinde yapılacağı ve toplanan malların nasıl bir usulle nerelere dağıtılabileceği; bu dönemde Cuma namazı kılınıp kılınmayacağı gibi konular, imamın yetkileri kapsamında karşılaşılan ihtilafların başında gelmektedir. Mezhep mensuplarının bu tür problemlerle karşılaşmalarının en temel sebebi imamın yetkilerinin gaybet döneminde nasıl uygulanacağına dair açık bir nassın olmamasıdır.<sup>5</sup>

Bunlara ilave olarak İmâmî toplumunun söz konusu dönemde karşılaştığı bir diğer önemli mesele de İmâmî bir kişinin mevcut siyasi yönetimlerde görev alıp alamayacağıdır. İmâmîyye'ye göre yönetimler, âdil ve gâsıb/câir olmak üzere ikiye ayrılmakta ve gerçek âdil yönetim, bizzat imamın işin başında olduğu yönetimdir. Gaybet-i kübra döneminde de gerçek âdil yönetim sadece imamın zuhûru ile olacağından imamın bizzat işin başında olmadığı mevcut yönetimler gâsıb/câir idarelerdir.<sup>6</sup> Gaybet nazariyesiyle bağlantılı olarak benimsenen bu siyaset felsefesi, İmâmî bir taraftarın mevcut yönetimlerde görev alıp alamayacağı; ceza hukukunu ilgilendiren bir alanda görev aldığı takdirde bu cezaları uygulayıp uygulayamayacağı; üstlendiği görevden dolayı câir idareden elde ettiği maddi gelirin dinî hükmünün ne olacağı gibi sorunlara sebep olmuştur. Netice itibarıyla gaybet-i kübra döneminde mutlak otorite sahibi masum imamın rehberliğinden mahrum kalan İmâmî toplum, ortaya çıkan temel problemlerin çözümünde ve dinî ahkâmın tatbikinde bir belirsizlik yaşamıştır.<sup>7</sup> Ayrıca bu dönem imamın uhdesinde olan görevlerin kimler tarafından yerine getirilebileceği; eğer imam adına bu görevler icra edilecekse icra edenlerin meşruluğu türünden çözüm üretilmesi gereken önemli problemlere sebep olmuştur.<sup>8</sup>

Konumuzla ilgili Ahmet İshak Demir tarafından bir makale telif edilmiş olmasına rağmen söz konusu çalışmada, günümüze kadar devam eden uzun süreç genel hatlarıyla ele alınmıştır.<sup>9</sup> Ancak meselenin daha anlaşılır hale gelmesi ve hangi dönemlerde ne tür adımlar atıldığının tespit edilebilmesi için bu uzun zaman diliminin belirli dönemler halinde ele alınması gerekmektedir. Buradan hareketle çalışmada, imamın yetkilerinin ulemâ tarafından devralınma süreci, Şerîf el-Murtażâ (ö. 436/1044) ve öğrencileri Ebû Şalâh el-Halebî (ö. 447/1055-1056), Sellâr ed-Deylemî (ö. 448/1056), Şeyh Tûsî (ö. 460/1067) ve Kâdî Abdülazîz b. Berrâc (ö. 481/1088) ekseninde incelenmektedir. Dolayısıyla Şeyh Müfîd sonrası dönemde Uşûlî düşüncenin sistemleşmesinde pay sahibi olan bu şahısların imama ait olan yetkilerin ulemâya geçiş sürecine bakış açıları, çalışmanın esas konusunu oluşturmaktadır.

<sup>5</sup> Ahmed el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, trc. Mehmet Yolcu (Ankara: Kitâbiyât, 2005), 340.

<sup>6</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan es-Şaffâr, *Beşâirü'd-derecât* (Beyrut: Şeriketü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1431/2010), 63-65; Şerîf el-Murtażâ, *Me's'ele fi'l-'amel me'a's-sultân*, *Resâilü's-Şerîf el-Murtażâ*, thk. Ahmed el-Hüseynî (Kum: Dârü'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 1405), 2: 89-97.

<sup>7</sup> Wilferd Madelung, "On İkinci İmâm Şiasında İmanın Gaybet Zamanında Otorite", *İslam'da Siyaset Düşüncesi*, der. ve trc. Kazım Güleçyüz (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 145.

<sup>8</sup> İsmail Safa Üstün, "İmamîyye Şiasında Otorite Problemi Âyetullah Humeynî'nin Velâyet-i Fakîh Kavramı", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu Tebliğler ve Müzakereleri (İstanbul, 13-15 Şubat 1993)* (İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993), 376.

<sup>9</sup> Ahmet İshak Demir, "İmamîyye Şi'ası'nda İmanın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci", *e-Malkâlât Mezhep Araştırmaları* 2/1 (2009): 43-75.

### 1. GAYBET DÖNEMİNDE İMAMA AİT GÖREVLERİN YERİNE GETİRİLMESİ

Hız. Peygamber'den sonra devlet idaresini kimin üstleneceği ve bu göreve gelecek kişinin niteliği meselesi, Müslümanların en çok üzerinde durdukları ve ihtilafa düştükleri konuların başında gelmektedir.<sup>10</sup> Müslümanların siyaseten farklılaşmalarına yol açan bu meselede İmâmiyye, kendisini farklı bir konuma yerleştirmek suretiyle nass ve tayini esas alan bir imamet nazariyesi inşa etmiştir.<sup>11</sup> Bir diğer ifadeyle İmâmiyye, siyasî bir konu olan imamet meselesine ontolojik bir boyut kazandırarak Hz. Ali merkezli bir nazariye ortaya koymuştur.<sup>12</sup> İmâmetin nübüvvetin uzantısı olarak kabul edildiği nazariyeye göre, imamda bulunması gereken nitelikler arasında nass ve tayin dışında işmet, ilim, şecaat, efâliyet ve mucize göstermek gibi nitelikler bulunmaktadır.<sup>13</sup> Ayrıca Hz. Peygamber'den sonra onun yerine geçen imam, dinî ve siyasî bütün yetkileri kendisinde toplayan kişidir. Dolayısıyla toplum üzerinde yegâne söz sahibi imamın adaleti sağlamak, had cezalarını tatbik etmek, cihad ilan etmek, iyiliği emredip, kötülükten sakındırmak, sosyal düzeni sağlamak, zekât ve hıması toplamak, Cuma namazı kıldırmak gibi pek çok siyasî, dinî ve sosyal sorumluluğu bulunmaktadır.<sup>14</sup>

İmâmla irtibatın tamamen kesildiği ve onun dönüşünün beklenilmesi gerektiği gaybet-i kübrâ döneminin (329/941) başlamasıyla ortaya çıkan belirsizlik ortamında Şiî ulemâ, On ikinci imamın mezhep mensuplarına yönelik bir tevki'inden hareketle âdetâ durumdan vazife çıkartarak kendilerini referans göstermişlerdir.<sup>15</sup> el-Kâim el-Muntazar'a nispet edilen tevki' şu şekildedir: "Ortaya çıkacak yeni durumlar için hadislerimi rivayet edenlere başvurun. Zira onlar sizin üzerinizdeki hüccetlerimdir ve ben de onlar üzerinde Allah'ın hüccetiyim".<sup>16</sup> Söz konusu tevki', kısıtlı bir yetki devrine işaret etmiş olmasına rağmen zuhür eden yeni meselelerde imam veya nâibi dışında bir kesimi işaret etmesi yönüyle oldukça önemlidir. Bu tevki'yi referans alan Şiî ulemâ, hicrî dördüncü asrın son çeyreğinden itibaren dinî meselelerin çözümünde kendilerini adres göstermeye başlamışlardır.<sup>17</sup> Mevcut kargaşa ortamında oluşan boşluğu doldurmak ve toplum içerisindeki muhtemel dağılımları önlemek amacıyla faaliyet alanlarını genişleten Şiî ulemâ,<sup>18</sup> toplum üzerindeki etkinlik alanlarını genişleterek

<sup>10</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Mağâlâtü'l-İslâmiyyin ve'htilâfü'l-müşallîn*, nşr. Ne'ım Hüseyin Zerkûr (Beirut: Mektebetü'l-'Aşriyye, 1430/2009), 21; Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 8. Baskı (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 2001), 31.

<sup>11</sup> Hasan Onat, "Şiî İmâmet (Küleynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992): 90.

<sup>12</sup> Hanefî Şahin, "Şerîf el-Murtażâ'nın 'Hükümet Adına Çalışma' Risâlesi", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013): 317.

<sup>13</sup> Muhammed Bâkır el-Meclîsî, *Biğârü'l-envâr*; 3. Baskı (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1403/1983) 25: 140; Metin Bozan, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci* (İstanbul: İsam Yayınları, 2009), 130-134. Naşîrüddin Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *İmâmet Risâlesi*, trc. Hasan Onat, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (1996): 186-188; Onat, "Şiî İmâmet", 101-107.

<sup>14</sup> Ali b. Hüseyin el-Müsevî Şerîf el-Murtażâ el-Bağdâdî, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, nşr. Abdu'z-Zehrâ el-Hatîb (Tahran: Müessesetü's-Şâdik, 1424/2004) 1: 204-205; Cemâlüddîn Hasan b. Yûsuf el-Muṭahhar el-Allâme el-Hillî, *el-Elfeyn fi imâmeti emiri'l-mü'minîn Ali b. Ebî Talib* (Kuveyt: Mektebetü'l-Elfeyn, 1405/1985), 22, 37, 186; Ahmet İshak Demir, "İsna' 'Aşeriyye'de İmamın Otoritesi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/3 (2003): 121-122; Demir, "İmamiyye Şi'ası'nda İmamın Yetkileri", 47.

<sup>15</sup> Jassim, *The Occultation*, 149; Madelung, "İmâmın Gaybet Zamanında Otorite", 145; Cemil Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnancı ve Gâib On İkinci İmam* (İstanbul: İsam Yayınları, 2009), 212.

<sup>16</sup> Şeyh Şadûk, *Kemâlü'd-dîn*, 484.

<sup>17</sup> M. Hussain Jassim, *The Occultation of the Twelfth Imam* (Cambridge: The Muhammedi Trust, 1982), 148.

<sup>18</sup> Mustafa Öz, "Niyabet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33: 164.

## 60 | Habib Kartaloğlu. Hicrî 5. Asır Şîf - Uşûlî Âlimlere Göre Gaybet Döneminde İmamın ...

tedricen imamın uhdesindeki görevleri üstlenmişlerdir.<sup>19</sup> İmâmın yetkilerinin devralınma süreci, başlangıç dönemi itibarıyla dinî alanla sınırlı olmasına rağmen kapsamı aşamalı olarak genişletilmiştir.<sup>20</sup> Fakîhin imam adına bilfiil devlet başkanı da olması gerektiği “*velâyet-i fakîh*” teorisinin uygulanmasıyla da en geniş boyuta ulaşmıştır.<sup>21</sup> Yukarıda da ifade edildiği gibi bu çalışma hicrî beşinci asırda yaşayan âlimler ekseninde olduğundan bir anlamda yetki devrinin başlangıç dönemini kapsamaktadır. Dolayısıyla aşağıda gaybet-i kübrâ'nın ilk döneminde yaşayan âlimlerin imamın yetkileri dâhilindeki konuları nasıl ele aldıkları ve ne ölçüde İmâmî fakîhe referans gösterdikleri üzerinde durulacaktır.

### 1.1. Hımus

İslam hukuk sistemine göre ganimetler ve bu kapsama giren mallardan belirli ölçülerde (beşte bir) alınan hisseyi ifade eden hımus, Bedir savaşının akabinde ganimetlerin taksimi ile ilgili ayetin (el-Enfâl 8/41) nâzil olmasıyla<sup>22</sup> belirgin bir hal almıştır.<sup>23</sup> Fıkıh metinlerinin ilgili bölümlerinde ele alınan hımus, Sünnî fıkıh ekollerinde kapsamı dar bir alanla sınırlandırılmış olmasına karşılık<sup>24</sup> İmâmiyye mezhebi, ganimetin mutlak “kazanç ve kar” anlamına gelen sözlük anlamını dikkate alarak hımus kapsamını ve mahiyetini tekrar yorumlamaktadır.<sup>25</sup> İmâmî âlimlere göre hımus kapsamına giren mallar yedi kısma ayırmakta ve beşte birlik payın ganimetler dışında madenler, defineler (künûz ve rikâz), denizden çıkarılan ürünler, yıllık kazancın ihtiyaç fazlası kısmı ve harama karışmış helal mallardan alınacaktır.<sup>26</sup>

Hımusun harcama yerleri, ayette (el-Enfâl 8/41) açık bir şekilde belirtilmektedir. Ancak Hz. Peygamber'in vefatından sonra ayette zikredilen sınıflara hımusun tahsisi meselesi, fıkıh mezhepleri arasında ihtilaflara sebep olmuştur. Mezhepler arasındaki ihtilafın büyük bir kısmı ayette zikredilen ilk üç sınıfın hisseleri konusunda yoğunlaşmıştır.<sup>27</sup> Sünnî âlimlere göre konuyu farklı bir açıdan değerlendiren İmâmî ulemâ, muhtemelen nübüvvet-imamet ilişkisinden hareketle ayette zikredilen bu üç hisselerin *-iki hisse verâseten bir hisse asâleten-* imama ait olduğunu kabul etmektedirler. Hımusun Hâşim oğullarına ait olduğu gerekçeyle<sup>28</sup> diğer üç payın da onlardan olan yetim, yoksul ve yolda kalmışların hakkı olduğunu kabul etmektedirler.<sup>29</sup> Buna göre nass ve tayinle imamet görevini üstlenen imamlar, Hz. Peygamber sonrası dönemde hımusun toplanması ve gerekli görülen yerlere harcanmasında yetki sahibidirler. İmâmiyye'ye göre imamın uhdesine tahsis edilen bu konu, doğal olarak imamın veya bu işler için tahsis ettiği bir nâibinin sürekli olarak var olmasını gerekli kılmak-

<sup>19</sup> Jassim, *The Occultation*, 148; İrfan Abdülhamîd Fettâh, *İmâmiyye Şîa'sında Velâyet-i Fakîh Teorisi*, trc. Seyit Bahçıvan (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2012), 34-35.

<sup>20</sup> Kâtib, *Şîada Siyasal Düşünce*, 414.

<sup>21</sup> Üstün, “İmamîye Şîasında Otorite Problemi”, 376.

<sup>22</sup> Fahrüddîn Muḥammed b. Ömer er-Râzî, *et-Tefsîrül-kebir ev Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2013 ), 15: 132-133.

<sup>23</sup> Watt'a göre hımusun kökleri İslam öncesi Arap toplumuna kadar dayanmaktadır. Bk. Montgomery Watt, *Muhamad at Madina* (Oxford: The Clarendon Press, 1956), 255.

<sup>24</sup> H. Yunus Apaydın, “Humus”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 365.

<sup>25</sup> Mustafa Öz, “Humus”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 369; Metin Bozan, “İmamet Nazariyesinin Caferî Fıkhı Üzerindeki Tesirleri”, *Marîfe Dinî Araştırmalar Dergisi* 13/3 (2008): 69.

<sup>26</sup> Ebû Ca'fer, Muḥammed b. Hasan b. Ali Şeyḫ et-Tûsî, *en-Nihâye fî mücerredî'l-fıkh ve'l-fetâvâ*, 2. Baskı (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1400/1980), 196-197.

<sup>27</sup> Abdülaziz Sachedina, “İmâmî Şîi Hukuk Sisteminde Hımus/Beştebir”, trc. Menderes Gürkan, *Marîfe Dinî Araştırmalar Dergisi* 4/3 (2004): 358.

<sup>28</sup> Ebû Ca'fer Muḥammed b. Ali Bâbeveyh el-Ḳummî Şeyḫ Şadûk, *Men lâ yahduruhü'l-fakîh*, tsh. Hüseyin el-A'lemî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Maḥbu'ât, 1406/1986), 2: 41.

<sup>29</sup> Muḥammed b. Muḥammed b. Nu'man el-Bağdâdî Şeyḫ Müfid, *el-Muḳni'a* (Ḳum: Müessesetü Neşri'l-İslâmî, 1410), 277-278; Ebû Ca'fer, Muḥammed b. Hasan b. Ali Şeyḫ et-Tûsî, *el-Mebsûṭ fî fikhî'l-İmâmiyye*, tsh. Muḥammed Takî el-Keşfi - Muḥammed Bâkır el-Behbûdî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1413/1992), 1: 262; Şeyḫ Tûsî, *Nihâye*, 198-199.

tadır. Gaybet döneminde hümusun idaresinin kimin kontrolünde olacağı kadar, hümusun verilip verilmeyeceği de İmâmiyye fıkında çözüm bulunması gereken sorunlarının başında gelmektedir.<sup>30</sup> Bozan'ın da belirttiği gibi İmâmiyye mezhebinde hiç şüphesiz hümusun detaylı bir şekilde ele alınması ve kapsamının genişletilmesindeki en önemli etken konuya yüklenen anlam ve imamet meselesiyle ilişkilendirilmesidir.<sup>31</sup> Dolayısıyla bu konu, özellikle gaybet-i kübra'nın başlamasıyla imamın yetkilerinin kimler tarafından temsil edilebileceği probleminin kaynaklarından birini oluşturmaktadır.

İmâmiyye fıkında yerine getirilmesi için imamın mevcut olması şartı koşulan diğer konularda olduğu gibi hümusta da bu şekilde problemlerin ortaya çıkmasındaki temel sâiklerden biri, –muhtemelen en önemlisi- imamın gaybetinde hümusun toplanması ve dağıtımına dair açık bir nassın bulunmamasıdır.<sup>32</sup> Nitekim Şeyh Müfid (ö. 413/1022), bunu itiraf etmekte ve kendilerine kaynaklık edebilecek herhangi açık bir lafzın olmayışını ihtilafa düşmelerinin gerekçesi kabul etmektedir.<sup>33</sup> Gaybet döneminde İmâmiyye arasında ortaya atılan görüşlere de değinen Şeyh Müfid'e göre en açık görüş, kişilerin hümus alınması gerekli olana mallardan bu payı ayırmaları ve yaşadıkları süre içerisinde imam zuhûr etmediği takdirde de ayrılan bu payın imama ulaştırması için güvenilir bir kişiye vasiyet etmeleri gerektiği şeklindeki görüştür. Zira hümus, bizzat imamın hakkıdır ve imam bu konuda gaybet döneminde taraftarlarının takip etmeleri gereken yöntemi belirtmemiştir. İnsanlar kendilerine ait olmayan malı/malları sadece gerçek sahibinin izin vermesi ile kullanabilmeleri ve emanet edilen malı sahibine ulaştırana kadar korumaları aklın gerekli gördüğü bir husustur.<sup>34</sup> Dolayısıyla Şeyh Müfid, imamın yetkileri arasındaki hümusu almak ve dağıtmak konusunda ihtiyatlı davranmakta ve ulemânın hukuki otoritesinin genişletilmesine değinmemektedir.

Şeyh Müfid sonrası dönemde Şî'Uşûlî düşünenin temsilcisi konumunda olan Şerif el-Murtażâ (ö. 436/1044) ise eserlerinde sadece hümustaki hisse sahiplerine ve hümus kapsamındaki mallara değinmektedir. Şeyh Müfid'in aksine konuyla ilgili gaybet dönemindeki tartışmalara ve imamın otoritesinin temsil yetkisine yer vermemektedir.<sup>35</sup> Telif etmiş olduğu eserlerle İmâmiyye fıkıh literatürüne önemli katkılar sağlayan Şeyh Tûsî'nin (ö. 460/1067), hümus konusunda genel olarak Şeyh Müfid'in görüşlerini takip ettiği söylenebilir. Nitekim ona göre de hümus konusunda belirli bir nassın bulunmaması, İmâmiyye mensuplarının gaybet döneminde ihtilafa düşmelerinin temel gerekçesidir. Ayrıca bir başkasına ait bir mal/mallar üzerinde tasarruf yetkisi ancak gerçek sahibinin izin vermesiyle olabileceğinden gaybet döneminde hümusun mutlak mubah olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü bu, belirsizliğin olduğu hallerde ihtiyatlı davranmaya zıt bir durumdur.<sup>36</sup> Bununla birlikte o, gaybet döneminde hümusun bizzat imama ait olmayan kısımlarının kullanılabilmesini helal kabul ederek Şeyh Müfid'den ayrılmaktadır. O imama ait üç hissesinin kullanımına karşı çıkarken bunun dışında kalanların ihtiyaç halinde evlendirme, alış veriş ve mesken edinimi için kullanımına müsaade etmektedir.<sup>37</sup> Şeyh Tûsî'nin bu ruhsatı, hümusun bizzat imama ait olmayan

<sup>30</sup> Sachedina, *The Just Ruler*, 238-239.

<sup>31</sup> Bozan, "İmamet Nazariyesinin Caferi Fıkıhı Üzerindeki Tesirleri", 66, 69.

<sup>32</sup> Sachedina, *The Just Ruler*, 239.

<sup>33</sup> Şeyh Müfid, *el-Muknî'a*, 287.

<sup>34</sup> Şeyh Müfid, *el-Muknî'a*, 285-287.

<sup>35</sup> Ali b. Hüseyin el-Müsevî Şerif el-Murtażâ el-Bağdâdî, *el-İntişâr* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1431), 225-226; Şerif el-Murtażâ, "Cevâbâtü'l-mesâ'ili'l-Meyyâfârikiyyât", *Resâilü's-Şerif el-Murtażâ*, thk. Ahmed el-Hüseyinî (Kum: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1405), 1: 306; Mazlum Uyar, *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004), 41.

<sup>36</sup> Şeyh Tûsî, *el-Mebsû'ât*, 1: 263—264.

<sup>37</sup> Şeyh Tûsî, *Nihâye*, 200.

**62 | Habib Kartaloğlu. Hicrî 5. Asır Şîf - Uşûlî Âlimlere Göre Gaybet Döneminde İmamın ...**  
kısımlarının ihtiyaç halinde kullanılabilmesine yönelik önemli bir gelişmedir.<sup>38</sup> Bununla birlikte hımusun tasarrufunda Şeyh Tûsî de İmâmî fakîhe doğrudan bir rol vermektedir.<sup>39</sup>

Ğâdî İbnü'l-Berrâc da (ö. 481/1088) hımusun bizzat imama ait olmayan kısmından gaybet zamanında sadece kendi taraftarlarına mahsus olmak kaydıyla ihtiyaç halinde evlilik, ticaret ve ikâmet alanlarında kullanımını uygun görmektedir. Hımusun imama ait olan kısımlarının tasarrufuna ise karşı çıkmaktadır. Kişinin yaşadığı müddetçe imamın payını muhafaza etmesi gerektiğini; eğer kendisine ölüm ulaşırsa bu payı güvendiği bir fakîhe imama ulaştırması için vasiyette bulunması gerektiğini iddia etmektedir.<sup>40</sup> Burada dikkat çeken önemli husus, vasiyetin yapılacağı/hımusun emanet edileceği kişi olarak açık lafızlarla (فقهاء المذهب) mezhebin fakîhlerinin gösterilmiş olmasıdır.<sup>41</sup> Her ne kadar bu yükümlülük imama ait hisselerin harcanmasına değil sadece korunmasına yönelik<sup>42</sup> olsa da gaybet sonrası oluşan otorite boşluğunun fakîhler tarafından doldurulmasında önemli bir aşamadır.

Gaybet döneminde hımusla ilgili belirsizliğin kalması ve imamın bu yetkisinin kullanılmasına yönelik Şeyh Tûsî ve Ğâdî İbnü'l-Berrâc'ın katkıları önemli olmakla birlikte daha da önemli bir adım, Sellâr ed-Deylemî (ö. 448/1056) tarafından atılmıştır. Nitekim ona göre hımus, gaybet zamanında imamların sadece kendi taraftarlarına bir lütf ve ikram olduğundan bu dönemde hımusun kullanımı helaldir.<sup>43</sup> Deylemî'nin imamın paylarını da kapsayacak şekilde hımusun kullanımına müsaade etmesi, iki açıdan önemlidir. Bunlardan birincisi hımusla ilgili tartışmaları bir tarafa bırakarak gaybet döneminde hımusu bir lütf olarak bakması. Diğeri de kendi dönemindeki diğeri ulemânın aksine kullanımına yönelik müsaadesinde bir kayıt koymamasıdır.

## 1.2. Zekât

Gaybet döneminde zekâtın kim tarafından toplanıp dağıtılacağı meselesi, İmâmın görevlerinin devralınma sürecine katkı sağlayan unsurlardan bir diğeri oluşturmaktadır. Şîf rasyonel düşünceye katkı sağlamaları yanı sıra hicrî beşinci asırda İmâmîyeye fıkıh metinlerini de ortaya koyan Uşûlî ulemâ, gaybet döneminde zekâtın toplanmasının meşruiyetini kabul ederek onun toplanması ve dağıtılmasında fakîhin konumuna işaret etmişlerdir. Zekâtın toplanabileceğini ve imamın gaybetiyle onun tamamen ortadan kalkmadığını savunan İmâmî fakîhler, bu dönemde sadece zekâtın verilebileceği yerlerden (et-Tevbe, 9/60) bazılarında ihtilafa düşmüşlerdir.<sup>44</sup> Onlar imamın ve nâibinin olmadığı veya ona ulaşma imkânının bulunmadığı durumlarda zekâtın toplanıp dağıtılmasında fakîhi adres göstererek daha erken bir dönemde pragmatik bir çözüm önermişlerdir. el-Kâtib'in de belirttiği gibi bu konuda hımusun aksine nispeten daha olumlu görüşler ileri sürülmesinin muhtemel temel gerekçesi, İmâmî fakîhlerin zekâtı, imamların özel malı olarak değerlendirmemeleridir.<sup>45</sup>

Zekâtın sadece dokuz kısım üründen<sup>46</sup> alınabileceğini kabul eden Şerîf el-Murtażâ, imamın ve nâibinin yokluğunda onun toplanıp dağıtılması görevinin fakîhe ait olabileceğini

<sup>38</sup> Sachedina, *The Just Ruler*, 239.

<sup>39</sup> Norman Calder, "Khums in Imâmî Shi'î Jurisprudence, From the Tenth to the Sixteenth Century A. D.", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 45/1 (1982): 40.

<sup>40</sup> Ğâdî Abdülazîz b. Berrâc et-Trablûsî, *el-Mühezzeb* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1406) 1: 180.

<sup>41</sup> Berrâc, *el-Mühezzeb*, 1: 180. Sachedina ve Ahmet el-Kâtib'e göre, İbnü'l-Berrâc vasiyetin bizzat güvenilir fakîhe yapılmasına değinen ilk kişidir. Bk. Sachedina, *The Just Ruler*, 240; Kâtib, *Şiada Siyasal Düşünce*, 395.

<sup>42</sup> Calder, "Khums in Imâmî Shi'î Jurisprudence", 41.

<sup>43</sup> Ğamza b. Abdülazîz Sellâr ed-Deylemî, *el-Merâsim fi'l-fıkhi'l-İmâmîyeye*, thk. Maĥmûd el-Bustânî (b.y.: Menşûrâtü'l-Ħarameyn, 1400/1980), 140; Ebû Mansûr el-Ħasan b. Yûsuf b. el-Muĥahhar el-Allâme el-Ħillî, *Muhtelevü Ş-Şî'a* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412), 3: 340.

<sup>44</sup> Norman Calder, "Zakât in Imâmî Shi'î Jurisprudence, From the Tenth to the Sixteenth Century A. D.", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 44/3 (1981): 469.

<sup>45</sup> Kâtib, *Şiada Siyasal Düşünce*, 390.

<sup>46</sup> İmâmîyeye göre zekâtın alınabileceği dokuz sınıf mal, altın, gümüş, buğday, arpa, hurma, üzüm, deve, sığır ve küçükbaşdır. Bk. Şerîf el-Murtażâ, *el-İntişâr*, 206; Sellâr ed-Deylemî, *el-Merâsim*, 127; Berrâc, *el-Mühezzeb*, 1: 159.

söylemektedir. Nitekim ona göre de zekâta asıl olan şey, onun mutlak otorite sahibi imam veya onun nâibine ulaştırılmasıdır. Bununla birlikte imama veya nâibine ulaştırmada bir imkânsızlık söz konusu olduğunda ise kişi onu gerekli yerlere ulaştıracak bir fakîhe ulaştırmakla yüküldür.<sup>47</sup> Her ne kadar o, bunu bir zorunluluk<sup>48</sup> olarak kabul etmese de söz konusu şartların olmadığına alternatif adres olarak emin fakîhi göstermiş olması, gaybet döneminde imama ait görevlerin kimler tarafından yerine getirilebileceğine bir katkıdır.

Hocası Şerif el-Murtażâ'ya göre eserlerinde zekât konusunu daha ayrıntılı ele alan Şeyh Tûsî, zekâta ilgili diğer konular yanı sıra imamın ve nâibinin yokluğunda imamın otoritesini doğrudan ilgilendiren iki konu üzerinde durmaktadır. Bunlar gaybet döneminde zekâtın verilebileceği/verilemeyeceği sınıflar ve zekât verilebilecek kesimlere zekâtın kimler vasıtasıyla toplanıp ulaştırılacağıdır. İlk bahsedilen meselede Şeyh Tûsî, ayette belirtilen sekiz sınıftan (et-Tevbe 9/60) gaybet döneminde sadece beşine zekâtın verilebileceğini; müellefi-i kulûb, zekât toplamakla görevli âmiller ve Allah yolunda olanlara ise herhangi bir pay ayırlamayacağını kabul etmektedir. Ona göre bu üç hisse sahibinin zekâttan pay alabilmeleri imamın mevcut olması şartına bağlıdır. Dolayısıyla gaybet döneminde zekâttan bu hisseler düşürülmelidir.<sup>49</sup> İkinci meselede ise Şeyh Tûsî, gaybet döneminde kişinin kendisinin de zekâtı gerekli yerlere verebileceğini söylemesine rağmen zekâtın dağıtım yerlerine ve taksimine daha vâkîf olduklarından onun âlimlere verilmesinin daha uygun olacağını kabul etmektedir.<sup>50</sup>

Şerif el-Murtażâ'nın bir diğer öğrencisi olan Ebû Şalâh el-Halebî (ö. 447/1055-1056) ise, zekât alınacak ürünlerden bahsetmesine rağmen gaybet döneminde zekâtın sarf yerleri ile ilgili herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Zekâtın imam ve nâibine ulaştırılma imkânı olmadığına ise kişinin onu fakîhe vermesini; böyle bir durum mümkün olmadığına da kendisinin dağıtması gerektiğini kabul etmektedir.<sup>51</sup>

İbnü'l-Berrâc, gaybet döneminde zekâtın sadece beş sınıfa verilebileceğini, diğer üç sınıfın ise -Şeyh Tûsî de olduğu gibi- imam mevcut olmadığı gerekçesiyle ondan pay alamayacaklarını söylemektedir.<sup>52</sup> Bununla birlikte onu diğer âlimlerden ayıran husus, imam ve nâibinin olmadığına verilecek yerleri daha iyi bildikleri gerekçesiyle zekâtı fakîhlere vermenin vâcib olduğunu iddia etmesidir.<sup>53</sup> Onun bu açılımı, gaybet döneminde imamın yetkisi dâhilinde zekâtın dağıtımı ile ilgili belirsizliğin ortadan kalkması için önemli bir gelişmedir. Bir diğer ifadeyle zekâtı fakîhe vermenin vâcib olduğunu söyleyerek imamın yetkisinin ulemâya geçiş sürecine olumlu bir katkı sağlamıştır.

### 1.3. Cuma Namazı

İmâmın toplum üzerindeki en etkin görevlerinden birisi olan Cuma namazı meselesi, gaybet döneminde İmâmî toplumun karşılaştığı bir diğer ihtilafı konuyu oluşturmaktadır. İmâmiyye'ye göre Cuma namazının bizzat imam veya onun tayin ettiği nâibi tarafından kılınması şart koşulmaktadır. Bu sebeple Şîf ulemâ, söz konusu ibadetin gaybet döneminde yerine getirilip getirilemeyeceği ve gerekli şartları taşıyan bir fakîhin imam adına bu görevi üstlenip üstlenemeyeceği meselesinde tereddüt etmiştir.<sup>54</sup> Bu tereddüt halinin bir neticesi ola-

<sup>47</sup> Şerif el-Murtażâ, "Cümelü'l-ilm ve'l-amel", *Resâilü's-Şerif el-Murtażâ*, thk. Aḥmed el-Hüseynî (Kum: Dârü'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 1405), 3: 80-81.

<sup>48</sup> Bu ifadeyi kullanmamızın sebebi, Şerif el-Murtażâ'nın zekâtın fakîhe verilmesine dair görüşü "rivayet edildi" şeklinde dile getirmesinden dolayıdır. Bk. Şerif el-Murtażâ, "Cümelü'l-ilm", 3: 81.

<sup>49</sup> Şeyh Tûsî, *Nihâye*, 185.

<sup>50</sup> Şeyh Tûsî, *el-Mebsûṭ*, 1: 233.

<sup>51</sup> Takyyüddîn Ebû's-Şalâh el-Halebî, *el-Kâfî fi'l-fîkh*, thk. Rızâ Üstâdî, 2. Baskı (Kum: Müessesetü Bostân-i Kitâb, 1434), 171.

<sup>52</sup> Berrâc, *el-Mühezzeb*, 1: 171.

<sup>53</sup> Berrâc, *el-Mühezzeb*, 1: 175. Ayrıca bk. Sachedina, *The Just Ruler*, 206.

<sup>54</sup> Uyar, *Şîf Ulemanın Otoritesi*, 31-32.



#### 64 | Habib Kartaloğlu. Hicrî 5. Asır Şîî - Uşûlî Âlimlere Göre Gaybet Döneminde İmamın ...

rak Şîî ulemâ, tarihi süreç içerisinde fıkıh kitaplarının ilgili bölümleri yanı sıra müstakil risaleler dahi kaleme almıştır.<sup>55</sup> Dolayısıyla imamın dinî ve siyasî en etkin görevlerinin başında gelen bu konu, imamın otoritesinin ulemâya geçişini sağlayan kanallardan birini oluşturmaktadır.

Gaybet döneminde Cuma namazının kılınmasıyla ilgili genel tablo böyle olmakla birlikte mezhep içerisinde söz konusu ibadetin yerine getirilmesiyle ilgili tartışmaların hicrî beşinci asrın ortalarından sonra başladığı söylenebilir. Hicrî üçüncü asrın ortalarından itibaren İmâmiyye taraftarları, gaybet nazariyesine bağlı olarak siyasî ve iktisadî alanlarda sorunlarla karşılaşmış olmalarına rağmen Cuma namazının kılınmasıyla ilgili bu dönemde bir problem yaşamamışlardır.<sup>56</sup> İmâmiyye taraftarlarının zikrettiğimiz süre içerisinde Cuma namazını kılmaya devam ettiklerinin en önemli delili, hicrî 420 yılında Bağdat Berâsâ camiinde yaşanan bir hadisedir. Nitekim bu tarihte söz konusu caminin hatibi, hutbede Hz. Ali hakkında aşırı ifadeler kullandığından görevinden azledilir ve yerine bir başka görevli tayin edilir. Yeni tayin edilen görevli de minbere Sünnî tatbikatına uygun olarak kılıçla çıkması hasebiyle camide hadise çıkar ve hatta hatib yaralanır. Durumdan haberdar olan halife Kâdir-Billâh (ö. 422/1031), caminin ibadete kapatılmasını emreder. Ancak Şerîf el-Murtażâ'nın önderliğinde oluşturulan bir heyet, halifenin huzuruna çıkarak yeni bir hatib tayin edilmek suretiyle yeniden Cuma namazı kılınabilmesini talep eder. Bu görüşmenin sonunda da yeni bir hatib tayin edilerek camide tekrar Cuma namazı kılınmasına izin verilir.<sup>57</sup> Dolayısıyla bu olay, İmâmiyye mensuplarının da en azından bu tarihlerde cumanın kılınabilmesi için imamın veya nâibinin mevcut olması şartına gerek duymadan söz konusu ibadeti yerine getirdiklerinin bir göstergesidir. Bununla birlikte Hicrî beşinci asrın ikinci yarısından itibaren yukarıda da ifade edildiği üzere Şîî ulemâ, İmâmın veya nâibinin mevcut olmasını Cuma namazının şartları arasında zikrettiklerinden söz konusu ibadetin farz olup olmadığı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Hatta bu konu sadece Aḥbârî ve Uşûlî ulemâ arasında değil aynı zamanda Uşûlî âlimlerin de kendi aralarında ihtilafa düştükleri bir mesele olmuştur.<sup>58</sup>

Şeyḫ Müfid'den sonra Uşûlî düşünceyi daha ileri bir noktaya taşıyan Şerîf el-Murtażâ, âdil imamın bulunmasını Cuma namazının edasının şartları arasında kabul etmektedir. Ona göre Cuma namazının şartları sağlanmadığında ise sadece dört rekât öğle namazı kılınır. Hatta bir kimse takıyye yaparak imameti câiz olmayan bir kimsenin arkasında Cuma namazını kılmak zorunda kalırsa daha sonra öğle namazını dört rekât kılması vâcibdir.<sup>59</sup>

Şeyḫ Tûsî'ye göre Cuma namazı, vücûb ve sıhhat şartları yerine getirildiğinde farz olur. Cumanın sıhhatine yönelik dört şart bulunmaktadır.<sup>60</sup> Bunlardan birisi de cumanın sultânü'l-âdil veya onun tayin ettiği kişi tarafından kaldırılmasıdır.<sup>61</sup> Cumanın bir diğer sıhhat şartı da hutbedir. Takıyye döneminde mü'minler kendilerine bir zarar gelmediği sürece Cuma namazını iki hutbenin okunması şartıyla kılabilirler. Eğer bu şart sağlanamazsa öğle namazını dört rekât olarak kılarlar.<sup>62</sup> Öte yandan yine Şeyḫ Tûsî, insanların zarar ve tehlikeye maruz kalmamaları şartıyla âdil imam veya nâibinin bulunmadığında fakîhin diğer namazlar yanı

<sup>55</sup> Bk. Aga Bozorg Muḥammed Muḥsin et-Ṭahrânî, *ez-Zerî'a ilâ teşânifi's-Şî'a*, 3. Baskı (Beyrut: Dârü'l-Edvâ, 1983/1403), 15: 62-82.

<sup>56</sup> Kâtib, *Şiada Siyasal Düşünce*, 390. Ayrıca bk. Cemil Hakyemez, "Şii İmamiyye Fıkımın Teşekkül Süreci ve İmamet", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2008): 17-18.

<sup>57</sup> Ebü'l-Ḥasan Ali b. Muḥammed b. Abdülkerîm el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târiḫ*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997), 7: 728; Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer ed-Dimeşkı İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dârü'l-İhyâit-Türâsi'l-Arabî, 1408/1988), 12: 34.

<sup>58</sup> Uyar, *Şii Ulemanın Otoritesi*, 52.

<sup>59</sup> Şerîf el-Murtażâ, "Mesâ'ilü'l-Meyyâfârikiyyât", 1: 272; Şerîf el-Murtażâ, "Cümelü'l-ilm", 3: 41.

<sup>60</sup> Şeyḫ Tûsî'nin cumanın sıhhatine yönelik öne sürdüğü diğer üç şart şunlardır: Cemaat (Şeyḫ Tûsî'ye göre en az yedi kişi), Cuma namazı kılınan yerler arasında en az üç fersah mesafe ve hutbe. Bk. Şeyḫ Tûsî, *el-Mebsût*, 1: 143.

<sup>61</sup> Şeyḫ Tûsî, *el-Mebsût*, 1: 143; Şeyḫ Tûsî, *Nihâye*, 103.

<sup>62</sup> Şeyḫ Tûsî, *Nihâye*, 103. Ayrıca bk. Sachedina, *The Just Ruler*, 184; Uyar, *Şii Ulemanın Otoritesi*, 51.

sıra Cuma namazını da kıldırabileceğini kabul etmektedir.<sup>63</sup> Buradan da anlaşılacağı üzere Şeyh Tûsî, gaybet döneminde Cuma namazı kılmanın bir azimet olmayıp ruhsat olduğu görüşündedir.<sup>64</sup> Bunlarla birlikte imamın ve nâibinin olmadığı ve şartların uygun olduğu zamanda bu görevi fakîhin yerine getirebileceğini söylemesi, imamın görevlerinin devralınma sürecine önemli bir katkıdır.

İbnü'l-Berrâc, cumanın sıhhat şartları ve taqiyye döneminde inananların hangi durumda Cuma namazı kılacakları meselelerinde Şeyh Tûsî ile aynı görüşleri paylaşmaktadır.<sup>65</sup> Bununla birlikte Cuma namazının farz olup olmayacağı konusundaki ifadelerinde İbnü'l-Berrâc, Şeyh Tûsî'ye göre daha nettir. Nitekim ona göre Cuma namazının vücûbiyeti ancak belirli şartların olması halinde sahih olur. Şartlar sağlandığında Cuma namazı farz olur. Eğer bu şartlar olmazsa Cuma namazı bir farz olarak zorunlu olmaz. Bilakis kişilere öğle namazını kılmaları farz olur.<sup>66</sup>

Şerîf el-Murtażâ'nın bir diğer öğrencisi olan Sellar ed-Deylemî'ye göre de Cuma namazı, ancak asıl imam veya onun tayin ettiği birisinin hazır bulunmasıyla farz olur.<sup>67</sup> Bununla birlikte o, gaybet döneminde fakîhin Cuma namazı kıldırıp kıldıramayacağı konusunda kendi dönemindeki fakîhlerden ayrılmaktadır. Ona göre fakîh, insanlara bayram namazları ve yağmur duası namazını (istisâ) kıldırabilir ancak Cuma namazını kıldıramaz.<sup>68</sup> Sachedina'nın da ifade ettiği gibi Sellâr ed-Deylemî'nin gaybet döneminde fakîhin Cuma namazını kıldırmasını reddetmesi esas itibarıyla imamın siyasî ve dinî yetkilerinin imam dışında biri tarafından yerine getirilemeyeceği şeklindeki imamet anlayışı ve benimsenen gaybet nazariyesiyle tutarlıdır. Zira ona göre fakîhler de sıradan mükelleflerdir ve bu nedenle gaybet döneminde imamın dinî ve siyasî yetkilerini üstlenemeyen diğer insanlarla aynı seviyededirler.<sup>69</sup> Sellar'ın bu yaklaşımının imamın bu yetkisinin fakîh tarafından devralınmasının önünü kapamasının yanı sıra mezhep içerisinde gaybet döneminde Cuma namazı kılmanın haram olduğu şeklindeki görüşlere zemin hazırladığı söylenebilir.

Ele aldığımız dönemde imamın bu yetkisinin fakîhler tarafından temsil edilebileceğine yönelik en ciddi adım el-Ḥalebî tarafından atılmıştır. el-Ḥalebî'ye göre de sıhhat şartları sağlanmadığında Cuma namazının vücûbiyeti düşer.<sup>70</sup> Ancak o, söz konusu ibadetin sıhhat şartlarında çağdaşlarından ayrılmaktadır. Yukarıda görüşlerini aktardığımız âlimlerden farklı olarak el-Ḥalebî, ümmetin imamı veya onun nâibi, her ikisinin bulunmadığında da cemaatin imamı olmak için gerekli şartları taşıyan bir kişinin olmasını cumanın sıhhat şartı olarak zikreder.<sup>71</sup> el-Kâtib'in de belirttiği gibi burada dikkat edilmesi gereken konu, Cuma namazını imam ve nâibi dışında gerekli şartları taşıyan bir kişinin de kıldırabilmesine izin vermesidir.<sup>72</sup> Dolayısıyla el-Ḥalebî'nin bu açılımı, hem gaybet döneminde Cuma namazı ile ilgili karşılaşılan problemin çözümüne hem de imamın dinî ve siyasî yetkisinin fakîh tarafından devralınmasına önemli bir katkıdır.

#### 1.4. Ḥad Cezalarının Uygulanması

Detaylarda farklılıklar olmasına rağmen İslam hukuk literatüründe genel olarak ḥad cezası, mahiyeti ve ölçüsü nass ile belirlenmiş Allah hakkı olarak kabul edilen cezalar şeklinde

<sup>63</sup> Şeyh Tûsî, *Nihâye*, 302.

<sup>64</sup> Sachedina, *The Just Ruler*, 185.

<sup>65</sup> Berrâc, *el-Mühezzeb*, 1: 100, 104.

<sup>66</sup> Berrâc, *el-Mühezzeb*, 1: 100.

<sup>67</sup> Sellâr ed-Deylemî, *el-Merâsim*, 77.

<sup>68</sup> Sellâr ed-Deylemî, *el-Merâsim*, 261.

<sup>69</sup> Sachedina, *The Just Ruler*, 193.

<sup>70</sup> Ḥalebî, *el-Kâfî*, 153.

<sup>71</sup> Ḥalebî, *el-Kâfî*, 151.

<sup>72</sup> Kâtib, *Şiada Siyasal Düşünce*, 353.

## 66 | Habib Kartaloğlu. Hicrî 5. Asır Şîî - Uşûlî Âlimlere Göre Gaybet Döneminde İmanın ...

tanımlanmaktadır.<sup>73</sup> Fıkıh mezhepleri, toplum hakkı olarak da tanımlanan bu cezaların uygulanmasının devlet başkanının sorumluluğu altında olduğu konusunda genel olarak mütefak olmalarına rağmen İmâmiyye mevcut yönetimlere bakış açılarından dolayı diğer mezheplerden ayrılmaktadır. Nass ile tayini, imametın şartları arasında kabul eden İmâmiyye, Hz. Peygamber'den sonra nass ile tayin edilmiş imamların yönetimde olmadığı bütün idareleri gâsıp/câir yönetimler olarak kabul etmektedir.<sup>74</sup> Onlara göre âdil yönetim, nass ile tayin edilmiş imamların (Sultânü'l-İslâm) oluşturduğu idarelerdir ve gaybet döneminde de devlet kurma yetkisine sahip tek kişi Gâib imamdır.<sup>75</sup> İmâmet nazariyesiyle bağlantılı oluşturulan bu siyaset düşüncesinin bir sonucu olarak İmâmî toplum, gaybet döneminde hadlerin uygulanması ve mevcut yönetimlerle hangi şartlarda ilişki kuracakları ve bu ilişkinin mahiyeti konularında bir kargaşa yaşamışlardır.

Gaybet döneminde had cezalarının uygulanmasıyla ilgili bir diğer tartışma konusu da mevcut yönetimlerde görev almak zorunda kalan bir kişinin/Şîînin, bu cezaları uygulayıp uygulayamayacağı meselesidir. Hicrî dördüncü asrın ortalarından itibaren Şîî ulemâ, imamlardan gelen bazı rivayetlerden hareketle<sup>76</sup> problemin çözümünde önemli adımlar atmışlardır.<sup>77</sup> Bu dönem içerisinde konunun çözümüne yönelik bazı eserler dahi kaleme alınmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Şerîf el-Murtażâ'dan önce Muhammed b. Ahmed b. Dâvud (*Kitâbü'r-risâle fi 'ameli's-sultân*)<sup>78</sup> ve Hüseyin b. Ahmed el-Bûşencî (*Kitâbü ameli's-sultân*)<sup>79</sup> tarafından iki eser kaleme alınmıştır. Ancak bu eserler mevcut olmadığından veya eserlere ulaşılamadığından konuyu nasıl ele aldıkları bilinmemektedir.<sup>80</sup> Bununla birlikte *Mes'ele fi'l-'amel me'a's-sultân*<sup>81</sup> başlıklı Şerîf el-Murtażâ'nın müstakil risâlesi, elimizde mevcut olması hasebiyle, problemin çözümüne yönelik Şîî siyaset düşüncesinin sorduğu sorulara cevap niteliği taşımasının yanı sıra Murtażâ sonrası dönemdeki Şîî âlimlere bir şablon sunması açısından da ayrı bir önemi hâizdir.

Ele aldığımız dönem içerisinde Şîî ulemânın hadlerin uygulanmasında genel olarak ihtiyatlı ve temkinli bir tutum sergiledikleri görülmektedir. Nitekim Şerîf el-Murtażâ'ya göre suçu delil ve ikrar ile sabit olan suçlu hayatta iken imam zuhûr ederse imam o kişiye had cezasını uygular; yok eğer o kişi imamın zuhûruna yetişmezse cezanın infazı Allah'a kalır, ahirette onu dilerse cezalandırır veya affeder. Hudûdun yerine getirilmesinin tehiri ve vâcibin uygulanmasının men edilmesindeki günah, imâmı korkutan ve onu gizlenmeye zorlayan kişilere aittir. Bu durum şeriatta neshin meydana gelmesine sebep değildir. Çünkü nesh, ancak uygulama imkânı olduğu ve uygulanmasını engelleyecek sebepler bulunmadığında vâki olur.<sup>82</sup> Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere Şerîf el-Murtażâ, hadlerin uygulanma yetkisinin imama ait olduğunu şart koşmaktadır. Ancak o, konunun bir diğer bölümünü oluşturan mevcut yönetimlerde görev alındığı durumlarda, daha net ifadeler kullanarak problemin çözüm yollarını aramaktadır. Bir diğer ifadeyle yukarıda zikredilen risâlesinde Şerîf el-Murtażâ, devlet otoritesini, âdil ve zâlim/müteğallib olmak üzere ikiye ayırmakta<sup>83</sup> ve imâmın iş başında

<sup>73</sup> Ali Bardakoğlu, "Had", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14: 548; İbrahim Çalışkan, "İslâm Hukukunda Ceza Kavramı ve Hadd Cezaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1989): 372-374.

<sup>74</sup> Şaffâr, *Beşâirü'd-derecât*, 63-65; Berrâc, *el-Mühezzebe*, 1: 342.

<sup>75</sup> Kâtib, *Şiada Siyasal Düşünce*, 325.

<sup>76</sup> Şeyh Şadûk, *Men lâ yaḥduruhü'l-faḳîh*, 3: 5; Ebu Ca'fer Muhammed b. Hasan Şeyh Tûsî, *Tehzîbü'l-aḥkâm*, thk. Hasan el-Müsevî (Tahran: Dâru'l-Kütübü'l-İslâmiyye, 1365), 6: 218, 219, 302.

<sup>77</sup> Kâtib, *Şiada Siyasal Düşünce*, 376.

<sup>78</sup> Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali en-Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî* (Beyrut: Şeriketü'l-A'lemî li'l-Maḥbu'ât, 1431/2010), 368.

<sup>79</sup> Necâşî, *Ricâl*, 68.

<sup>80</sup> Madelung, Wilferd. "A Treatise of the Sharîf al-Murtağâ on the Legality of Working for the Government "(Mas'ala fi'l-'amal ma'a'l-sultân)". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 43/1 (1980): 20; Şahin, "Hükümet Adına Çalışma", 319.

<sup>81</sup> Şerîf el-Murtażâ, *Mes'ele fi'l-'amel*, 2: 89-97.

<sup>82</sup> Şerîf el-Murtażâ, *el-Muḳni'*, 58-59.

<sup>83</sup> Şerîf el-Murtażâ, "Mes'ele fi'l-'amel", 89.

olmadığı yönetimlerde gerekli şartlar sağlandığında bu görevi imam adına yerine getirilebileceğini öne sürmektedir. Ona göre âdil sultanın temsil ettiği devlet otoritesinde görev üstlenmekte her hangi bir sakınca yoktur. Hatta bu sultan tarafından görev almaya zorlanan bir kimsenin görevi kabul etmesi vâcib bile olabilir.<sup>84</sup> Zaten Şîî siyâset düşüncesine göre otoritenin bu kısmı, tercih edilen yönetim biçimi olduğundan herhangi bir görev üstlenmede bir problem söz konusu değildir.

Şîî siyaset düşüncesi açısından asıl problem oluşturan mütegalib/câir yönetimler konusunda ise Şerîf el-Murtażâ, mevcut reel durumu gözeterek zâlim idarelerde görev üstlenmeyi şartlara göre vâcib, mübâh ve haram kategorilerine ayırmaktadır. Ona göre zâlim yönetimde görev alacak kişinin üstlendiği görevin *vâcib* olması, açık bir şekilde hakkı gerçekleştirebileceğinden ve bâtılı ortadan kaldıracılabileceğinden veya dinin yapılmasını istediği şeyleri emredip yasakladığı şeylerden de nehy edebileceğinden emin olunduğu durumlarda olabilmektedir. *Mübâh* oluşu ise, kişinin, malına, canına ve benzeri şeylere bir zarar gelmesinden korkması durumunda gerçekleşir. *Haram* olması ise bir kişinin görevi üstlenmediğinde asla karşılaşmayacağı ve yapmayacağı fiilleri, görev üstlendiğinde yapacak ve kaçınılması mümkün olmayan bazı kötü işleri de yapmak zorunda kalacak olması durumunda olur. Zira bir kişinin başkalarına zarar vererek veya cana kıyma fiilini işleyerek kendini savunması câiz değildir.<sup>85</sup> Dolayısıyla mevcut yönetimlerde görev üstlenmenin niteliğini, kişinin icra edeceği fiil ve üstlendiği sorumluluğu yerine getirip getiremeyeceğine göre sınıflandıran Şerîf el-Murtażâ, gerekli şartların oluştuğu durumlarda âlimlerin mevcut yönetimlerde görev üstlenerek hadleri uygulayabileceklerini kabul etmektedir. Zira ona göre mevcut yönetimlerde görev alan kişinin şeriatın emrettiği hadleri uygulamasının câiz olduğunu işaret eden sahih rivayetler bulunmaktadır. Ayrıca muhtelif zaman dilimlerinde mevcut şartlar altında şâlihler ve âlimler, zâlim yöneticiler adına görev üstlenmişlerdir Zaten bu görevi üstlenen kişi, zâhiren zâlim idareciler adına görev yapmış olsa da esasen hak imam adına hükmü icra etmektedir.<sup>86</sup>

*Kitâbü'l-Ğaybe* adlı eserinde hocası Murtażâ'nın yaklaşımını devam ettiren Şeyh Tûsî,<sup>87</sup> cezâ hukukunu uygulamanın sadece imama/zamanü's-sultân'a veya onun bu görevi yerine getirmesi için tayin ettiği kişiye ait bir görev olduğunu ve bunlar dışında hiçbir kimsenin bu cezaları uygulamasının câiz olmadığını söylemektedir.<sup>88</sup> Bununla birlikte o, zalimlerin hâkim olduğu zamanlarda kişilerinin çocuklarına, ailesine ve kölelerine ceza hukukunun uygulanabileceğine ruhsat verildiğini ileri sürmüş ve bunu da kendisine herhangi bir zarar gelmeme şartına bağlamıştır.<sup>89</sup>

Şeyh Tûsî, mevcut siyâsî otoritelerde görev alma konusunda Şerîf el-Murtażâ'nın uzlaşmacı tutumunu devam ettirmekte ve konuyu aynı minval üzere ele almaktadır.<sup>90</sup> Ona göre bir kişi zâlim bir yönetici tarafından tayin edildiğinde hadleri uygulama, iyiliği emredip kötülüklerden nehy etme, zekât ve hımsu hakkıyla paylaşırıp dağıtabilme görevlerini yerine getirebileceğine inanıyorsa bu görevi kabul etmesi iyi olur.<sup>91</sup> Ayrıca mevcut yönetici bir kişiyi bir toplumun başına tayin eder ve ona hadlerin uygulama görevini de verirse bu cezaları eksiksiz bir şekilde uygulaması câizdir. Kişi bu görevi sultânü'l-ğakğ adına yaptığı inancında olmalıdır. Üstelik ğakğtan ayrılmadığı müddetçe müminlerin o kişiye yardımcı olmaları ve bunu

<sup>84</sup> Şerîf el-Murtażâ, "Mes'ele fi'l-'amel", 89-90; Ayrıca bk. Madelung, "A Treatise of the Sharif el-Murtadâ", 24; Şahin, "Hükümet Adına Çalışma", 322

<sup>85</sup> Şerîf el-Murtażâ, "Mes'ele fi'l-'amel", 90, 93.

<sup>86</sup> Şerîf el-Murtażâ, "Mes'ele fi'l-'amel", 92; Ayrıca bk. Madelung, "A Treatise of the Sharif el-Murtadâ", 26; Şahin, "Hükümet Adına Çalışma", 324.

<sup>87</sup> Bk. Ebû Ca'fer, Muhammed b. Hasan Şeyh et-Tûsî, *Kitâbü'l-Ğaybe*, thk. İbâdullah et-Tahrâni - Ali Aĥmed Nâşih (Kum: Müessesetü'l-Maârifü'l-İslâmiyye, 1411), 94.

<sup>88</sup> Şeyh Tûsî, *Nihâye*, 300-301.

<sup>89</sup> Şeyh Tûsî, *Nihâye*, 301.

<sup>90</sup> Şeyh Tûsî, *Nihâye*, 301-303; 356-359.

<sup>91</sup> Şeyh Tûsî, *Nihâye*, 356.

## 68 | Habib Kartaloğlu. Hicrî 5. Asır Şîf - Uşûlî Âlimlere Göre Gaybet Döneminde İmanın ...

yapmasına imkân sağlamaları vâcibdir.<sup>92</sup> Bu açıklamalarının yanı sıra Şeyh Tûsî'nin, imamların Şîfî fakîhlerine cezâ hukukunu uygulamaya izin verdiklerine değinmesi konumuz açısından ayrı bir önemi hâizdir. Zira ona göre insanlar arasındaki davaların çözüme kavuşturulması sadece âdil hükümdarın izin vermesiyle olabilir. Gerçek hükümdarın bu davaları doğrudan uygulama imkânı olmadığına ise bu görevi taraftarlarından *fakîhlere* devretmişlerdir. Bir fakîh bu cezaları sadece insanların birbirlerine ve kendisine zarar vermeyeceklerinden emin olduğunda uygulayabilir. Eğer uyguladığında bir zarar görme endişesi taşırırsa bunu uygulaması câiz değildir.<sup>93</sup> Bu açıklamalarıyla Şeyh Tûsî, bir taraftan hocasının uzlaşmacı tavrını devam ettiren diğer taraftan da gaybet döneminde ortaya çıkan belirsizliğin ortadan kaldırılmasında fakîhin rolüne işaret etmektedir.

İbnü'l-Berrâc'a (ö. 481/1088) göre de hadler, sadece imam/imamü'l-âdil veya onun tayin ettiği kişi tarafından uygulanması gerekir. Bu durum söz konusu olmadığına kişinin sadece bunu çocuklarına ve ailesine uygulayabileceğine ruhsat verilmektedir. Ancak kişinin bunu uygulayabilmesinin şartı kendisine zalimlerden herhangi bir zararın gelmemesidir. Eğer böyle bir zarar gelebileceğinden korkar veya bir zanna düşerse bunu uygulaması câiz değildir.<sup>94</sup> Mevcut yönetimler konusunda Şeyh Tûsî'nin açıklamalarına benzer ifadeler kullanan İbnü'l-Berrâc, aynı uzlaşmacı siyâsî tavrı devam ettirmektedir.<sup>95</sup>

İnsanların kendi ailesine had uygulayabilmesi için fakîh olmalarını şart koşan Sellâr ed-Deylemî, açık ifadelerle gerekli şartların oluşmadığı durumlarda fakîhin adres gösterildiğini söylemektedir. Nitekim ona göre öldürme ve yaralama fiillerinde had uygulama yetkisi sadece imam veya onun nâibine aittir. Ancak bunun uygulanmasına engel olacak bir durum söz konusu olduğunda imamlar sınırları aşmamak kaydıyla insanlar arasında hadlerin uygulanmasında fakîhleri yetkili kılmışlardır. Şîflere de fakîhe yardım etmelerini emretmişlerdir. Ayrıca insanlar kendilerine bir zarar gelmesinden emin olduklarında çocukları ve kölelerine had uygulayabilmeleri için fakîh olmaları gerektiği rivayet edilmiştir.<sup>96</sup>

### SONUÇ

Hiz. Peygamber'den sonra Müslümanların siyaseten farklılaşmalarına yol açan imamet/hilafet meselesinde İmâmiyye, nass ve tayini esas alan bir imamet nazariyesi inşa etmiştir. Bu nazariye'ye göre nass ve tayin dışında işmet, ilim, şecaat, efdâliyet gibi şahsî nitelikleri bulunması gereken imam, Hiz. Peygamber'den sonra onun yerine geçtiğinden dinî ve siyâsî bütün yetkileri kendisinde toplayan kişidir. İmâma ait görevler arasında cihad ilan etmek, zekât ve hûmus toplamak, sosyal adaleti sağlamak, Cuma namazı kıldırmak, hadleri uygulamak gibi sosyal, siyâsî ve dinî yetkiler bulunmaktadır. İmâmiyye'ye göre bu görev ve yetkilerin yerine getirilebilmesi için toplum üzerinde mutlak otorite sahibi imamın veya nâibinin bizzat işin başında olması gerekir.

İmâmiyye taraftarları on ikinci imamın gâib olduğu doktrinini kabul ettiklerinden gaybet döneminde birçok alanda çeşitli sorunlarla karşı karşıya kalmışlardır. Özellikle de imamla irtibatın tamamen kesildiği gaybet-i kübrâ (329/941---) döneminde imamın rehberliğinden mahrum kalan İmâmî toplum, süreç içerisinde zuhûr eden temel problemlerin çözümünde ve bizzat imamın varlığı ile irtibatlandırılan görevlerin yerine getirilmesinde kargaşa yaşamışlardır. Mezhep mensuplarının belirsizlik yaşamalarındaki muhtemel temel sâik, gaybet döneminde imama ait görev ve yetkilerin nasıl yerine getirileceğine dair bir nassın olmamasıdır. Her ne kadar hûmus özelinde ifade etmiş olsa da Şeyh Müfid bu hususa dikkat çekmekte ve bunu itiraf etmektedir.

<sup>92</sup> Şeyh Tûsî, *Nihâye*, 301.

<sup>93</sup> Şeyh Tûsî, *Nihâye*, 301-302.

<sup>94</sup> Berrâc, *el-Mühezzeb*, 1: 341-342.

<sup>95</sup> Berrâc, *el-Mühezzeb*, 1: 342.

<sup>96</sup> Sellâr ed-Deylemî, *el-Merâsim*, 261.

İmâm veya imam tarafından atanmış bir kişinin mevcut olmadığı dönemde Şiî ulemâ, kaos ortamında oluşan boşluğu doldurmak ve toplum içerisindeki muhtemel dağılımları önlemek amacıyla ön plana çıkmışlardır. On ikinci imamdan gelen bir tevki'e atıfta bulunarak toplum üzerindeki etkinlik alanlarını genişleten Şiî ulemâ, imamın yokluğunda ona ait görevlerin kendileri tarafından yerine getirilebileceğini ileri sürmüşlerdir. Başlangıç itibariyle dinî alanla sınırlı olan bu yetki devrinin kapsamı, bazı âlimlerin katkılarıyla aşamalı olarak genişletilmiş ve "velâyet-i fakîh" teorisinin uygulanmasıyla en geniş boyuta ulaşmıştır. Geline nokta itibariyle durum böyle olmasına rağmen bu uzun süreç içerisinde İmâmî fakîhlerin konumu ve imama ait görevlerin yerine getirilmesinde İmâmî fakîhlerin konumu, mezhep içerisinde tartışılan konulardan birini oluşturmuştur. Şerîf el-Murtażâ ve öğrencilerinin yaşadığı döneminin bu yetki devri sürecinin başlangıç dönemi olarak nitelendirilmesi mümkündür. Bu dönemde imama ait yetkilerin kullanımında İmâmî fakîhin referans gösterilmesi daha çok dinî alanla sınırlıdır. Onlar, imamın yetkilerinin kullanımında bazen ihtiyatlı ve temkinli bir tavır sergilemelerine rağmen gaybet döneminde ortaya çıkan belirsizliğin ortadan kaldırılmasında fakîhin rolüne işaret etmektedirler. Nitekim hûmusun toplanıp dağıtılmasında Şeyh Tûsî ve Kâdî İbnü'l-Berrâc, önemli katkılar sunmuşlardır. Ancak daha da önemli bir adım, Sellâr ed-Deylemî tarafından atılmıştır. O, gaybet döneminde hûmusu bir lütuf olarak kabul etmekte ve imâmın paylarını da kapsayacak şekilde onun kullanımına müsaade etmektedir. Zekâtın toplanıp dağıtılmasında ise onlar, daha açık ifadelerle fakîhin konumuna işaret eden görüşler ileri sürmüşlerdir. Hatta İbnü'l-Berrâc, imâm ve nâibinin olmadığına verilecek yerleri daha iyi bildikleri gerekçesiyle zekâtı fakîhlere vermenin vâcib olduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla onlar, imâmın ve nâibinin olmadığı veya ona ulaşma imkânının bulunmadığı durumlarda, zekâtın toplanıp dağıtılmasında fakîhi adres göstererek daha erken bir dönemde bir çözüm üretmişlerdir.

Netice itibariyle imama ait görevlerin nasıl ve kimler tarafından yerine getirileceği probleminin çözümünde Şerîf el-Murtażâ ve öğrencilerinin katkıları, daha sonraki dönemlerde fakîhin otoritesinin pekişmesine ve nihâi olarak bir fakîhin imamın siyasî yetkilerini de kullanabilecek konuma gelmesine zemin hazırlamıştır. Hatta Şerîf el-Murtażâ'nın mevcut yönetimlerde görev üstlenme konusundaki açılımı, daha sonraki dönemlerde otoritelerle ilişki kurmak isteyen ulemâ için bir çıkış yolu olmuştur.

#### KAYNAKÇA

- Allâme el-Hillî, Cemâlüddîn Hâsan b. Yûsuf el-Muṭahhar. *el-Elfeyn fi imâmeti emiri'l-mü'minîn Ali b. Ebî Talib*. Kuveyt: Mektebetü'l-Elfeyn, 1405/1985.
- Allâme el-Hillî. Ebû Manşûr el-Hâsan b. Yûsuf b. el-Muṭahhar. *Muḥtelefü's-Şî'a*. 9 Cilt. Kûm: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412.
- Apaydın, H. Yunus. "Hûmus". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 365-369. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Bardakoğlu, Ali. "Had". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 547-551. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Bozan, Metin. "İmamet Nazariyesinin Caferî Fıkıhı Üzerindeki Tesirleri". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 13/3 (2008): 49-74
- Calder, Norman. "Khums in İmâmî Şi'î Jurisprudence, From the Tenth to the Sixteenth Century A. D.". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 45/1 (1982): 39-47.
- Calder, Norman. "Zakât in İmâmî Şi'î Jurisprudence, From the Tenth to the Sixteenth Century A. D.". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 44/3 (1981): 468-480.
- Çalışkan, İbrahim. "İslâm Hukukunda Ceza Kavramı ve Hadd Cezaları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1989): 367-397.
- Demir, Ahmet İshak. "İmâmiyye Şi'ası'nda İmâmın Yetkilerinin Fakîhlerce Devralınma Süreci". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 2/1 (2009): 43-75.
- Demir, Ahmet İshak. "İsna' 'Aşeriyye'de İmâmın Otoritesi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/3 (2003): 109-125.

**70 | Habib Kartaloğlu. Hicrî 5. Asır Şîî - Uşûlî Âlimlere Göre Gaybet Döneminde İmâmın ...**

- Deylemî, Hâzma b. Abdülazîz Sellâr. *el-Merâsim fi'l-fikhi'l-İmâmiyye*. Thk. Maḥmûd el-Bustânî. B.y.: Menşûrâtü'l-Ḥarameyn, 1400/1980.
- Eş'arî, Ebu'l-Ḥasan Ali b. İsmâil. *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'ḥtilâfû'l-mûşallîn*. Nşr. Ne'îm Ḥüse-yin Zerzûr Beyrut: Mektebetü'l-'Aşriyye, 1430/2009.
- Fettâh, İrfan Abdülhamîd. *İmâmiyye Şîa'sında Velâyet-i Fakîh Teorisi*. Trc. Seyit Bahçivan. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2012.
- Hakyemez, Cemil. "Şii İmâmiyye Fıkhnın Teşekkül Süreci ve İmâmet". *Hitit Üniversitesi İla-hiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2008): 7-36.
- Hakyemez, Cemil. *Şîa'da Gaybet İnanç ve Gâib On İkinci İmâm*. İstanbul: İsam Yayınları, 2009.
- Ḥalebî, Takıyyüddîn Ebu's-Şalâh. *el-Kâfî fi'l-fikh*. Thk. Rızâ Üstâdî. 2. Baskı. Ḳum: Müessesetü Bostân-i Kitâb, 1434.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer ed-Dımeşķî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Ali Şîrî. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İḥyâ't-Türâsi'l-Arabî, 1408/1988.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Ḥasan Ali b. Muḥammed b. Abdülkerîm el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târiḥ*. Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997.
- Jassim, M. Hussain. *The Occultation of the Twelfth İmâm*. Cambridge: The Muḥammed i Trust, 1982.
- Kâtib, Ahmed. *Şîada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*. Trc. Mehmet Yolcu. Ankara: Kitâbiyât, 2005.
- Madelung, Wilferd. "A Treatise of the Sharîf al-Murtaḏâ on the Legality of Working for the Government" (Mas'ala fi'l-'amal ma'a'l-sultân). *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 43/1 (1980): 18-31.
- Madelung, Wilferd. "On İkinci İmâm Şîasında İmâmın Gaybet Zamanında Otorite", *İslam'da Siyaset Düşüncesi*, Der. ve Trc. Kazım Güleçyüz. 141-154. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Meclîsî, Muḥammed Bâkır. *Bihâru'l-envâr*. 110 Cilt. 3. Baskı. Beyrut: Dâru İḥyâ't-Türâsi'l-Arabî, 1403/1983.
- Necâşî, Ebü'l-Abbâs Aḥmed b. Ali. *Ricâlü'n-Necâşî*. Beyrut: Şeriketü'l-A'lemî li'l-Maḥbu'ât, 1431/2010.
- Onat, Hasan. "Şii İmâmet (Küleynî, Ḳummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992): 89-110.
- Öz, Mustafa. "Ḥumus". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 369-370. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Öz, Mustafa. "Niyabet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 164-165. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Râzî, Fahrüddîn Muḥammed b. Ömer. *et-Tefsîrü'l-kebir ev Mefâtiḥu'l-ğayb*. 33 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Sachedina, Abdülaziz Abdülhüseîn. *The Just Ruler (al-sultan al-adil) in Shi'ite İslam The Comprehensive Authority of The Jurist in İmâmite Jurisprudence*. New York: Oxford University Press, 1988.
- Sachedina, Abdülaziz. "İmâmî Şii Hukuk Sisteminde Ḥumus/Beştebir". Trc. Menderes Gürkan. *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi* 4/3 (2004): 355-370.
- Şaffâr, Ebû Ca'fer Muḥammed b. el-Ḥasan. *Beşâirü'd-derecât*. Beyrut: Şeriketü'l-A'lemî li'l-Maḥbu'ât, 1431/2010.
- Şahin, Hanefî. "Şerîf el-Murtażâ'nın 'Hükümet Adına Çalışma' Risâlesi". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013): 317-328.
- Şehristânî, Muḥammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihâl*, 8. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2001.
- Şerîf el-Murtażâ, Ali b. Ḥüse-yin el-Müsevî el-Bağdâdî. "Cevâbâtü'l-mesâ'ili'l-Meyyâfâriḳıyyât". *Resâilü's-Şerîf el-Murtażâ*. Thk. Aḥmed el-Ḥüseynî. 1: 269-306. Ḳum: Dârü'l-Ḳur'ânî'l-Kerîm, 1405.
- Şerîf el-Murtażâ, Ali b. Ḥüse-yin el-Müsevî el-Bağdâdî. "Cümelü'l-ilm ve'l-amel". *Resâilü's-Şerîf el-Murtażâ*. Thk. Aḥmed el-Ḥüseynî. 3: 5-81. Ḳum: Dârü'l-Ḳur'ânî'l-Kerîm, 1405.

- Şerîf el-Murtaẓâ, Ali b. Hüseyin el-Müsevî el-Bağdâdî. Mes'ele fi'l-'amel me'a's-sultân". *Resâilü's-Şerîf el-Murtaẓâ*. Thk. Aḥmed el-Hüseynî. 2: 89-97. um: Dârü'l-ur'âni'l-Kerîm, 1405.
- Şerîf el-Murtaẓâ, Ali b. Hüseyin el-Müsevî el-Bağdâdî. *el-İntişâr*. um: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1431.
- Şerîf el-Murtaẓâ, Ali b. Hüseyin el-Müsevî el-Bağdâdî. *el-Muni' fi'l-aybe*. Thk. Muḥammed Ali el-Hâkim. um: Müessesetü Âli'l-Beyt, 1416/1995.
- Şerîf el-Murtaẓâ, Ali b. Hüseyin el-Müsevî el-Bağdâdî. *eş-Şâfi fi'l-İmâme*. Nşr. Abdu'z-Zehrâ el-atîb. 4 Cilt. Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1424/2004.
- Şeyḫ Müfid, Muḥammed b. Muḥammed b. Nu'man el-Bağdâdî. *el-Mesâilü'l-'aşere fi'l-aybe*. Thk. Fâris el-asûn. Beyrut: Dârü'l-Müfid, 1414/1993.
- Şeyḫ Müfid, Muḥammed b. Muḥammed b. Nu'man el-Bağdâdî. *el-Muni'a*. um: Müessesetü Neşri'l-İslâmî, 1410.
- Şeyḫ Şadûk, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Ali b. Bâbeveyh el-ummî. *Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-ni'me*. Tsh. Ali Ekber el-affârî. um: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1405.
- Şeyḫ Şadûk, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Ali Bâbeveyh el-ummî. *Men lâ yaḥduruhü'l-fakîh*. Tsh. Hüseyin el-A'lemî. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Maḥbu'ât, 1406/1986.
- Şeyḫ Tûsî, Ebu Ca'fer Muḥammed b. asan. *Tehzîbü'l-aḥkâm*. Thk. asan el-Müsevî. 10 Cilt. Tahran: Dârü'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1365.
- Şeyḫ Tûsî, Ebû Ca'fer, Muḥammed b. asan b. Ali. *el-Mebsûḥ fi fihi'l-İmâmiyye*. Tsh. Muḥammed Takî el-Keşfi – Muḥammed Bâkır el-Behbûdî. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1413/1992.
- Şeyḫ Tûsî, Ebû Ca'fer, Muḥammed b. asan. *Kitâbü'l-aybe*. Thk. İbâdullah et-ahrâni – Ali Aḥmed Nâşih. um: Müessesetü'l-Maârifî'l-İslâmiyye, 1411.
- Şeyḫ Tûsî. Ebû Ca'fer, Muḥammed b. asan b. Ali. *en-Nihâye fi mücerredi'l-fih ve'l-fetâvâ*. 2. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1400/1980.
- ahrâni, Aga Bozorg Muḥammed Muḥsin. *ez-Zerî'a ilâ teşânifi's-Şî'a*. 26 Cilt. 3. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Eḍvâ, 1983/1403.
- Trablûsî, âdî Abdülazîz b. Berrâc. *el-Mühezzeb*. 2 Cilt. um: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1406.
- Tûsî, Nasîrüddin Muḥammed b. Muḥammed b. el-asan. *İmâmet Risâlesi*. Trc. Hasan Onat. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (1996): 179-191.
- Üstün, İsmail Safa. "İmâmîye Şiasında Otorite Problemi Âyetullah Humeynî'nin Velâyet-i Fakîh Kavramı". *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu Tebliğler ve Müzakereleri (İstanbul, 13-15 Şubat 1993)*. 375-400. İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993.
- Watt, W. Montgomery. *Muhamad at Madina*. Oxford: The Clarendon Press, 1956.





*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
Haziran / June 2019, 23 (1): 73-101

## Kur'ân'ın İkrar Ettiği İbrahimî Bir Hac Geleneği: Kalâid

*An Abrahamic Hajj Tradition Accepted by the Qur'ân: Qalâid*

**Muhammed Selman Çalışkan**

Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı  
*Phd., İstanbul University, Faculty of Theology, Department of Tafsir*  
İstanbul, Turkey

[mscaliskan@istanbul.edu.tr](mailto:mscaliskan@istanbul.edu.tr)  
[orcid.org/0000-0001-6287-7738](https://orcid.org/0000-0001-6287-7738)

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 21 Şubat / February 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 01 Mayıs / May 2019

**Cilt / Volume:** 23 **Sayı / Issue:** 1 **Sayfa / Pages:** 73-101

**Atıf / Cite as:** Çalışkan, Muhammed Selman. "Kur'ân'ın İkrar Ettiği İbrahimî Bir Hac Geleneği: Kalâid [*An Abrahamic Hajj Tradition Accepted by the Qur'ân: Qalâid*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/1 (June 2019): 73-101.  
<https://doi.org/10.18505/cuid.530542>

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

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.  
<https://dergipark.org.tr/cuid>

**74 | Muhammed Selman Çalışkan. Kur'an'ın İkrar Ettiği İbrahimî Bir Hac Geleneği: Kalâid**  
**An Abrahamic Hajj Tradition Accepted by the Qur'an: Qalâid**

**Abstract:** The Abrahamic tradition that the Arabs value most was *hajj*. The *hajj*, which means to visit Ka'ba was the greatest means of getting closer to Allâh. The Ka'ba was the house of Allâh. And the visitors of the Ka'ba were Allâh's guests. For this reason, the Arabs used to great respect to the visitors and they never used to attack a man in the *harem* (the area around the Ka'ba). The same respect included visitors' travels to the Ka'ba. There were two Abrahamic traditions that ensured the safety of visitors and sacrifices: *Haram months* and *qalâid*. *Haram months* were Dhū l-Qa'dah, Dhū l-Hijjah, Muḥarram and Rajab. And the Arabs did not used to attack anyone in those months. For visits outside the *haram months*, the visitors used to use the *qalâid* as a primitive visa. *Qalâid* is the plural of the word *qilâda*, meaning necklace. The Arab, who saw the *qilâdas*, used to understand that the person who wore the *qilâda* wanted to go to the Ka'ba or had returned home from the Ka'ba. *Qilâdas* used to be knitted from wool ropes and they used to be hung on animals' neck or humps. Sometimes horseshoes used to hang on these *qilâdas*. On the way back from Ka'ba, the barks of the *harem* trees used to hang on the *qilâdas* instead of the horseshoes. The Qur'an orders Muslims not to disrespect the *qilâdas*. This order also reveals that the Qur'an recognizes the *qilâda* tradition. Allâh's Apostle (sallallaahu 'alayhi wa sallam) and Şahâba are also known to continue this tradition.

**Summary:** *Hajj* was the most important worship of the Arabs in the pre-Islamic period. Human and commodity mobility in the *hajj* had an important place in the life of the Meccans who lived in land unfit for agriculture. This fact is expressed as follows in Abraham's (Ibrâhîm al-Khalîl) prayer: "Our Lord! Lo! I have settled some of my posterity in an uncultivable valley near unto Thy holy House, our Lord! That they may establish proper worship; so incline some hearts of men that they may yearn toward them, and provide Thou them with fruits in order that they may be thankful." (Ibrahim 14:37) The Arabs who lived in various parts of the Arabian Peninsula used to come to Mecca during the *hajj* season and present their sacrifices. They also used to buy their needs from nearby markets. These markets were also places where traders had the opportunity to sell their products.

Because the Arabian Peninsula is unfavorable in terms of climate and soil, many Arab tribes used to raid and attack other tribes to sustain their existence. It is even known that some Arabs proud of their raids. The attacks only used to stop in the *haram months* (Dhū l-Qa'dah, Dhū l-Hijjah, Muḥarram and Rajab). Because of the prohibition of fighting in the *haram months*, the visitors used to visit the Ka'ba with confidence. Thanks to this truce, the trade goods carried by visitors used to reach to Mecca with confidence.

It was possible that the visits outside of the *haram months* were safe. However, it was necessary to follow some traditions in order to achieve this confidence. Visitors to the Ka'ba used to use some signs that they were visitors to the Ka'ba. One of these signs was *qilâda* (necklace) hanging on the neck or hump of the animal. The person wearing *qilâda* was Allâh's guest, and his sacrifice was the property of Allâh. For this reason, no Arab would to dare to attack these visitors and property. Because of the Arab reverence for the Ka'ba, visitors wearing *qilâdas* used to come to the Ka'ba and present their sacrifices throughout the year. The sacrifices had an important place in the livelihood of the poor.

*Qilâdas* were mostly used for visits outside the *haram months*. The *qilâdas* used to hang on the necks of the animals shipped to the Ka'ba as sacrifice. However, it is also known that *qilâdas* are sometimes hung on hump. People who did not deliver sacrifices (animals) to the Ka'ba used to hang the *qilâda* his neck to show that he was a visitor to the Ka'ba. Similarly, it is known that people who sacrificed their animals on the Ka'ba hang the *qilâda* their neck on the way back. The *qilâdas* fitted on the way to the Ka'ba were made of ropes spun from wool or hair. Sometimes horseshoes used to hang on these *qilâdas*. *Harem* plants (grass, tree bark) used to use in the *qilâdas* on the way back.

The Qur'an orders Muslims not to disrespect the *qilâdas*. This order also reveals that the Qur'an recognizes the *qilâda* tradition. The word *qalâid* is mentioned twice in the Qur'an: "O ye who believe violate not the sanctity of the symbols of Allâh, nor of the sacred month, nor

of the animals brought for sacrifice, nor the *qalâid*, nor the people resorting to the sacred house, seeking of the Bounty and good pleasure of their Lord." (Al Mâ'idah 5:2), "Allâh made the Ka'ba, the sacred house, an asylum of security of men as also the sacred months, the animals for offerings, and the *qalâid*." (Al Mâ'idah 5:97)

Considering the practices of the qilâda, it is understood that qilâdas are a kind of visa. It is understood that all practices related to the visit to the Ka'ba, especially the hajj, have an aim to satisfy the material-spiritual needs of those who come there for the purpose of visiting and trading, as well as those who reside in the Ka'ba. Therefore, it will not be far away to say that qilâdas can be used today for the same purpose. For example, labels, banderols, visas and passports can be used instead of ropes, horseshoes and plants. On the other hand, the meaning of the *âyât* (verse) in which the word qalâid is mentioned is not limited to the Arabs. The same âyât declare that qilâdas are a development (*qiyâm*) instrument for people. Therefore, the qilâda has a meaning potential beyond the 7th century and the inhabitants of this century.

**Keywords:** Tafsîr, Qur'an, Abraham, Hajj, Qalâid.

### **Kur'an'ın İkrar Ettiği İbrahimî Bir Hac Geleneği: Kalâid**

**Öz:** Kur'an'ın nazil olduğu sırada Arapların edasına önem verdiği en mühim ibadetin Hz. İbrahim'den tevarüs ettikleri *hac* olduğu görülmektedir. Umumi manada Kâbe ziyareti ile kurban takdimini ifade eden hac, Allah'a takarrübün en büyük vesilesi kabul edilmekteydi. Kâbe Allah'ın evi, onu ziyaret edenler de Allah'ın misafiri idi. Bu bakımdan Araplar ziyaretçilere büyük hürmet gösterirler *Harem*'de bulunan birine kat'i surette ilişmezlerdi. Aynı hürmet ziyaretçilerin gelişi ve dönüş yolundaki seyahatlerine de şamil idi. Ziyaretçiler ve Allah'ın malı adedilen kurbanlıkların seyrüsefer emniyetini güvence altına alan iki İbrahimî gelenek vardı: *Haram aylar* ve *kalâid*. Haram aylar geleneği zilkade, zilhicce, muharrem ve receb aylarında yağma, talan, çapul, baskın ve saldırılara ara vermek suretinde gerçekleşen bir mütarekeden ibaretti. Haram ayların dışına tesadüf eden ziyaretler için ise ilkel vize görevi gören *kalâid* kullanılmaktaydı. Kalâid, gerdanlık manasına gelen *kılâde* kelimesinin cemisi olup gidiş yahut dönüş yolunda Kâbe ziyaretinin ihsasına müteveccih alametleri ifade etmektedir. Kılâdeler yün veya kıldan eğrilmiş iplerden örülerek insanların boynuna hayvanların ise boyun yahut hörgüçlerine asılmaktaydı. Bazen bu kılâdelere nal asıldığı da olurdu. Dönüş yolunda kullanılan kılâdelerde ise nal yerine Harem ağaçları kullanılmaktaydı. Kur'an müminlere Hz. İbrahim'den tevarüs eden bu geleneğe hürmetsizlik etmemelerini emretmekle kılâde uygulamasını ikrar yani kabul ve tasdik etmiştir. Hz. Peygamber ve sahabenin de bu geleneği devam ettirdiği bilinmektedir.

**Özet:** Umumi manada Kâbe ziyaretini ifade eden hac, nüzul dönemi Araplarının edasına önem verdikleri en önemli ibadet idi. Bu ibadetin edası ile meydana gelen insan ve emtia hareketliliği, ziraata elverişsiz topraklarda meskûn bulunan Mekkelilerin hayatını idame ettirmede önemli bir yere sahipti. Bu elverişsizliğe Hz. İbrahim duasında da değinmiş ve Mekkelilerin geçimi için bölgeye ürün sevkiyatını Allah'tan niyaz etmiştir: "Ey Rabbimiz! Neslimden bir kısmını senin Beyt-i Muharrem'inin (Kâbe'nin) yanında, ziraat yapılmayan bir vâdiye yerleştirdim. Ey Rabbimiz! Namazı ikame etsinler diye (böyle yaptım). Artık sen insanlardan bir kısmının gönüllerini onlara meyledici kıl ve ürünlerinden bunları rızıklandır! Umulur ki bu nimetlere şükrederler." (İbrahim 14/37). Araplar hac mevsiminde yarımada'nın dört bir tarafından akın akın Mekke'ye gelerek kurbanlarını sunar, civarda kurulan pazarlardan ihtiyaçlarını tedarik ederlerdi. Bu pazarlar aynı zamanda tüccarların mallarını arz etme imkânı yakaladıkları yerlerdi.

Arap yarımadasının iklim ve toprak bakımından elverişsiz bulunması sebebiyle birçok Arap kabilesi geçimini baskın ve saldırılarla sağlardı. Hatta bazı Araplar yaptıkları bu baskınlarla iftihar eder ve baskınlarını kabilelerinin şerefine şeref katmak olarak değerlendirirdi. Sair zamanlarda dur durak bilmeyen saldırıların hac mevsiminde sükûn bulması *haram aylar* mutabakatı ile mümkün olmaktadır. Haram aylar olarak kabul edilen zilkade, zilhicce, muharrem

## 76 | Muhammed Selman Çalışkan. Kur'an'ın İkrar Ettiği İbrahimî Bir Hac Geleneği: Kalâid

ve recep ayında savaşmak yasak olduğundan Kâbe ziyaretçileri saldırı ve baskınlardan emin bir şekilde Kâbe'ye ulaşırdı. Bu mütareke, ziyaretçilerin yanı sıra Mekke'ye sevk edilen ticaret mallarına da güven sağlamaktaydı.

Haram aylar dışına tesadüf eden ziyaretlerde ise haram aylardakine benzer bir dokunulmazlığı temin eden bazı teamüller bulunmaktaydı. Kâbe ziyaretçisi olduğunun ihsasına müteveccih bulunan bu teamüllere göre ziyaretçinin kendisi yahut kurban olarak takdim edilecek hayvanı bazı işaretler taşımak suretiyle dokunulmazlık kazanmaktaydı. Bu işaretlerin başında hayvanın boynuna yahut hörgücüne asılan ve *kılâde* (cemi: kalâid) olarak isimlendirilen kolyeler gelmekteydi. Kılâde kelimesi sarmak, çevrelemek manalarına gelen kld kökünden müştak olup kolye, gerdanlık manasına gelmektedir. Kılâdesi bulunan kişi Allah'ın misafiri, takdim edeceği kurban da Allah'ın malı sayıldığından hiçbir Arap bu ziyaretçilere ve mallarına ilişmeye cesaret edemezdi. Benzer şekilde Kâbe'ye takdim edilecek hayvanların hörgüçlerinin kanatılması suretiyle işaretlenmesi manasına gelen iş'âr da Allah'a adanmışlığın ihsasına müteveccih bir uygulama idi. Arapların Kâbe'ye duydukları hürmetten kaynağını alan bu uygulamalar sayesinde ziyaretçiler sene boyunca Kâbe'ye gelerek kurbanlarını takdim ederlerdi. Eterleri, derileri ve eyer-yular takımlarıyla kurbanların Mekke fakirlerinin geçiminde önemli bir yeri bulunmaktaydı.

Kılâdeler daha çok haram aylar dışına tesadüf eden ziyaretlerde kullanılırdı. Ancak fazladan bir hürmete vesile olması amacıyla haram aylar içinde gerçekleştirilen ziyaretlerde de kılâdeler kullanılmaktaydı. Kılâdeler kurban olarak Kâbe'ye sevk edilen hayvanların boyunlarına asılırdı. Bununla birlikte hörgüce asıldıkları da bilinmektedir. Kâbe'ye kurban sevk etmeyen kişiler, Kâbe ziyaretçisi olduğunu ihsas için kılâdeyi kendi boynuna asardı. Benzer şekilde kurbanını Kâbe'de boğazlayan kişilerin de dönüş yolunda kılâdeyi kendi boynuna astıkları bilinmektedir. Kılâdeler gidiş yolunda yün veya kıldan örülen iplerden imal edilmekteydi. Bazen bu kılâdelere nal asıldığı da olurdu. Dönüş yolundaki kılâdelerde ise Harem bitkileri (ot, ağaç kabuğu) kullanılırdı.

Kur'an iman edenlere *kalâide* hürmet göstermeleri gerektiğini emretmek suretiyle Hz. İbrahim'den tevarüs eden bu geleneği ikrar etmiştir. Kur'an'da *kalâid* kelimesi iki defa zikredilmektedir: “Ey iman edenler! Allah'ın şe'âiri, şehri haram, hedy, *kalâid* ve Rablerinin fazl u rızasını arzulayarak Beyt-i Haram'a yönelenlere hürmetsizlik etmeyin.” (el-Mâide 5/2), “Allah Kâbe/Beyt-i Haram'ı, haram ay(lar)ı, kurbanlıkları ve *kalâid* insanlar için ayakta kalma (kalkınma) sebebi kıldı.” (el-Mâide 5/97). Sebeb-i nüzul rivayetlerine göre ilk âyet Müslümanların, kılâdeli hayvanlarıyla Kâbe'yi ziyaret için yola çıkan müşriklere baskın yapmaya kalkıştıkları bir esnada indirilmiş ve müslümanlar Kâbe ziyaretçilerini engellemekten men edilmiştir. el-Mâide 5/2. âyetin dolayısıyla kılâde uygulamasının mensuhiyeti hakkındaki mülahazalar, sebeb-i nüzul rivayetlerinin yorumlamada merkeze alınmasına göre şekillenmektedir. Âyetin müşriklere baskın yapmaya kalkışan müslümanlar hakkında indiğini aktaran iniş sebeplerini dikkate alan müfessirlere göre âyet, müşriklerin öldürülmesi yahut Mescid-i Haram'dan uzak durmalarını emreden âyetlerin inzali ile nesh edilmiştir. Diğer müfessirler ise âyetin müşrikleri konu etmesinin müslümanları konu edemeyeceği şeklinde yorumlanamayacağını dolayısıyla müşriklerin öldürülmesi ve Mescid-i Haram'a yaklaşmalarını emreden âyetlerin kalâid âyetinin (el-Mâide 5/2) müşriklere müteveccih yönünü nesh, Müslümanlara bakan kısmını ise ibkâ ettiğini ifade etmektedirler.

Nüzul ortamı uygulamaları göz önünde bulundurulduğunda kılâdelerin bir tür muvakkat vizeler olduğu anlaşılmaktadır. Kâbe ziyaretlerinin mallara yönelik de bir hareketlilik sağladığı dikkate alındığında kılâdelerin sadece ziyaretçilere değil onların yanında getirdikleri bilimum eşyaya da güven sağladığı anlaşılmaktadır. Başta hac olmak üzere Kâbe ziyaretine müteallik tüm uygulama ve tedbirlerin Kâbe'de meskûn bulunanların yanı sıra ziyaret ve ticaret maksadıyla oraya gelenlerin maddi-manevi ihtiyaçlarını gidermeye dönük bir amacı olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla aynı amaca müstenit olarak kılâdelerin bugün de uygulama alanı yakalayabileceğini söylemek uzak olmayacaktır. İp, nal ve muhtelif bitkilerden imal edilen o günün kılâdeleri bugün etiket, bandrol, vize ve pasaport gibi göstergelerle ikame edilebilir.

Öte yandan kalâid kelimesinin zikredildiği âyetler tetkik edildiğinde hitabın Mekkelilerle mukayyet bulunmaması hatta kalâidin insanlar için bir kalkınma vesilesi olduğunun beyanı, kalâide uygulamasının nüzul ortamı ve muhataplarını aşan bir potansiyele sahip olduğunu göstermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an, İbrahim, Hac, Kalâid.

## GİRİŞ

Kur'an'ın inzal edildiği dönemde yaşayan Araplar, inanç ve ibadetlerinde Allah'a tarrübü gaye edinmekte, Hz. İbrahim (a.s.)'den tevarüs ettikleri birtakım ibadetleri de ritüel düzeyinde eda etmekteydiler. Namaz, oruç ve zekâta müteallik birtakım uygulamaların nüzul vasatındaki varlığı bilinmektedir.<sup>1</sup> Allah'ın evi addedilen Kâbe'yi tazim için eda edilen *hac* ibadeti ise diğerlerine nispetle daha büyük bir öneme sahipti. Araplar hac ibadetini eda ederken Kâbe'yi tavaf ederler ve hac kıyafeti olarak ihram giyerlerdi. İhram tazim edilen putu selamlayıp giyilir ardından bu putun adının anıldığı bir telbiye getirilirdi. Safa ve Merve arasında sa'y yaptıkları bilinen Araplar bu iki tepede bulunan isâf ve nâile adlı putları selamlayarak tavafa başlar ve bitirirlerdi. Arafat yahut Müzdelife vakfesi de yapan Araplar bayram günlerini Mina'da geçirirlerdi. Şeytan taşlama mahalleri olan cemerât da bazı putları tazim için haccın menasiki arasında kabul edilmekteydi.<sup>2</sup>

Hac ibadeti büyük bir insan ve emtia hareketliliğine sebep olmaktadır. Hac mevsiminde yarımadanın her yerinden insanlar akın akın Kâbe'ye gelip hediye ve adaklarını takdim eder, civarda kurulan pazar/panayırlardan alış veriş yaparak ihtiyaçlarını giderirlerdi. Arapların mal taleplerine cevap veren bu pazarlar aynı zamanda tüccarların mallarını arz etme imkânı yakaladıkları uluslararası hüviyeti haiz fuarlardı. Yarımadanın muhtelif mıntikalarına dağılmış kabileler arasında dur durak bilmeyen saldırı, baskın ve savaşlar hac mevsiminde sükûn bulur herkes istediği yere güven içerisinde gidebilirdi. Bu güven Arap kabileler arasında cari bulunan ve Hz. İbrahim'den tevarüs eden *haram aylar* mutabakatına istinat etmektedir. Bu mutabakata göre; Allah'ın ayı olarak bilinen *receb* ve hac ayı *zilhiccenin* yanı sıra hacıların geliş ve dönüş yollarındaki seyahat güvenliklerini temin etmek için zilhiccenin öncesindeki *zilkade* ile sonrasındaki *muharremde* herhangi bir kimseye saldırmak yasaktı. Haram aylar girdiğinde seyahatler düzenlenir, hayvanların otlaması için meralar tevzi edilir ve bu aylarda iktisadî hareketlilik artardı. Haram aylara hürmete o kadar itina gösterilirdi ki bir kimse babasının yahut oğlunun katilini görse dahi ona ilişmezdi. Maktulün yakınlarını tahrik etmemek için katillerin pazar mahallerinde yüzlerini örttükleri bilinmektedir.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> İbnü'l-Esir el-Mübârek b. Muhammed, *Câmiu'l-usûl fî ehâdisi'r-Rasûl* (b.y.: Mektebetü'l-Halvânî, 1969), 6: 305-306; Cevad Ali, *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm* (b.y.: Câmiatü Bağdât, 1993), 6: 173-177, 186-188, 336-339, 443; Ahmed b. Ömer el-Kurtubî, *el-Müfhim li mâ eşkele min telhîsi Kitâbi Müslim* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1996), 3: 191; Tahir Olgun, *Müslümanlıkta İbadet Tarihi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1998), 148.

<sup>2</sup> Kur'an'ın indiği dönemde şeklen İbrahimî bir geleneğe istinat eden hac, içerik olarak bir müşrik ritüeli haline gelmişti. Buna ilaveten kendilerini ehlullah olarak kabul eden Kureys'in tavaf ve vakfeye müteallik bir takım kurallar vaz ederek hac menasikini yeniden tanzim etmesi, İbrahimî haccın büyük ölçüde zayı olmasını intaç etmiştir. İslâm, haccı putların ve bir takım mahallerin tazim edilmesinden kurtarmış ve sadece Cenâb-ı Hakk'ın yüceltildiği bir eda keyfiyetine yeniden kavuşturmuştur. Cahiliye dönemi haccı ve İslâm'ın bu hacda meydana getirdiği tadil hakkında detaylı bilgi için bk. Muhammed b. Abdullah el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ cæ fihâ mine'l-âsâr* (b.y.: Mektebetü'l-Esedî, 2003), 1: 269-287; Cevad Ali, *Mufasssal*, 6: 354-386; Mukadder Ârif Yüksel, *Siyer, Hadis ve Tefsir Bağlamında Haccın Ahkâmı ve Menâsiki* (Doktora Tezi, Hitit Üniversitesi, 2017), 27-30, 76-81.

<sup>3</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (b.y.: Dâru Hicr, ts.), 3: 309; Muhammed b. Habîb, *Kitâbu'l-Muhabber* (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 319; Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît* (Riyad: Silsiletü'r-Rasâilü'l-Câmiyye, 2009), 7: 536-537; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmî'l-Kur'ân ve'l-mübeyyinü limâ tedammehû mine's-Sünneti ve âyi'l-Furkân*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut:

## 78 | Muhammed Selman Çalışkan. Kur'an'ın İkrar Ettiği İbrahimî Bir Hac Geleneği: Kalâid

Haram aylar dışında Kâbe'yi ziyaret maksadıyla yola çıkanların ise can ve mallarını güvence altına alan bir takım teamüller bulunmaktaydı. Ziyaretçiler ile Kâbe'ye bağışlanan hayvanların (hedy) gasp, talan ve yağmadan masun olmaları için yol boyunca bazı işaretler taşınmaları gerekmekteydi. Hacca yahut umreye niyet eden kişinin bu niyetini izhar eden en bariz gösterge şüphesiz ihramdı. Bununla birlikte yanında Kâbe'ye takdim edeceği bir hayvan bulunan kişi, hayvanına koyacağı bazı işaretlerle hem hayvanını hem de -ihram giymese dahi-kendisini emniyette kılabilirdi. Ufak bir kesik ile hörgüçten aktılan kan bu işaretlerden olup hayvanın *hedy* (kurbanlık) olduğunu ifade etmekteydi (*iş'âr*). Boyun yahut hörgüce takılan bir gerdanlık/kolye (*kılâde*, cemi: *kalâid*) de hayvanın hedy olduğunu ihsasa müteveccihli. Kâbe ziyaretçisi olduğuna dair bir göstergesi haiz bulunan insan yahut hayvana saldırmak büyük bir günah olup ayıplanma ve yerilme sebebiydi. Zira Kâbe ziyaretçileri Allah'ın misafiri, takdim edecekleri kurbanlıklar da Allah'ın malı olarak telakki edilmekteydi.<sup>4</sup> Kalâid uygulaması, Hz. İbrahim ve İsmail'den cahiliye dönemine kadar tevarüs etmiş bir hac geleneğidir. Kur'an'da zikredilmesinin yanı sıra Hz. Peygamber (sas) tarafından bizzat tatbik edilmesi, uygulamanın İslam tarafından ikrar (kabul, tasdik) edildiğini göstermektedir.<sup>5</sup>

Kılâde yün yahut kıldan eğrilmiş iplerden örülürdü. Buna nal veya bir parça ağaç ka- buğu tutturulur ve kadınların kolyelerine benzer bir şekilde hedyin boynuna yahut hörgü- çüne bağlanırdı. Kılâdelerin deriden yapılan çeşitleri de bulunmaktaydı. Ziyaretçilerin özel-likle dönüş yolunda kendi boyunlarına da kılâde taktıkları bilinmektedir. Kılâdeyle Kâbe yol- cusu olduğunu ihsas eden insan yahut hayvan, büyük bir dokunulmazlık elde ederdi. Bir Arap -velev ki sahibi de olsa- acından ölse, mukalled bir hayvana dokunmazdı.<sup>6</sup> Sevk edilen hayva- nın boğazlanıp kanının Kâbe'ye sürülmesi (bk. el-Hacc 22/37) büyük bir tazim göstergesi ol-duğundan ziyaretçiler kurban takdimine önem verirlerdi. Kesilen hayvanların etleri fukaraya dağıtılır bir kısmı da ziyaretçileri ağırlamak için kullanılırdı. Fakirler mezbahalardan aldıkları

---

Müessesetü'r-Risâle, 2006), 8: 223; Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî, *Tefsîru'l-bahri'l-muhîr*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 4: 29; İbrahim b. Ömer el-Bikâî, *Nazmu'd-düer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 6: 307; Mah- mud el-Âlûsî el-Bağdâdî, *Bülûgu'l-ereb fi marifeti ahvâli'l-Arab*, nşr. Muhammed Behçet el-Eserî (Ka- hire: el-Mektebetü'l-Ehliyye, 1924), 1: 266-270, 3: 79; Cevad Ali, *Mufassal*, 6: 353; Harun Ögmüş, *Câhiliyye Şiirine Göre Arap Yaşantısı ve Kur'an'ın Getirdiği Değişim* (Konya: Aybil Yayınları, 2012), 60-61; Murat Sarıçık, "Cahiliye Döneminde Arap Yarımadası Panayıruları", *Süleyman Demirel Üniver- sitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2013): 120-126. Mekke'de kurulan Ukâz, Mecenne, Zü'l-mecâz pazarlarının hicrî 129 senesine kadarki varlığı bilinmektedir. Bk. Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1: 283. Müş- rikler receb ayına büyük hürmet gösterirler ve bu ayda putlarına kurbanlar takdim ederlerdi. Tercîb (تَرْجِيب), receb ayında sunulan kurbanlara verilen özel bir addır. Bk. Cevad Ali, *Mufassal*, 6: 199.

<sup>4</sup> Vahidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 7: 227-228; Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l- Fikr, 1981), 11: 131.

<sup>5</sup> İbnü'l-Arabî Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmu'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 2: 20; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 7: 536; Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'an*, 7: 259; Mahmud el-Âlûsî el- Bağdâdî, *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l- Arabî, ts.), 7: 36; Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2009), 6: 421. Hz. İbrahim ve hac menasikine dair ilişkiler hakkında detaylı bilgi için bk. Talat Koçyiğit, "Hazreti İbrahim ve Me- nasik-i Hacc'ın Mahiyeti", *Diyanet İlmî Dergi* 27/3 (1991): 23-32; Ali Akpınar, "Cahiliye Dönemi Hac- cından İbrahimî Hacca Dönüş", *Bütün Yönleriyle Hac Tartışmalı İlmî Toplantı (İstanbul, 23-24 Kasım 2012)*, ed. Murat Sülün (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 63-88.

<sup>6</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12: 107; Bikâî, *Nazmu'd-düer*, 6: 307; Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't- tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 6: 82. Kâbe'ye hediye edilen hayvanların taklid edilmesinin, mukalled hayvanı görenleri benzer bir kurban sunmaya teşvik olduğu da ifade edilmiştir. Bk. Mu- hammed Cemâleddîn el-Kasimî, *Tefsîru'l-Kasimî - Mehâsinü't-te'vîl*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, 1957), 6: 1800.

etleri sene içerisinde de kullanabilmek için güneşte kurutulardı.<sup>7</sup> Hayvanların derileri, cilâleri (hayvanın sırt ve arka tarafını örten bez), eyer ve yular takımları ile kilâdeleri de değerlendirilerek muhtelif eşya yapımında kullanılmaktaydı.<sup>8</sup>

Araştırma konusu ettiğimiz kalâide dair herhangi bir müstakil çalışmanın bulunması ve haccın konu edildiği çalışmalarda da kalâide yer verilmemesi, kılade uygulamasının amacı ve ne surette tatbik edildiğine dair malumatı tarih ve tefsir kaynaklarına inerek tetkik etmeyi gerekli kılmıştır. Kur'an'da sadece iki âyette (el-Mâide 5/2, 97) zikredilen kalâid kelimesinin neyi karşıladığını bilmenin, nüzul vasatındaki uygulamalarını bilmeye mütevakkıf olmasından hareketle tefsir kaynakları kalâid kelimesini izaha cahiliye dönemi uygulamalarını anarak başlamaktadır. Bu uygulamalara baktığımızda kalâidin hedyi (kurbanlıkları) aşan bir manayı haiz bulunduğu görülmektedir. Kalâid tabirinin Kur'an'da *Kâbe, haram aylar ve hedy* ile birlikte zikredilmesi de, onlara iltisaklı ancak müstakil bir hüviyetinin bulunduğunu göstermektedir. Öte yandan kelimenin kalkınma bağlamında zikredilmesi, tarihi süreçte kalâidin kurbanlık hayvanların tezyini menzilesine indirilmesini tartışmaya açmaktadır. Söz konusu kalkınmanın tüm insanlıkla ilişkilendirilmesi ise kalâidin nüzul zamanı ve zemini ile mukayyet bir uygulama olmadığını akla getirmektedir.<sup>9</sup> Tüm bu açılardan; kalâidin lügat manası, cahiliye dönemindeki uygulama şekli ve Kur'an'daki kullanımını irdeleyen bu çalışma, kılâdelerin farklı uygulama şekillerine kavuşabileceğinin imkânını da sorgulamaktadır.

### 1. KALÂİD KELİMESİNİN LÜGAT MANASI

Kalâid/القلائد (müfred: kılâde/القلادة) kelimesi sarmak, dolamak, kuşatmak ve çevrelemek anlamını haiz bulunan kld/قلد kökünden müştaktır. Suyun havuzda, sütün kırkada, yağın tulumda toplanması قَلَد fiili ile ifade edilir. Bu kullanımda fiil, toplama manasındaki جمع/جمع ile birikme manasına gelen كرى/قري fiiline yakın bir anlam arz eder. Ancak kld fiilinin toplama manası havuzun suyu, kırbanın sütü, tulumun yağı çevreleyip muhafaza etmesi itibariyledir. Benzer şekilde içeceğin midedeki cem ve terakümü de aynı fiille ifade edilir. Fiilin ihata suretiyle muhafaza etme manası, denizin canlı cansız birçok şeyi bünyesinde bulundurmasını

<sup>7</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12: 107; Cevad Ali, *Mufasssal*, 6: 196; Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî, *Tefsîru'ş-Şa'râvî* (b.y.: Dâru Ahbârî'l-Yevm, 1991), 5: 2902. Mekke müşrikleri Allah'a takarrüp kastıyla bazı ekin ve hayvanları tasadduk ederlerdi. el-En'âm 6/136'da bundan şöyle bahsedilmektedir: "(Müşrikler) Allah'ın yarattığı ekinlerle hayvanlardan Allah'a pay ayırıp '-iddialarınca- bu Allah için, bu da ortaklarımız için' dediler. Ortakları için ayrılan Allah'a ulaşmıyor, fakat Allah için ayrılan ortaklarına ulaşmıyor! Ne kötü hüküm veriyorlar?" Allah için bağışlanan şeyler ziyaretçilere yedirilirdi. Putlara daha doğrusu putlarla teccüm eden ruhâniyetlere ayrılan şeyler ise doğrudan onlara takdim edilirdi. Kâbe'ye sunulan hayvanın kanının Kâbe'ye sürülmesi gibi puta sunulan hayvanın kanı da puta sürülürdü. Bk. Cevad Ali, *Mufasssal*, 6: 188-189. Cahiliye Arapları hediyelerin etlerini kurutmak için teşrîk/تشرىk lafzını kullanırlardı. Bu sebeple Kurban bayramı gününün akabindeki üç gün eyyâm-ı teşrîk şeklinde isimlendirilmiştir. Kurban etlerinin teşrîki, onların güneş altında kurutulması manasına gelmektedir. Bk. Cevad Ali, *Mufasssal*, 6: 388.

<sup>8</sup> İbn Âşûr, *Tahrîr*, 6: 82-83; 7: 58; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 6: 53. Hz. Peygamber boğazlanan bündlerin cilâlerinin ve derilerinin tasadduk edilmesini emretmiştir. Bk. Buhârî, "Hacc", 113; Müslim, "Hacc", 348-349.

<sup>9</sup> Kalâid kelimesinin zikredildiği el-Mâide 5/2. âyette iman edenlerin, el-Mâide 5/97'de ise nâsın (insanların, insanlığın) zikredilmesi, haram aylar-hedy-kalâid uygulamalarının özeldir nüzûl ortamı Mekkesi ile Arapları, genelde ise Mekke ve Arapların kalkınmasından daha öte bir anlamı haiz bulunarak tüm insanlığı kastettiği söylenebilir. Bununla birlikte el-Mâide 5/97. âyette zikredilen nâs kelimesini bazı müfessirlerin Arapları karşılayacak şekilde tefsir ettiği görülmektedir. Ancak bu tefsirlerin âyetlerin zaman ve zeminini aşamayacağından öte, nüzûl vasatında bulunan az sayıdaki Mekkelinin nâs şeklinde ifade edilmesinin tavzihine müteveccih bulunduğu görülmektedir. Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12: 107. Ayrıca bk. Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 6: 307; İbn Âşûr, *Tahrîr*, 7: 56. Kelimenin umumi manadaki tefsiri için bk. Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 4: 29.



## 80 | Muhammed Selman Çalışkan. Kur'an'ın İkrar Ettiği İbrahimî Bir Hac Geleneği: Kalâid

ifade eden أَقْلَدَ الْبَحْرُ عَلَى خَلْقٍ كَثِيرٍ cümlesinde de ortaya çıkmaktadır.<sup>10</sup> Hazinenin miklâd/المَقْلَاد (cemi: mekâlîd/المَقَالِيد) şeklindeki tesmiyesi de kıymeti haiz eşyayı sarıp muhafaza etmesi itibariyledir. Kelimenin ez-Zümer 39/63 ve eş-Şûrâ 42/12. (لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) âyetlerinde de söz konusu manada kullanıldığı görülmektedir.<sup>11</sup> Yemen lehçesinde anahtar (miftâh) manasında kullanılan iklîd/الإِقْلِيد (cemi: ekâlîd/الأَقَالِيد) kelimesi de kld kökünün sarmak, kuşatmak manasından hareketle türetilmiş bir kelimedir. Anahtara iklîd denilmesi, bir şeyin kapatılmak suretiyle kuşatılması böylece içeriden dışarıya çıkışın, dışarıdan da içeriye girişin önüne geçilerek muhafaza edilmesi itibariyledir. Anahtar marifetiyle bir şeyi kapama yahut açmaya yarayan alet manasında Türkçemizde kullandığımız “kilit” kelimesi de bu kelimeye istinat eder. Anahtar kilidi, kilit de takılı olduğu şeyi açar ya da kapatır. Iklîd kelimesinin kelifz/كَلِيد، kilîd/كَلِيد yahut Rumca iklîdis/إِقْلِيدِيس kelimesinden muarreb olduğu zikredilmektedir.<sup>12</sup>

Kld fiilinin lvy/لَوَى، tvy/طَوَى ve ftl/فَتَلَ fiillerinin ifade ettiği kıvrma, eğme, bükme ve sarma manalarını aksettiren bir veçhesi de bulunmaktadır. Kald/قَالِد mastarı gümüş, pirinç gibi madenlerin veya demirin haddelenip inceltilerek birbirleri üzerine burulmaları yahut küpe, halka demir gibi şeylerin üzerine sarılmaları manasına gelmektedir. Sivâr-ı maklûd (سِوَارٌ مَقْلُودٌ) söz konusu yöntemle imal edilen burma bilezik için kullanılır. Yün yahut pamuğu ip haline getirmek için bükme, eğme de benzer şekilde ifade edilir. Eğirilmiş ipe habl-i kalîd (حَبْلٌ قَلِيدٌ) yahut habl-i maklûd (حَبْلٌ مَقْلُودٌ) denir.<sup>13</sup> Bileği sarması sebebiyle bilezik de kıld/الْقَلْد kelimesi ile ifade edilmiştir. Çevrelemek suretiyle ekin biçen orak ile ot yahut samanı ipe çevrelemek amacıyla kullanılan baş tarafı eğri sopa da mikled/المِقْلَد (cemi: mekâlîd/المَقَالِيد) olarak isimlendirilmiştir.<sup>14</sup>

Kolye/gerdanlık da boynu çevreleyip sardığı için kılâde/القِلَادَة (cemi: kalâid/القَالِيد) olarak isimlendirilmiştir. قَلَدْتُ الْمَرْأَةَ cümlesi “kadının boynuna kolye taktım” manasına gelmektedir. Zapt etmek yahut işaretlemek maksadıyla hayvanların boynuna takılan/sarılan şeyler de aynı itibarla kılâde olarak adlandırılır. Araplar kıymetlerini ihsas için yarış atlarının boyunlarına kılâde takarlardı.<sup>15</sup> Hz. Peygamber de قَلَدُوا الْخَيْلَ وَلَا تَقْلُدُوا الْأَوْتَانَ “Atları taklid edin, ancak evtâr ile taklidden sakının.” buyurmuşlardır. Evtâr, veter (وَتْر) kelimesinin cemi olup yayı

<sup>10</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, “Kld”, *Tehzîbu'l-luğa* (b.y.: ed-Dâru'l-Mısriyye, ts.), 9: 34; İbn Manzûr Muhammed b. Mükerrrem, “Kld”, *Lisânu'l-Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 41: 3717.

<sup>11</sup> Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, “Kld”, *Kitâbu'l-ayn*, nşr. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 3: 422-423; Ezherî, “Kld”, 9: 32-34; Ahmed b. Fâris, “Kld”, *Mucemu mekâyisi'l-luğa*, nşr. Abdüsselam Muhammed Harun (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979), 5: 19-20; Muhammed Murtaza ez-Zebîdî, “Kld”, *Tâcu'l-artûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdüsettâr Ahmed (Kuveyt: Matbaatü Hukûmetü Kuveyt, 1965), 9: 66. Kap, yem torbası ve tahıl ölçüğünün de mikled olarak isimlendirildiği bilinmektedir. Bk. Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî, “Kld”, *el-Kâmûsu'l-muhîf*, nşr. Muhammed Naîm el-Araksûsî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 312. Mekâlîd kelimesinin müfredi bulunmayan bir cemi olduğu ifade edilmektedir. Bununla birlikte bazı kaynaklar mikled/مِقْلَد، miklâd/مِقْلَاد ve miklîd/مِقْلِيد şeklindeki müfredlerini de kaydetmektedir. Bk. İbn Manzûr, “Kld”, 41: 3718; Zebîdî, “Kld”, 9: 66. Mekâlîd kelimesinin ‘gökleri ve yeri ihata eden şeyler’ yahut anahtarlar manasına geldiğine dair tefsirler de bulunmaktadır. Bk. Ali b. Muhammed el-Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, nşr. Abdülmaksud b. Abdürrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 5: 195; Râgıb el-İsfahânî Hüseyin b. Muhammed, “Kld”, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân* (b.y.: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, ts.), 2: 532.

<sup>12</sup> Halil b. Ahmed, “Kld”, 3: 422-423; Ezherî, “Kld”, 9: 32-34; Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, “Kılâde”, *el-Misbâhu'l-münîr*, nşr. Abdülazîm eş-Şenâvî (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 2: 512-513; Fîrûzâbâdî, “Kld”, 312; Zebîdî, “Kld”, 9: 65. Devenin burnuna takılıp yular bağlanan halkaya da iklîd denir. Bk. İbn Manzûr, “Kld”, 41: 3718.

<sup>13</sup> Halil b. Ahmed, “Kld”, 3: 422-423; İbn Fâris, “Kld”, 5: 19-20; Ezherî, “Kld”, 9: 32-34; Fîrûzâbâdî, “Kld”, 312.

<sup>14</sup> İbn Fâris, “Kld”, 5: 19-20; Ezherî, “Kld”, 9: 33; İbn Manzûr, “Kld”, 41: 3717.

<sup>15</sup> Halil b. Ahmed, “Kld”, 3: 422-423; Ezherî, “Kld”, 9: 32-34; Râgıb el-İsfahânî, “Kld”, 2: 532; Feyyûmî, “Kılâde”, 2: 512-513; İbn Manzûr, “Kld”, 41: 3718; Ahmed b. Yusuf es-Semîn el-Halebî, “Kld”, *Umdetü'l-huffâz fi tefsîri eşrefi'l-elfâz*, nşr. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 3: 333.

germede kullanılan kiriş manasına gelmektedir. Kirişin ağaca takılarak atın boğulmasına neden olabileceği sebebiyle Rasûlullah'ın böyle bir ikazda bulunduğu zikredilmektedir.<sup>16</sup> Kılâde kelimesinin vezni bulunan fiâle (فِعَالَةٌ) ile fiâl (فِعَالٌ) kalıplarının kendine mahsus anlamları bulunmaktadır. Fiâl veznindeki isimler إمَام (şâkul), رِكَاب (üzengi), حِزَام (kayış) kelimelerinde olduğu gibi bir şeyin kendisiyle yapıldığı aletleri ifade eder. Fiâle veznindeki isimler ise اللِّفَافَةُ (sargı, bandaj), العِمَامَةُ (sarık) ve القَلَادَةُ (gerdanlık) kelimelerindeki gibi bir şeyi saran ve kuşatan eşyayı ifade eder. Aynı vezin mastar olduğunda ise kitâbet/kâtip (الكَتَابَةُ), imâret/emir (الإِمَارَةُ), hilâfet/halife (الْخِلَافَةُ), vilâyet/vali (الْوِلَايَةُ) kelimelerinde olduğu gibi bir mesleğe işaret eder.<sup>17</sup>

Çalışma konusu ettiğimiz *kılâde* uygulaması deri, ip, ağaç kabuğu, erzak çantası sapı, nal gibi şeylerle yapılan gerdanlıkları, Kâbe'ye hediye edilen hayvanların boyunlarına takmak suretiyle onları nişanlamaktan ibarettir. Bu uygulamaya *taklîd*/تَقْلِيدٌ, hayvanın boynuna bağlanan seye *kılâde*/القَلَادَةُ (cemi: kalâid/القَلَائِدُ), kılâdeli hayvanlara da *mukalled*/مُقَلَّدٌ denir. Kılâdesi bulunan hayvanlar gasp, talan ve yağmadan emin bir şekilde Kâbe'ye ulaşırdı.<sup>18</sup>

Kald kökünün ifade ettiği manalardan biri de 'pay' manasıdır. Ancak kelimenin kaynaklarda daha çok su payını ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir. Su payı, suyu kullanın gününü yahut nöbetini ifade etmektedir. Bu şekildeki bir kullanım, kald kelimesinin çevreleme manasından uzak değildir. Zira suyu kullanma nöbeti diğer günleri dolaşarak kişinin suyu kullanabileceği güne gelmektedir. Benzer şekilde hastaya humma nöbetinin (dört günde bir) gelmesi de aynı kelime ile ifade edilir. Muntazam aralıklarla (periyodik) yağın yağmur için de aynı kelime kullanılır. Kelimenin pay manası أَعْطَيْتُهُ قَلْدًا أَمْرِي "payıma düşen işimi ona havale ettim" kullanımında da ortaya çıkmaktadır.<sup>19</sup>

Kelime mecaz yoluyla 'işin tevdi edilmesi' manasında da kullanılmaktadır (قَلْدَ الْعَمَلِ). Bu mana işin, sanki bir kolye gibi başkasının boynuna asılması, boynuna borç kılınması itibariyledir. Bir işin vazife olarak üstlenilmesi de tekallede/تَقَلَّدَ fiili ile ifade edilir. Buradan hareketle kişinin üzerine vazife olan işler mekâlîd/المَعَالِيدُ şeklinde isimlendirilmiştir. Kılıç taşıma vazifesini ifade eden kılıç kuşanma da tekallüd ile ifade edilir. Kılıç cümlesindeki kalâid kelimesi ise "kişiyi rehlin alan ihsanlar" manasına gelmektedir.<sup>20</sup> Fıkıh terimi olarak 'bir âlimin görüşünü delilsiz kabul ederek uyma' anlamındaki *taklîd* kullanımı ise kişinin (mukallid) kendi işini/mesuliyetini âlimin boynuna asması, ona tevdi etmesinden hareketledir. Böylece mukallidin ameli, taklîd ettiği kişinin ameli ile benzer hale gelir. Türkçede bir kişi yahut eşyanın taklit edilmesinin benzemek, benzer olmak manası da buradan hareketledir. Kelimenin kuşatma manasını mecazen yansıtan kullanımlarına da rastlanmaktadır. قَلَائِدُ مُقَلَّدَاتِ التَّبَعْرِ yahut قَلَائِدُ التَّبَعْرِ eskimeyip zamana meydan okuyarak manası tüm zamanları kuşatan şiiirlere denir. أَقْلَوْدُهُ cümlesi ise "onu uyku kapladı (uyku bastı)" demektir.<sup>21</sup>

<sup>16</sup> Araplar atların kiriş ile taklîdinin nazar gibi şeylere mani olduğuna inanmaktaydılar. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in kiriş ile taklîdinden nehyetmesinin, Arapların kiriş nazarlık gibi telakki etmelerinden kaynaklandığı da zikredilmektedir. Yine evtârın kan ve kan davası manasına gelen vitr kelimesinin cemisi olduğu, dolayısıyla Hz. Peygamber'in atları oç, kan davası sebebiyle değil müslümanları müdafaa etmek ve din düşmanlarını alt etmek gayesiyle yetiştirilmesini kastettiği de ifade edilmiştir. Bk. İbnü'l-Esîr el-Mübârek b. Muhammed, *en-Nihâye fî garibi'l-hadis ve'l-eser*, nşr. Ali b. Hasan el-Halebî (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1421/2000), 767.

<sup>17</sup> Zebîdî, "Kld", 9: 67-68.

<sup>18</sup> Halil b. Ahmed, "Kld", 3: 423; Ezherî, "Kld", 9: 32; İbn Fâris, "Kld", 5: 19; İbn Manzûr, "Kld", 41: 3718; Feyyûmî, "Kılâde", 2: 512.

<sup>19</sup> Ezherî, "Kld", 9: 33-34; Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, "Kld", *Esâsü'l-belâga*, nşr. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 2: 96; İbn Manzûr, "Kld", 41: 3718-3719.

<sup>20</sup> Halil b. Ahmed, "Kld", 3: 422-423; Ezherî, "Kld", 9: 32-34; Zemahşerî, "Kld", 2: 96-97; Feyyûmî, "Kılâde", 2: 512-513; Zebîdî, "Kld", 9: 68.

<sup>21</sup> Fîrûzâbâdî, "Kld", 312; İbn Manzûr, "Kld", 41: 3718. Taklîd kelimesinin ıstılâhî anlamı için bk. Eyyûp Said Kaya, "Taklid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 461-462.

## 2. CAHİLİYE DÖNEMİNDE KALÂİD UYGULAMASI

İslâm öncesi dönemde Araplar Allah'a takarrübe vesile addettikleri hayvan kurbanını Kâbe'yi ziyaretin bir parçası addederlerdi. Uzak diyarlardan Kâbe'ye sevk edilen kurbanlar boğazlanır ve kanları Kâbe'ye sürülürdü. İslâmî dönemde de kurbanların kanını Kâbe'ye sürmeye kalkışanlar üzerine inen el-Hacc 22/37. âyeti bu âdete telmihte bulunmaktadır: لَنْ يَبَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَائُهَا وَلَكِنْ يَبَالَهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ "Onların ne etleri ne de kanları Allah'a ulaşır; fakat O'na sadece sizin takvanız ulaşır." Kâbe'ye (yahut put-hanelere) bağışlanan semiz deve ve inek cinsi hayvanlara *bedene*/البَدَنَةُ (cemi: *büdn*/البُدْن) denirdi. el-Hacc 22/36. âyette bu tür kurbanlara işaret edilmektedir: وَالَّذِينَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا الْخَيْرُ "Biz, büyük baş hayvanları da sizin için Allah'ın (dininin) işaretlerinden (kurban) kıldık. Sizin için onlarda hayır vardır." Doğrudan Allah'ın malı olarak addedilen bu hayvanları kimse yağmalayamazdı. Kurbanlıklar ihtiyaç miktarınca boğazlanır fakirlere dağıtılırdı. Kâbe ziyaretçilerinin de bu kurban etleriyle ağırlıklarını bilmektedir. İhtiyaç fazlası kurbanlıklar ise Kâbe adına canlı olarak muhafaza edilmekteydi.<sup>22</sup>

Allah'a takarrüp kastıyla Kâbe'ye bağışlanan hayvanlardan (*hedy*), kurbanlık olduklarını ihsas etmek için nişanlananlarına ise *kılâde*/القِلَادَةُ (cemi: *kalâid*/القِلَائِد) denirdi. Esasında kılâde bunlara asılan muhtelif gerdanlık/kolyelerin adıdır. Gerdanlıktan hareketle gerdanlığın asılı olduğu hayvanlar da bu şekilde isimlendirilmiştir. Canlı olarak muhafaza edilen söz konusu hayvanların Kâbe'ye hediye edildiğinin (Allah'ın malı olduğunun) en önemli göstergesi boynuna asılı gerdanlık olduğu için *kılâde* kelimesi, kılâdenin asılı olduğu hayvanı ifade etmektedir. Kılâdesi bulunmayan veya çıkarılan her türlü hedy insanların hususi malı zannedileceği için talana açıldı. Nitekim cahiliyede bazı Arapların Beytullah'a hediye edilen mukalled hayvanların kılâdelerini çözerek yağmaladıkları bilinmektedir.<sup>23</sup>

Cahiliye dönemindeki kılâde uygulamasının bir vechesi de seyrüsefer esnasında can ve mal güvenliğinin tesis edilmesine matuftu. Çünkü ziyaret maksadıyla Kâbe'ye gitmek üzere yola çıkanların bu niyetlerini gösteren bir nişaneyi, gasp ve çapulculara karşı izhar etmeleri gerekmektedir. Evet, Arapların mütareke halinde buldukları haram aylarda tüm seyahatler zaten güven içerisinde yapılmaktaydı. Ancak haram aylar girmeden yola çıkanlarla haram aylar geçince evine dönmek isteyenlerin seyahat güvenliği bulunmuyordu. Aynı durum senenin sair vakitlerinde umre maksadıyla Kâbe'ye gidecekler için de geçerliydi. İşte Arap kabilelerinin can ve mal tasallutundan masun olmak amacıyla geliş ve dönüş yolunda ziyaretçiler, muhtelif eşyalardan mamul kılâdeleri kullanarak hem kendileri hem de hayvanları için önemli bir dokunulmazlık elde ederlerdi. Bu kılâdeler anlamını, Arapların Kâbe ve onun ziyaretçilerine duydukları hürmetten almaktaydı. Kılâdeler insanların Allah'ın misafiri, hayvanların ise Allah'ın malı olduklarını ihsasa müteveccih.<sup>24</sup> Allah'ın malı addedilen mukalled bir devenin,

<sup>22</sup> İbn Habîb, *Muhabber*, 319; Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'an*, 14: 402; Cevad Ali, *Mufasssal*, 6: 210. İslâm, kesim zamanlarına kadar bedenelerden istifade etmeyi el-Hacc 22/37. âyetin "Sizin için onlarda hayır vardır" kısmı ile helal kılmaktadır. Bk. Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 4: 26. Öte yandan Hz. Peygamber'in hacca hedyi ile birlikte giden kişilerin hac nihayete erene kadar ihramdan çıkmayacaklarını ifade etmesi ve kendisinin de hacımı bitirip hedyini boğazlamadan ihramdan çıkmaması, İslâm'da hedilerin uzun süre Kâbe adına muhafaza edildiklerini göstermektedir. Hz. Peygamber'in yüz deveyi hedy olarak Kâbe'ye bağışlayıp etlerinin, derilerinin ve cilâllerinin taksimi için Hz. Ali'yi vazifelendirdiği bilinmektedir. Bk. Buhârî, "Hacc", 104, 122.

<sup>23</sup> Cevad Ali, *Mufasssal*, 6: 209-210. Bununla birlikte Kâbe'ye vasıl olan insan ve hayvanların 'mukatta'/المَقَطْع' denilen bir mevkiye kılâdelerinin kesilerek çıkarıldığı da rivayet edilmiştir. Bk. Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1: 321. Bir hayvanın Kâbe'ye bağışlanmış olduğunun diğer bir göstergesine el-Mâide 5/2. âyetin baş kısmındaki شَعَائِر kelimesi ile işaret edildiğine dair rivayetler bulunmaktadır. Buna göre zikri geçen kelime hörgücünden kan akıtılmak suretiyle iş'âr edilen (işaret konulan/مَعْلَم) deve ve sığırı ifade etmektedir. Bk. Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'an*, 7: 257, 259.

<sup>24</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte (Beyrut: Müessesetü't-Tarîhi'l-Arabî, 2002), 1: 449; Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasît fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 2: 149; Abdülhak b. Gâlib b. Atiyye

dişlerini kamaştırın ve öksürüğe boğan kad(a)b (القَضْبُ/القَضْبُ) adlı nebattan yemesine dahi mani olunmazdı. Yine Beytullah'a hediye edilen hayvanlara yol boyunca veya Kâbe'ye ulaştıktan sonra sahibi de dâhil olmak üzere hiç kimse binemezdi. Hz. Peygamber bir defasında Kâbe'ye mukalled deve (bedene) sevk eden birini görüp ona "Hayvana bin (de git)!" demiş, o kişi de "Yâ Rasûlallah! Bedene bu!" diyerek binmekten imtina etmişti (Buhârî, "Hacc", 103; Müslim, "Hacc", 372).<sup>25</sup>

Kılâdenin sağladığı emniyetten *Harem*'de mukim olanlar da istifade edebilmekteydi. Zira Harem ehli, Allah'ın ehli addedilmekte ve böylece gasp, yağma, çapul gibi şeylerden emin bulunmaktaydı (bk. el-Bakara 2/126, Âl-i İmrân 3/97, el-Kasas 28/57, el-Ankebût 29/67, Kureyş 106/4). Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) Harem ehlerinden olanların kılâde kullanmak suretiyle gitmek istedikleri yere haram aylar dışında da güven içerisinde ulaştıklarını kaydetmektedir.<sup>26</sup> Bu bilgidен, taklîd ile elde edilen dokunulmazlığın hac yahut umre amaçlı olanların dışındaki seyahatlerde de söz konusu olduğu ancak bundan sadece Harem sakinlerinin istifade ettiği anlaşılmaktadır.<sup>27</sup> Kur'an'da yer alan iki kalâid kelimesinin (el-Mâide 5/2, 97) her ikisinin de Kâbe bağlamında zikredilmesi, kılâdelerin Kâbe ziyaretçilerine güven sağlamanın yanı sıra Harem'de meskûn olma gibi Kâbe ile iltisakı/alakası bulunan kişilere de güven sağladığını göstermektedir.<sup>28</sup>

Kılâdeyi yola çıkan kişinin kendi boynuna yahut hayvanının (hedy, binek) boynuna taktığı hususunda rivayetler çeşitlenmektedir. Mücâhid (ö. 103/721) kılâdelerin insan yahut hayvanların boynuna takıldığını belirtmiş ancak yol boyunca kılâdeyi hangisinin taktığına yönelik bir açıklama yapmamıştır. Süddî'nin (ö. 128/746) rivayetinde ise kişinin hem kendisini hem de hayvanını (bineğini) taklîdde bulunduğuna dair bir sarahat vardır. Rivayet Kâbe'den dönüşü tarif ettiği için taklîdin hedy değil bineğe yapıldığı zikredilmiştir. İbn Âşûr (ö. 1394/1973) ise kılâdenin geliş yolunda hedyin, dönüş yolunda ise kişinin boynuna takıldığını ifade etmektedir.<sup>29</sup>

Kılâdeler Kâbe'yi ziyaret için yola çıkıldığını ihsas ettiği kadar Kâbe'yi ziyaretten döndüğünü de ihsas etmekteydi. Kaynaklar Arapların geliş ve dönüş yollarında farklı kılâde çeşitlerini kullandıklarından bahsetmektedir. Katâde'den (ö. 118/736) gelen şaz bir rivayet istisna edildiğinde, haram ayların dışına tesadüf eden vakitlerde evlerine gitmek için

---

el-Endelüsi, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, nşr. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 2: 244. Ferrâ, taklîdi Arapların haram aylar dışında gerçekleştirdikleri bilumum seyahatler için söz konusu etmektedir. Bk. Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meani'l-Kur'an* (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1983), 1: 299.

<sup>25</sup> Muhammed b. Abdillâh b. Ebî Zemenin, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*, nşr. Hüseyin b. Ukkâşe (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye, 2002), 2: 48; Cevad Ali, *Mufasssal*, 6: 210. Kad(a)b (*Cadaba rotundifolia*) hakkındaki bilgi için bk. Ahmed Said Kuşâş, *en-Nebât fi Cibâli's-Serât ve'l-Hicâz* (Medine: Matbaatü Seravât, 1427), 1: 442-443.

<sup>26</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 449; Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'an*, nşr. Yasir b. İbrahim (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 2: 7, 69; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 2: 147. Ayrıca bk. Âlûsî, *Bülûgu'l-ereb*, 3: 386.

<sup>27</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 507; İbn Ebî Hâtim Abdurrahman b. Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Riyad: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 1997), 4: 1215. Bu bağlamda Semîn el-Halebî'nin kılâde uygulamasında sadece Harem sakinlerini zikretmesi dikkat çekicidir. Bk. Semîn el-Halebî, "Klîd", 3: 332.

<sup>28</sup> Şehr-i Haram, hedy ve kalâidin Kâbe'ye müteallik uygulamalar olduğu hakkında bk. Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basîl*, 7: 536.

<sup>29</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8: 28; İbn Âşûr, *Tahrîr*, 6: 82. Kurtubî de kılâdenin hayvanlara asıldığını ifade etmektedir. Bk. Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'an*, 7: 259.

## 84 | Muhammed Selman Çalışkan. Kur'an'ın İkrar Ettiği İbrahimî Bir Hac Geleneği: Kalâid

Mekke'den yola çıkan ziyaretçilerin Harem nebatatı ile taklîdde buldukları hususunda rivayetler birleşmektedir. Dönüş yolundaki bu klâde semur,<sup>30</sup> izhir<sup>31</sup> yahut Mekke'ye ait herhangi bir endemik bitki kullanılarak yapılmaktaydı. Muhtelif diyarlardan Kâbe'yi ziyarete gelenler ise kıl yahut yün iplerden örölmüş klâdeleri kullanmaktaydılar. Katâde'nin rivayetinde ise söz konusu klâdeler geliş ve dönüş istikametlerinde bunun tam tersi bir şekilde belirtilmektedir.<sup>32</sup> Bunlardan başka olarak nal, erzak çantası sapı gibi şeylerle de hayvanların taklîd edildiğine dair bilgiler bulunmaktadır. Nal yahut bitkilerden yapılan klâdeler, bunların ip yahut muhtelif şeylerle boyna asılmasından ibaretti. Ağaç kabuklarının kullanıldığı klâdeler ise kabuğa açılan delikten ipin geçirilmesi suretiyle yapılmaktaydı. Bununla birlikte semur ağacının şerit halinde soyulabilen kabukları ile izhir bitkisinin ince uzun yapraklarının halka/örgü yapmaya müsait olduğu dikkate alındığında nebatattan yapılan klâdelerin çelenk suretinde de imal edildiği söylenebilir. Bazı İngilizce kaynaklarda da kelimenin, çelenk manasına gelen "garland" kelimesi ile tercüme edildiği görülmektedir. Klâdeler insanların boyuna hayvanların ise boyun yahut hörgüçlerine asılmaktaydı.<sup>33</sup>

Hedy ve kalâid Harem halkının geçinmesinde önemli bir yere sahipti. Kâbe'ye ulaşan kurbanlıklar boğazlanarak fukaraya taksim edilirdi. Kurbanlıklar sadece fakirler için değil Beytullah'ı ziyarete gelen tüm misafirler ve Harem'de mukîm olanlar için de bir maişet kaynağı idi. Ziyaretçilere hayvan temin eden celepler, kurbanlıklarla kendilerine maişet kapısı

<sup>30</sup> Semur/السمر (Acacia tortilis) küçük yaprakları, sivri kısa dikenleri, sarımtırak çiçekleri ve yenebilen küçük meyveleri olan akasyagillerden bir çöl ağacıdır. Toprağın hemen üstünden yahut daha yukarıdan çatallanmaya başlayan düzensiz dalları ağacın tepesinde aynı hizaya kadar uzar. Bu da 12 metreye kadar uzayabilen ağacın ters üçgen şeklinde bir görünümüne sahip olmasına ve şemsiye vazifesi görerek büyük gölgelikler oluşturmaya sebep olur. el-Fetih 48/18. âyette geçen ve Bey'atü'r-Ridvân'ın altında yapıldığı ağacın, semur olduğu zikredilmektedir. Hz. Musa'nın altında gölgelendiği ağaç ile vahyi aldığı ağacın da semur olduğu rivayet edilmiştir. Semur, çölün sert şartlarına dayanıklı olup derin kökleri kumsal arazide tutunmasını ve suya ulaşmasını sağlar. Her mevsim yeşil kalabilen yapraklarının yanı sıra kıymetli bir ahşap kaynağı olan semur, yerel halk ve hayvanları için büyük bir önemi haizdir. Bölge bazında ahşap bakımından bu sınıfta semurdan daha iyisi yoktur. Evvelden meskûn mahallerdeki evlerin çatılarında semurun kullanıldığı bilinmektedir. Semurdan elde edilen odunlar uzun süre yanan ve az duman çıkaran bir vasfı haizdir. Bk. İbn Manzûr, "Smr", 23: 2092; Ali b. Muhammed el-Hâzin el-Bağdâdî, *Tefsîru'l-Hâzin - Lübâbu't-te'vîl fi meâni't-tenzîl*, nşr. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 4: 159-160; el-Hey'etü'l-ulyâ li tatvîri medîneti'r-Riyâd, *Delîlü'n-nebâtât bi muntakati'r-Riyâd* (Riyâd: y.y., 1435/2014), 34; Ahmed Said Kuşâş, *en-Nebât fi Cibâli's-Serât ve'l-Hicâz* (Medine: Matbaatü Seravât, 1427), 1: 479-487.

<sup>31</sup> İzhir/الإحزر (Cymbopogon schoenanthus) güzel kokulu, uzun ve kalınca yeşil yaprakları olan bir dağ otu olup semur ve diğer ağaç dallarından yapılan çatıların üzerini örtmede kullanılırdı. Hz. Peygamber sökülmesi yasak olan Mekke nebatatından izhiri hariç tutmuştur. Bitkinin adı tefhim ile الإحزر şeklinde de telaffuz edilmektedir. Bk. Nesâî, "Menâsikü'l-Hacc", 120; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9: 9-10; Celaleddin es-Suyûtî Abdurrahman b. Ebî Bekr, *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr* (Kahire: Merkezu Hecl li'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, 2003), 5: 543; İbnü'l-Esîr, *Nihâye*, 30; Ahmed Said Kuşâş, *en-Nebât fi Cibâli's-Serât ve'l-Hicâz*, 2: 359-361.

<sup>32</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 449; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, 1: 299; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8: 27-28; İbn Âşûr, *Tahrîr*, 6: 82; Vâhidî, *Vasît*, 2: 149.

<sup>33</sup> Ebubekir Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Sadık Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, 1992), 3: 292; Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'an*, 7: 259; Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcud (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 2: 191-192; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2: 20; İbn Âşûr, *Tahrîr*, 6: 82; Gerald R. Hawting, "Ka'ba", *Encyclopaedia of the Qur'an* (Leiden: Brill, 2003), 3: 76; Muhammad Taqî-ud-Dîn Al-Hilâlî - Muhammad Muhsin Khân, Translation of the Meanings of the Noble Qur'an in the English Language (Madinah: King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur'an, ts.), 141. Hz. Peygamber Kâbe'ye sevk ettiği hedyini nal ile taklîd etmiştir. Bk. Buhârî, "Hacc", 112. İbn Âşûr kullanılmış klâdelerden fakirler için ayakkabı/terlik imal edildiğini ayrıca klâdelerin mensucat malzemesi olarak da kullanıldığını zikretmektedir. Yine Mekke fukarasının devalerin arka tarafına örtülen bezlerden (cîlâl) de gömlek ve peştamal yaptıklarını kaydetmektedir. Bk. İbn Âşûr, *Tahrîr*, 6: 82-83, 7: 58.

edinmekte ayrıca Kâbe'ye ürün arzının/sevkiyatının önemli bir kaynağı haline gelmekteydi. Kurbanlıklar ve kurbanlıkla alakalı tüm şeyler, bunları arz ve talep eden tarafların *kıyâm* yani ayakta durması bakımından önem arz etmekteydi.<sup>34</sup> Kılâdelerin asılı olduğu hayvanların Mekke halkına sağladığı katkının yanı sıra kılâdelerin bizzat kendisi de bir takım faydaları haizdi. Boğazlandıktan sonra eti fakirlere dağıtılan kurbanların derileri, örtüleri, eyer ve yular takımları ile kılâdeleri değerlendirilirdi. Mekkelilerin kılâdelerden fakirler için ayakkabı/terlik, develerin (büdn) arka tarafını örten kumaşlardan (cilâl/الجلال) ise gömlek ve peştamal yaptıkları bilinmektedir. Ayrıca kıl ve yünden mamul kılâdeler de mensucat için kullanılırdı. Bu sebeple bazı müfessirler âyette kalâide hürmetsizliğin nehyedilmesini bizzat gerdanlıklar ile ilişkilendirmiş ve kılâdelerin zayı edilmesinin Hz. İbrahim vasıtasıyla Allah Teâlâ'nın davetine (İbrahim 14/37) icabet eden Harem sakinlerinin maslahatına (kılâde malzemeleriyle kullanım eşyası yapmalarına) ket vurma olacağını ifade etmişlerdir. Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve Ebû Ali el-Cübbâî'den (ö. 303/915) gelen bir rivayete göre kıymeti haiz kılâdeler tasadduka konu olurdu.<sup>35</sup>

Cahiliyedeki kılâde uygulamasına dair bazı bilgileri hadîs-i şerîflerden edinmekteyiz. Söz gelimi Hz. Peygamber'in hastalanan mukalled bir hedy hakkındaki emirleri, cahiliye döneminde de aynı yahut benzer bir uygulamanın yapıldığı şeklinde okunabilir. Buna göre; yolda hastalanan mukalled hedy hemen boğazlanır ve kılâdesi kanına batırılarak başkalarının görülebilecek bir şekilde hayvanın üzerine konurdu. Böylece kılâdesinden hedy olduğu anlaşılan hayvan muhtaç kişiler tarafından alınabilirdi. Bu hayvandan sahibi, sevk edicisi yahut içinde bulunduğu kafileden herhangi biri yiyemezdi. Kâbe'ye ulaşan hedilerin etlerinden sahiplerinin yiyebileceği sarahaten ifade edildiği halde (el-Hacc 22/36) yolda boğazlanan hedyin etinden sahibinin ve kafiledeliklerin yiyememesi, hedyin Kâbe'ye varmadan evvel boğazlanmasına mani olmaya müteallik bir teamül yahut hüküm olarak değerlendirilebilir. Öte yandan Rasûl-i Ekrem'in gerek hac gerekse umre niyetiyle hedyini, Hz. Aişe tarafından eğriyen yün ipe astığı iki nal ile taklîd ettiği, kendisi gitmese de Hz. Ebubekir'in kafilesiyle deve yahut davar olarak Kâbe'ye hedy gönderdiği bilinmektedir. Yine Rasûlullah'ın, hörgüçlerinin sağ yanlarını hafiften kanatmak suretiyle kurbanlık develerini iş'âr ettiği de zikredilmektedir.<sup>36</sup>

### 3. KUR'ÂN'DA KALÂİD

Kur'an-ı Kerim'de *kalâid* kelimesi iki kere zikredilmektedir. Bunlardan ilki el-Mâide 5/2. ayette, diğeri ise yine aynı sûrenin 97. âyetindedir. el-Mâide 5/2. âyet şu şekildedir: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشُّهُرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِينَ النَّبِيِّ الْحَرَامَ بَيْنَهُمْ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرُ مِنْكُمْ شَيْءٌ أَنْ صَدَّقْتُمْ عَنْ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ "Ey iman edenler! Allah'ın şe'âiri, seher-i haram, hedy, *kalâid* ve Rablerinin fazl u rızasını arzularak Beyt-i Haram'a yönelenlere hürmetsizlik etmeyin. İhramdan çıkınca avlanabilirsiniz. Sizi Mescid-i Haram'dan alıkoydular diye bir kavme karşı beslediğiniz kin, sakın sizi haddi aşmaya sevk etmesin! İyilik ve takvâda yardımlaşın, günah ve düşmanlıkta yardımlaşmayın. Allah'a karşı gelmekten sakının; çünkü Allah'ın cezası çetindir."

*Kalâid* kelimesinin zikredildiği diğer âyet el-Mâide 5/97 ise şu şekildedir: جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ وَالشُّهُرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ وَالْقَلَائِدَ ذَلِكَ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ "Allah Kâbe/Beyt-i Haram'ı, haram ay(lar)ı, kurbanlıkları ve *kalâid* insanlar için ayakta

<sup>34</sup> Sem'ânî, *Tefsîr*, 2: 69; Bikâî, *Nazmü'd-dürrer*, 6: 307; el-Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr* (Bûlâk: el-Matbaatü Bûlâk, 1285/1868), 1: 399; Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947), 6: 125; İbn Âşûr, *Tahrîr*, 7: 58.

<sup>35</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 6: 53; İbn Âşûr, *Tahrîr*, 6: 82-83, 7: 58. Hz. Peygamber boğazlanan büdnlerin cilâllerinin ve derilerinin tasadduk edilmesini emretmiştir. Bk. Buhârî, "Hacc", 113; Müslim, "Hacc", 348-349.

<sup>36</sup> Bk. Buhârî, "Hacc", 106-111; Müslim, "Hacc", 205, 359, 362-367, 377. Bunca sahih rivayet ve uygulama dikkate alındığında İbn Cüreyc'den nakledilen "İslâm gelince Rasûlullah kalâidi terk etti." şeklindeki bilginin hilaf-ı hakikat olduğu anlaşılmalıdır. Bk. Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1: 397.

**86 | Muhammed Selman Çalışkan. Kur'an'ın İkrar Ettiği İbrahimî Bir Hac Geleneği: Kalâid**  
kalma (kalkınma) sebebi kıldı. Tüm bunlar şunu bilmeniz içindir ki Allah göklerdekini, yerdekini bilir ve Allah her şeyi en iyi bilendir.”

İki âyette de *kalâid* kelimesi, *haram ay* (الشَّهْرُ الْحَرَامُ) ve *hedy* (الْهَدْيُ) ile birlikte kullanılmakta *Beyt-i Haram* (الْبَيْتُ الْحَرَامُ) yani *Kâbe* (الكَعْبَةُ) bağlamında zikredilmektedir.<sup>37</sup> İkinci âyette *Kâbe/Beyt-i Haram, haram ay(lar), hedy* ve *kalâid*ın insanlar için kıyâm (قِيَامًا) kılındığı söz konusu edilmektedir. Kıyâm, cülûs (oturma) kelimesinin zıttı olup Kur'an'da kalkmak, dikilmek, dinelmek manalarında kullanılmaktadır (Âl-i İmrân 3/191, en-Nisâ 4/103, el-Furkân 25/64, ez-Zümer 39/68 ve ez-Zâriyât 51/45). Ancak sadedinde bulunduğumuz âyetteki kıyâm tabiri, kelimenin 'kendisiyle ayakta durulan şey' anlamından hareketle geçim/maîşet kaynağı, insanların maddi ve manevi ihtiyaçlarını görerek onları ayağa kaldırma, ayakta tutma ve hayatlarını idame ettirme manalarını ifade etmektedir.<sup>38</sup> Benzer bir mana وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا "Allah'ın sizin için geçim kaynağı kıldığı mallarınızı akli ermezlere vermeyin." (en-Nisâ 4/5) âyetinde de görülmektedir. Dolayısıyla el-Mâide 5/97. âyette, Allah'ın *Kâbe/Beyt-i Haram, haram ay(lar), hedy* ve *kılâdeleri* insanlar için geçim kaynağı, kalkınma vesilesi kıldığından bahsedilmektedir. Kâbe'nin gerek orada yaşayan gerekse ticaret sebebiyle oraya gelenlerin geçimi için bir vesile olması, Hz. İbrahim'in duasında da yer almaktadır: "Ey Rabbimiz! Neslimden bir kısmını senin Beyt-i Muharrem'inin (Kâbe'nin) yanında, ziraat yapılmayan bir vâdiye yerleştirdim. Ey Rabbimiz! Namazı ikame etsinler diye (böyle yaptım). Artık sen insanlardan bir kısmının gönüllerini onlara meyledici kıl ve ürünlerinden bunları rızıklandır! Umulur ki bu nimetlere şükrederler." (İbrahim 14/37. Ayrıca bk. el-Bakara 2/126) Öte yandan hac ibadetinin söz konusu edildiği âyetlerde zikredilen fazl/فَضْلٌ kelimesi de evveleminde kişiyi ayakta tutan rızık, maîşet ve ticarete müteallik faaliyetleri ifade etmektedir (el-Bakara 2/198, el-Mâide 5/2, et-Tevbe 9/28).<sup>39</sup> Mekke iklim ve toprak yapısı bakımından ziraata elverişsiz olduğundan orada ikamet edenlerin ihtiyaçlarını karşılaması, diğer memleketlerden insanların oraya gelip ürünlerini pazarlamalarına mütevakkıftı.

<sup>37</sup> Kâbe ve bulunduğu bölgenin gökler ve yer yaratıldığından beri haram kılınmış olmasından hareketle hem Kâbe (Beyt-i Haram) hem de etrafı (Mescid-i Haram, Mekke) 'haram' kelimesi ile tavsif edilir. Bu haramlık ora ve orada bulunan her bir şeyin (insan, hayvan, nebat) muhterem, hürmete layık olduğunu ifade etmektedir. Taberî, Hz. Peygamber'in Hz. İbrahim'in Mekke'yi haram/harem kıldığına yönelik sözlerini, Hz. Âdem'den beri devam eden tahrimiyetin Hz. İbrahim'in dili ile tekrar bulduğunun bir ifadesi olarak değerlendirmektedir. Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2: 542-543. Mekke'nin gökleri ve yer yaratıldığında haram kılındığına dair bir bilgi için bk. Müslim, "Hacc", 445. Beyt-i Haram'a, Kâbe/الكعبة denilmesinin sebebi ise, tümsek gibi yüksekçe bulunmasıdır. Kaval (fibula) kemiğinin ayak bileğinin yan tarafından çıkıntı yapan kısmına ka'b/الكعب (bk. el-Mâide 5/6) denilmesi de bu sebeptedir. Bk. Ahmed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân - Tefsîru's-Salebî*, nşr. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 2002), 4: 112. Ebû Hayyân Araçların Kâbe ismini Beytullah'ın dışındaki bazı yapılar için de kullanması sebebiyle âyette Beyt-i Harâm terkinin Kâbe'den bedel olarak getirildiğini ifade etmektedir. Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 4: 28. İbn Âşûr başka yapılara kâbe denilmesinin Kâbe-i Muazzama'ya benzemeleri sebebiyle olabileceğini ifade etmektedir. Bk. İbn Âşûr, *Tahrîr*, 7: 55.

<sup>38</sup> Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 7: 535; Müfredat, "Kvm", 2: 538-539; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 298; İbn Manzûr, "Kvm", 42: 3781. Benzer manayı yansıtan âyetler için bk. el-Hacc 22/28; el-Ankebût 29/67. Âyet-i kerîmedeki şehri haram, hedy ve kalâid'in Kâbe üzerine matuf olduğu ve جَعَلَ اللَّهُ الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ وَالْقِلَابَةَ جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا takdirinde bulunduğu ifade edilmiştir. Bk. Ahmed b. Yusuf es-Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn fî ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, nşr. Ahmed Muhammed Harrâd (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, ts.), 4: 433. Kıyâm (قِيَامًا) kelimesi, جَعَلَ fiilinin halk/icat yahut sayrûret manasında olmasına göre iki şekilde değerlendirilir. جَعَلَ fiili halk (خَلَقَ) manasına geldiğinde bir meful, sayrûret (صَيَّرَ) manasına geldiğinde iki mefule teaddi eder. Buna göre ilk takdirde kıyâm kelimesi hâl-i mukaddere, diğer takdirde ise ikinci meful olur. Bk. İbn Âşûr, *Tahrîr*, 7: 54.

<sup>39</sup> Bk. Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 449; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1: 281; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8: 31, 42; Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 2: 7; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 7: 229; Hüseyin b. Mesûd el-Begavî, *Tefsîru'l-Begavî - Meâlimu't-tenzîl*, nşr. Muhammed Abdullah (Riyad: Dâru Tîbe, 1989), 1: 228, 3: 9; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 11: 132; İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Riyad: Dâru Tîbe, 1999), 3: 10-11, 4: 131. Bağlamları farklı olmakla beraber 'fazl' kelimesinin söz konusu manaları yansıtan diğer kullanımları için bk. Âl-i İmrân 3/180, et-Tevbe 9/75-76, en-Nahl 16/14, el-İsrâ 17/66, en-Nûr 24/32-33, er-Rûm 30/46, Fâtır 35/12, el-Câsiye 45/12, el-Cum'a 62/10, el-Müzzemmil 73/20.

Bu bakımdan ziyaret ve ticaret maksadıyla Kâbe'ye gelenlerin ürünleriyle hayatlarını idame ettiren Mekkelilerin yaşamında Kâbe'nin mühim bir yeri vardı.<sup>40</sup> Kalâid ve takfîdle alakalı hususlara geçmeden evvel kalâid bağlamında zikredilen ve onunla yakın alakası bulunan *şe'âir*, *şehr-i haram* ve *hedy* tabirlerine değinmek yerinde olacaktır.

**Şe'âir:** Müfessirler bilmek, işaretlemek manasındaki ş'ar (شعر) kökünden müştak *şe'âir* (müfred: şe'îre/شعيرة veya şî'âre/شعارة) lafzını *menâsik* (المناسك) yahut kök manasını yansıtan *me'âlim* (المعالم) kelimesiyle karşılamışlar ve *şe'âir*'in hac ile umrenin kendisiyle kaim olan tüm unsurlarını ifade ettiğini zikretmişlerdir. Aslen 'kan', buradan hareketle de 'kurban' manasına gelen *nüsük* (النسك) kelimesinden müştak *menâsik* kelimesi (müfred: mensek/المنسك) zamanla tüm ibadet ve tâatleri ifade edecek şekilde anlam genişlemesine uğramıştır. Kelime ism-i mekân, ism-i zaman ve mastar kalıbında bulunması sebebiyle 'hac ve umreye müteallik ibadet mekânları, ibadet zamanları ve ibadetler' manasını yansıtmaktadır (Bk. el-Bakara 2/128, 200; el-Hacc 22/34, 67). Bu bakımdan âyette geçtiği haliyle لا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ demek "hac ve umrenin alametleri olan bilimum unsurlara hürmetsizlik etmeyin" demektir.<sup>41</sup> *Şe'âir* kelimesinin Kur'an'daki diğer kullanımlarının da Kâbe ziyareti bağlamında zikredildiği görülmektedir. Kurbân olarak takdim edilen *büdn* ile Safâ-Merve tepelerinin *şe'âirullahtan* olduğu ifade edilmiştir (el-Bakara 2/158, el-Hacc 22/36). Yine Kâbe (Beyt)'nin tavaf edilmesi, orada namaz kılınması, insanların hacca gelip muhtelif menfaatlara kavuşmaları, kurbanlıkların Allah'ın adı ile kesilerek yoksul ve fakirlere dağıtılması bağlamında zikredilen *şe'âir* kelimesi de Kâbe ve onun ziyaret edilmesine müteallik unsurları ifade etmektedir (el-Hacc 22/26-32).<sup>42</sup> Mâide sûresi âyeti iman edenlere hitap etmekte ve Arapların uygulayageldikleri *haram aylar*, *hedy* ve *kalâid* geleneğini devam ettirmeleri gerektiğini haber vermektedir. Aynı zamanda âyet, Arapların zikredilen hususlardaki gevşekliklerine de telmihte bulunmaktadır. Mukâtil b. Süleyman âyetin, haram aylarda baskınlara devam eden, Safâ-Merve tepelerinde sa'y yapmayan ve Arafat'taki vakfeyi terk eden hums Araplarının müslüman olanlarına eski adetlerine dönmeleri hususunda tembihle bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12: 106.

<sup>41</sup> Mukâtil, *Tefsîr*; 1: 448; Halil b. Ahmed, "Ş'ar", 4: 218; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8: 22-24; Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 2: 6; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 291; Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'an*, 7: 254; Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, nşr. Muhammed Abdurrahman (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2: 113; Semîn el-Halebî, "Ş'ar", 2: 274; Cevad Ali, *Mufasssal*, 6: 200. Şe'âir kelimesinin menâsik gibi tüm taat u ibadeti ve hatta dinin tamamını karşılayacak şekildeki tevili için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8: 21-22; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 2: 6. Şe'âirin işaret ettiği diğer manalar için bk. Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zadü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr* (b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.), 2: 272. Nehhâs, Mücâhid'in Harem'i şe'âirden saymasına istinaden âyetin "Harem'de avlanmayı helal saymanın" manasına geleceğini söylemiştir. Bk. Ebû Cafer en-Nehhâs, *Meâni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, nşr. Muhammed Ali es-Sabûnî (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1988), 2: 250.

<sup>42</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 4: 23. el-Bakara 2/198. âyette zikredilen ve hacıların Arafat'tan sonra toplandıkları Müzdelife'yi ifade eden 'meş'ar-i harâm (المشعر الحرام)' terkinde yer alan 'meş'ar' kelimesi de haccın şîârı, işaretlerinden birini ifade etmektedir. Ebû Ubeyde şe'âirullah tabirinin meş'âr (المشاعر) manasına geldiğini ve Safa-Merve gibi hac-umre ile alakalı hususları ifade ettiğini belirtmektedir. Bk. Ebû Ubeyde Mamer b. el-Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'an*, nşr. Muhammed Fuad Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.), 1: 146; Begavî, *Meâlimu't-tenzil*, 1: 229; Semîn el-Halebî, "Ş'ar", 2: 274.

<sup>43</sup> Mukâtil, *Tefsîr*; 1: 448. Ferrâ âyetin Safa-Merve tepelerini şe'âirden görmeyip tavaf etmeyenlerden bahsettiğini ve "Safa-Merve tavafının terkini helâl/meşru addetmeyin." manasına geldiğini ifade etmektedir. Bk. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, 1: 298. Arapların mikat sınırlarını ihramsız geçmeleri de âyetin şümülüne girmektedir. Ebû Ali el-Cübbâî âyetteki şe'âir kelimesinin Hill ve Harem arasını tefrik için konulan işaretleri karşıladığı, şe'âire hürmetsizliğin de Harem içine ihramsız girilmesini ifade ettiği kanaatindeydi. Başka bir rivayete göre ise söz konusu âyetle Sekîf ve hums Arapları başta olmak üzere çoğu Arabın sa'y yapmalarına göndermede bulunmaktadır. Bk. Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basîf*, 7: 225; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 6: 53. Hums Arapları (ahmesîler) Kureys ve mütteliklerinden müteşekkil bulunmakta olup bu kimseler Kâbe'den devşirdikleri hürmete binaen kendilerini diğer Arapların fevkinde addederler ve bu farklılıklarını göstermek için bazı dini uygulamalara dindarlık adına muhalefet ederlerdi. Ahmesîlerin inanç ve kabullerine dair tafsili bilgi için bk. Recep Uslu, "Hums", *Türkiye*



## 88 | Muhammed Selman Çalışkan. Kur'an'ın İkrar Ettiği İbrahimî Bir Hac Geleneği: Kalâid

Ebû Ubeyde (ö. 209/824) *şe'âir* lafzına farklı bir mana vererek kelimenin bir çeşit taklîd uygulamasını karşıladığını ifade etmektedir. Buna göre *şe'âir*; işaret koyma, ihsâs yoluyla bildirme (i'lâm) manasındaki *iş'ârdan* (الإشعار) gelmekte ve hörgücün sağ tarafının bıçak ile çizilerek kanatılması suretiyle *hedy* olduğu ihsas edilen hayvanlara denilmektedir. Mukalled hedylerin de *şe'âir* olarak tesmiye edildiği zikredilmektedir.<sup>44</sup> Fahrreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) matûf-mâtûfun aleyh arasında bir mugayeretin olması gerektiğinden hareketle *şe'âir* ve ona atfedilen *hedy'nin* farklı şeyler olduğunu ifade etmekte ve Ebû Ubeyde'nin yorumunu isabetli bulmamaktadır.<sup>45</sup> *Şe'âir*in deveyi; *hedy'nin* ise sığır, davar, elbise ve hediyeye konu olabilecek bilimum şeyleri ifade ettiğine dair bir bilgi de zikredilmektedir.<sup>46</sup> Hz. Peygamber bizzat sevk ettiği yahut Hz. Ebubekir ile gönderdiği hedylerini iş'âr etmiştir. Abdullah b. Ömer'in de Medine'den hedy gönderdiği ve hörgücünün sağ tarafına bıçakla çizik atıp kanını akıtmak suretiyle hedyini iş'âr ettiği bilinmektedir (Buhârî, "Hacc", 106, 108).<sup>47</sup>

Fakîhler iş'ârın hörgücün sağ veya sol tarafına yapılabileceğini ifade etmişlerdir. İbn Ömer ve İmam Malik (ö. 179/795) sığırın hörgücünün bulunması durumunda iş'âr edilebileceğini belirtirler. İmam Şafii'ye (ö. 204/820) göre hörgücünün olup olmadığına bakılmaksızın sığır cinsi (bakarî) hayvanlar iş'âr edilir. Said b. Cübeyr'e (ö. 94/713) göre ise iş'âr edilmezler. Kurtubî (ö. 671/1273) de İbn Cübeyr'e iştirak etmekte, gerekçe olarak ise bakarî hayvanların hörgücünün bulunmamasını göstermektedir. Davar ise zayıflığından ötürü bu çeşit bir yaraya tahammül edemeyeceği için iş'âr edilmez. İmâm-ı Azam (ö. 150/767) iş'ârı bir çeşit müslê gibi değerlendirmiş ve hayvana eza vereceği sebebiyle iş'ârdan men etmiştir. İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), İmam-ı Azam'ın bu kanaatini o dönemdeki iş'âr uygulamalarının hayvanın canını tehlikeye atacak boyutta olmasına bağlamıştır. Ebû Yusuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed'e (ö. 189/805) göre ise iş'âr, taklîd gibi bir çeşit ilam olup mekruh veya sünnet olarak anılamaz, mubah olduğu söylenebilir.<sup>48</sup>

---

*Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 364; Şevket Kotan, "Cahiliye Dönemi Mekke Dini: Ahmesilik", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumunun Sempozyumu (1-3 Temmuz 2011)*, ed. Mevlüt Güngör (İstanbul: Kültür Sanat Basımevi, 2011), 177-188.

<sup>44</sup> Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'an*, 1: 146; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 7: 222-223; Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'an*, 7: 254. Zeccâc da benzer bir tefsiri tercih etmektedir. Bk. ez-Zeccâc İbrâhim b. es-Seri, *Meâni'l-Kur'an*, nşr. Abdülcelil Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 2: 142. Bu bağlamda ş'âr kökünün akıldan öte hislerle bilmeyi ifade eden anlamı, iş'âr uygulamasının Arapların değer ve kabullerine müteveccih bulunduğunu ortaya koymaktadır. Bk. Râgıb el-İsfahânî, "Ş'ar", 1: 345-346.

<sup>45</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11: 130.

<sup>46</sup> Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'an*, 7: 257. Büdn kelimesinin kaynaklarda deveyi ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir. Kur'an'da tek yerde geçen kelimenin (el-Hacc 22/36) bağlamı dikkate alındığında deveye tekabül ettiği söylenebilir. Ancak tefsirler büdn kelimesinin enâm-ı zebîha denilen dört sınıf hayvanı ifade ettiğini de kaydetmektedir. Bk. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 4: 26. Kelimenin hadislerde deve veya büyükbaş hayvanları karşıladığı görülmektedir. Bk. Müslim, "Hacc", 350-357.

<sup>47</sup> Hudeybiye'de Kureys tarafından elçi olarak gönderilen Hıls/Huleys adındaki kişi, müslümanların iş'âr edilmiş develerini görünce onları Kâbe'den geri çevirmekten imtina etmiş ve elçilik vazifesinden vazgeçmiştir. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 4: 28.

<sup>48</sup> Bk. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rifat Fevzi Abdülmüttalib (b.y.: Dâru'l-Vefâ, 2001), 3: 564; Begavî, *Meâlimu't-tenzîl*, 3: 8; Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'an*, 7: 255-256, 259; Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr*, 6: 420. İş'ârın ilim/hadis meclislerinde tartışma konusu edildiği anlaşılmaktadır. Bu tartışmalardan biri şu şekildedir: Vekî bir adama "Rasûlüllah iş'âr yaptı. Buna rağmen Ebû Hanîfe iş'ârın müslê olduğunu söylüyor!" dedi. Adam, "İbrâhim en-Nehaî'den iş'ârın müslê olduğu rivayet edildi." deyince Vekî çok sinirlenmiş ve "Ben sana 'Rasûlüllah dedi' diyorum, sen 'İbrâhim dedi' diyorsun! Sen hapsedilmeyi ve bu sözünden vazgeçinceye kadar hapisten çıkarılmamayı hak ediyorsun." demiştir. Bk. Tirmizî, "Hacc", 67. Ongole/Nelore (Nellore - Hindistan) gibi bazı sığır cinslerinin hörgüç/kamburu olduğu bilinmektedir. Bk. G.K. Gaur - S.N. Kaushik - R.C. Garg, "Ongole cattle status in India", *Animal Genetic Resources Information* 32 (2002): 27-34.

**Şehr-i Haram:** el-Mâide 5/2. âyette hürmet gösterilmesi gereken hususlardan biri de *haram* aydır. Müfred olarak zikredilen bu terkip (الشَّهْرُ الْحَرَامُ), *şehr* kelimesinin cins ifade eden lâm-ı tarîf ile muhallâ bulunması sebebiyle *eşhur-ı hurum/الأشهُرُ الْحُرُمُ* yani 'haram aylar' manasına gelmektedir.<sup>49</sup> Haram ayların adedinin dört olduğu âyet-i kerime ile sabittir (et-Tevbe 9/36). Bunlardan üçü (zilkade, zilhicce, muharrem) serdî (sıralı, peş peşe), biri ise (receb) ferdîdir.<sup>50</sup> Serdî haram aylar periyodu hacıların gelişi ve dönüş yollarındaki seyahat, can ve mal güvenliğini temin etmektedir. *Zilhicce* (ذُو الْحِجَّةِ) adından da anlaşılacağı üzere hac ibadetinin yapıldığı aydır. *Zilkadenin* (ذُو الْقَعْدَةِ) tesmiyesi, Arapların o ayda savaş için ayaklanmayıp oturmaları; *muharrem'in* (الْمُحَرَّمِ) tesmiyesi ise bu ayda savaşın helal olmamasından hareketledir.<sup>51</sup> Allah'ın ayı olarak da bilinen *receb* ayına gelince Arapların bu aya büyük hürmet gösterdikleri ve kendisinde kılıç sesi duyulmadığı için 'sağır' olarak sıfatlayıp *recebü'l-esam* (رَجَبُ الْأَصَمِّ) şeklinde ifade ettikleri bilinmektedir.<sup>52</sup>

el-Mâide 5/2. âyetin ifade ettiği ilk mana haram aylarda savaşılmaması hususuna hürmet gösterilmesi, cahiliye döneminde de tanınan bu muvakkat mütarekenin devam ettirilmesidir. Nitekim "Sana haram ayı, yani onda savaşmayı soruyorlar. De ki: O ayda savaşmak büyük bir günahıdır." (el-Bakara 2/217) âyeti haram aylarda savaşmanın memnûniyetini ikrar etmektedir. Öte yandan Mâide sûresi âyeti, müşriklerin *nesî* uygulamasına da telmihte bulunmaktadır. Nesî, hacci belli bir mevsime sabitlemek için şemsî takvimim fazla günlerini kamerî takvime ekleme yahut muharebe imkânı oluşturmak amacıyla haram olan bir ayı helal, helal olan bir ayı da haram tayin etme manasına gelmektedir. Cünâde b. Avf gibi bazıları, dilediği bir ayı haram, haram olan bir ayı da helal kılma salahiyetini kendilerinde görerek hac mevsiminde kurulan fuarlarda ayağa kalkar ve "Şunu bilin ki ben 'muharrem'i helal, 'safer'i haram

<sup>49</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 2: 7; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2: 146; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 3: 434; Reşid Rıza, *Menâr*, 6: 125. Kalâid lafzının zikredildiği diğer âyet el-Mâide 5/97'de zikredilen *şehr-i haram* kullanımı ile de dört haram ayın kastedildiği hakkında bk. Vahidî, *et-Tefsîru'l-basîf*, 7: 538; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2: 243. Söz konusu âyetteki *şehr-i haramın* hac ibadetinin yapıldığı zilhicce ayı olduğu da ifade edilmektedir. Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 299; Beyzâvî, *Envâru't-tenzil*, 2: 145; Nesefî, *Medâriku't-tenzil*, 1: 478; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 7: 36. Ebussuûd el-Mâide 5/2 ve 97. âyetlerdeki 'şehr-i haram' tabiri ile hac ayı olan zilhiccenin kastedildiği kanaatindedir. Bk. Ebussuûd b. Muhammed el-İmâdî, *Tefsîru Ebi's-Suûd - İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, nşr. Abdülkadir Ahmed Ata (Riyad: Mektebetü'r-Riyadî'l-Hadîse, ts.), 2: 5, 126. İbn Âşûr her iki âyetteki 'şehr-i haram' terkihi ile dört ayın kastedildiğini ifade etmekte, bu tabirin bazı aylara tahsisini doğru bulmamaktadır. Bk. İbn Âşûr, *Tahrîr*, 7: 58.

<sup>50</sup> Begavî, *Meâlimu't-tenzil*, 3: 104; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2: 19. el-Mâide 5/2. âyette geçen *şehr-i harâm* tabiri ile receb veya zilkade ayının zikredildiğine dair bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8: 25; Nehhâs, *Meânî'l-Kur'an*, 2: 251; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2: 246. Şehr-i Harâm'ın zilkade olarak karşılanması bu ayın haram ayların ilki; receb olarak karşılanması ise Arapların zilkade, zilhicce ve muharreme ittifakla hürmet göstermelerine rağmen receb ayına hürmette ihtilaf etmeleri sebebiyle vurgu için olduğu ifade edilmektedir. Nitekim receb ayının receb-i Mudar (رَجَبُ مُضَرَ) olarak tesmiye edilip Mudar kabilesine nispet edilmesi, en önemli kolu Kureys olan Mudar kabilesinin receb ayının hürmetini muhafaza etmesi sebebiyledir. Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 3: 434. Merâğî'ye göre âyetteki *şehr-i haram* ile maksat zilkade, zilhicce ve muharrem aylarıdır. Bk. Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî* (Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî, 1946), 6: 44.

<sup>51</sup> Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3: 309; İbn Manzûr, "Hrm", 10: 845, 41: 3686. Hicce (الْحِجَّةُ) kelimesi, hac ibadetinin senede bir defa yapılmasından hareketle 'sene' manasına da gelmektedir. Nitekim Hz. Musa'nın kayınpederinin (Hz. Şuayb) kızını, sekiz yahut on sene yanında ücretle çalışması karşılığında Hz. Musa'ya verdiğini tahkiye eden kıssada sekiz sene, حَجَّجَ ثَمَانِي حَجَّجَ şeklinde ifade edilmiştir (el-Kasas 28/27). Bk. İbn Manzûr, "Hcc", 9: 779.

<sup>52</sup> Zeccâc, *Meânî'l-Kur'an*, 2: 210. Recebin 'Şehrullâh' (Allah'ın ayı) olarak isimlendirilmesi, 'Allah'ın âlinin ayı' yani 'ehl-i Harem'in ayı' olarak açıklanmıştır. Receb ayının bu şekilde tesmiye edilmesinde, onun diğer üç haram ay gibi addedilmesine telmih vardır. Bk. Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'an*, 8: 223; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 4: 29.

**90 | Muhammed Selman Çalışkan. Kur'an'ın İkrar Ettiği İbrahimî Bir Hac Geleneği: Kalâid kıldım**” gibi sözler sarf ederlerdi. Haram ayların yerlerini değiştirmek onları ihlâl (helâl kılmak) olacağından sadedinde bulunduğumuz âyetin nesîi de men ettiği ifade edilmiştir.<sup>53</sup>

**Hedy:** *Hedy* (الهدى) kelimesinin müfredi *hedye* (هَدِيَّة) yahut *hediyye* (هَدِيَّة) olup bir bedel istenmeden verilen her bir şey *hedy* olarak isimlendirilir.<sup>54</sup> Allah Teâlâ'ya takarrüp maksadıyla ve sevabını umarak Beytullâh'a hediye edilen deve, sığır, davar yahut bunların dışındaki herhangi bir şeye *hedy* denir. Âyetteki وَلَا الْهَدْيِ ifadesi “Hediye hürmetsizlik etmeyin/hedyin hürmetini helal addetmeyin” veya “hedy ile onun hediye edildiği mekân (Kâbe) arasına girmeyin, hedyer mahilline (مَجَل - varacağı yere) ulaşınca kadar onlara ilişmeyin” manasına gelmektedir. Hedyerler boğazlanmak maksadıyla Kâbe'ye sevk edilirdi. Hedy kelimesinin zikredildiği diğer âyetlerde hedyin Kâbe'ye ulaşmasından bahsedilmektedir (el-Bakara 2/196, el-Mâide 5/95, el-Fetih 48/25). İbn Abbas (ö. 68/687) hedy kelimesinin Kâbe'ye bağışlanmakla birlikte taklid edilmemiş hayvanlara itlak edildiğini zikretmektedir. Taklîdin özellikle haram ayların gayrısına tesadüf eden günlerde hayvanın hedy olduğunun ihsâsına müteveccih bir uygulama olduğu göz önünde bulundurulduğunda, haram aylar içinde Kâbe'ye sevk edilen hayvanların taklîdine lüzum olmadığı söylenebilir. Ancak ilave bir hürmet/dokunulmazlık elde etmek için Arapların haram aylar içerisinde de hedyerlerini taklîd ettikleri bilinmektedir. Cahiliye döneminde hedyi takdim eden kişi onun etinden yemez, ziyaretçilerle muhtaçlara yedirirdi.<sup>55</sup>

Ekser ulemaya göre *hedy*, boğazlanacak bir hayvandan olabileceği gibi tasadduka konu olabilecek bilimum şeylerden de olabilir. Bu mana Rasûlullah'ın Cuma namazına erken gidilmesini tavsiye eden hadis-i şeriflerinde de ortaya çıkmaktadır. Hz. Peygamber şöyle buyurmuşlardır: “Cuma günü olunca melekler mescidin kapısında durur ve gelenleri sırayla yazarlar. İlk gelen(ler)in misali bir deveyi hedyeden (hedy olarak Kâbe'ye gönderen) gibidir. Sonrakiler bir sığır hedyeden gibidir. Sonrakiler bir koç, sonrakiler bir tavuk ve sonrakiler de bir yumurta (hedyeden gibidir). İmam (minbere) çıkınca melekler sahifelerini dürer ve zikri dinlerler.” (Buhârî, “Cum'a”, 31) Hadiste yumurtanın hedy olarak ifade edilmesi, onun sadaka

<sup>53</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 448-449; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, 1: 299; İbn Habîb, *Muhabber*, 156-157; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1: 275-276; Cevad Ali, *Mufasssal*, 8: 488-493. Haram ve helal ayları alt üst eden nesî uygulamasına et-Tevbe 9/37. âyette değinilmektedir. Vedâ Haccı'nda Rasûlullah ayların, Allah'ın semâvât u arzı yarattığındaki hali üzerine tetabuk ettiğini ifade etmiştir. Bk. Buhârî, “Megâzî”, 77. Ebussuûd âyette iman edenlere hitap edilmesi bakımından nesî'in değil haram ayda savaşmanın kasdedildiğine dair tefsirin daha doğru olacağı kanaatinindedir. Ebussuûd, *İrşâd*, 2: 5.

<sup>54</sup> Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, 2: 142; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basîf*, 7: 226; Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmî'l-Kur'an*, 7: 259. Kur'an'da ayrıca hediyye (هَدِيَّة) kelimesi de zikredilmektedir. Kelime, atıyye ve rüşvet kabilinden Sebe melîkesinin Hz. Süleyman'a takdim ettiği kıymetli eşyayı ifade etmektedir. Bk. en-Neml 27/35-36; Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmegânî, *el-Vücûh ve'n-nezâir li elfâzî Kitâbillâhî'l-Azîz*, nşr. Arabî Abdülhamîd Ali (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 462.

<sup>55</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8: 26; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 2: 147; Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmî'l-Kur'an*, 14: 374, 400; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr el-câmiu beyne fenneyi'r-rivayeti ve'd-dirâyeti min ilmi't-tefsîr*, nşr. Abdurrahman Umeyre (b.y.: Dâru'l-Vefâ, ts.), 2: 9; Cevad Ali, *Mufasssal*, 6: 209-210. Hedy kelimesinin bazı lehçelerde 'hediyy' (هَدِيَّة) şeklinde telaffuz edildiği bilinmektedir. Bk. Semîn el-Halebî, “Hdy”, 4: 246. Hedyerler, Minâ yahut Merve'de boğazlanırdı. Bk. İbn Âşûr, *Tahrîr*, 6: 82. Kur'an hedyin etinden onu bağışlayan kişinin de yiyebileceğini ifade etmekle kişinin kendi hedyinin etinden yiyemeyeceğine dair uygulamayı nihayete erdirmiştir. Bk. el-Hacc 22/28, 36. Hadislerde bûdnün etinden yenilebileceği gibi daha sonra yemek için muhafaza edilebileceği de ifade edilmektedir. Bk. Buhârî, “Hacc”, 124. Bununla birlikte el-Mâide 5/2. âyetindeki وَلَا الْهَدْيِ ifadesinden hedyi bağışlayan kişinin hedyin etinden yiyemeyeceği, sütünden içemeyeceği ve binek olarak kullanamayacağına dair hükümler çıkarıldığı da görülmektedir. Bk. Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3: 292-293; Celaleddin es-Suyûtî Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-İklîl fi istibâti't-tenzîl*, nşr. Esad Trabzonî el-Hüseyinî (b.y.: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, ts.), 86; Kasımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 6: 1799. Kırân, temettu haclarında sunulan hedyerler ile nafîle hedyerlerin bir nevi şükür mesabesinde olması sebebiyle sahibinin bu hedyerlerin etinden yiyebileceği, ceza ve kefarete olan hedyerlerin etlerinden ise yiyemeyeceği ifade edilmektedir. Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr*, 6: 421. Hedy hükümleri hakkında ayrıca bk. Abdullah b. Mahmud el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1: 172-175.

olarak verilmesi şeklinde anlaşılmıştır. Dolayısıyla bir kişinin elbise gibi herhangi bir şeyi hedy etmesi, söz konusu şeyi sadaka olarak vermesini ifade eder. Ancak deve, sığır ve davarın hedy kılınması onların Kâbe'ye ulaştırılmasını gerektirir. Zira Kur'ân bağlamı bu manayı yansıtmaktadır (el-Bakara 2/196, el-Mâide 5/95, el-Fetih 48/25). Öte yandan bazı fukahâ bir kişinin kendisine herhangi bir şeyi hedy kılması durumunda o şeyin kıymetini Kâbe'ye göndermesi gerektiğine de hükmetmiştir.<sup>56</sup>

**Kalâid:** İbn Abbas el-Mâide 5/2. âyetinin Allah'ın şe'âirine tazimde bulunarak hac ibadetini yerine getirmek isteyen müşriklerin, müslümanlar tarafından Mescid-i Haram'dan alınmaması istenmesi üzerine indirildiğini zikretmektedir. Rivayetler âyetin Rebîa kabilesinden Hutam/hatîm (yahut Hatîm/الحطيم) lakaplı Şüreyh b. Hind hakkında indiğinde birleşirler. Hutam müslüman olmak yahut kavminin efendisi olması hasebiyle İslâm'ın ne olduğunu öğrenip kavmine anlatmak için Hz. Peygamber'le görüşmeye gelmişti. Ancak Rasûl-i Ekrem ashabına onun müslüman olmayacağını haber verdiği gibi fâcir, kâfir, sahtekâr ve hain bir adam olduğunu da ifade etmiştir. Büyük bir tâcir olan Hutam, olayı takip eden hac mevsiminde (hicretin 7. senesi zilkade ayı) hayvanını taklîd edip büyük bir ticaret kervanı ile Yemâme'den Benî Bekr (b. Vâil) hacılarıyla birlikte Kâbe'ye doğru yola çıkınca evvelki sene Hutam'ın saldırısına uğrayan bazı müslümanlar, kervana baskın yapmak için Rasûl-i Ekrem'den izin istediler. Hz. Peygamber, Hutam'ın hedyini taklîd ettiğini hatırlatınca ashab-ı kiram "Yâ Rasûlallah! Bu, cahiliye döneminde yaptığımız bir şeydi!" demek suretiyle mukalled hayvanlara ilişmemenin cahiliye âdeti olduğunu, İslâm'ın bunu ikrar etmediğini kastetmişler ancak Rasûl-i Ekrem'den baskın için müsaade alamamışlardır. İşte bu esnada el-Mâide 5/2. âyet nâzil olarak müşrik de olsa hayvanını taklîd edip Kâbe'ye yönelen kimselere dokunmaktan müslümanlar menedilmiştir.<sup>57</sup> Hutam rivayetlerinin yanı sıra el-Mâide 5/2. âyetteki *وَلَا آمِينَ النَّيْتِ الْحَرَامِ* ve *فَصَلُّوا مِن رَّبِّهِمْ وَرَضُوا أَنَا* şeklindeki kısmın, Mekke'nin fethi gününde bazı müşriklerin umre için tehlik getirip Beytullah'a yönedikleri sırada müslümanların bu kişilere mani olmaya girişmeleri üzerine indirildiği de zikredilmektedir.<sup>58</sup> İbn Atiyye (ö. 541/1147) de bu yöndeki rivayeti tercih ederek âyetin Mekke'nin fethinde nâzil olduğunu, Hz. Ebubekir'in hac emiri

<sup>56</sup> Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3: 292; İlliyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân* (Beirut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 3-4: 14; Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, 7: 257-258, 259. İmam Şâfi'ye göre hedy kelimesi her ne kadar hediyeye konu olabilecek bilimum şeyler manasına gelebilse de şer'î örfte hedy denilince deve, sığır ve davar cinsinden bir hayvan anlaşılır. Zira Kur'ân'daki kullanımları buna işaret etmektedir. Bk. İlliyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3-4: 15. el-Bakara 2/196, el-Mâide 5/95 ve el-Fetih 48/25. âyetlerde zikredilen hedyin asgarisi fukahâya göre bir koyundur. Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3: 292.

<sup>57</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8: 22-23, 31-34; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basîf*, 7: 223; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 2: 270; Hâzin, *Lübâbu't-tenzîl*, 2: 4-5; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîf*, 3: 434. Baskın için Rasûlullah'ın girişimde bulunduğu dair rivayetler de bulunmaktadır. Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîf*, 3: 434. Hutam'ın Hudeybiye senesinde (hicrî 6) Kâbe'yi ziyaret için çıktığı da kaydedilmiştir. Bk. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 2: 270; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîf*, 3: 434. Müslümanların Hutam'a baskın yapmak istedikleri zamanın Mekke'nin fethinden sonra olduğuna dair bir bilgi için bk. Sem'ânî, *Tefsîr*, 2: 7.

<sup>58</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8: 34; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 2: 271-272. Kurtubî'nin zikrettiği bir bilgiye göre Mekke fethinde el-Mâide 5/2. âyetinin *... وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ...* kısmı indirilmiştir. Bk. Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, 7: 243. Bazı rivayetlere göre zikri geçen olay hicrî 6. sene Mekkelilerin müslümanları Kâbe'ye sokmamaları esnasında Hudeybiye'de yaşanmıştır. Bk. Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl* (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 140. Mâide sûresinin tümüyle Esmâ bt. Yezîd'in Rasûl-i Ekrem'in devesinin yularını tuttuğu bir esnada indirildiği de rivayet edilmektedir. Rivayetler Hz. Peygamber'in sure indirildiği esnada devesinin üzerinde bulunduğunu ancak nüzûl esnasında devesinin takatının kesilmesi sebebiyle deveden indiğini zikretmektedir. Olayın Vedâ Haccı zamanı Mekke ile Medine arasında vuku bulduğu kaydedilmektedir. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3: 5; Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 5: 156-157.

## 92 | Muhammed Selman Çalışkan. Kur'an'ın İkrar Ettiği İbrahimî Bir Hac Geleneği: Kalâid

tayin edildiği hicri 9. sene indirilen Tevbe sûresi âyetleriyle de nesh edildiğini ifade etmektedir.<sup>59</sup>

el-Mâide 5/2. âyetteki وَلَا الْقَلَائِدَ ifadesi وَلَا تُحُلُّوا الْقَلَائِدَ “Kalâide hürmetsizlik etmeyin” takdirindedir. Ayrıca *kalâid* kelimesindeki lâm-ı tarîf الْقَلَائِدَ الْهَدْيِ terkibindeki *hedy* kelimesinden ivazdır. Dolayısıyla söz konusu kullanım “taklîd edilmiş olsun olmasın bilumum hediye hürmetsizlik etmeyin” manasına gelmektedir. Buna göre Kâbe’ye bağışlandığına dair bir işaret taşıyan kurbanlıklara kalâid, taşımayanlara ise hedy denir. Kalâidin taklîd edilmiş hedy olmasına rağmen âyette ayrıca vurgulanmasını Zemahşerî (ö. 538/1144), kalâidin daha büyük bir şerefi haiz olması açısından fazladan hususî bir tembih şeklinde izah etmektedir. Bu takdirde mana “hassaten kalâide hürmetsizlik etmeyin” olmaktadır. Benzer bir kullanım (zikru’l-hâs ba’de’l-âmm/الخاص بعد العام/ذكر الخاص بعد العام) Cebrail ve Mikâil’in özellikle vurgulandığı “Kim, Allah’a, meleklerine, peygamberlerine, Cebrail’e ve Mikâil’e düşman olursa bilsin ki Allah da inkârcı kâfirlerin düşmanıdır.” (el-Bakara 2/98) âyetinde de görülmektedir.<sup>60</sup>

Âyetteki وَلَا الْقَلَائِدَ ile her ne kadar *kılâdelere* dokunulmama emredilmişse de bundan maksat اصحاب القلائد ولا ذوات/اصحاب القلائد yani kılâdesi bulunan kişi yahut hayvanlara dokunulmamasıdır. Dolayısıyla *kılâdeye* değil *mukalâde* yani kılâdenin takılı olduğu hedy yahut insana hürmetsizlikten men söz konusudur.<sup>61</sup> Hedy taarruzda bulunmamanın hedyin kılâdesine taarruzda bulunmamakla ifade edilmesinde, konunun ehemmiyetini ortaya koyan bir mübalağanın olduğu zikredilmiştir. Bu durumda mana “hedy hürmetsizlik etmemenin ötesinde hedyin kalâidine de hürmetsizlik etmeyin” olmaktadır. Benzer bir kullanım ziynetlerin takılı olduğu yerleri göstermeme hususundaki mübalağanın, ziynetlerin gösterilmemesi şeklinde ifade edildiği “Mümin kadınlara söyle ... ziynetlerini teşhir etmesinler.” (en-Nûr 24/31) âyetinde de görülmektedir.<sup>62</sup> Kılâdeleri çözüp çıkarmanın hedylere yağmaya açık hale getireceği sebebiyle, âyetin kılâdelere hassaten vurgu yaptığına dair tefsirler de bulunmaktadır.<sup>63</sup> Kılâdelere hürmetsizlikten men etmenin onların bizzat kendisinin Mekke fukarasının içtimai hayatındaki katkısı sebebiyle olduğu da ifade edilmiştir. Hasan-ı Basrî ile Ebû Ali el-Cübbâî âyetin, kıymeti haiz bulunan kılâdelerin tasadduk edilmesine işaret ettiğini ifade etmektedir. Tahir b. Âşur da Mekkeli fukaranın kılâdelere ayakkabı/terlik yapıp mensucat malzemesi edindiğini dolayısıyla kalâide hürmetsizlik etmenin Hz. İbrahim vasıtasıyla Allah Teâlâ’nın davetine (İbrahim 14/37) icabet eden Harem sakinlerinin maslahatına (kılâde malzemelerinden kullanım eşyası imal etmelerine) ket vurmak olacağını ifade etmektedir. Yine o, el-Mâide 5/97. âyette kılâdelerin *kıyam* unsurları arasında sayılmasını, Harem ehlinin kalkınmasında kılâde gibi yünden mamul en ufak bir şeyin dahi mühim bulunduğunu zikretmek suretiyle kalkınmanın büyük enstrümanlarına dikkat çekmeye müteveccih bir değini olarak değerlendirmektedir.<sup>64</sup>

<sup>59</sup> İbn Atiyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, 2: 148. Bu kabule göre el-Mâide 5/2. âyeti Mekke hudutları içerisinde indiğinden Mekke olarak değerlendirilmiştir. İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 2: 267; Hâzin, *Lübâbu’t-tenzil*, 2: 3. Mekke Fethi, Veda Hacı yahut herhangi bir seferde inse dahi hicretten sonra inenlerin medeni, önce inenlerin mekkî olduğu kabul edilmektedir. Buna mukabil Mekke hudutları içerisinde inen yahut Mekkelilere hitap eden surelere mekkî denildiğine dair kanaatler de bulunmaktadır. Bk. Celaleddîn es-Suyûtî Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân* (b.y.: Vüzâretü’s-Şuûni’l-İslâmiyye, ts.), 1: 45-47.

<sup>60</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 8: 26-27; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 192. İbn Kesîr âyet-i kerîmedeki وَلَا الْهَدْيِ وَلَا الْقَلَائِدَ kısmının “Beytullah’a hedy göndermeyi ve onları taklîd etmeyi terk etmeyin.” tevlinde olduğunu zikretmektedir. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3: 10.

<sup>61</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 8: 30; Begavî, *Meâlimu’t-tenzil*, 3: 9. Benzer bir takdir âyetin devamındaki وَلَا لِتُحْلُوا قِتَالَ قَوْمِ آمِينَ kısmı için de söz konusudur. Buna göre âyet الْحَرَامِ الْبَيْتِ الْحَرَامِ لَا تُحْلُوا قِتَالَ قَوْمِ آمِينَ veya لَا تُحْلُوا قِتَالَ قَوْمِ آمِينَ veyahut قَوْمِ آمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ takdirlerindedir. Bk. Semîn el-Halebî, *ed-Dürü’l-masûn*, 4: 186.

<sup>62</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 192.

<sup>63</sup> Reşid Rıza, *Menâr*, 6: 125. Ayrıca bk. Cevad Ali, *Mufassal*, 6: 210.

<sup>64</sup> Bk. Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 6: 53; İbn Âşûr, *Tahrîr*, 6: 82-83, 7: 58.

Bazı müfessirler kişinin hayvanını taklîd etmesiyle kendisinin de kılâdeli sayılacağını ifade etmektedirler. Buradan hareketle olsa gerek Ferrâ (ö. 207/822) âyete “devesini taklîd eden kişiye taarruzda bulunmayın, korkutmayın” şeklinde bir mana vermiştir. Vahidî (ö. 468/1076) de âyetin “mukalled hayvanı sebebiyle sahibine de dokunmayın” manasını tazammun ettiğini kaydetmektedir.<sup>65</sup> Tüm bunlar kılâdenin sadece hedyelere değil onların sahibine de güven sağladığını ortaya çıkarmaktadır. Öte yandan hedyini taklîd edip Kâbe'ye sevk eden kişi kendisine ait dokunulmazlığı, hedyini taklîd eden kişinin ihramlı sayılması esasından da almaktadır. Mukalled hedyi bulunan kişinin ihramlı addedilmesi, el-Mâide 5/2. âyette ihram zikredilmediği halde وَأَإِذَا خَلْتُمْ فَاصْطَلُّوا “İhramdan çıkınca avlanabilirsiniz.” buyurulmasından hareketledir.<sup>66</sup> İbn Ebî Zemenîn'in (ö. 399/1009) âyetin وَلَا الْفُلَّانِيَّ kısmını hac ve umre sebebiyle evinden çıkan ancak yanında hedy bulunmayan kişilerin boyunlarına taktığı kılâdelerle ilişkilendirmesinin de mukalled bir hedyin sahibine sağladığı güvenden hareketle olduğu söylenebilir.<sup>67</sup>

el-Mâide 5/2. âyetteki وَلَا الْفُلَّانِيَّ ifadesiyle, kılâde yapmak için Harem ağaçlarının sökülmesi yahut onlardan bir şeyin koparılmasının nehyedildiğine dair tefsirler de bulunmaktadır. Bu tefsirler Hz. Peygamber'in Mekke'nin otu/dikeninin koparlamayacağı, ağacın kesilemeyeceğine dair ifadeleri ile ilişkilendirilmiştir.<sup>68</sup> Öte yandan hatayı telafi etmek için yapılan amellerin teşirinin münasip olmaması sebebiyle, ihramlı birinin öldürdüğü hayvana karşılık olarak Kâbe'ye gönderdiği hedy (el-Mâide 5/95) dışındaki tüm hedyelere (nafile, adak, hacc-ı krân ve hacc-ı temettu) kılâde takılabileceği zikredilmektedir.<sup>69</sup>

### 3.1. Kalâidin Mensûhiyeti

Kalâid uygulamasının muhkem yahut mensûh olması hakkındaki tartışmaların el-Mâide 5/2. âyet etrafında yapıldığı görülmektedir. Âyetin mensûh olduğu kanaatinde olan müfessirlerin yanı sıra muhkem olduğunu ifade eden müfessirler de bulunmaktadır. Üçüncü kısım müfessirler ise âyetin kısmen mensûh kısmen muhkem olduğu görüşündedirler. Bu kısım müfessirlere göre âyette nesh değil tahsîs söz konusudur. Âyetin mensûhiyeti hakkındaki görüşlerin bu kadar çeşitlenmesinin odağında, âyetin anlam alanına müşriklerin dâhil olup olmadığına dair kanaatlerin bulunduğu görülmektedir. Hatırlanacağı üzere âyetin, Beytullah'ı ziyaret ve ticaret maksadıyla Mescid-i Haram'a yönelen müşrikleri müslümanların engellemeye giriştikleri bir esnada indirildiğini yukarıda zikretmiştik. Âyette 'şehr-i haram', 'hedy', 'kalâid', 'ticaret ve ziyaret için Kâbe'ye yönelenler' şeklinde söz konusu edilen hususların, âyetin sebeb-i nüzûl rivayetleriyle örtüştüğü görülmektedir. Bununla birlikte bazı müfessirler âyetin “Rablerinin fazl u rızasını arzularak Beyt-i Haram'a yönelenlere hürmetsizlik etmeyin.” kısmındaki “Rablerinin fazl u rızasını arzularak” ifadesinin müşriklerin itikadıyla uyuşmayacağından hareketle âyette müşriklerin mevzubahis edilmediğini öne sürmüşlerdir. Söz konusu uyuşmazlık رَضُواْنَا kelimesinin ahiretle

<sup>65</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1: 299; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 7: 227. İbn Abbas hayvanını taklîd eden kişinin ihrama girmiş sayılacağını dolayısıyla hayvanın taklidi ile kişinin üzerindeki kıyafeti çıkarması gerektiğini ifade etmektedir. Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8: 27. Mâide sûresi 2. âyette ihram zikredilmediği halde “ihramdan çıktığımızda avlanabilirsiniz” buyurulması, hayvanın taklîd edilip birlikte yola çıkılmasının ihram menzilesinde bulunduğu şeklinde yorumlanmıştır. Eğer sahibi, hedy ile birlikte yola çıkmazsa ihramlı sayılmaz. Zira Hz. Peygamber hedyini taklîd edip başkasıyla Kâbe'ye gönderdiğinde ihramlı iken yapılmaması gereken şeylerden uzak durmamıştır. Bk. Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, 7: 259.

<sup>66</sup> Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 6: 421.

<sup>67</sup> İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîr*, 2: 6.

<sup>68</sup> Buhârî, “İlim”, 39, “Cenâiz”, 76; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8: 29; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 4: 9; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 3: 435.

<sup>69</sup> Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 6: 421; Salim Öğüt, “Kılâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25: 396.

#### 94 | Muhammed Selman Çalışkan. Kur'an'ın İkrar Ettiği İbrahimî Bir Hac Geleneği: Kalâid

ilişkilendirilmesi ve Mekke müşriklerinin de ahiret inancından yoksun bulunmaları açısından dandır.<sup>70</sup> Kıraat-ı seb'a imamlarından Ebû Amr b. Alâ'nın (ö. 154/771) kıraat hocası Humeyd b. Kays el-A'rec'in (ö. 130/747) âyetteki تَبْتَغُونَ fiilini müminlere hitap haliyle تَبْتَغُونَ şeklinde muhatap siygasıyla okuması da rıdvân kelimesinin müminlerle alakalı bulunmasına delil getirilmiştir.<sup>71</sup> Hasan-ı Basri ve Amr b. Şurahbîl el-Hemedânî'nin (ö. 63/683) Maide suresinden herhangi bir âyetin nesh edilmediğini ifade etmeleri, âyette müşriklerin değil müminlerin konu edildiği kanaatinde olduklarını göstermektedir.<sup>72</sup> Hz. Aişe'nin "Mâide sûresi son inen sûredir. Orada zikredilen helalleri helal, haramları da haram biliniz." sözü de sûrenin dolayısıyla sadedinde bulunduğumuz âyetin muhkemliğine yolulmuştur. Zemahşerî'nin âyetin muhkemliğine dair görüşleri tadat ettiği yerde Hz. Aişe'den gelen bu rivayeti (merfu haliyle) zikretmesi, rivayetin el-Mâide 5/2. âyetin nesh edilmediğine bir delil teşkil ettiğini göstermektedir.<sup>73</sup> Öte yandan fıkıh eserlerinde kalâide dair serdedilen hükümler, onun müslümanlar için nesh edilmediğini gösteren bir başka delildir.<sup>74</sup> Dolayısıyla âyet, kâfirlerin değil müslümanların malları ile canlarını emniyet altına almakta ve hakkında herhangi bir nesh söz konusu bulunmamaktadır.<sup>75</sup>

Âyetin müslümanları ifade etmesi sebebiyle muhkem olduğuna yönelik bu kanaatle ileride serdedeceğimiz ve âyetin müşriklerle tanınan bir müsamahayı dile getirmesinden ötürü mensûh olduğunu ifade eden görüşlerin arasında, âyetin hem müslümanları hem de müşrikleri kapsadığı ancak müşriklerin katlini emreden âyetlerle müşriklerle müteveccih yönün neshedildiği dolayısıyla müslümanlara yönelik kısmın muhkem olduğuna dair kanaatler

<sup>70</sup> Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 7; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 4: 10. 'Allah'ın fazl u rızasını arzularak Beyt-i Harâm'a yönelenler (e de hürmetsizlik etmeyin)' ifadesinden müşriklerin anlaşılması durumunda Allah'ın müşriklerden razı olabileceğine dair zihne tebâdür eden fikir, âyetin onların zan ve iddialarını yansıttığı ile izale edilebilir. Bk. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 6: 54. Mâtürîdî müşriklerin istediği fazl u rızanın dünyaya müteallik olduğunu "Hac ibadetlerinizi bitirince, babalarınızı andığınız gibi, hatta ondan daha kuvvetli bir şekilde Allah'ı anın. İnsanlardan öyleleri var ki: Ey Rabbimiz! Bize dünyada ver, derler. Böyle kimselerin ahiretten hiç nasibi yoktur." (el-Bakara 2/200) âyeti ile delillendirmektedir. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 7. Müşriklerin ahiret inançları ve bu inançlarının dünya görüşlerini nasıl şekillendirdiği hakkında bk. Muhammed Selman Çalışkan, "Kur'an'da Mekke Müşriklerinin Ahiret İnançları ile Hayra Engel Olmaları Arasındaki İlişki", *İslâmî İlimler Dergisi* 11/1, 2016, 70-82.

<sup>71</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 4: 10. Ayrıca bk. Beyzâvî, *Envâru't-tenzil*, 2: 114. Bu takdirden mana "Müminler olarak siz, Allah'ın fazl u rızasını arzularak müşriklerle saldırmaya, onları Mescid-i Harâm'dan alıkoymaya girişiyorsunuz." şeklinde olmakta ve yine Beytullah'tan çevrilen müşriklerin varlığı anlaşılmalıdır. Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 3: 435. Âyette مَنْ رَبَّهِمْ مِنْ تَبْتَغُونَ şeklindeki okumaya mani olmadığı, zira مَنْ رَبَّهِمْ مِنْ buyurulmasında Allah'ın müminleri himaye etmekle birlikte yapmış olduklarından razı olmadığına dair belâğî bir nükte bulunduğu ifade edilmiştir. Bk. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 6: 55.

<sup>72</sup> Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3: 294; Sem'ânî, *Tefsîr*, 2: 5; Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'an*, 7: 245; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3: 10.

<sup>73</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 192-193. Zemahşerî âyetin neshi mevzuu kısmında evvela âyetin muhkem olduğuna dair görüşleri vermekle kendisinin de bu yönde bir kanaati bulunduğunu ihsas etmektedir. Bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 192-193. Hz. Aişe'nin kavli için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1995), 17: 623; Hâkim en-Nisaburi, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn* (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1997), 2: 370 (3270). Rivayet merfû olarak da zikredilmektedir. Bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 4: 5; Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'an*, 7: 244; Hâzin, *Lübâbu't-tenzil*, 2: 3; Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 5: 157-158. Mâtürîdî de söz konusu rivayeti, Şâbî'nin Mâide sûresinden sadece 2. âyetin neshedildiğine dair aktarımının hemen akabinde zikretmekte ve herhangi bir açıklama getirmemektedir. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 6-7.

<sup>74</sup> Mevsilî, *İhtiyâr*, 1: 175; Muhammed Emin b. Ömer Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd (Riyad: Dâru Alemü'l-Kütüb, 2003), 4: 41-42; Şâfiî, *Ümm*, 3: 564, 567. Ayrıca bk. Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 6: 421.

<sup>75</sup> Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basîr*, 7: 231. Arapların şecaatleri sebebiyle şark ve garptaki bilâdi fethetmedip Hz. Peygamber'in risaletini oralara ulaştıracakları ve böylece maişetlerini tedarik edemeyip yok olacaklarını bilen Cenâb-ı Hakk'ın Beyt, haram aylar, hedy ve kalâidi onlara maişet kaynağı yaptığını ifade eden Bikâî'nin de âyetin muhkem olduğu kanaatini taşıdığını söyleyebiliriz. Bk. Bikâî, *Nazmu'd-durer*, 6: 307.

bulunmaktadır.<sup>76</sup> İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) ile Hatîb eş-Şîrbînî (ö. 977/1570) âyetin müşrikler açısından hükümünü yitirmesinin nesh değil tahsîs olarak isimlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>77</sup>

Müslümanların Kâbe'ye yönelme yahut yönelmemeleri durumu dâhil olmak üzere her hal ve şartta müslümanlara taarruzun mutlak surette haram olduğu, dolayısıyla âyetin -sebeb-i nüzûlüne de muvafık olarak- müşriklere hamledilmesi gerektiği de ifade edilmiştir. Buna göre âyet, indirilmiş olduğu hicrî 7. sene yahut Mekke'nin fethi gününden (hicrî 8. sene) müşriklerin katlini ve Mescid-i Haram'a yaklaşmalarını emreden et-Tevbe 9/5, 28. âyetlerin indirildiği hicrî 9. seneye kadar uygulanmıştır. Bu süre zarfında müşrikler hac veya umre maksadıyla Kâbe'ye gelerek Kur'an'ı dinleme imkânına kavuşmuşlardır. İbn Abbas başta olmak üzere Mücâhid (ö. 103/721), Katâde, Dahhâk (ö. 105/723), Âmir eş-Şabî (ö. 104/722), İbn Zeyd (ö. 182/798), Ferrâ, Taberî (ö. 310/923), Begavî (ö. 516/1122), Râzî, Vâhidî gibi birçok müfessir *âyetü'l-kalâid* (el-Mâide 5/2) müşriklerin Kâbe'yi ziyaret etmelerine dair muvakkat bir mûsamaha olarak telakki ederek mensûh âyetler içinde değerlendirmiştir. el-Mâide 5/2. âyetin mensûh olduğunu ifade edenler, âyetin *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَجْلُوْا شِعَابَ اللَّهِ وَلَا الشُّعْرَ وَلَا الْحَزَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِينَ النَّبِيِّ الْحَرَامِ يَنْتَعُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرَضُوا أَنَا* şeklindeki ilk kısmını kastetmektedirler. Buna göre söz konusu kısımda zikredilen haram ay(lar), hedy, kalâid yahut Kâbe'yi ziyaret amacı, herhangi bir müşriğe dokunulmazlık sağlamamaktadır. Taberî haram aylar da dâhil olmak üzere tüm sene boyunca müşriklerin katlinin helal kılındığını, dolayısıyla zimmet akdi olmayan yahut herhangi bir emâna sahip bulunmayan bir müşriğin boynuna-kollarına Harem'in tüm bitkilerini sarsa bile dokunulmazlık elde edemeyeceğini ifade etmektedir.<sup>78</sup> Zeccâc (ö. 311/923) *âyetü'l-kalâid*ni, *âyetü's-seyf* ile nesh edildiğini şöyle ifade etmektedir: "Müşrikler ağaç kabuğu ile taklîde bulunurlar böylece kendilerini emniyete alırlardı. Bunların tamamı müşriklerin yaptığı şeylerdi. Müslümanlar da müşriklerin Allah'a takarrüp maksadıyla yaptığı şeylere hürmetsizlik etmemekle emrolundular. ... Bu hususların (kalâid, haram ay, Beyt-i Haram'a yönelen müşrikler) tamamını 'Müşrikleri nerede bulursanız öldürün, yakalayın, hapsedin ve her gözetleme yerini (geçit başlarını) tutun.' (et-Tevbe 9/5) âyeti neshetmiştir."<sup>79</sup>

Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934) el-Mâide 5/2. âyette kastedilen kâfirlerin Hz. Peygamberle muahede yapan kâfirler olduğunu belirterek söz konusu ahdin Tevbe sûresi ile nihâyete ermesi sebebiyle onları Mescid-i Haram'a yaklaştırmamanın mahzuriyetinin ortadan kalktığını, dolayısıyla "Müşrikler bu yıllarından sonra Mescid-i Haram'a yaklaşmasınlar" âyetini tatbik mevkiine koymanın lüzumunun doğduğunu ifade etmektedir. Bu ifadeden Ebû

<sup>76</sup> İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 2: 147.

<sup>77</sup> İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2: 20; Hatîb eş-Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, 1: 351.

<sup>78</sup> Bk. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, 1: 299; İbn Habîb, *Muhabber*, 11-12; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8: 35-40; Abdurrahman b. Muhammed es-Seâlibî, *Tefsîru's-Seâlibî - el-Cevâhiru'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'an*, nşr. Ali Muhammed Muavviz (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997), 2: 338; Begavî, *Meâlimu't-tenzil*, 3: 9; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basîl*, 7: 227, 231; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11: 132; Hâzin, *Lübâbu't-tenzil*, 2: 6; Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'an*, 7: 258; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîl*, 3: 435. İbn Abbas'tan gelen bir kavle göre ise Mâide sûresinden iki âyet nesh edilmiştir. Bunlardan ilki müşriklerin herhangi bir yer ve herhangi bir ayda katledilmesini âmir âyetlerin neshettiği âyetü'l-kalâid (el-Mâide 5/2), diğeri ise el-Mâide 5/49'un neshettiği el-Mâide 5/42'dir. Âmir eş-Şabî ise Mâide sûresinden sadece 2. âyetin nesh edildiğini ifade etmektedir. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8: 35-36; Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'an*, 7: 258. Sa'lebî tadat etmemekle birlikte Mâide sûresinden 9 âyetin mensûh olduğunu ifade etmektedir. Bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 4: 5.

<sup>79</sup> Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, 2: 142. Ferrâ da *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا وَلَا تَجْلُوْا شِعَابَ اللَّهِ وَلَا الشُّعْرَ وَلَا الْحَزَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِينَ النَّبِيِّ الْحَرَامِ يَنْتَعُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرَضُوا أَنَا* kısmını et-Tevbe 9/5, müşrikleri Mescid-i Haram'dan men etmenin tahrimiyetini ifade eden *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا وَلَا تَجْلُوْا شِعَابَ اللَّهِ وَلَا الشُّعْرَ وَلَا الْحَزَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِينَ النَّبِيِّ الْحَرَامِ يَنْتَعُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرَضُوا أَنَا* kısmını ise et-Tevbe 9/28'in nesh ettiğini zikretmektedir. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11: 132.



## 96 | Muhammed Selman Çalışkan. Kur'an'ın İkrar Ettiği İbrahimî Bir Hac Geleneği: Kalâid

Müslim'in, hükmün mensûh olmadığı ancak hükmün menâti olan vasfın -ki bu vasf kendile-riyle ahit yapılmasıdır- zail olduğu kanaatini taşıdığı anlaşılmaktadır.<sup>80</sup>

İbn Cüreyc (ö. 150/767) ise müşrikleri kapsamakla birlikte âyetin nesh edilmediği kanaatindedir. O, âyetin mensûh olması durumunda müşriklerin haram aylarda savaşmaya başlayacaklarını dile getirerek âyetin savaşa değil müşriklerce bilinen bir hürmetin idamesine müteallik bulunduğu dikkat çekmektedir.<sup>81</sup> Görüldüğü üzere İbn Cüreyc âyetin mensûhiyetini 'haram aylar' üzerinden tartışmaktadır. Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732) ve Hasan-ı Basrî de haram aylarda savaşılmamasına dair hükmün neshedilmediği kanaatindedir.<sup>82</sup> Kasımî'nin (ö. 1332/1914) aktardığına göre İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350) Rasûlullah'ın haram aylarda herhangi bir gaza ve baskında bulunmayıp seriyye göndermediği, Müşriklerin Hz. Peygamber'i haram ayda savaştığı için ayıplamaları üzerine inen âyetin haram aylarda savaşın büyük bir günah olduğunu ifade ettiği, haram ayları nesheden bir nasısın bulunmadığı ve haram ayların neshinde ümmetin icma etmediği hususlarına dikkat çekerek haram ayların mensûh olmadığını ifade etmektedir.<sup>83</sup>

Bazı müfessirler el-Mâide 5/2. âyetinin mensûhiyetini 'haram ay(lar)', وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ 'hedy-kalâid' ve 'Beyt-i Harâm'a yönelen (müşrik)ler' üzerinden mevzubahis etmektedir. Dolayısıyla bu müfessirler âyetin kısmen mensûh kısmen muhkem olduğu kanaatini taşımaktadırlar. Söz gelimi Ebu'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983) وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ kısmının et-Tevbe 9/36. âyetle mensûh olduğunu ancak الْقَلَائِدَ وَلَا الْهَدْيَ kısmının mensûh olmadığını ifade etmektedir. Katade'den gelen bir rivayete göre de âyetin الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ kısmı neshedilmiş olup bu kısmı et-Tevbe 9/5, 17, 28. âyetler neshetmiştir. Süddî ise وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ kısmının Hutam hakkında nazil olduğu ve el-Bakara 2/191. âyetle neshedildiğini ifade etmektedir.<sup>84</sup>

Sebeb-i nüzûl rivayetleri dikkate alındığında *âyetü'l-kalâid* müşriklerin Kâbe ziyaretlerinin engellenmemesini söz konusu ettiği söylenebilir. Ancak sebep-i nüzûlün hususiliği, hükmün müminleri de içine alacak şekilde umumileştirilmesine mani değildir. Nitekim âyette "müşrikler" şeklinde bir kelime yahut açıkça onları işaret eden bir ifade zikredilmemektedir. Bu da, müşriklerin Mescid-i Haram'a yaklaşmalarını emreden âyetin (et-Tevbe 9/28) inişine dek *âyetü'l-kalâid* hem müşrik hem müminleri ifade ettiğini, et-Tevbe 9/28. âyetin nüzûlünden sonra ise sadece müminleri ifade ettiğine yönelik bir yorumu mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla dikkat çektiği tüm noktalarla *âyetü'l-kalâid*, Kâbe'yi ziyaret hususunda müs-lüman devletler arasındaki hukuku tesise yönelik bir emr-i ilahi olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>80</sup> Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11: 132; Reşid Rızâ, *Menâr*, 6: 126.

<sup>81</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 6: 54.

<sup>82</sup> Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3: 291, 294.

<sup>83</sup> Kasımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 6: 1798-1799. İbn Kayyım burada haram ayların neshedilmediğine Tevbe 9/5. âyetini delil getirirse de âyetteki haram aylar, sürenin başında zikredilen dört aylık bir süreyi (eş-hur-ı tesyîr/أَشْهُرُ التَّسْيِيرِ) ifade etmekte ve 10 Zilhicce - 10 Rabîulahir arasını kapsamaktadır. Kasımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 6: 1799.

<sup>84</sup> Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8: 37-38; Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'an*, 7: 263-264. Mücâhid'in aktardığı bir kavle göre ashâb-ı kirâm, el-Mâide 5/2. âyette zikredilen hususların tamamının cahiliye döneminde yapılan şeylerden olduğu, bunlardan Harem ağacından kalâid edinmek dışında kalanların İslâm'a göre de hürmetkâr bulunduğunu ifade etmekteydiler. Taberî bu rivayeti, el-Mâide 5/2. âyetinden sadece (Harem'de bulunan) ağaçlardan kalâid edinmenin nesh edildiğine dair görüşleri tadat ettiği kısmında zikretmektedir. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8: 39. İlkîyâ el-Herrâsî de الْقَلَائِدَ وَلَا الْهَدْيَ kısmının, insanların kılâde ile ihramlı olduklarını ihsâs etmeleri sebebiyle kalâidin bizzat kendisine yönelik bir hürmetsizlikte bulunulmaması manasına geldiğini ifade etmekte, uygulamanın insanlara bakan yö-nüyle mensûh, hayvanlar için ise bâki olduğunu eklemektedir. İlkîyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3-4: 15-16.

### SONUÇ

Hız İbrahim'den tevarüs eden bir gelenekle dini hayatlarını şekillendiren Arapların edasına en çok önem verdikleri ibadet *hac*dir. Nüzül vasatında hac dini bir ritüel olmasının yanı sıra iktisadi bir hareketliliği de ifade ediyordu. Arap yarımadasının muhtelif mntikalardan gelen ziyaretçiler Kâbe'ye adaklarını takdim ediyor, civarda kurulan pazarlardan alışveriş yaparak ihtiyaçlarını karşılıyorlardı. Pazarlar, ürünlerini müşterilere arz etme imkânı yakalayan tüccarlar için de büyük bir önemi haizdi. Bu bakımdan Araplar hem ziyaret hem ticaret maksadıyla yaptıkları Kâbe ziyaretlerini inkıtaa uğratmayacak geleneklere de sıkı sıkıya yapışmaktaydılar. Yarımada'nın büyük bir kısmının iklim ve toprak bakımından tarıma elverişsiz bulunması nedeniyle baskın, yağma, talan ve çapulı yegâne maişet tedarik yolu bilen ve hatta yaptığı baskınlarla iftihar eden Arap kabileleri arasından ziyaretçilerin can ve malları hakkında herhangi bir endişe duymadan geçebilmeleri, iki mühim gelenekle mümkün hale geliyordu: *Haram aylar* ve *kalâid*. Arapların baskın, saldırı ve savaşa ara verdikleri kadim bir gelenek olan haram aylar zilkade, zilhicce, muharrem ve receb aylarından ibaretti. Bu ayların ilk periyodunu oluşturan ve peş peşe gelen zilkade, zilhicce ve muharrem'in hac mevsiminde ziyaretçilerin geliş-dönüş sürelerini dikkate aldığı anlaşılmaktadır. Haram ayların dışına tesadüf eden ziyaretler için ise söz konusu geleneğin tamamlayıcısı mesabesinde bulunan kılâde uygulaması cari idi.

*Kılâde* (cemi: *kalâid*) kelimesi sarmak, dolamak, kuşatmak ve çevrelemek manalarını haiz kıld kökünden müştak fiâle vezninde bir isim olup kolye, gerdanlık manasına gelmektedir. Kılâdenin kolye manası boynu çevreleyip sarmasından hareketlidir. İnsanların boynuna takılan şeylere kılâde denildiği gibi zapt etmek yahut işaretlemek maksadıyla hayvanların boynuna takılan/sarılan şeyler de kılâde olarak adlandırılır. Araplar kıymetini ihsas için yarış atlarının boyunlarına kılâde takarlardı. Kâbe'ye hediye edildiğini ihsas etmek maksadıyla kurbanlıkların boyun yahut hörgüçlerine takılan gerdanlıklara da *kılâde* denilmektedir. Kılâdeler daha çok ziyaretçilerin geliş-dönüşünün haram aylar dışına rastlaması durumunda kullanılırdı. Fazladan bir hürmete vesile olması için haram aylar içinde de kılâdelerin kullanıldığı vaki idi. Kâbe'ye kurban sevk etmeyen ziyaretçiler kılâdeleri kendi boyunlarına takmaktaydılar. Benzer şekilde kurbanları Kâbe'de boğazlanan ziyaretçilerin de kılâdeleri dönüş yolunda kendi boyunlarına taktıkları bilinmektedir. Kâbe'ye gidişte kullanılan kılâdeler yün veya kıldan eğrilen iplerle örülür, bazen de bu kılâdelere bir veya birkaç eski nal asılırdı. Kâbe dönüşündeki kılâdelerde ise Harem bitkileri (ot, ağaç kabuğu) kullanılırdı. Harem'de mukim olanlar Allah'ın misafiri addedildiğinden, Harem sakinleri de sene içerisinde yaptıkları bilumum seyahatlerde kılâdelerden istifade etmekteydi. Muvakkaten yahut daimi surette Harem'de bulunanların ora nebatatından kılâde edinmesi, Harem'den geldiklerini ihsas etmenin en sade göstergesi olmanın yanı sıra Harem'e ait bir şeyden hürmet devşirmeye de müteveccihiti. Kılâdesi bulunan kişi Allah'ın misafiri, Kâbe'ye sunacağı hayvan da Allah'ın malı sayıldığından hiçbir Arap bu kişi ve hayvanlara ilişmeye cesaret edemezdi. Allah'a adanması ile kazandığı hürmete binaen hayvana binilmez, zararlı bir ottan yese dahi kendisine mani olunmazdı. Kâbe'ye ulaşan kurbanların Harem halkının geçinmesinde önemli bir yeri vardı. İhtiyaç sahiplerine dağıtılan etler, ziyaretçileri ağırlamada da kullanılmaktaydı. Ayrıca kurbanların deri, örtü, eyer, yular ve kılâdelerinin kıyafet, ayakkabı ve bir takım eşya yapımında kullanıldığı da bilinmektedir.

Kur'an-ı Kerim *kalâide* hürmeti emrederek Hz. İbrahim ve İsmail'den tevarüs eden bu geleneği ikrar (kabul, tasdik) etmiştir. Rasûl-i Ekrem ve sahabe-i kiramın da kurbanlarına kılâde taktıkları bilinmektedir. Kur'an'da kalâid kelimesi iki defa zikredilmektedir. el-Mâide 5/97. âyet kalâidin Kâbe, haram aylar ve hedy ile birlikte insanların kalkınmasına vesile kıldığını haber vermektedir. Kelimenin yer aldığı diğer âyet el-Mâide 5/2 ise müminleri kalâide hürmetsizlik etmemeleri hususunda uyarılmaktadır. Sebeb-i nüzül rivayetlerine göre âyet, Kâbe'yi ziyaret için kılâdeli hediyelerle yola çıkan müşriklere müslümanların baskın yapmaya hazırlandıkları bir esnada indirilmiştir. Bu rivayetleri dikkate alan müfessirler, âyetin Kâbe'yi ziyaret edebileceklerine dair müşriklere tanınan bir müsamahayı dile getirdiğini, bu müsamahanın da müşriklerin öldürülmesi ve Kâbe'ye yaklaşmalarını emreden Tevbe

## 98 | Muhammed Selman Çalışkan. Kur'an'ın İkrar Ettiği İbrahimî Bir Hac Geleneği: Kalâid

sûresi âyetleriyle nesh edildiğini ifade etmişlerdir. Âyette müşriklerin kastedilmesinin müslümanların kastedilemeyeceği manasına gelmediği dolayısıyla âyetin Kâbe'yi ziyaret amacıyla yola çıkan mümin, müşrik bilumum kimseler ile hayvanlarına dokunulmazlık tanıdığını, ancak Tevbe sûresi âyetleriyle müşriklere tanınan dokunulmazlığın nesh, müslümanlarınkinin ise ibkâ edildiğini ifade eden müfessirler de bulunmaktadır. Müslümanın canına ve malına kastetmenin diğer müslümanlara her zaman haram olduğundan hareketle âyetteki müsamananın müşriklerle alakalı bulunduğunu dile getiren müfessirler vardır. Ancak müslümanlar arasında da anlaşmazlığın çıkabileceğini ifade eden âyetler (en-Nisâ 4/93, el-Hucurât 49/9) dikkate alındığında el-Mâide 5/2. âyetinin, müslüman devletlerin Kâbe ziyareti hakkında dikkat etmeleri gereken hususlar ile almaları gereken tedbirleri ifade eden bir vechesinin bulunduğunu söylemek uzak olmayacaktır.

Arapların Kâbe ziyaretçilerine duydukları hürmetten istifade etmek için ziyaretçiler tarafından ibraz edilen kılâdelerin, muvakkat ilkel vizeler olduğu anlaşılmaktadır. Kalâid kelimesinin zikredildiği âyetlerin bağlamları ile sebep-i nüzûl rivayetleri dikkate alındığında Kâbe'ye sadece kurbanlıkların değil ticaret mallarının da sevk edildiği dolayısıyla kılâdelerin sadece kurbanlıklara değil ziyaretçilerin yanlarında götürdüğü mallara da dokunulmazlık sağladığı anlaşılmaktadır. Kur'an'ın kalâidi Kâbe'ye bağışlanan hediyelerden ayrı olarak zikretmesi de kalâidin kurbanlıklardan başka şeylere teşmil edilebileceğine telmihte bulunuyor gibidir. Nitekim Kâbe ziyaretinden dönenlerin bineğini taklîd etmesinin yanı sıra Harem sakinlerinin herhangi bir seyahate çıkarken kılâde kullanmaları, taklîdin sadece kurbanlıklarla alakası olmadığını göstermektedir. Bu bakımdan Kur'an'ın indiği dönemde ip, nal ve bitkilerden yapılan kılâdeler; Mekke'de kurulacak pazar/fuarlara muhtelif memleketlerden gelecek malların, uluslararası anlaşmalara istinaden sevk edildiklerini ihsas için taşıyacağı etiket, pul, bandrol, mühür gibi çeşitli göstergelere, insanların kullandığı kılâdeler ise ziyaret ve/veya ticarete mahsus vize/pasaportlara tebdil edilmek suretiyle ikame edilebilir. el-Mâide 5/97. âyet kalâidin 'insanlar' için bir kalkınma vesilesi kılındığını beyan etmekle kılâde uygulamasının, Kur'an'ın nüzûl ortamı ve muhataplarını aşan bir potansiyele sahip olduğunu ifade etmektedir. Âyetin, Allah'ın göklerin ve yerin gaybına muttali olduğunu ifade ile hitama ermesi de bu bağlamda manidardır. Öte yandan kalâidin zikredildiği âyetlerin, kılâdesi bulunan insan, hayvan ve eşyanın seyrüsefer güvenliğini temin etmeye yönelik uluslararası anlaşmalar yapmayı ve bunlara sadık kalmayı tazammun ettiği izahtan varestedir. Değilse çeşitli şekillerdeki kılâdeleri taşımak manasız hale gelirdi. Nitekim günümüzde ikamesine yönelik tedbirlerin alınmaması sebebiyle kılâdelerin iktisadi, içtimai, hukuki vechesini yitirdiği ve kurban bayramlarında Allah için boğazlanacak hayvanların süslenmesine dönük bir hal aldığı görülmektedir. Ezcümle şahıs ve malların sene boyunca Kâbe'ye intikalini düzenleyen kılâdelerin, Mekke'nin maddi-manevi ihtiyaçlara cevap veren bir ziyaret ve ticaret merkezi olmasına yönelik uygulamaların mütemmim bir cüzü olduğu anlaşılmaktadır.

### KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. Nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1995.
- Akpınar, Ali. "Cahiliye Dönemi Haccından İbrahimî Hacca Dönüş", *Bütün Yönleriyle Hac Tartışmalı İlmî Toplantı (İstanbul, 23-24 Kasım 2012)*. Ed. Murat Sülün. 63-88. İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.
- Âlûsî, Mahmud el-Bağdâdî. *Bülûgu'l-ereb fi marifeti ahvâli'l-Arab*. Nşr. Muhammed Behçet el-Eserî. 3 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Ehliyye, 1924.
- Âlûsî, Mahmud el-Bağdâdî. *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Begavî, Hüseyin b. Mesûd. *Tefsîru'l-Begavî (Meâlimu't-tenzîl)*. Nşr. Muhammed Abdullah en-Nemr. 8. Cilt. Riyad: Dâru Tîbe, 1409/1989.
- Beyzâvî, Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Nşr. Muhammed Abdurrahman. 5. Cilt. Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Bikâî, İbrahim b. Ömer. *Nazmu'd-düer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. 22 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. Nşr. Muhibbüddîn el-Hatîb. 4 Cilt. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1400/1980.

## **Muhammed Selman Çalışkan. An Abrahamic Hıj Tradition Accepted by the Qur'an: ... | 99**

- Cessás, Ebubekir Ahmed b. Ali. *Ahkâmü'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Sadık Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1992.
- Cevad Ali. *el-Mufasssal fî târîhi'l-Arab kable'l-İslâm*. 10 Cilt. b.y.: Câmîatiü Bağdât, 1993.
- Çalışkan, Muhammed Selman. "Kur'an'da Mekke Müşriklerinin Ahiret İnançları ile Hayra Engel Olmaları Arasındaki İlişki", *İslâmî İlimler Dergisi* 11/1 (2016): 70-82.
- Dâmegânî, Hüseyin b. Muhammed. *el-Vücûh ve'n-nezâir li elfâzi Kitâbillâhi'l-Azîz*. Nşr. Arabî Abdülhamîd Ali. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî. *Tefsîru'l-bahri'l-muhît*. Nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Ebû Ubeyde, Mamer b. el-Müsennâ. *Mecâzü'l-Kur'an*. Nşr. Muhammed Fuad Sezgin. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, ts.
- Ebussuûd b. Muhammed el-İmâdî. *Tefsîru Ebi's-Suûd (İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm)*. Nşr. Abdülkadir Ahmed Ata. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyadî'l-Hadîse, ts.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luga*. 15 Cilt. b.y.: ed-Dâru'l-Misriyye, ts.
- Ezrakî, Muhammed b. Abdullah. *Ahbâru Mekke ve mâ cæ fihâ mine'l-âsâr*: b.y.: Mektebetü'l-Esedî, 2003.
- Ferrâ, Yahya b. Ziyâd. *Meanî'l-Kur'an*. 3. Baskı. 3 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1983.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed. *el-Misbâhu'l-münîr*. 2. Baskı. Nşr. Abdülazîm eş-Şenâvî. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakub. *el-Kâmûsu'l-muhît*. 8. Baskı. Nşr. Muhammed Naîm el-Araksûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Gaur G.K. - Kaushik S.N. - Garg R.C. "Ongole cattle status in India". *Animal Genetic Resources Information* 32 (2002): 27-34.
- Hâkim, en-Nisaburî. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1997.
- Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-ayn*. Nşr. Abdülhamid Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Hawting, Gerald R. "Ka'ba". *Encyclopaedia of the Qur'an*. 3: 75-80. Leiden: Brill, 2003.
- Hâzin, Ali b. Muhammed el-Bağdâdî. *Tefsîru'l-Hâzin (Lübâbu't-te'vîl fî meâni't-tenzîl)*. Nşr. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Hey'etü'l-ulyâ li tatvîri medîneti'r-Riyâd. *Delîlü'n-nebâtât bi muntakati'r-Riyâd*. Riyâd: 2014.
- Hilâlî, Muhammed Taqî-ud-Dîn - Khân, Muhammed Muhsin. *Translation of the Meanings of the Noble Qur'an in the English Language*. Madinah: King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur'an, ts.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-Muhtâr*. Nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd. 14 Cilt. Riyad: Dâru Alemü'l-Kütüb, 2003.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Atiyye, Abdülhak b. Gâlib el-Endelûsî. *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. Nşr. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Ebî Zemenîn, Muhammed b. Abdillâh. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*. Nşr. Hüseyin b. Ukkâşe. 5 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye, 2002.
- İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahman b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- İbn Fâris, Ahmed. *Mucemu mekâyisi'l-luğa*. Nşr. Abdüsselam Muhammed Harun. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Habîb, Muhammed. *Kitâbu'l-Muhabber*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Kesîr, İsmâil b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tîbe, 1999.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. Nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 55 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdillâh. *Ahkâmü'l-Kur'an*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali. *Zadü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. 9 Cilt. b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- İbnü'l-Esîr, el-Mübârek b. Muhammed. *Câmiu'l-usûl fî ehâdîsi'r-Rasûl*. b.y.: Mektebetü'l-Halvânî, 1969.
- İbnü'l-Esîr, el-Mübârek b. Muhammed. *en-Nihâye fî garibi'l-hadîs ve'l-eser*. Nşr. Ali b. Hasan el-Halebî. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1421/2000.
- İlkiyâ el-Herrâsî. *Ahkâmü'l-Kur'an*. Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Kasımî, Muhammed Cemâleddîn. *Tefsîru'l-Kasımî (Mehâsinü't-te'vîl)*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 17 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1957.
- Kaya, Eyyüp Said. "Taklid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 461-465. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Koçyiğit, Talat. "Hazreti İbrahim ve Menasik-i Hacc'ın Mahiyeti". *Diyanet İlmî Dergi* 27/3 (1991): 23-32.

## 100 | Muhammed Selman Çalışkan. Kur'an'ın İkrar Ettiği İbrahimî Bir Hac Geleneği: Kalâid

- Kotan, Şevket. "Cahiliye Dönemi Mekke Dini: Ahmesilik". *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu (İstanbul, 1-3 Temmuz 2011)*. Ed. Mevlüt Güngör. 177-188. İstanbul: Kültür Sanat Basımevi, 2011.
- Kurtubî, Ahmed b. Ömer. *el-Müfhim li mâ eşkele min telhîsi Kitâbi Müslim*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1996.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li ahkâmî'l-Kur'an ve'l-mübeyyinü limâ tedammenehû mine's-Sünneti ve âyi'l-Furkân*. Nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Kuşâş, Ahmed Said. *en-Nebât fî cibâlî's-Serât ve'l-Hicâz*. Medine: Matbaatü Seravât, 1427.
- Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Mâverdî, Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-uyûn*. Nşr. Abdülmaksud b. Abdürrahim. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Merâgî, Ahmed Mustafa. *Tefsîru'l-Merâgî*. 30 Cilt. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî, 1946.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmud. *el-Ihtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. Thk. Abdullah Mahmud Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Tarîhi'l-Arabî, 2002.
- Müslim, Müslim b. Haccâc. *Sahîhu Müslim*. Nşr. Muhammed Fuad Abdulkaki, 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1991.
- Nehhâs, Ebû Cafer. *Meâni'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Nşr. Muhammed Ali es-Sabûnî. 6 Cilt. Mekke: Câmîatiü Ümmi'l-Kurâ, 1988.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. Riyad, Mektebetü'l-Maârif. ts.
- Olgun, Tahir. *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
- Ögmüş, Harun. *Cahiliyye Şiirine Göre Arap Yaşantısı ve Kur'an'ın Getirdiği Değişim*. Konya: Aybil Yayınları, 2012.
- Öğüt, Salim. "Kilâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 396. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Râgîb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*. 2 Cilt. b.y.: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, ts.
- Râzî, Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Reşîd Rıza, Muhammed. *Tefsîru'l-menâr*. 12 Cilt. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947.
- Sa'lebî, Ahmed. *el-Keşf ve'l-beyân (Tefsîru's-Salebî)*. Nşr. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-Arabî, 2002.
- Sarıcık, Murat. "Cahiliye Döneminde Arap Yarımadası Panayırı". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2013): 109-140.
- Seâlibî, Abdurrahman b. Muhammed. *Tefsîru's-Seâlibî (el-Cevâhiru'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'an)*. Nşr. Ali Muhammed Muavviz. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-Arabî, 1997.
- Sem'ânî, Mansûr b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'an*. Nşr. Yasir b. İbrahim. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yusuf. *ed-Dürü'l-masûn fî ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*. Nşr. Ahmed Muhammed Harrâd. 11 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yusuf. *Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*. Nşr. Muhammed Bâsil Uyün es-Sûd. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Suyûtî, Celaleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *ed-Dürü'l-mensûr fî't-efsîri bi'l-me'sûr*. Kahire: Merkezu Hecr li'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, 2003.
- Suyûtî, Celaleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İklîl fî istibâti't-tenzîl*. Nşr. Esad Trabzonî el-Hüseynî, b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Suyûtî, Celaleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*. 7 Cilt. b.y.: Vüzâretü's-Şuûni'l-İslâmiyye, ts.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. Thk. Rifat Fevzi Abdülmüttalib. 11 Cilt. b.y.: Dâru'l-Vefâ, 2001.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîru's-Şa'râvî*. 26 Cilt. b.y.: Dâru Ahbâri'l-Yevm, 1991.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-Kadîr el-câmiu beyne fenneyi'r-rivayeti ve'd-dirâyeti min ilmi't-tefsir*. Nşr. Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. b.y.: Dâru'l-Vefâ, ts.
- Şirbînî, el-Hatîb. *es-Sirâcü'l-münîr*. 4 Cilt. Bûlâk: el-Matbaatü Bûlâk, 1285/1868.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. b.y.: Dâru Hicr, ts.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. Riyad, Mektebetü'l-Maârif. ts.
- Uslu, Recep. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 364-365. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Vâhidî, Ali b. Ahmed. *el-Vasîf fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. Nşr. Adil Ahmed Abdülmecîd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Vâhidî, Ali b. Ahmed. *Esbâbu'n-nüzûl*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Vâhidî, Ali b. Ahmed. *et-Tefsîru'l-basît*. 25 Cilt. Riyad: Silsiletü'r-Rasâilü'l-Câmiyye, 1430/2009.
- Yüksel, Mukadder Ârif. *Siyer, Hadis ve Tefsir Bağlamında Haccın Ahkâmı ve Menâsiki*. Doktora Tezi, Hitit Üniversitesi, 2017.

**Muhammed Selman alışkan. An Abrahamic Hajj Tradition Accepted by the Qur'an: ...| 101**

- Zebîdî, Muhammed Murtaza. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Thk. Abdüsettâr Ahmed, 40 Cilt. Kuveyt: Matbaatü Hukûmetü Kuveyt, 1965.
- Zeccâc, İbrâhim b. es-Seri. *Meâni'l-Kur'ân*. Nşr. Abdücelil Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*. Nşr. Adil Ahmed Abdülmevcud. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *Esâsü'l-belâga*. Nşr. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Zuhaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-münîr*. 17 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 2009.



*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
Haziran / June 2019, 23 (1): 103-125

**17. ve 20. Yüzyıllar Arasında Arşiv Belgelerine Yansıyan  
Antalya Medreseleri**

*Antalya Madrasahs Between the 17th and 20th Centuries As Reflected in Archive Documents*

**Gülşen İstek**

Dr.Öğr.Üyesi, Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Siirt Uni., Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts  
Siirt, Turkey

[gulsenistek@siirt.edu.tr](mailto:gulsenistek@siirt.edu.tr)  
[orcid.org/0000-0003-3064-1071](https://orcid.org/0000-0003-3064-1071)

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 01 Şubat / February 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 03 Mayıs / May 2019

**Cilt / Volume:** 23 **Sayı / Issue:** 1 **Sayfa / Pages:** 103-125

**Atıf / Cite as:** İstek, Gülşen. "17. ve 20. Yüzyıllar Arasında Arşiv Belgelerine Yansıyan Antalya Medreseleri [*Antalya Madrasahs Between the 17th and 20th Centuries As Reflected in Archive Documents*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/1 (June 2019): 103-125. <https://doi.org/10.18505/cuid.520904>

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

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/cuid>



### **Antalya Madrasahs Between the 17th and 20th Centuries As Reflected in Archive Documents**

**Abstract:** Antalya, which is today's attraction center with its historical and natural beauties, was described as "a city like heaven" since ancient times. This city hosted many civilisations and states until the 13th century and became an important seaport after The Seljuks took over the region. The Seljuks applied civilization and urbanization policy also in Antalya, like other regions they ruled. The mosques, madrasahs (Islamic theology institutions), schools, baths, caravansearis (hostels), hospices, and water cisterns in this period changed the structure of the city and paved the way for improvements of public life. During the Ottomans some of these social institutions were kept active while the others no longer served to the public. However, with the construction of new social institutions, urbanization was resumed. The madrasahs were generally built near or adjacent to the mosques, and had a significant role in developing the society and cultural structure. Although the madrasahs in Antalya were mainly the institutions that maintain the education system, the research on these madrasahs mostly focuses on their architectural features. The majority of these madrasahs that are not comprehensively studied. Therefore, the functioning structures and the problems of Antalya Madrasahs (Antalya, Korkuteli and Elmalı), which are reflected in the archive documents between the 17th and 20th centuries and also both individuals and institutions that had influence on these madrasahs are going to be investigated in this study. Thus, this paper will shed more light on Antalya Madrasahs.

**Summary:** Antalya city, which was completely under the Seljuk sovereignty during the reign of Sultan Alaeddin Keykubat I (1219-1236), was named as Alâiyye dedicated to the Sultan's name and became an important port city of the Seljuk State after then. In the process of the fall of the Seljuk State and the beginning of the Emirates (Beylikler) period, the city became a land of Teke-Oğulları, a part of a Hamid-oğulları, and in 1390 the city became an Ottoman city after the struggle of Yıldırım Bayazid with Teke-oğulları.

Antalya was home to the madrasahs, one of the formal education institutions during both the Seljuk and the Ottoman Empire. The madrasahs were built next to the mosque or in a detached area built by sometimes administrators or statesmen, sometimes by members of the dynasty or by the citizens who were wealthy. In Antalya, both single floor and second floor madrasahs were built.

This study based on the documents from Prime Ministry Ottoman Archive, the travel books of İbn Bibi and Evliya Çelebi, the works on Antalya Madrasahs to be determine the madrasah in the districts of Antalya as Korkuteli and Elmalı. In addition to the Seljuk madrasahs such as İmaret Madrasah, Atabey Armagan Madrasah and Karatay Madrasah, there are also some madrasahs belonging to the Ottoman period, in Antalya. As a matter of fact, the madrasahs increased in number in the period of the Ottoman. Antalya madrasahs which are reflected in archival documents for any reason are as follows: "Süleyman Madrasah" located in Hatip Süleyman Street, "Madrasah built by Hacı Mahmed" located in Elmalı Street, "Hacı Abbaszâde Hacı Süleyman Madrasah" in Süleyman Street, "İsmail Efendi Madrasah" in Tahtapazarı Kızılsaray Street, Kasab Hacı Ahmed Madrasah, Hacı Cafer Ağa Madrasah, Murad Ağa Madrasah, Esir Hacı Ali Madrasah, Hacı Hasan Madrasah, "Madrasah built by Hasan Efendi" in Keçiyalar Street, in the Kadılar Street of Gediz County "Madrasah built by Yusuf Efendi", "Madrasah built by Hızır Efendi" in Cami-i atik Street, Murat Pasha Madrasah, "Sefer Ağa Madrasah" located outside the city wall, "Büyülü Minaret Madrasah, Hatuniye Madrasah, Sheik Sinan Camii Madrasah located outside the city Wall, In addition to these madrasahs mentioned in some studies in Antalya, it is also stated that there are madrasahs such as Müsellim Madrasah, Kesik Minaret Madrasah, Karakas Madrasah, Varsakli Mehmet Efendi Madrasah, Meydan Madrasah, Sürmeli Madrasah, Canmülk Madrasah, Ahi Kız Madrasah, Hacı Naim Efendi Madrasah, Susam Madrasah, Çömlekçi Madrasah, Değirmenönü Madrasah, Ak Mescid Madrasah, Âşık Doğan Madrasah and Çukur Madrasah.

According to archive documents, in the sub-district of Antalya, which is used as a plateau or plateau area, some madrasahs were recorded as follows: Pınarbaşı Madrasah, Hızır Efendi Madrasah, Mustafa Efendi Madrasah, Emir Sinaneddin Madrasah, Hacı Menlü (Mevlüt) oğlu Ömer Medrese, Abu Bakr Agha Madrasah, Koca Hafız Medrese, Hacı Mollaoğlu El-Hac Ömer Madrasah, Sheikh İsmail Efendi Madrasah. However, Süleyman Fikri Erten, who works on Antalya, stated that the number of madrasahs is eight as: Hacı Ahmet Madrasah of Kalkanlı, Sultan Hatun Madrasah, Koparanzade Hacı Hüseyin Madrasah, Karabayırlı Hacı Hüseyin Madrasah, Kaşlı Ali Efendi Madrasah, Hacı Hüseyin Madrasah, Şalaka Ahmet Madrasah and Oyunyeri Madrasah.

The madrasahs built in Elmalı, another district of Antalya, were as follows: Ketenci Ömer Paşa Madrasah, Esbak Mir-i Ahur Hacı Mehmet Bey Madrasah, Haydar Baba Madrasah, Arif Ahmed Paşa Madrasah, Hüseyin Efendi Madrasah, Debbağ Baba Madrasah, Şeyh Ümmi Sinan Madrasah, Babazade Hacı Abdurrahman Madrasah, Hacı Şeyh Efendi Madrasah, Mustafa Efendi Madrasah, Hasan Efendi Madrasah, Salih Efendi Madrasah, Halil Efendi Madrasah, Çankırlı Madrasah, Osman Efendi Madrasah and "Mehmet Efendi Madrasah in Örtেকiz village". In addition, two madrasahs, except from these, were also found in the archive documents.

A madrasah was built almost at every Street of Antalya and the madrasahs were usually named by the name of their builders. Madrasah students were provided with a certain amount of scholarship to continue their education according to the level of the education in the madrasahs and the level of the courses taught, salaries of the scholars, the status of the builder of the madrasah. The scholars who worked in the madrasahs worked with a document called berat-i sharif and in the case of the disappearance of this document a new berat-i sharif would be prepared by the Shaykh al-Islami. Scholars working without this document were also determined.

In the scholar appointments foundation, board of trustees, müfti, and the city regents were very influential. There were also some appointments resulted from death, promotion besides leaving job with their own will. There were some problems with the appointments in Antalya and the foundation revenues to which the madrasah was attached were delivered to certain individuals until these problems were resolved.

In madrasahs of Antalya, science was given a great importance and all kinds of monetary issues were tried to be eliminated with donations given to both scholars and students. However, it is observed that madrasahs were involved in some events in Antalya. As a matter of fact, among those who participated in the Şah Kulu Rebellion that took place in 1510-1511, there were also madrasah students and education training had therefore been disrupted for a long time. It is known that the state sent orders to the judges (qadi) in the region consecutively in order to prevent the rebellion. Also during this period some madrasahs were used as the activity center of armed students or people who disguised them.

One of the issues that negates the education and training in the madrasahs in Antalya is that in 1890 the immigrants started to be hosted in Antalya and the guests visiting were accommodated in madrasahs as there were no other available places. This situation had been continued for a long time and even telegrams have been sent about the students living on the sidewalks.

Another important issue that disrupts education was epidemic diseases. It was reported that too many people died in the district of Istanoz because of smallpox, there was no doctor and the health personnel should go to the region urgently.

Despite all the problems experienced in madrasahs, they continued their activities in Antalya and while continuing their activities under the control of foundations in 1826, with the establishment of the Ministry of Foundations, they were connected to this institution.

**Keywords:** The History of Islam, Antalya Madrasahs, The Ottoman Archives of the Prime Minister's Office, Korkuteli Madrasahs, Elmalı Madrasahs.

### 17. ve 20. Yüzyıllar Arasında Arşiv Belgelerine Yansıyan Antalya Medreseleri

**Öz:** Tarihi ve doğal güzellikleriyle günümüzün cazibe kenti olan Antalya, milattan önceki dönemlerde de "cennet gibi bir belde" şeklinde tasvir edilmiştir. XIII. yüzyıla kadar çeşitli medeniyetlere ve devletlere ev sahipliği yapan bu şehir, Selçuklu Devleti'nin bölgeyi tam olarak ele geçirmesinden sonra önemli bir liman kenti haline dönüşmüştür. Selçuklular, hüküm sürdükleri bölgelerde uyguladıkları medeniyet tasavvurunu ve şehirleşme politikasını Antalya'da da uygulamıştır. Bu dönemde yapılan camiler, medreseler, mektepler, hanlar, hamamlar, kervansaraylar, imarethaneler ve su sarnıçları şehrin dokusunu değiştirmiş ve imarını hızlandırmıştır. Osmanlılar döneminde de söz konusu sosyal müesseselerin bazıları varlığını devam ettirirken bazıları da faaliyetlerine son vermek zorunda kalmış, ancak bu dönemde de yeni sosyal müesseselerin yapılmasıyla şehirleşme kaldığı yerden devam etmiştir. Genellikle cami yanlarına veya bitişiğine yapılan medreseler, bir toplumun gelişmesinde ve kültürel yapısında önemli etkenlerden biri olmuştur. Antalya'daki medreseler de şehrin eğitim sistemini ayakta tutan kurumlar olmasına rağmen, söz konusu medreseler üzerine yapılan çalışmalar genellikle mimari alanda olmuş ve sadece üç-dört medrese üzerinde ayrıntıya gidilmiştir. Bu nedenle hazırlanan bu çalışmada 17. ve 20. yüzyıllar arasında arşiv belgelerine yansıyan Antalya medreselerinin (Antalya, Korkuteli ve Elmalı) işleyiş yapıları, yaşadıkları sorunlar ve medreseler üzerinde nüfuzu olan kimseler veya da kurumlar ortaya konulmaya çalışılacak ve böylelikle Antalya medreseleri hakkında daha fazla bilgi sahibi olunabilecektir.

**Özet:** Sultan I. Alâeddin Keykubat (1219-1236) döneminde tam anlamıyla Selçuklu hâkimiyetine giren Antalya şehri, Sultan'ın ismine ithafen "Alâiyye" olarak adlandırılmış ve bu tarihten sonra da Selçuklu Devletinin önemli bir liman kenti haline gelmiştir. Selçuklu Devleti'nin yıkılması ve Beylikler döneminin başlaması sürecinde şehir, Hamid-Oğullarının bir kolu olan Teke-Oğullarına geçmiş ve 1390 yılında Yıldırım Bayezid'in Teke-Oğulları ile mücadelesi neticesinde Osmanlı hâkimiyetine girmiştir.

Antalya şehri hem Selçuklular hem de Osmanlı Devleti döneminde örgün eğitim kurumlarından biri olan medreselere ev sahipliği yapmıştır. Cami bitişiğine ya da müstakil bir alanda yaptırılan medreseler, bazen devlet yöneticileri ya da devlet adamları bazen de hanedan mensupları veya maddi durumu yerinde olan vatandaşlar tarafından yaptırılmıştır. Antalya'da tek katlı medreseler bina edildiği gibi çift katlı medreseler de inşa edilmiştir.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, meşhur seyyahlar İbn Bibi ve Evliya Çelebi'nin seyahatnameleri esas alınarak ve Antalya medreseleri üzerine yapılan eserler araştırılarak yapılan bu çalışma neticesinde Antalya ve Antalya'nın ilçeleri Korkuteli ve Elmalı'daki medreseler tespit edilme çalışılmıştır. Antalya'da Selçuklulardan kalma medreseler olan İmaret Medresesi, Atabey Armağan Medresesi ve Karatay Medresesi'nin yanı sıra Osmanlı Devleti döneminde yaptırılan medreseler de mevcuttur. Nitekim medreselerin en fazla artış yaşadığı dönem, Osmanlı devleti dönemidir. Herhangi bir sebepten ötürü arşiv belgelerine yansıyan Antalya medreseleri şunlardır: Hatip Süleyman Mahallesinde yer alan "Süleyman Medresesi", Elmalı Mahallesindeki "Hacı Mehmed'in bina eylediği medrese", Süleyman Mahallesinde "Hacı Abbaszâde Hacı Süleyman Medresesi", Tahtapazarı Kızılsaray Mahallesinde "İsmail Efendi Medresesi", Kasab Hac8ı Ahmed Medresesi, Hacı Cafer Ağa Medresesi, Murad Ağa Medresesi, Esir Hacı Ali Medresesi, Hacı Hasan Medresesi, Keçiyalar Mahallesinde "Hasan Efendi'nin bina eylediği medrese", Gediz kasabasının Kadılar Mahallesinde "Yusuf Efendi'nin bina eylediği medrese", Cami-i âtik Mahallesinde "Hızır Efendis'nin bina eylediği medrese", Murad Paşa Medresesi", sur dışında yer alan "Sefer Ağa Medresesi", "Büyülü Minare Medresesi", "Hacı Emin Medresesi", "Hatuniye Medresesi" ve sur dışındaki Köseler köyünde inşa edilen "Şeyh Sinan Camii Medresesi" bulunmaktadır. Ayrıca zikredilen bu medreseler haricinde bazı çalışmalarda Antalya'da; Müsellim Medresesi, Kesik Minare Medresesi, Karakaş Medresesi, Varsaklı Mehmet Efendi Medresesi, Meydan Medresesi, Sürmeli Medresesi, Canmülk Medresesi, Ahi Kız Medresesi, Hacı Naim Efendi Medresesi, Susam Medresesi, Çömlekçi Medresesi, Değirmenönü Medresesi, Ak Mescid Medresesi, Âşık Doğan Medresesi ve Çukur Medresesi gibi medreselerin de olduğu belirtilmiştir.

Antalya'nın yaylak veya yayla bölgesi olarak kullanılan İstanoz nahiyesinde ise arşiv belgelerine göre; Pınarbaşı Medresesi, Hızır Efendi Medresesi, Mustafa Efendi Medresesi, Emir Sina-neddin Medresesi, Hacı Menlü (Mevlüt) oğlu Ömer Medresesi, Ebu Bekir Ağa Medresesi, Koca Hafız Medresesi, Hacı Mollaoğlu El-Hac Ömer Medresesi, Şeyh İsmail Efendi Medresesi bulunmaktadır. Ancak Antalya üzerine çalışmalar yapan Süleyman Fikri Erten medrese sayısının 8 olduğunu ve medreselerin de Kalkanlı Hacı Ahmet Medresesi, Sultan Hatun Medresesi, Koparanzade Hacı Hüseyin Medresesi, Karabayırlı Hacı Hüseyin Medresesi, Kaşlı Ali Efendi Medresesi, İlpağı Hacı Hüseyin Medresesi, Şalaka Ahmet Medresesi, Oyunyeri Medresesi ve Kalkanlı Hacı Ahmet Medresesi, olduğunu belirtmiştir.

Antalya'nın diğer bir ilçesi olan Elmalı'da ise inşa edilen medreseler şunlardır: Ketenci Ömer Paşa Medresesi, Esbak Mir-i Ahur Hacı Mehmet Bey Medresesi, Haydar Baba Medresesi, Arif Ahmed Paşa Medresesi, Hüseyin Efendi Medresesi, Debbağ Baba Medresesi, Şeyh Ümmi Sinan Medresesi, Babazade Hacı Abdurrahman Medresesi, Hacı Şeyh Efendi Medresesi, Mustafa Efendi Medresesi, Hasan Efendi Medresesi, Salih Efendi Medresesi, Halil Efendi Medresesi, Çankırlı Medresesi, Osman Efendi Medresesi ve Örtেকiz Köyü'nde "Mehmet Efendi Medresesi". Ayrıca bu medreseler haricinde ismi verilmeyen iki medreseye de arşiv belgelerinde rastlanılmıştır.

Antalya'nın her mahallesinde neredeyse bir medrese yaptırılmış ve medreseler genellikle banilerin ismiyle adlandırılmıştır. Medreselerde eğitim ve derecelendirme okutulan derslere, müderrislerin maaşlarına, medreseyi yaptıran kişinin statüsüne göre derecelenmiş ve medrese öğrencilerine de belirli oranda burs verilerek eğitimlerine devam etmeleri sağlanmıştır. Medresede görev yapan müderrisler berat-ı şerif adı verilen bir belge ile çalışmışlar ve bu belgenin kaybolması durumunda Şeyhülislamlık makamı tarafından yeni bir berat-ı şerif hazırlanmıştır. Söz konusu belge olmadan çalışan müderrislerin varlığına da rastlanılmıştır.

Müderris atamalarında; vâkıf, mütevellî heyeti, müftü ve şehir naibi etkili olmuş ve ölüm, terfi ya da el çektirme gibi durumların yanı sıra müderrisin kendi rızasıyla görevi bırakması sonrasında bu atamalar gerçekleşmiştir. Atamalar hususunda Antalya'daki medreselerde de sorun yaşanmış ve bu sorunlar halledilinceye kadar medresenin bağlı bulunduğu vakıf gelirleri belirli kişilere teslim edilmiştir.

Antalya'daki medreselerde ilim tahsiline oldukça önem verilmiş ve ilme mani olacak her türlü maddi husus hem müderrislere hem de öğrencilere verilen bağışlarla giderilmeye çalışılmıştır. Ancak buna rağmen medreselerin Antalya'da yaşanan bazı hadiselerle karıştığı görülmektedir. Nitekim 1510-1511 yılında cereyan eden Şah Kulu İsyanı'na katılanların arasında medrese öğrencilerin de olduğu ve eğitim-öğretimin bu nedenle uzunca bir müddet aksadığı, devletin bu isyancıların ayaklanmalarını önleyebilmek için ard ardına bölgede bulunan kadırlara talimat gönderdiği bilinmektedir. Ayrıca bu dönemde bazı medreseler silahlı suhtelerin ya da onların kılığına girmiş insanların faaliyet merkezi olarak kullanılmıştır.

Antalya'daki medreselerde eğitim-öğretimi aksatan hususlardan biri de 1890 yılında muhâcirlerin Antalya'da misafir edilmeye başlanması ve yer olmadığı için de gelenlerin genelde medreselerde misafir edilmesidir. Bu durum uzunca bir müddet devam etmiş hatta medrese öğrencilerinin kaldırımında kaldıklarına dair telgraflar gönderilmiştir.

Eğitim-öğretimi aksatan diğer bir önemli husus da; salgın hastalıklardır. Özellikle çiçek hastalığından dolayı İstanoz nahiyesinde çok fazla insanın öldüğü, doktorun bulunmadığı ve bölgeye ivedi bir şekilde sağlık personelinin gitmesi gerektiği bildirilmiştir.

Medreselerde yaşanan her türlü olumsuzluğa rağmen Antalya'daki medreseler faaliyetlerine devam etmiş ve vakıfların kontrolünde hayatlarını devam ettirirken 1826 yılında Evkaf Nezareti'nin kurulmasıyla peyderpey bu kuruma bağlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Antalya Medreseleri, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Korkuteli Medreseleri, Elmalı Medreseleri

## GİRİŞ

Antalya'daki Selçuklu hâkimiyeti, I. Gıyaseddin Keyhüsrev'in (1164-1211) kentteki Müslüman tüccarlara zulmeden Latinlere karşı yaptığı sefer sonucunda başlamış<sup>1</sup> ve kent kısa bir zaman sonra Selçuklu Devletinin deniz ticareti merkezi haline gelmiştir. Sultan I. Alâeddin Keykubat (1219-1236) döneminde şehrin güvenliğinde stratejik bir noktada bulunan Kolonaros kalesi fethedilerek şehir, Sultan'ın ismine ithafen "Alâiyye" olarak anılmış ve Müslüman hâkimiyetine giren kent zaman içinde İslami bir kimlik kazanmıştır. 1390 yılında Yıldırım Bayezid'in Kıbrıs ve Hamid-Oğullarının kolu olan Teke-Oğulları ile mücadelesinden sonra Osmanlı hâkimiyetine giren Antalya öncelikle Anadolu Eyaletine bağlanmış ve daha sonra da bu eyalete bağlı Teke sancağının merkezi olarak kabul edilmiştir. Arşiv belgelerinde de Antalya, Teke sancağına bağlı bir yerleşim yeri olarak geçmiştir.

Bir toplumun gelişmesinde önemli müesseselerden biri hiç şüphesiz örgün eğitim kurumlarından olan medreselerdir. Arapça "derase" kökünden türeyen medrese kelimesi, "okumak, anlamak ve bir metni ezberlemek" anlamlarında kullanılmıştır.<sup>2</sup> Genel olarak bakıldığında ise medreseler; sıbyan mektebini bitiren çocukların eğitim-öğretimlerine devam edebileceği, eğitimlerinin yanı sıra barınma, yeme-içme gibi fiziki ihtiyaçlarının da karşılandığı ortaokul, lise ve üniversite eğitimine denk gelen yatılı okuldur.<sup>3</sup> İlk medreselerin nerede ve ne zaman kurulduğu konusunda farklı görüşler mevcuttur. Hz. Peygamber (as), Raşid Halifeler ve hatta Emeviler döneminde eğitim kurumları "küttab" olarak adlandırılmış ve genellikle cami içinde ya da bitişğinde yapılmış ve bu nedenle de medrese olarak isimlendirilmemiştir.<sup>4</sup> Abbasiler döneminde 832 yılında Bağdat'ta "Beytül Hikme"nin camiden ayrı müstakil bir yapı olarak inşa edilmesi, ilk medresenin burası olduğu düşüncelerini kuvvetlendirir de,<sup>5</sup> bazı tarihçiler 1033 yılında Nişabur'da Nasır b. Sebüktekin tarafından inşa edilen "Medrese-i Nasır"ı yi ilk müstakil medrese olarak kabul etmiştir.<sup>6</sup> Karahanlılar döneminde medreselerin devlet güvencesi altına alınması, Gazneliler döneminde bu sürecin devam ettirilmesi, Selçuklularda ise özellikle vezir Nizamü'l-Mülk'ün çabalarıyla kurulan Nizamiye Medreseleri, medreselerin sayılarını artırmakla kalmamış, varlıklarını daha da güçlendirmiştir.<sup>7</sup> Osmanlı Devleti döneminde ise medreseler hem sayı hem de faaliyet açısından en yüksek seviyeye ulaşmıştır. Zira askeri personel haricinde devlet kurumlarında görevlendirilecek personel medrese mezunlarından tercih edilmiştir.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> İbn Bîbî, *El-Evamirü'l-Ala'iyye fi'l-Umuril-Ala'iyye (Selçuk-Name)*, trc. Mürsel Öztürk, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996), 1:115-118.

<sup>2</sup> Nebi Bozkurt, "Medrese", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28:323.

<sup>3</sup> Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 2:436; Tufan Gündüz, *Osmanlı Teşkilat Tarihi*, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 279; Gülşen İstek, *İlk Yenileşme Döneminde Avusturya'da Eğitim ve Osmanlı Sistemi ile Mukayesesi (1774-1824)*, (Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi 2017), 317.

<sup>4</sup> İlk medresenin hangisi olduğuna dair farklı görüşler vardır. Bunlardan ilki; İlk medresenin Hz. Peygamber döneminde Erkâm bin Ebu'l Erkâm bin Esed'in evi olduğudur. Bk. İbrahim Sarıçam - Seyfettin Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2011) 123. Diğer bir görüş ise; Medine'deki "Ehl-i Suffa"nın ders aldığı mekândır. Bk. Bozkurt, "Medrese", 28: 324). Ancak bu iki eğitim müessesesi müstakil bir yapı halinde olmadığından kabul etmeyenler de olmuştur. Bk. Faruk Bayraktar, *İslam Eğitiminde Öğretmen- Öğrenci İlişkileri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1984), 101-102.

<sup>5</sup> Bayraktar, *İslam Eğitiminde Öğretmen- Öğrenci İlişkileri*, 102; Hatip Yıldız, *Osmanlı Yenileşme Döneminde Diyarbekir Vilayetinde Eğitim (1870-1920)*, (Ankara: TTK Yayınları, 2014), 6.

<sup>6</sup> Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 2:436.

<sup>7</sup> Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, 1989), 53; Zeki Atçeken - Yaşar Bedirhan, *Selçuklu Müesseseleri ve Medeniyeti Tarihi*, (Konya: Eğitim Yayınları, 2012), 135.

<sup>8</sup> Zeki Salih Zengin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2002), 16.

Antalya'daki medreselerin varlığı ise Selçuklular döneminde başlamış ve genellikle cami bitişliğine diğer sosyal müesseseler (mektepe, aşevi, hamam, han) ile birlikte inşa edilmiştir. Selçuklu sultanlarının inşa ettiği medreselerin yanı sıra devlet adamlarının da yaptırdığı medreselere rastlanılmaktadır. Selçuklular tarafından yaptırılan ve arşiv belgelerinde herhangi bir meseleden dolayı kaydı olan medreselerin Osmanlı Devleti döneminde de faaliyetlerine devam ettiği görülmektedir. Ayrıca Osmanlı Devleti'nin hâkim olduğu dönemlerde de medreselerin sayılarının arttığı hususunda şüphe yoktur, ancak bu çalışmada sadece arşiv belgelerine yansıyan medreseler üzerinde durulacağından verilen sayının Antalya'daki medreselerin toplam sayısı olduğu düşünülmemelidir.

Antalya'daki medreseler üzerinde çalışılırken genellikle Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunan belgelerden yararlanılmış ve ayrıca İbn Bibi, Evliya Çelebi gibi dönemin seyahatnamelerinin seyahatnameleri de çalışmanın zenginleşmesi için istifade edilen kaynaklar arasında olmuştur. Antalya'daki medreseler, eğitim-öğretim durumlarından ziyade mimari alanda yapılan çalışmalara konu olmuş ve özellikle Leyla Yılmaz tarafından kaleme alınan "Antalya: Bir Orta Çağ Türk Şehrinin Mimarlık Mirası ve Şehir Dokusu (16.yüzyılın Sonuna Kadar)" adlı eser, bu çalışmada Selçuklular döneminden kalma medreselerin tespiti için önemli bir kaynak olarak görülmüştür. Söz konusu eser haricinde bazı konu, kişi ve kavramların açıklanmasında ansiklopedi maddelerine başvurulmuş ve ayrıca bu çalışmada diğer müstakil eser ve süreli yayınlardan da faydalanılmıştır.

### **1. ANTALYA MEDRESELERİ**

Antalya'daki ilk medrese hakkındaki bilgiyi 1331-1332 yılları arasında şehri ziyaret eden İbni Battûta vermiştir. İbni Battûta şehirde Hıristiyan tacirlerin, Rumların, Yahudilerin ve Müslümanların yaşadığını ve her bir milletin kendine ait bir mahallesi bulunduğunu, şehirde cuma namazı kılınan bir cami ile medresenin haricinde pek çok hamam ve düzenli çarşıların yer aldığını ve belki de bu şehrin dünyanın en güzel şehirlerinden biri olduğunu belirtmiştir.<sup>9</sup> Hatta İbni Battûta şehre geldiğinde bahsettiği tek medresede konakladığını ve medresenin şeyhinin Şihâbeüddîn Hamevî olduğunu da notlarına eklemiştir. İbni Battûta'nın seyahatnamesinde Antalya'da meskûn bulunan Ahi Tekkesi'nden de bahsedilmiştir.<sup>10</sup> Bu tekke 200 kadar zanaatkârın birleşmesiyle oluşmuş ve gündüzleri kervansaray vazifesi görürken geceleri ise yaygın eğitim müesseselerinden biri olan tekkeye dönüştürülmüştür.

Sultanlar, devlet adamları, hanedan üyeleri ve bunun yanı sıra maddi varlığı yerinde olan kişi veya da kişiler tarafından kurulmuş vakıflar, medreselerin kurulmasında ve yaşamlarını devam ettirebilmesinde önemli bir role sahip olmuştur. Öğrencilerin bütün ihtiyaçları bu vakıflar sayesinde karşılanmış ve hatta eğitim kalitesinin artmasını ve öğrencilerin derse teşvikini sağlayabilmek üzere burs haricinde fazladan ödüllendirme yöntemine gidilmiştir. Konya'daki Altun Aba (İplikçi) medresesinin 1202 yılı tarihli vakfiyesine göre en başarılı üç öğrenciye ayda 15'er, orta seviyedeki 15 öğrenciye ayda 10'ar, başlangıç seviyesindeki 20 öğrenciye ise ayda 5'er dinar verilmesi bahsedilen hususa örnek olarak gösterilebilir.<sup>11</sup> Bunun yanı sıra beş yıl içinde herhangi bir ilerleme göstermeyen ve devamsızlık yapan öğrencilerin durumu ise medreseden atılmak olarak belirlenmiştir. Antalya'daki medreseler de Selçuklu medreseleri olarak faaliyete başladığından ödül-ceza yönteminin bu medreselerde de uygulandığı düşünülmektedir.

Selçuklular döneminde Antalya'da yaptırılan medreseler, Sultan'a ithafen yaptırılmasına ve bu nedenle de onun adıyla anılması gerekmesine rağmen bazı medreseler banilerin ismiyle zikredilmiştir. Bu duruma verilebilecek en iyi örnek de Atabey Armağan Medrese-

<sup>9</sup> Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî, *İbni Battûta Seyahatnamesi*, trc. A. Sait Aykut, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000), 402.

<sup>10</sup> İbni Battûta, *Seyahatname*, 1:405.

<sup>11</sup> İsmet Kayaoğlu, "Selçuklu Vakıflarına Genel Bir Bakış", *Vakıf Haftası Dergisi* 2 (1985), 24.

## 110 | Gülşen İstek. 17. ve 20. Yüzyıllar Arasında Arşiv Belgelerine Yansıyan Antalya Medr...

si'dir. Zira bu medresenin yapım tarihine bakıldığında yönetimde olan Anadolu Selçuklu Sultanı'nın ismiyle adlandırılması ve bu nedenle medresenin aslında "Gıyaseddin Keyhüsrev Medresesi" veya "Keyhüsrev Medresesi" olarak bilinmesi gerekmektedir.<sup>12</sup> Ancak halk arasındaki ismiyle "Alâeddin Medresesi" olarak tanınan bu yapının kitabesine bakıldığında medresenin neden Atabey Armağan adıyla anıldığı hususunda ipuçları görülebilmektedir. Kitabede şu bilgiler bulunmaktadır:<sup>13</sup>

"Mülkün tek sahibi Allah'tır. Bu mübarek medresenin inşası(nı), Yüce Sultan, Allah'ın yeryüzündeki gölgesi, dünyanın ve dinin yardımcısı, fetih babası, Keykubad oğlu Keyhüsrev'in -Emirü'l- müminin ortağı- Allah saltanatını kalıcı kılsın, devletinde, zayıf kul, Rabbinin rahmetine muhtaç Atabey Armağan'a emretti- sene 637 (M.1239-40) "

Sultan'ın emriyle Atabey Armağan tarafından yaptırılması gereken medrese, Armağanşah'ın Babaî isyanına katılması ve burada hayatını kaybetmesi nedeniyle tamamlanamamış ve anlaşılan o ki, Sultan'ın emriyle ona hürmeten portale dokunulmayarak bu medreseye onun ismi verilmiştir.<sup>14</sup>

Selçuklu sultanlarının yanı sıra devlet adamları da vakıflar kurarak sosyal müesseseler yaptırmıştır. I. Gıyâseddin Keyhüsrev'in has kölelerinden olan, I. İzzeddin Keykavus ve I. Alâeddin Keykubat dönemlerinde subaşılık görevinde bulunan ve şehzade Gıyâseddin'e Atabey olarak atanan Mübârizüddîn Ertokuş (ö.1235?),<sup>15</sup> Antalya ve Isparta'da cami, medrese ve kervansaray yaptırarak<sup>16</sup> Selçuklu medeniyetini bu bölgelere taşımış ve söz konusu kurumlara vakfeylediği menkul ve gayrimenkuller ile de bunların varlıklarını uzun süre devam etmesini sağlamıştır.<sup>17</sup> Ancak Antalya'da vakfettiği cami ve cami yanındaki medrese hakkında yeterli bilgi bulunamamıştır.

Osmanlı Devleti döneminde ise şehirdeki medreselerin sayısı hakkında meşhur seyahatçimiz Evliya Çelebi bilgi vermektedir. 1671-1672 yılları arasında Antalya'ya gelen Evliya Çelebi o dönemde Antalya'da 28 mahalle olduğunu, 4'ünün sur ya da kale içinde, 24'ünün ise kale dışında olduğunu belirtmiştir.<sup>18</sup> Şehirde 11 cami, 1 Darü'l-hadis, 1 Darü'l-kur'an, 7 tekke, 7 medrese, 17 sıbyan mektebi bulunduğunu da notlarına ekleyen Evliya Çelebi, bu eğitim kurumlarının haricinde birçok sosyal müesseseyi de sayı vererek bildirmiştir.<sup>19</sup> Ayrıca Evliya Çelebi, Antalya medreselerinden biri olan İmaret Medresesi'ni ne kadar beğendiğini şu sözlerle anlatmıştır:<sup>20</sup>

<sup>12</sup> Mete Kırmızı, "Yivli Minare ve Külliyesi", *Antalya 1. Selçuklu Eserleri Semineri Bildirileri (Antalya, 22-23 Mayıs 1986)*, (Antalya: Antalya Valiliği, Antalya, 1986), 39; Rahmi Hüseyin Ünal, *Osmanlı Öncesi Anadolu-Türk Mimarisinde Taçkapılar*, (İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1982), 13.

<sup>13</sup> Leyla Yılmaz, *Antalya: Bir Orta Çağ Türk Şehrinin Mimarlık Mirası ve Şehir Dokusu (16. Yüzyılın Sonuna Kadar)*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2002), 33.

<sup>14</sup> Mahmut Demir, "Kösedağ Savaşı Mağlubiyetinin II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in Psikolojisine Yansıması: Antalya'daki İmar Faaliyetleri Örneği", *Antalya Kitabı. Selçukludan Cumhuriyet'e Sosyal Bilimlerde Antalya*, ed. Bedia Koçakoğlu v.dğr., (Antalya: Palet Yayınları, 2018), 1: s.46.

<sup>15</sup> Aydın Taneri, "Ertokuş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11:312-313.

<sup>16</sup> Ertokuş'un vakfiyesi üzerine ilk çalışmayı yapan Osman Turan'dır. Bk. Osman Turan, "Mübârizüddîn Er-Tokuş ve Vakfiyesi", *Bellekten 11/ 43* (1947), 415-445. Ancak vakfiyede bahsedilen cami ve cami yanındaki medrese ile verilen bilgiler sınırlı olduğundan yapım yılı, konumu ve mimarisi hakkında yeterli bilgi bulunamamıştır. Bk. Abdullah Çakmak - Mehmet Yağcı, "Mübârizüddîn Ertokuş ve Osmanlı Dönemi Atabey Medresesi Evkafı", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/1 (Haziran 2017), 65.

<sup>17</sup> İbn Bîbî, *Selçuk- Name*, 1:162-167; Çakmak - Yağcı, "Mübârizüddîn Ertokuş", 60.

<sup>18</sup> Evliya Çelebi, *Seyahatname*, haz. Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, Robert Dankoff, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011), 9:287-289.

<sup>19</sup> Evliya Çelebi sayıyı 7 olarak vermiş, ancak sadece üç medresenin ismini zikretmiştir. Yivli Minare Medresesi, Darbhâne Medresesi ve Sultan Mahmud'un Nakşi Cihan Medresesi. (Bk. Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 9: 147).

<sup>20</sup> Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 9:147.

*"Sultan Mahmud'un Nakş-ı Cihan derler bir medrese-i ibret-nümâsı vardır ki çeşm-i beşer rüy-i arzda mislin görmemiştir. Bir acem üstâdı gelüp var maktûrun sarf edüp ilm-i mi'mârîde ol kadar musaykal ve mücellâ taşları birbirlerine eyle mümtezc etmiş kim âdem engüşt ber-dehen edüp hayran olur. Ve derveze ve revzenlerinin ve havuzu ve şâzrevânlarında olan hürde nakş-ı ibret-nümûn bir diyârda yoktur".*

Osmanlı Devleti dönemine Selçuklulardan miras kalan ve "evkaf-ı kadîme" olarak adlandırılan vakıflar sayesinde medreseler faaliyetlerine devam etmiş ve hatta bu tür vakıflar Evkaf Nezareti kurulana kadar özel bir statüye sahip olmuştur. Atabey Medresesi Evkafı da bu tür vakıflardandır ve Evkaf Nezareti'ne dahil yapıldıktan sonra XX. yüzyıla kadar varlığını devam ettirebilmiştir. Bu medreseler ile Osmanlı Devleti döneminde inşa edilen medreselerin bir kısmı, arşiv belgelerine herhangi bir nedenden ötürü yansımış ve bu sayede günümüze kadar kalıntıları kalmayan medreselerden haberdar olunabilmiştir. Her ne kadar Antalya'daki medreselerin tamamının olduğu düşünülmesine de yapılan çalışma neticesinde fark edilen Antalya medreseleri şu şekilde tablolaştırılmıştır:

*Tablo 1: Antalya merkezinde bulunan medreseler*

Medresenin Adı	Yapıldığı yer veya mahalle	Gelir Kaynakları
İmaret Medresesi <sup>21</sup> (Ulu Cami Medresesi)	13. yy ikinci yarısı / Yivli Minare Külliyesi içinde (Selçuklu eseri)	Vakıf
Atabey Armağan Medresesi <sup>22</sup>	1239/40- Yivli Minare Külliyesi içinde (Selçuklu eseri)	Vakıf
Karatay Medresesi <sup>23</sup>	1250 / Antalya	Vakıf <sup>24</sup>
Süleyman Medresesi <sup>25</sup>	Hatip Süleyman Mahallesi	Vakıf
Hacı Mehmed'in bina eylediği medrese <sup>26</sup>	Elmalı Mahallesi	Vakıf <sup>27</sup>
Hacı Abbaszâde Hacı Süleyman Medresesi <sup>28</sup>	Antalya surları içinde Süleyman Mahallesi	Vakıf
İsmail Efendi Medresesi <sup>29</sup>	Sur dışında Tahtapazarı Kızılsaray Mahallesi	Vakıf
Kasab Hacı Ahmed Medresesi <sup>30</sup>	Antalya	Vakıf

<sup>21</sup> Bu medresenin daha önce Selçuklu Sarayı olduğu iddia edilmektedir. Bunun yanı sıra XVIII. yüzyılda Antalya'ya uğrayan seyyah Bruyen de yapının mimari özellikleri nedeniyle bir saray kalıntısı olduğunu ve hatta yapıları birbirine bağlayan bir tünelin de toprak altında kalmış olabileceğini aktarmıştır. Külliye içerisinde yer alan Mevlevihane'nin de Sarayın Harem kısmı olabileceği yine iddia edilen hususlar arasındadır. Bk. Yılmaz, *Antalya (16. Yüzyılın Sonuna Kadar)*, 47-52. Bruyen'in düşünceleri için Bk. Buket Şenoğlu - Veli Ortaçşme, "Antalya'daki Selçuklu Dönemi Yapılarında Bahçe Mekânının Analizi", *Mediterranean Agricultural Sciences* 29/2 (2016) : 55-63.

<sup>22</sup> Kapısı ile temel izlerinin bir kısmı kalmıştır. Ayrıca medreseye ait olduğu düşünülen, Osmanlı ya da Cumhuriyet döneminde yapılan bir su kuyusu bulunmaktadır. Daha fazla bilgi için bk. Şenoğlu - Ortaçşme, "Antalya'daki Selçuklu Dönemi Yapılarında Bahçe Mekânının Analizi", 58.

<sup>23</sup> "Darü's-sulehâ", "Karatay" veya da "Karadayı Cami" gibi farklı isimlerle de anılmıştır. 16.04.1965 tarihli kararname ile kullanma hakkı Köy İşleri Bakanlığına bırakılmıştır.

<sup>24</sup> Aynur Durukan, "Anadolu Selçuklu Sanatı Açısından Vakfiyelerin Önemi", *Vakıflar Dergisi* 26,(1997): 25.

<sup>25</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Cevdet Tasnifi Maarif (C.MF.), 4/159 (H.22.06.1176).

<sup>26</sup> BOA, Cevdet Tasnifi Darbhane (C.DRB.), 13/609 (H.15.04.1230)

<sup>27</sup> Teke Sabık Mütesseslimi Hacı Mehmed tarafından yaptırılmış ve külliyenin bir parçası olan medreseye de dükkân, bahçe ve hamam gelirlerinden verilmiştir.

<sup>28</sup> BOA, C.MF, 36/1759 (H.03.03.1205)

<sup>29</sup> BOA, Sadaret Mektubi Kalemi Evrakı (A.MKT), 39/40 (H.10.04.1262)

<sup>30</sup> BOA, C.MF, 19/925 (13.07.1212)



**112 | Gülşen İstek. 17. ve 20. Yüzyıllar Arasında Arşiv Belgelerine Yansıyan Antalya Medr...**

Hacı Cafer Ağa Medresesi <sup>31</sup>	Sur dışında	Vakıf
Murad Ağa Medresesi <sup>32</sup>	Sur dışında	Vakıf
Esir Hacı Ali Medresesi <sup>33</sup>	Antalya	Vakıf
Hacı Hasan Medresesi <sup>34</sup>	Şeyh Sinan Mahallesinde	Vakıf
Hasan Efendi'nin bina eylediği medrese <sup>35</sup>	Keçiyalar Mahallesinde	Vakıf
Yusuf Efendi'nin bina eylediği medrese <sup>36</sup>	Gediz kasabası Kadılar Mahallesinde	Vakıf
Hızır Efendinin bina eylediği medrese <sup>37</sup>	Cami-i âtik Mahallesinde	Vakıf
Murad Paşa Medresesi <sup>38</sup>	1570-1571 yılında kale dışında Karaman Beylerbeyi Murad Paşa tarafından yaptırılmıştır	Tekeli Mehmet Paşa Vakfı
Sefer Ağa Medresesi	Sur dışında	-----
Büyülü Minare <sup>39</sup> Medresesi <sup>40</sup>	Antalya	Evkaf-ı Münderrise
Hacı Emin Efendi Medresesi <sup>41</sup>	Antalya	Vakıf
Hatuniye Medresesi <sup>42</sup>	Antalya	Sultan Hatun Vakfı <sup>44</sup>
Şeyh Sinan Camii Medresesi <sup>43</sup>	Sur dışında-Köseler Köyünde	Çok mütevellili vakıf

Tabloda bazı medreselerin yerleri arşiv belgelerinde geçtiği üzere "sur içi" ya da "sur dışı" olarak belirtilmiştir. Kale içindeki medreselerin sayılarının az olmasının sebebi ise -daha öncede belirtildiği üzere- bu bölgede Hıristiyan tüccarlar, Rumlar ve Yahudilerin fazla olmasından kaynaklanmaktadır.

Bu medreselerin haricinde Müsellim Medresesi, Kesik Minare Medresesi, Karakaş Medresesi, Varsaklı Mehmet Efendi Medresesi, Meydan Medresesi, Sürmeli Medresesi, Canmülk Medresesi, Ahi Kız Medresesi, Hacı Naim Efendi Medresesi, Susam Medresesi, Çömlekçi Medresesi, Değirmenönü Medresesi, Ak Mescid Medresesi, Âşık Doğan Medresesi ve Çukur

<sup>31</sup> BOA, Ali Emiri Ahmed III (AE. SAMD.III), 176/17118 (05.01.1133)

<sup>32</sup> BOA, C.MF, 46/2278 (08.01.1146)

<sup>33</sup> BOA, C.MF, 66/3259 (15.02.1179)

<sup>34</sup> BOA, C.MF, 127/6304 (17.11.1276)

<sup>35</sup> BOA, C.MF., 158/7858 (29.11.1251)

<sup>36</sup> BOA, C.MF., 158/7859 (29.10.1251)

<sup>37</sup> BOA, İbnülemin Şükr ü Şikayet (İE.ŞKRT), 7/637 (02.01.1121)

<sup>38</sup> 1574 tarihli bir de vakfiyesi bulunan Murad Paşa Camii'nin hemen yakınında müderris Bekir Efendi tarafından idare edilen bir medrese de bulunmaktadır. Bk. Süleyman Fikri Erten, *Antalya Livâsı Tarihi*, (İstanbul: Matbaha-i Amire, 1338- 1340) , 93- 100.

<sup>39</sup> Büyülü Minare'nin Yivli Minare olduğu ve medresenin de bunun yakınında bir yerde olduğu düşünülmektedir.

<sup>40</sup> BOA, MF.MKT., 1167/15 (15.02.1329)

<sup>41</sup> BOA, Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi (DH.MKT.), 2351/113 (29.01.1318)

<sup>42</sup> BOA, C.MF, 82/4089 (08.03.1250)

<sup>43</sup> BOA, İbnülemin Vakıf (İE.EV), 58/6391 (26.10.1136)

<sup>44</sup> BOA, A.MKT.MHM. 112/31 (13.10.1273)

Medresesi de bazı kaynaklarda yer alan medreselerdir.<sup>45</sup> Bu medreselerin yanı sıra 1874 yılında Antalya merkez ve nahiyelerinde medrese sayısı 40, talebe sayısı 566 iken, 1889 yılındaki verilere göre bütün Teke livasındaki medrese sayısı 145 ve bu medreselerde eğitim alan talebe sayısı ise 1327'dir.<sup>46</sup>

XVI. yüzyılda Teke sancağının<sup>47</sup> bir kazası olan ve 1864 yılına kadar bu durumunu koruyan ve bu tarihten sonra da Konya vilayetine bağlanan Antalya, yaylak veya yayla bölgesi olarak kullanılan ve Evliya Çelebi'nin de tabiriyle "yaylağ-ı şehr-i İstanaz"<sup>48</sup> olarak bilinen İstanaz<sup>49</sup> nahiyesi ile yakın ilişkiler kurmuştur. Arşiv belgelerinde de söz konusu nahiyenin genellikle Antalya'ya bağlı İstanaz yaylağı olarak geçmesi de herhalde bu nedenle olsa gerektir. XVII. yüzyılda bu bölgeye gelen Evliya Çelebi buradaki müesseseler hakkında bilgi verirken bu beldede bir de medrese olduğundan ve adının da Sultan Alâeddin'e ithafen onun ismiyle adlandırıldığından bahsetmiştir.<sup>50</sup> Evliya Çelebi'ye göre bu medrese haricinde diğer medreselerin ve mescitlerin genelinin herhangi bir evkafı bulunmamaktadır.<sup>51</sup> Evliya Çelebi'nin aktardığı medrese haricinde arşiv belgelerinde ismi geçen ve İstanaz nahiyesinde bulunan medreseler şunlardır:

*Tablo 2: İstanaz (Korkuteli) Nahiyesindeki Medresele*

Medresenin Adı	Yapıldığı Yer veya Mahalle	Gelir Kaynakları
Pınarbaşı Medresesi <sup>52</sup>	İstanaz Nahiyesinde (Pınarbaşı Mahallesinde) <sup>53</sup>	Vakıf (Hacı Abbaszade Vakfı)
Hızır Efendi Medresesi <sup>54</sup>	İstanaz Nahiyesinde	----- ----
Mustafa Efendi Medresesi <sup>55</sup>	İstanaz - Kafirler Kuzu Mahallesinde	Vakıf
Emir Sinaneddin Medresesi <sup>56</sup>	İstanaz - Halengâh mevkiinde- Alâeddin mahallesinde /	Vakıf <sup>58</sup>

<sup>45</sup> Yasemin Ertuğrul, Antalya Tarihi ve Kültürü, (Bitirme Tezi, Yakın Doğu Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı, 2000), 36-37.

<sup>46</sup> Tuba Meryem Yıldız, 1839- 1917 Arası İstanaz (Korkuteli)'un İdari, Sosyal ve Ekonomik Durumu (Doktora Tezi, Akdeniz Üniversitesi, 2018), 89,91.

<sup>47</sup> XVI. yüzyılda Teke sancağının diğer kazaları şunlardır: Elmalı, Kalkanlı, Kaş, Karahisaranteke, Finike, Kızılkaya ve Germeği'dir. Nahiyeleri ise; Antalya'ya bağlı Bağovası, Elmalı'ya bağlı İğdir, İstanaz, Kalkanlı, Karahisaranteke ve Kaş'a bağlı Kürt, Muslu ve Mürekkekgözüdür. Teke sancağının kaza ve nahiyeleri için bk. Şenol Çelik, "Teke-ili", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40:344-347.

<sup>48</sup> Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 9:144.

<sup>49</sup> İstanaz nahiyesi adını Yunanca "stanoz" (boğaz) kelimesinden almış, ancak Osmanlı Devleti döneminde Şehzade Korkut'un buraya sancakbeyi olarak görevlendirilmesinden sonra Korkuteli olarak isimlendirilmiştir. Arşiv belgelerinde ise genellikle eski adı ile geçmiştir.

<sup>50</sup> Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 9:144.

<sup>51</sup> Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 9:144.

<sup>52</sup> BOA, C.MF., 4/159 (H.22.06.1176)

<sup>53</sup> Yıldız, 1839- 1917 Arası İstanaz (Korkuteli)'un İdari, Sosyal ve Ekonomik Durumu, 20.

<sup>54</sup> BOA, İE.ŞKRT, 7/637 (H.02.01.1121)

<sup>55</sup> BOA, C.MF, 9/414 (H.29.11.1172)

<sup>56</sup> 1970 yılında onarıma başlanmış, ancak 1992-93 yıllarında tamamlanamamıştır.

<sup>58</sup> Bu medrese Sultan Hatun vakfı tarafından desteklenmiştir. Bu nedenle bu medrese ile Sultan Hatun medresesinin aynı olduğu hususunda bazı görüşler bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için Bk. Behset Karaca, XV.- XVI. Yüzyıllarda Teke Sancağı, (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2002), 398; Süleyman Fikri Erten,

1318-1319 <sup>57</sup>		
Hacı Menlü (Mevlüt) oğlu Ömer Medresesi <sup>59</sup>	İstanos -Hacı İbrahim Efendi Mahallesiinde	Vakıf <sup>60</sup>
Ebu Bekir Ağa Medresesi <sup>61</sup>	İstanos - Ağa Musalli Yaylasında	Vakıf
Koca Hafız Medresesi <sup>62</sup>	İstanos- Cumaönü Mahallesiinde	Vakıf
Hacı Mollaoğlu El-Hac Ömer Medresesi <sup>63</sup>	El-Hac İbrahim Efendi Mahallesiinde	Vakıf
Şeyh İsmail Efendi Medresesi <sup>64</sup>	İstanos	Vakıf

1869 yılı kayıtlarına bakıldığında İstanos nahiyesinde medrese sayısının 9, mektep sayısının da 20 olduğu ve 1873 yılındaki Vilayet Salnamesi'ne göre de medrese sayısında bir değişiklik olmadığı görülmektedir. <sup>65</sup> Aynı belgeye göre bu nahiye de 1873 yılında 20 mektep, 15 mescid ve 25 cami bulunmaktadır. Süleyman Fikri Erten ise Korkuteli'ndeki medrese sayısını sekiz olarak vermiş ve bu medreseleri de şu şekilde sıralamıştır: Kalkanlı Hacı Ahmet Medresesi, Sultan Hatun Medresesi, Koparanzade Hacı Hüseyin Medresesi, Karabayırlı Hacı Hüseyin Medresesi, Kaşlı Ali Efendi Medresesi, İlpağı Hacı Hüseyin Medresesi, Şalaka Ahmet Medresesi, Oyunyeri Medresesi ve Kalkanlı Hacı Ahmet Medresesi'dir.<sup>66</sup>

1840 yılı kayıtlarına göre İstanos nahiye merkezinde ve köylerinde 39 molla ve 1 suhnenin kayıtlı olduğu ve bunlar arasında köylerin imam ve hatiplerinin de bulunduğu<sup>67</sup> göz önüne alınırsa medrese eğitiminin sadece mektep mezunu talebelerden oluşmadığı ve bu medreselerde yüksek eğitimin de verildiği görülmektedir. Ayrıca yüksek medrese talebelerinin, müderrislerin ve mezunların vergiden muaf tutulduğu hususu da bu verilerin açıklanmasında bir kriter olarak düşünülmelidir. Zira Tanzimat Fermanı'nın hükümleri arasında yer alan vergi eşitliği düzenlemesine karşı çıkanlar arasında müftüler, imamlar ve gayrimüslim din adamları bulunmaktadır.<sup>68</sup> İstanos nahiyesinin Kargın köyü imamı Molla Ömer, Keme-rağzı imamı Hacı Hüseyin ve Ali Fahreddin-i Kebir Köyü imamı Süleyman Efendi şahsen, Fıgla İmamı Hatip Molla Mustafa'nın oğlu Abdullah Hoca ise babasına nispeten vergi muafiyetinden yararlanan imamlardan bazılarıdır.<sup>69</sup>

Antalya Tarihi, (Antalya, 1948), 89; Yıldız, 1839- 1917 Arası İstanos (Korkuteli)'un İdari, Sosyal ve Ekonomik Durumu, 87.

<sup>57</sup> Sait Kofoglu, "Emir Sinâneddin Medresesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 1995, 11:145-146.

<sup>59</sup> BOA, C.MF, 83/4115 (18.09.1213)

<sup>60</sup> 1857 yılına göre bu vakfın gelirleri ve giderleri eşit gösterilmiş ve meblağ olarak da 1730 kuruş verilmiştir. Bu miktarın 525 kuruşu eğitim personeline ödenmiştir. Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Evkâf Nezâreti Defterleri (EV.d), 15024 / 81.

<sup>61</sup> BOA, EV.d., 9785/3a (H.20.06.1251).

<sup>62</sup> BOA, C.MF, 28/1357 (H.20.04.1210)

<sup>63</sup> BOA, C.MF., 11/501 (H.18.05.1186); BOA, C.MF, 14/651 (20.05.1183)

<sup>64</sup> BOA, C.MF, 126/6272 (29.07.1247)

<sup>65</sup> Yıldız, 1839- 1917 Arası İstanos (Korkuteli)'un İdari, Sosyal ve Ekonomik Durumu, 16.

<sup>66</sup> Erten, *Antalya Tarihi*, 89.

<sup>67</sup> Yıldız, 1839- 1917 Arası İstanos (Korkuteli)'un İdari, Sosyal ve Ekonomik Durumu, 89.

<sup>68</sup> Nuri Adıyeke, "Temettuat Sayımları ve Bu Sayımları Düzenleyen Nizamname Örnekleri", OTAM 11/11 (2000): 775.

<sup>69</sup> Yıldız, 1839- 1917 Arası İstanos (Korkuteli)'un İdari, Sosyal ve Ekonomik Durumu, 199.

İstanos nahiyesindeki müderrislerin tereke kayıtlarına bakıldığında Mehmet Sadullah Efendi, El-hac Mehmet Emin Efendi, Şeyh Hacı Halil ve El-hac Mahmud Efendi gibi müderrislerin maddi durumlarının oldukça iyi olduğu görülmektedir.<sup>70</sup> Ancak bunun yanı sıra maddi durumu orta seviyede olan müderrislerin de varlığından bahsedilmektedir.

Korkuteli - Emir Sinaneddin Medresesi'nde olduğu üzere medreselerin giriş kapılarında genellikle banilerin isimleri ve yapılış tarihleri yazılmıştır. Bu medresenin kitabesini İsmail Hakkı Uzunçarşılı "Bu mübarek medresenin yapılmasını Hamid oğlu, İlyas oğlu, Câlîs oğlu Emir Sinaeddin- Allah ömrüne yardım etsin- 719 yılı aylarında emretti" şeklinde okumuştur.<sup>71</sup> Ayrıca bu medresenin taç kapısı üzerinde yazılı olan bir diğer kitabe ise medreseye her gün ilim tahsil etmek için gelenlere uyarıcı bir nitelikte olmuştur. Söz konusu bu kitabede Hz. Ali'nin "Ey ilim talep eden, takvaya sarıl, uykuyu bırak, çok yemeyi terket" sözü yazmaktadır.

Antalya'nın diğer bir kazası olan Elmalı'da ise; Evliya Çelebi'ye göre 17.yüzyılda 4 medrese bulunmaktadır.<sup>72</sup> Bu medreselerin yanı sıra 1607 yılında<sup>73</sup> İplikpazarı Mahallesi'nde yaptırılan Ketenci Ömer Paşa Medresesi,<sup>74</sup> Esbak Mir-i Ahur Hacı Mehmet Bey Medresesi<sup>75</sup> ve 1850'li yıllarda İplikpazarı Mahallesi'nde Haydar Baba türbesi yanında<sup>76</sup> inşa edilen Haydar Baba medresesi<sup>77</sup> arşiv belgelerinde ilk etapta göze çarpmaktadır. Ancak bununla birlikte "Haydar Baba Medresesi" olarak bilinen ve Musa Efendi Mahallesi'nde yer alan ve banisi Haydar Baba olan bir medrese daha vardır.<sup>78</sup> Elmalı kazasında Cami-i Atik yakınlarında inşa edilen ve Seyyid Hacı Halil tarafından da masrafları karşılanan bir medreseye 1711 yılında Şeyh Osman'ın görevlendirilmesi bu bölgede bir medrese daha olduğunu göstermektedir.<sup>79</sup> Bu medreselerin haricinde "*Arıf Ahmed Paşa Medresesi*", Ömer Paşa Camiisi dâhilinde yer alan ve Hasan Efendi tarafından yaptırılan "Hüseyin Efendi Medresesi", İplikpazarı Mahallesi'ndeki "Debbağ Baba Medresesi", Alamescid Mahallesi'ndeki "Şeyh Ümmi Sinan Medresesi", Tahtamescid karşısında yer alan "Babazade Hacı Abdurrahman Medresesi", Nuhlar Mahallesi'ndeki "Hacı Şeyh Efendi Medresesi", Nazırlar Mahallesi'ndeki "Mustafa Efendi Medresesi", Alamescid Mahallesi'ndeki "Hasan Efendi Medresesi", Yuva Köyü'nde bulunan "Salih Efendi Medresesi" ve "Halil Efendi Medresesi", Eskihisar Köyü'ndeki "Çankırlı Medresesi", Çavdır Köyü'nde "Osman Efendi Medresesi" ve Örtেকiz Köyü'nde "Mehmet Efendi Medresesi" bulunmaktadır.<sup>80</sup> Bu bilgiler ışığında 19.yüzyıl sonlarında Elmalı merkez, nahiy ve köylerindeki medrese sayısının 18 olduğu görülmektedir. Aynı tarihlerde merkezdeki medreselerin

<sup>70</sup> Yıldız, 1839- 1917 Arası İstanos (Korkuteli)'un İdari, Sosyal ve Ekonomik Durumu, 89.

<sup>71</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1969), 67.

<sup>72</sup> Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 9:143.

<sup>73</sup> 14.07.1970'de intifa hakkı Milli Eğitim Bakanlığı'na verilmiştir. Günümüzde kütüphane olarak kullanılmaktadır. Bk. Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA), Yer No: 30-18-1-2, 253/47/13; Semavi Eyice, "Ömer Paşa Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları,2007), 34:79-80.

<sup>74</sup> Bu medreseyi Evliya Çelebi şu şekilde aktarmaktadır: "*Ve bu haremın cânib-i erba'ası medrese hücreleridir. Ve bir kubbe-i âlf derşâne ve dâr-ı kurrâsı var. Cümle hücreler önü sütunlar üzere tâklar dır*". Bk. Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 9:143.

<sup>75</sup> BOA, Cevdet Tasnifi Evkâf (C.EV.), 372/18855 (H.29.06.1268)

<sup>76</sup> Hatice Durgun, *XIX. Teke Sancağı'na Bağlı Elmalı Kazası'nın Sosyo- Ekonomik Yapısı (1839-1914)* (Doktora Tezi, Akdeniz Üniversitesi, 2014), 151.

<sup>77</sup> Bu medresenin müderrisliğine Nakşibendi-i Halidi meşayihinden Hüseyin Hüsnü Efendi atanmış ve ataması da bir berat ile onaylanmıştır. Bk. BOA, Hariciye Nezâreti Mektubî Kalemî (HR. MKT), 205/69; BOA, HR.MKT, 193/40 (H.21.10.1273)

<sup>78</sup> Durgun, *XIX. Teke Sancağı'na Bağlı Elmalı Kazası'nın Sosyo- Ekonomik Yapısı (1839-1914)*, 151.

<sup>79</sup> Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA.), 1069-37.

<sup>80</sup> Durgun, *XIX. Teke Sancağı'na Bağlı Elmalı Kazası'nın Sosyo- Ekonomik Yapısı (1839-1914)*, 150; Hatice Durgun - Ali Rıza Özer, "Elmalı Şehrinin Vakıflarına Dair Bir Değerlendirme", *Antalya Kitabı: Selçukludan Cumhuriyet'e Sosyal Bilimlerde Antalya*, ed. Bedia Koçakoğlu v.dğr., (Antalya: Palet Yayınları, 2018), 1: 149.

## 116 | Gülşen İstek. 17. ve 20. Yüzyıllar Arasında Arşiv Belgelerine Yansıyan Antalya Medr...

talebe sayısının 1874-1876 yıllarında 312, 1879 yılında 300, 1899'da ise 500, nahiye ve köylerdeki medreselerde ise aynı tarihte 220 öğrenci olduğu bildirilmiş,<sup>81</sup> ancak bu sayı toplamda 15 medrese<sup>82</sup> baz alınarak hesaplanmıştır.

Antalya'nın bir diğer ilçesi olan Alanya'da ise XVII. yüzyılda iki medrese ve bunların yanı sıra altı sıbyan mektebi bulunmaktadır.<sup>83</sup>

## 2. ANTALYA MEDRESELERİNİN GENEL DURUMU VE EĞİTİM-ÖĞRETİMİ AKSATAN BAZI VAKALAR

Arşiv belgelerine yansıdığı kadarıyla Antalya'da diğer vilayetlerde de olduğu üzere neredeyse her mahallede bir medrese bulunduğu görülmüştür. Medreselerin yerleri aktarılrken bazılarının bulunduğu mahallenin ismi verilmiş, bazıları içinse "sur dâhilinde" veya "sur haricinde" şeklinde ifadeler kullanılmıştır. Belgelerde medreselerin yapılış tarihleri tam olarak verilmediğinden ve günümüzde de bu medreselerden sadece birkaçının ayakta kalması nedeniyle medreselerin yapılış tarihleri hakkında kesin bilgi verilememektedir. Ancak belgelerin gönderilme tarihi bize medreselerin hangi dönemde faaliyette olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Antalya'daki medreselerin genel mimari özelliklerine bakıldığında, kentin Selçuklu mirası olması hasebiyle genellikle iç avlular çevresinde inşa edildiği görülmektedir. Atabey Armağan Medresesi ile İmaret Medresesi Yivli Minare Külliyesi içerisinde yer alan ve iç avlu çevresine bina edilen medreselerdendir. Ketencizâde Ömer Paşa<sup>84</sup> tarafından yaptırılan Elmalı'daki Ömer Paşa Medresesi, bir külliye içerisinde caminin kuzeyine "U" planı ile on iki hücreden oluşacak şekilde inşa edilmiştir.<sup>85</sup> Medreselerin genellikle cami yanına yapılması veya da camiye açılan bir kapı ile cami ile bağlantı kurulmasının sebebi, medrese talebelerinin namaz vakitlerinde cemaate katılmasını sağlamak ve ayrıca bazı dersleri uygulamalı olarak camide tedris edebilmektir. Ayrıca bazı medreseler tek katlı iken bazıları ise çift katlı olarak inşa edilmiştir. Antalya'daki tek katlı medreselere Karatay Medresesi, çift katlı medreselere ise bu bölgede tek olan Emir Sinaneddin Medresesi örnek verilebilir.<sup>86</sup> Korkuteli'nde bulunan Emir Sinaneddin Medresesi Osmanlı Devleti'ne kendisinden önce hüküm süren Hamid-Oğullarından kalma bir mirastır.<sup>87</sup> Bu medreseyi Hamid-Oğullarından Feleküddün Dündar Bey'in yeğeni ve Korkuteli Beyi olan Sinaneddin Câlîs Hızır Bey 1319 yılında yaptırmıştır.<sup>88</sup> Söz ko-

<sup>81</sup> Durgun, *XIX. Teke Sancağı'na Bağlı Elmalı Kazası'nın Sosyo- Ekonomik Yapısı (1839-1914)*, 149.

<sup>82</sup> Abdullah Ekiz, Elmalı'da yaptığı araştırmalar sonucunda 15 medrese kalıntısına rastlandığını bildirmektedir. Geniş bilgi için Bk. Abdullah Ekiz, Dünden Bugüne Elmalı, (Antalya: Akdeniz Yayınları, 2001), 73.

<sup>83</sup> Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 9:151.

<sup>84</sup> Ketencizâde Ömer Paşa, Antalya'nın bir ilçesi olan Manavgat'tandır. Kapı ağalığından çavuşbaşılığına, daha sonra da Beylerbeyliğine yükselmiştir. (Ayrıntılı bilgi için Bk. Eyice, "Ömer Paşa Külliyesi, 34:78-80)

<sup>85</sup> Zerrin Köşklü, "Antalya/ Elmalılı Ömer Paşa Külliyesi", *Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/2 (Aralık 2003), 104.

<sup>86</sup> Ömer Bakırer - Çağla Caner, "Anadolu Selçuklu Dönemi Yapılarından Medrese ve Camilerde Portal", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü* 10 (Bahar 2009), 21.

<sup>87</sup> Antalya'nın Osmanlı Devleti tarafından alınması sonrasında Korkuteli'nde 4 mahalle bulunduğu ve her bir mahallenin de içindeki mescit veya da diğer önemli yapılarla isimlendirildiği görülmektedir. Korkuteli'ndeki mahallelerden birisi gayrimüslim mahallesi diğerleri ise Müslüman mahallesidir. Ancak zamanla artan mescit ve elbette ki mescidin yanına yapılan eğitim kurumları bölgede çıkan olaylardan ciddi şekilde etkilenmiştir. Nitekim 1510 yılında bu coğrafyaya da sirayet eden Şahkulu İsyanı Korkuteli ve çevresinde birçok zaviye ve mescidin yıkılıp yıkılmasıyla sonuçlanmıştır. Bk. Karaca, *XV. ve XVI. Yüzyıllarda Teke Sancağı*, 132.

<sup>88</sup> Ahmet Çaycı, "Korkuteli (İstanoz) Tarihi ve Korkuteli Alaaddin Camii Üzerine Bir Araştırma", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 16 (Aralık 2004), 107-128.

nusu medrese açık avlu planı ile iki katlı ve eyvanlı olarak inşa edilmiştir. Öğrencilerin barınması için yapılan ve her birinde bir pencere bulunan altı hücre (odası) vardır, ancak günümüzde bu medresenin üst katı tamamen tahrip olmuştur.

Medrese binalarının yapımı, vâkıfın veya da banisinin maddi durumu, sağlık durumu ve resmi görevleri ile de yakından ilgili olmuştur. Ömer Paşa Camii yakınında 1718 yılında yaptırılan bir medresenin inşasına Arifi Ahmed Paşa tarafından başlanılmış, ancak tamamlanması Hacı Ahmed Ağa'ya nasip olmuştur.<sup>89</sup> Elmalı'nın Kazgancılar Mahallesi'ndeki Veliyüddin Efendi Medresesi'nde olduğu üzere medresesini kendi inşa ettiren müderrislerin varlığına da rastlanmıştır.<sup>90</sup>

Osmanlı Devleti'nde medreseler, okutulan derslere, müderrislerin maaşlarına, medreseyi yaptıran kişinin statüsüne göre derecelenmiş ve eğitim; "Haşiye-i Tecrid veya Yirmili" medresesinden başlayarak "Miftah/ Otuzlu", "Telvih veya da Kırklı", "Hariç Ellili" ve "Dâhil Ellili", Süleymaniye medresesinin açılmasından sonra da "Altmışlı" olmak üzere hiyerarşik bir sıra takip etmiştir.<sup>91</sup> Antalya'daki medreselerin de böyle bir derecelendirme ile eğitim verdiği şüphesizdir.

Medreselerdeki müderris atamaları önceleri kazaskerlerin Padişaha arz etmesiyle gerçekleşirken XVI. yüzyıldan itibaren Ellili medreselere kadar yine kazaskerler, üst medreseler için ise atamalar şeyhülislâmın sadrazama onaylatması ile mümkün olabilmektedir.<sup>92</sup> Ayrıca Osmanlı Devleti'nde müderrislerin belirli bir medreseden icazet aldıktan sonra imtihan edilerek berat-ı şerif aldığı bilinmektedir. Bu durum Antalya'daki medreselerde de uygulanmış ve Şeyh Sinan Mahallesi'ndeki Hacı Hasan Medresesi'ne imtihanla müderris alınacağına dair bir karar verilmiştir.<sup>93</sup> Hatuniye Medresesi'nde de diğer medreselerde olduğu üzere berat sahibi olan müderrislerin çalışmasına müsaade edilmiş ve her bir müderris berat-ı şerifini aldıktan sonra görevine başlayabilmiştir.<sup>94</sup> Nitekim 1774 yılında müderris tayinine dair bir belge Şeyhülislam Şerifzade Seyyid Mehmed tarafından imza edilmiş ve söz konusu medreseye ulaştırılmıştır.<sup>95</sup> Bu belgede İbrahim Efendi'nin mezunlarından olan Şeyh Seyyid Ahmed Efendi'nin, âlim, fazıl, salih bir kişi olması nedeniyle Hatuniye Medresesi nısf hisse müderrisliğine tayininin istenmesi Antalya Naibi el-Ömeri Efendi tarafından bir arz dilekçesi ile üst makama yazılmış ve Şeyhülislamlık kurumu tarafından da istenilen mevkiye söz konusu kişinin tayini yapılmıştır. 1859 tarihli belgede ise beratsız bir şekilde faaliyette bulunan medreselerin varlığına da rastlanılmaktadır. Nitekim 1758 tarihli bir belgede Antalya'ya bağlı İstanos yaylağındaki Kâfirler Kuzu Mahallesi'ndeki Mustafa Efendi tarafından idare edilen medresede (Mustafa Efendi Medresesi olarak bilinmektedir) ölümü üzerine onun beratsız bir şekilde görev yaptığı ve medresenin faaliyetlerinin devam edebilmesi için bir müderrislik cihetinin tevcihine dair bir arzuhal bulunmaktadır.<sup>96</sup> Söz konusu arşiv belgesinde derkenara göre istenilen hususun kabulü uygun bulunmuş ve bu medreseye bir müderrislik ciheti verilmiştir. Bunun yanı sıra müderris atamalarında akrabalık bağı da önemli bir yer tutmuş ve Hızır Efendi Medresesi'nde olduğu üzere müderrisin vefatından sonra oğlunun aynı göreve verilmesi üzerine bir arzuhal Şeyhülislamlık makamına ulaştırılmıştır.<sup>97</sup> Bazı medreselerde ise müderrisler, hem kendilerinden sonra görevlendirmek istedikleri haleflerini belirlemişler ve hem de "halife" unvanıyla onlara ders verdirerek müderrisliğe hazırlamışlardır. Ancak başka

<sup>89</sup> VGMA., 1070-18

<sup>90</sup> VGMA., 530-79.

<sup>91</sup> İbrahim Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlimiye Teşkilatı*, (Ankara: TTK Yayınları, 1988), 20; İlber Ortaylı, *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*, (Ankara: Cedit Neşriyat, 2008), 234.

<sup>92</sup> Uzunçarşılı, *İlimiye Teşkilatı*, s. 59.

<sup>93</sup> BOA, C.MF., 127/6304 (H.17.11.1276)

<sup>94</sup> BOA, C.MF., 53/2647 (H.08.06.1252)

<sup>95</sup> BOA, C.MF., 4/154 (H.27.06.1187)

<sup>96</sup> BOA, C.MF., 9/414 (H.29.11.1172)

<sup>97</sup> BOA, C.MF., 134/6656 (H.29.02.1171)

## 118 | Gülşen İstek. 17. ve 20. Yüzyıllar Arasında Arşiv Belgelerine Yansıyan Antalya Medr...

bir yere atanma ya da ölüm gibi durumlardan dolayı halifeler için uygun görülen sıranın bozulduğu görülmektedir. Nitekim Antalya'da sur dışında bulunan Hacı Cafer Ağa Medresesi'nde müderrislik yapan Musa Halife'nin vefatıyla münhal bulunan kadroya Halife Derviş Mehmed'in getirilmek istenmesi söz konusu hususu desteklemektedir.<sup>98</sup> 1834-1835 tarihli bir belge ise vefat eden müderris bir babanın yerine oğlunun tayin edildiği hakkındadır.<sup>99</sup> Başka bir belgede ise akrabalık ilişkisi verilmeden vefat eden bir müderrisin yerine yeni bir müderrisin görevlendirildiği bildirilmiştir.<sup>100</sup> Antalya'daki Tekeli Mehmet Paşa Medresesi'nde ise müderris değişikliği eski müderris İbrahim Efendi'nin terfisi ile gerçekleşmiş ve aynı vakıf tarafından yapılan ve medresenin yanında bulunan caminin imamı Hafız Hasan Efendi medreseye müderris olarak görevlendirilmiştir.<sup>101</sup> Görevlendirmeler bazen eski müderrisin kendi isteğiyle görevi bırakmasıyla da gerçekleşmiştir. Elmalı'daki Cami-i Atik'de vaziflik yapan ve aynı zamanda cami yakınındaki medresenin de müderrisi olan Şeyh Mehmed bu görevlerinden kendi isteğiyle istifa edip (ferağ) yerine Şeyhülislamlık makamı tarafından 1796 yılında Abdullah oğlu Mehmed görevlendirilmiştir.<sup>102</sup> Ayrıca bir vakıf tarafından idare edilen medreselerde veya mekteplerde eğitim görevlilerin atanmasında mütevellilerin de etkisi de bir hayli fazla olmuştur. Bunun yanı sıra mevcut medrese binası bulunup da müderrisi olmayan medreselere, ulemadan bazı kimselerin görevlendirildiği de olmuştur. Elmalı kazasındaki Pınarbaşı Mahallesi'nde yer alan Arapzade Mehmed Ağa tarafından yaptırılan medreseye 1800 yılında ulemadan İsmail Efendi'nin görevlendirilmesinden bahsedilen bu hususu teyit etmektedir.<sup>103</sup> Kendisine müderrislik hissesi verildiği halde beratını alamayan ve bu hususta yönetimden yardım isteyen müderrislerin varlığına da rastlanmıştır.<sup>104</sup>

Müderris atamalarında bazen Antalya Naibi de etkili olmuş ve nitekim nısıf müderrisliğinin Abdülcelil Efendi'den alınarak Nurullah Efendi'ye verilmesi bu sayede gerçekleşmiştir.<sup>105</sup> Bazı durumlarda ise Naib, Şeyhülislam'a tavsiye ettiği bir müderrisin görev almasını sağlamıştır. 1774 yılında Antalya Naibi olan Ahmed el-Ömeri Efendi, vakıf idaresinde bulunan Hatuniye Medresesi'nin nısıf müderrisliğine Antalya'daki Müderris İbrahim Efendi'nin mezunlarından olan Seyyid Ahmed'in getirilmesi için Şeyhülislam'a bir arzuhal göndermiş ve Şeyhülislam Şerifzâde Mehmed Efendi de derkenarını havi eden bir arz göndermiştir.<sup>106</sup> Benzer bir duruma 1792 yılında Antalya Naibi olan Mehmed Said'in döneminde de rastlanmıştır.<sup>107</sup> Müderris atamalarında en sıkıntılı nokta ise, atamalar hususunda yaşanan anlaşmazlıktır. Böyle bir durumda medreseye akıtılacak vakfın gelirleri uygun görülen bir kimse tarafından muhafaza edilmiştir. Nitekim 1854 yılında yaşanan böyle bir anlaşmazlıkta Evkaf-ı Hümayun Nazırı, vakfın gelirlerinin kimseye verilmemesini ve sadece Mehmed Sadreddin Efendi tarafından muhafaza edilmesini uygun görmüştür.<sup>108</sup> Bu meselenin yaklaşık 7 ay sürdüğü 1855 yılına ait bir kaç belgeden de anlaşılmaktadır. Zira bu belgede medresenin hasılatının korunmasına devam edilmesi gerektiği bildirilmiştir.<sup>109</sup> Memnun kalınan ve berat süresi dolan müderrisler ise ellerindeki fermanların yenilenmesi için tekrardan merkezi idareye başvurmuşlardır. 1789 yılında Ahışhavi Mehmed Efendi'nin başvurusu bu duruma örnek gösterilebilir.<sup>110</sup>

<sup>98</sup> BOA, AE.SAMD.III, 176/17118 (H.05.01.1133)

<sup>99</sup> BOA, C.MF., 46/2293 (23.03.1250)

<sup>100</sup> BOA,C.MF., 136/6765 (H.29.12.1175)

<sup>101</sup> BOA, C.EV., 471/23819 (H.29.07.1197)

<sup>102</sup> VGMA, 531-569.

<sup>103</sup> VGMA., 531-70.

<sup>104</sup> Ahmed namında biri Hatuniye medresesi müderrislik hissesinin kendisine terk edildiğini ve bu nedenle bir işaret olunmasına dair Ahmed'in talebi söz konusudur. Bk. BOA,C.MF.168/8383 (H.22.05.1190)

<sup>105</sup> BOA, İE.EV., 52/5792 (H.11.11.1124)

<sup>106</sup> BOA, Ali Emiri Tasnifi Sultan III.Mustafa (AE.SMST.III), 114/8648 (H.08.11.1187)

<sup>107</sup> BOA, Ali Emiri Tasnifi Sultan III.Selim (AE.SSLM.III), 383/22102 (H.29.12.1207)

<sup>108</sup> BOA, Sadâret - Mektubi Kalemi Umum Vilâyât (A.MKT.UM.), 199/40 (H.12.10.1271)

<sup>109</sup> BOA, A.MKT.UM., 208/91 (H.06.01.1272); BOA, A. MKT.UM., 220/11(H.27.04.1272)

<sup>110</sup> BOA, AE.SSLM.III, 383/22117 (29.12.1204)

Vakıflarla idare edilen medreseler de, müderrisler de eğitim işlerinin haricinde kısmen, bazı yerlerde ise tamamen vakfın gelir-gider hesabından sorumludur. Örneğin, Hatuniye Medresesi müderrislerinden olan Sadullah Efendi, İstanos nahiyesindeki Sultanhatun Vakfı'nın muhasebesinden sorumlu tutulmuş<sup>111</sup> ve bu medresenin müderrisliğine İstanos nahiyesinin Sülekler Köyü meşrut arazi olarak verilmiştir.<sup>112</sup> Aynı vakfa bağlı Sinaeddin Medresesi'nin 1886 yılındaki gelirin yarısının kendisine ait olduğu mutasarrıfı Saidzade Osman Efendi olduğu görülmüş ve yine belgelere yansdığı kadarıyla bu medreseye akar olması amacıyla Antalya Balıkpazarı'ndaki 4 adet dükkânın kirası buraya verilmiştir ki bu meblağ senelik 3750 kuruştur.<sup>113</sup>

Medreselerdeki maddi nedenlerle ortaya çıkan anlaşmazlıkların aksine Elmalı'da ilim tahsiline oldukça önem verilmiş ve ilme mani olacak maddi sorunlar ivedi bir şekilde ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Elmalı'daki Ömer Paşa Cami'nde ve ayrıca caminin medresesinde fıkıh okutturması şartıyla dönemin âlimi ve fakihî olarak kabul edilen İbrahim Halebî'ye, Musa Hoca'nın 2 dönüme yakın olan üzüm bağının mahsulünü hibe etmesi bahsedilen hususu açıklamaktadır.<sup>114</sup> Bu uygulamanın ilerleyen dönemlerde de devam edildiği görülmüş ve medresede fıkıh okutulması için bölge halkı tarafından buraya ev, arsa ve para bağışlanmıştır. Medreselerin haricinde Elmalı kazasında bulunan sıbyan mekteplerine de yardım yapılmış ve bir vakıf tarafından desteklenen sıbyan mektebinde her sene talebelere giyecek ve atıyye dağıtılmıştır.<sup>115</sup> Evliya Çelebi bu eğitim kurumlarından bahsederken halkın Kur'an eğitimine verdiği önemi şu sözlerle açıklamaktadır: 'Zirâ burada Kur'an-ı azîme olan rağbet meğer Kastomonu'da ola. Gayri diyârda yoktur. Anniçün Cenâb-ı Bârî bu şehir halkın ankâ edüp ganimet ihsan etmişdür'.<sup>116</sup> Ömer Paşa Medresesi ile birlikte kazada dört medrese bulunduğu da Evliya Çelebi'nin aktardığı diğer hususlardandır.

Elmalı kasabasında ilme ve âlime verilen önem her ne kadar ciddi oranda maddi imkânlarla desteklense de; medreselerde ve diğer eğitim kurumlarında vakıf kurallarına uymayanlara veya da işini önemsemeyenlere hoşgörü gösterilmemiştir. 1700 tarihli bir arşiv belgesinde bu hususu teyit eden bir hüküm bulunmaktadır. Belgede Elmalı'daki Ömer Paşa Evkafı'nda şeyhü'l-kurrâ olan Hüseyin Efendi çalışmaya gelmediğinden görevinden azledilmesi ve onun yerine Mustafa Efendi'nin görevlendirilerek eline bir berat verilmesi istenmektedir.<sup>117</sup>

Müderris atamalarının yanı sıra Osmanlı Devleti'nin diğer bölgelerinde de görülen asayiş problemi Antalya'daki bazı medreselerde de görülmüştür. 1510-1511 yılları arasında Tekeili'nde bir Türkmen devleti kurmak için başlayan Şah Kulu isyanı, Elmalı ve İstanos kasabalarının büyük zarar görmesine,<sup>118</sup> eğitim-öğretim faaliyetlerinin kesilmesine, mescid ve zaviyelerin yakılmasına yol açmıştır.<sup>119</sup> Alaiye sancağında da durum aslında benzerdir, zira söz konusu sancağın kadısına 1573 yılında gönderilen bir talimatta; sancak dâhilinde ortaya çıkan softaları her ne vasıta ile olursa olsun derdest etmeleri ve kefilsiz softaların medreselere kabul edilmemeleri için müderrislere tembihat yapılması istenmiştir.<sup>120</sup> Bir sonraki talimat

<sup>111</sup> BOA, A.MKT.MHM., 112/31. (H.13.10.1273).

<sup>112</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *Maliye Vâridât Muhasebesi Temettuât Defterleri (ML. VRD. TMT. d.)*, 9664: 53.

<sup>113</sup> Yıldız, 1839- 1917 Arası İstanos (Korkuteli)'un İdari, Sosyal ve Ekonomik Durumu, 87.

<sup>114</sup> Durgun - Özer, "Elmalı Şehrinin Vakıflarına Dair Bir Değerlendirme", 141-142.

<sup>115</sup> Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 9:143.

<sup>116</sup> Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 9:144.

<sup>117</sup> BOA, AE.SMST.II, 9/876 (01.11.1111)

<sup>118</sup> Şenol Çelik, "Teke-ili", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40:344-347.

<sup>119</sup> Şehabettin Tekindağ, "Şah Kulu Baba Tekeli İsyanı", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, 3 (Aralık 1967): 39.

<sup>120</sup> BOA, A.DVNSMHM.d, 21/668 (23.12.980)



## 120 | Gülşen İstek. 17. ve 20. Yüzyıllar Arasında Arşiv Belgelerine Yansıyan Antalya Medr...

ise aynı yılda Tekeili kadılarına toplu halde gönderilmiş ve Abdi Halife isminde birisinin Fenike ve Elmalı'da softa taifesini etrafına toplayarak ders verdiği ve bu durumun sakıncalı olduğundan endişe edilmiş olacak ki Abdi Halife'nin Antalya Kalesi'nde ders vermesi ve nahiyeleri dolaşmaması gerektiği, aksi takdirde Kıbrıs'a sürüleceği bildirilmiştir.<sup>121</sup> Bu hadiselelerin yanı sıra Manavgat ve Isparta'da da medrese öğrencilerinin ayaklanarak bölge halkına zulüm ettiği de bilinmektedir.<sup>122</sup> Softaların bu tarz asiye sorunlarında adının geçmesi medrese mensuplarını ciddi şekilde rahatsız etmiş olacak ki, Rumeli'nin ve Anadolu'nun birçok vilayetinden medrese talebeleri payitahta gelmiş ve kendini bilmez birkaç softa yüzünden bütün medrese talebelerinin lekelenmesinin doğru olmayacağını ve daha önce suçları olanların affedilmesini talep etmişler ve böyle bir durumun bir daha yaşanması durumunda her bir bölgedeki hâkimin suçlu olan softayı merkezi yönetime teslim edeceğinin de garantisini vermişlerdir.<sup>123</sup>

1709 tarihli bir arşiv belgesinde Antalya'ya bağlı Karuçi? ismiyle bilinen köyde Hızır Efendi Medresesi'nde silahlı softaların veya da softa görünümlü kimselerin varlığından bahsedilmiş ve hatta her bir hücrede bunların üçer-dörder kişiler halinde kaldığı ve bunların davranışlarının icra-yı şer-i kanuna mani olduğu ve şayet önlem alınmaz ve bu asiler bir adaya sürülmezse ve bu hususta acele edilmezse ikinci bir Topal Osman vakasının gerçekleşebileceğine dair Antalya Kadısı Yusuf Efendi tarafından yazılan bir arz dilekçesi bulunmaktadır.<sup>124</sup> Benzer bir hadiseye 1721 yılında Elmalı kazasında da rastlanmaktadır. Elmalı'da es-Seyyid el-Hac Süleyman ve oğulları es-Seyyid Mehmed ile avanelerinden es-Seyyid İbrahim bölge halkına zarar vermeye başlamış ve bu nedenle burada yaşayan ulema, suleha ve fukara bu kişilerin kazadan kovulmaları için Elmalı kadısı es-Seyyid Abdurrahim'e başvurmuş ve kadı efendi de durumu yazdığı bir mektupla saraya arz etmiştir.<sup>125</sup>

Bu duruma benzemese de Antalya medreselerinde talebeleri rahatsız eden bazı durumlar da mevcuttur. 1890 tarihli bir belgede Antalya'daki medrese öğrencilerinin iki-üç seneden beri sık sık medreseye gelen muhacirlerin veya askerlerin misafir edilmesinden dolayı defalarca rahatsız edildiği ve bu durumun iki kez arzuhal ile bildirildiği aktarılmıştır.<sup>126</sup> Bu belgeden anlaşıldığı üzere 1890'lı yıllarda Konya vilayetine bağlı Antalya veya Teke sancağı coğrafi özelliğinden ve muhtemelen deniz ve kara ulaşımında rahat bir yer olmasından dolayı göçmen dalgalarından oldukça etkilenmiş ve özellikle Tuna bölgelerinden "Tuna muhacirleri" olarak adlandırılan göçmenler Antalya'da misafir edilmeye başlanmış<sup>127</sup> ve 1886 tarihli belgeden anlaşıldığı üzere de onlar için oluşturulan mahalleye "Kırımlı mahallesi" ismi verilmiştir.<sup>128</sup> 1890 tarihli bir belgede ise o sırada Antalya'ya gelen muhacirlerin Kafkas kökenli olduğu görülmekte ve muhtemelen de iskân edilinceye kadar medreselerde barındırıldığı düşünülmektedir.<sup>129</sup> 1893 tarihli belgede de Antalya'da bulunan muhacirlerin süratle iskân edilmesine dair bir talimat verilmiş olması, göçmenlerin iskânında yaşanan problemi bir kez daha ortaya koymuştur.<sup>130</sup> Söz konusu bölgelerden gelen muhacirlerin yanı sıra Girit muhacirlerinin de Antalya'da iskân edildiği<sup>131</sup> ve onlar için "Girit Muhacirleri Mahallesi" adında bir mahalle oluşturulduğu ve hatta mahalleye inşa edilmesi düşünülen cami ve mektep için gerekli

<sup>121</sup> BOA, A.DVNSMHM.d, 24/242 (14.12.981)

<sup>122</sup> Mustafa Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası: Celali İsyânları*, (İstanbul: Barış Kitap, 1999), 199-200.

<sup>123</sup> BOA, A.DVNSMHM.d, 43/224 (27.05.988)

<sup>124</sup> BOA, İE.ŞKRT, 3/637(H.02.01.1121)

<sup>125</sup> BOA, İE.ŞKRT, 7/580 (30.01.1134)

<sup>126</sup> BOA, DH.MKT, 1815-49 (H.23.07.1308)

<sup>127</sup> Ali Rıza Gönüllü, "Antalya'da İskan Edilen Muhacirler (1878-1923)", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 26 (2009), s.297. (ss.293-325)

<sup>128</sup> BOA, Yabancı Arşivler Bulgaristan Arşivi (YB.04), 5/80 (21.09.1304)

<sup>129</sup> BOA, Yıldız Perakende, Umum Vilayetler (Y.PRK.UM), 21/64 (H.28.08.1308)

<sup>130</sup> BOA, İrâde Hususi (İ.HUS.), 5/60 (H.25.04.1310)

<sup>131</sup> BOA, Dahiliye Nezâreti Şifre Kalemî (DH.ŞFR.), 229/66 (R.19.09.1314)

olan kerestenin miri ormanlardan temin edilmesi gerektiği de arşiv belgelerine yansıyan hususlardandır.<sup>132</sup> Daha sonraki aşamalarda ise öncelikle Suriye'de iskân edilen, ancak Antalya'nın kendileri için daha uygun bir bölge olduğunu düşünerek buraya gelen Filibe muhacirleri de Antalya'da iskân edilmeye başlanmıştır.<sup>133</sup> Ancak muhacirlerin bir taraftan bir tarafa nakli sırasında yaşanan sıkıntılar, bir mahalde iskân edilmeyerek misafir olarak kalmasının getireceği problemler bir padişah iradesi ile açıklık kazanmıştır. Muhacirlerin Antalya'ya gelişi ve onların iskân problemleri sonraki yıllarda da devam etmiştir.

1892 tarihli bir irade-i seniyyede ise medrese talebelerinin tahsil döneminde muhacirlerin medreselere yerleştirilmesinden ötürü sokakta kaldığı hem belde müftüsü hem de 11 kişi tarafından bir telgrafname ile bildirilmiş ve bunun üzerine muhacirlerin evlere yerleştirilmesinin daha uygun olacağı ve şayet yeteri kadar hane bulunamazsa barakalara yerleştirilmesi ve medreselerin tekrardan talebe tahsis edilmesi gerektiği bildirilmiştir.<sup>134</sup> 1894 tarihli bir belgeye göre Antalya'nın nahiyelerinden biri olan Korkuteli'nin de bu göç dalgasından etkilendiği görülmüştür. İstanos Nahiyesine bağlı Ballica Çiftliği'ne yerleştirilen Çerkes muhacirlerin kendilerine yetecek kadar arazi talep etmeleri ve bunun yanı sıra da karyelerine bir cami yaptırılmasını istemeleri bahsedilen hususa açıklık getirmektedir.

Medreselerin işleyişine engel olan sebeplerden birisi de salgın hastalıklardır. 1897 yılında Dâhiliye Nazırına gönderilen bir telgrafda İstanos nahiyesinde çiçek hastalığının görüldüğü, civardaki bölgelerle birlikte 200 kadar kişinin bu hastalıktan vefat ettiği ve hastalığın hala devam ettiği, bir tabibden başka merkez vilayette de bu hastalığı tedavi edecek başka bir tabip olmadığı, öncelikle Niğde'den Alaiye'ye görevli bir tabip gönderildiği, ancak bu tabibin de bazı hastalıkların devam etmesi üzerine Niğde Mutasarrıfı tarafından geri çağırıldığı ve doktor bulunmaması sebebiyle kaza nahiyelerinde de çiçek hastalığının giderek yayılmaya başladığı, Antalya'nın başla liva ve mahallilerinde de başka bir doktor bulunmadığı gerekçeyle acilen bir aşıcı gönderilmesi ve aşıcının gerekli görmesi durumunda ise bu meselenin saraya iletilip üç tabib ile beş-altı kadar aşı gönderilmesi talep edilmiştir.<sup>135</sup>

Medreselerin işleyişinde önemli bir yer tutan müftüler de zaman zaman müderrislerle sorunlar yaşamış ve bu tür problemler de medreselerin düzenli işleyişini aksatmıştır. 1899 tarihli bir belgede Hacı Emin Efendi Medresesi müderrisi ve birtakım kişilerin Antalya müftüsü olan Hacı Ahmed Efendi'den şikâyetçi olduğu görülmektedir.<sup>136</sup>

1902 tarihli Dâhiliye Nezareti tarafından vilayetlere gönderilen bir belgede medreselerle ilgili farklı bir habere rastlanılmaktadır. Belge; Konya, Kütahya ve Eskişehir'deki eski cami ve medreseleri gezen ve buralardaki hüsn-i hatta dair yazıların resimlerini alan Alman Mösyö Brandenburg'un Antalya ve Adana'ya gideceği ve buradaki medrese ve camilerde kendisine kolaylık sağlanması hakkındadır.<sup>137</sup> Ressam Brandenburg Anadolu'da İslami eserler üzerine çalışma yapan ve Müze-i Hümayun adına ressamlık yapan birisidir. 1901 yılında Konya, Kütahya ve Eskişehir'deki cami ve medreselerde hatların suretlerini çıkarmış ve buradaki kitabeleri yakından incelemiş ve çalışmalarına 1902 yılında Konya, Antalya ve Adana vilayetleri ile devam etmiştir.<sup>138</sup>

1912 tarihinde ise Evkaf Nezareti'nin yavaş yavaş "evkaf-ı münderise"den olan cami ve medreselere el koyduğu görülmektedir. Nitekim söz konusu tarihte Antalya'daki Kilise Camii ile Büyüklü Minare Medresesi'nin gelirlerine Evkaf Nezareti tarafından el konulmuştur.<sup>139</sup>

<sup>132</sup> BOA, Dahiliye Nezâreti Muhaberât-ı Umumiye İdaresi (DH.MUİ), 21/35 (25.09.1327)

<sup>133</sup> Gönüllü, "Antalya'da İskan Edilen Muhacirler, 298.

<sup>134</sup> Babiali Evrak Odası Evrakı (BEO), 107-8004 (H.26.04.1310)

<sup>135</sup> BOA, Yıldız Perakende, Dahiliye Nezâreti Maruzâtı (Y.PRK.DH.), 10-32 (H.13.10.1315)

<sup>136</sup> BOA, DH.MKT, 2351/113 (H.29.01.1318)

<sup>137</sup> BOA, DH.MKT, 579/27 (H.12.06.1320)

<sup>138</sup> Fatih Çolak, "Almanların Konya ve Çevresindeki Faaliyetleri", (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), 174.

<sup>139</sup> BOA, Maârif Nezâreti Mektubî Kalemî (MF.MKT), 1167/15 (H.15.02.1329)

## SONUÇ

Selçukluların şehre hâkim olmasından sonra başlayan ilmi faaliyetlerde medreseler önemli bir yere sahip olmuştur. Selçuklu sultanlarının yanı sıra devlet adamlarının ve halktan maddi gücü yerinde olanların yaptırdığı medreseler, Osmanlı Devleti döneminde de faaliyetlerine devam etmiştir. Ayrıca Osmanlılar, Selçuklulardan aldığı bu mirası devam ettirmekle kalmamış, kendi dönemlerinde medreselerin sayılarını artırmak için yardım ve teşvikte bulunmuştur.

Antalya'daki ilk medrese hakkındaki bilgi İbni Battûta tarafından verilmiştir. Osmanlılar döneminde ise arşiv kayıtları, vakıfnameler, seyahatnameler ve yazılan müstakil eserler sayesinde medreselerin varlığı, işleyiş yapıları, yaşadıkları sorunlar ve buldukları yerler hakkında bilgi sahibi olunabilmiştir.

Medreselerin mimari yapılarına bakıldığında ise genellikle cami yanına veya bitişiğine yapılmış, tek katlı inşa edildiği gibi çift katlı inşa edilenler de olmuştur. Mimari tarz olarak da iç avlular çevresinde, "U" planı ile etrafında öğrenci hücreleri ve dershane olacak şekilde düşünülmüştür.

İmaret Medresesi, Atabey Armağan Medresesi, Karatay Medresesi, Hacı Süleyman Medresesi, Hacı Mehmed'in yaptırdığı medrese, Hacı Abbaszade Hacı Süleyman Medresesi, İsmail Efendi Medresesi, Kasab Hacı Ahmed Medresesi, Hacı Cafer Ağa Medresesi, Murad Ağa Medresesi, Esir Hacı Ali Medresesi, Hacı Hasan Medresesi, Hasan Efendi'nin inşa ettiği medrese, Yusuf Efendi'nin bina eylediği medrese, Hızır Efendi'nin yaptırdığı medrese, Murad Paşa Medresesi, Sefer Ağa Medresesi, Büyülü Minare Medresesi, Hacı Emin Efendi Medresesi, Hatuniye Medresesi ve Şeyh Sinan Camii Medresesi arşiv kayıtlarına göre Antalya merkezde bulunan ve ilk bakışta göze çarpan medreselerdir. Daha kapsamlı bir çalışmada sayının artacağı muhakkaktır. Antalya medreselerinin haricinde Antalya'ya bağlı İstanoz nahiyesinde bulunan medreselere de çalışmada yer verilmiş ve böylelikle Antalya medreselerin işleyiş yapıları ve yaşadıkları sorunlar hakkında daha genel bir kanıya varılmak istenmiştir. Arşiv kayıtlarında ismi geçen İstanoz medreseleri ise; Pınarbaşı Medresesi, Hızır Efendi Medresesi, Mustafa Efendi Medresesi, Emir Sinaneddin Medresesi, Hacı Menlü (Mevlüt) oğlu Ömer Medresesi, Ebu Bekir Ağa Medresesi, Koca Hafız Medresesi, Hacı Mollaoğlu El-Hac Ömer Medresesi ve Şeyh İsmail Efendi Medresesi'dir. İstanoz nahiyesi haricinde Antalyalı birçok âlimi yetiştiren Elmalı kazasına da değinilmiş ve bu kazadaki Ketenci Ömer Paşa Medresesi, Esbak Mir-i Ahur Hacı Mehmed Bey Medresesi ve ismi verilmeyen bir medrese de çalışmaya dâhil edilmiştir. Söz konusu medreseler haricinde farklı eserlerde geçen medreselerin de isimlerine değinilmiştir.

Antalya, İstanoz ve Elmalı medreselerine bakıldığında medreselerdeki müderrislerin çalışmak için bir berat-ı şerife sahip olması gerektiği görülmüştür. Ancak bunun yanı sıra müderris eksikliği olan yerlerde berat sahibi olmayan, fakat halk tarafından hoca veya ulema olduğuna şüphe duyulmayan kimseler görevlendirilmiştir. Vakıflar tarafından finanse edilen medreselerde müderris atamalarında vakıf, mütevellî heyeti, şehrin naibi ve kadısı da etkili olmuştur. Atamalarda yaşanan bazı sorunlar merkeze kadılar ve naibler aracılığıyla bildirilmiş veya bunun tam tersi bir durum olarak naiblerin ve kadıların yolsuzluğu müderrisler tarafından yazılan bir mektupla saraya aktarılmıştır. Bu tür müderris atamalarında yaşanan anlaşmazlıklarda genellikle vakfın gelirleri medreseye gönderilmemiş ve bir kişi tarafından muhafaza edilmesi istenmiştir.

Müderris atamalarında yaşanan anlaşmazlıklarla birlikte 1510-1511 yılları medreselerde asayiş sorunu yaşandığı ve eğitim-öğretimin aksadığı yıllar olmuştur. Bu dönemde ortaya çıkan Şah Kulu isyanı özellikle İstanoz ve Elmalı'da ağır tahribatlara yol açmış ve halkın gözünde medrese talebelerinin saygınlığını kaybetmeye başlamasına neden olmuştur. Ancak daha sonra Anadolu ve Rumeli'den gelen öğrenci heyetleri ile yapılan görüşmeden sonra

medrese talebeleri iade-i itibar kazanabilmiştir. Bu tür bir asayiş problemi 1709 yılında ülkede yaşanan hadiselerle bağlantılı olarak yeniden Antalya'da zuhur etmiş ve hatta 1800'lü yıllarda ortaya çıkan isyanlarda medrese talebelerinin de isyana katıldığı görülmüştür.

Antalya'daki medreselerde eğitim-öğretim faaliyetlerini aksatan diğer bir husus ise muhacirlerin medreselerde misafir edilme hadisesidir. Bu durum saraya birçok kez yazılan arzuhallerle bildirilmiş ve hatta medrese talebelerinin kaldırılmada kaldığı durumun vehametini aktarabilmek için özellikle vurgulanmıştır. Ayrıca yaşanan salgın hastalıklar -İstanos nahiyesinde çıkan çiçek hastalığı- yine medresedeki eğitim-öğretimi engelleyen hususlar olarak görülmüştür.

Genel olarak bakıldığında Antalya'daki medreseler, yaşanan sosyal olaylardan bir hayli etkilenmiş ve medrese içinde yaşanan bazı problemlerin eklenmesiyle de dönem dönem eğitime ara vermek zorunda kalmıştır. Ancak bu hadiseler, medreselerin sayılarını ve vakıfların faaliyetlerini azaltmadığı gibi, hem halkta hem de medreselerde bir toparlanmaya yol açmış ve bunun sonucunda daha sağlıklı bir medrese sisteminin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Nitekim Elmalı halkının, Şah Kulu isyanları sonrasında medreseye güvenini kaybetmediğini buralara hibe edilen para, mal ve evler açıkça göstermiştir.

#### **KAYNAKÇA**

- Babıali Evrak Odası Evrakı (BEO). 107-8004 (H.26.04.1310)  
Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA). Yer No: 30-18-1-2. 253/47/13.  
Başbakanlık Osmanlı Arşivi. Evkâf Nezâreti Defterleri (EV.d). 9785/3a (H.20.06.1251).  
BOA, Cevdet Tasnifi Maârif (C.MF.). 127/6304 (H.17.11.1276)  
BOA. Ali Emiri Tasnifi Sultan III.Ahmed (AE.SAMD.III). 176/17118 (H.05.01.1133)  
BOA. Ali Emiri Tasnifi Sultan III.Mustafa (AE.SMST.III). 114/8648 (H.08.11.1187)  
BOA. Ali Emiri Tasnifi Sultan III.Selim (AE.SSLM.III). 383/22102 (H.29.12.1207)  
BOA. C.EV. 471/23819 (H.29.07.1197)  
BOA. C.MF. 134/6656 (H.29.02.1171)  
BOA. C.MF. 4/154 (H.27.06.1187)  
BOA. C.MF. 46/2293 (23.03.1250)  
BOA. C.MF. 53/2647 (H.08.06.1252)  
BOA. C.MF. 9/414 (H.29.11.1172)  
BOA. Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemi (DH.MKT). 1815-49 (H.23.07.1308)  
BOA. Dahiliye Nezâreti Muhaberât-ı Umumiye İdaresi (DH.MUİ). 21/35 (25.09.1327)  
BOA. Dahiliye Nezâreti Şifre Kalemi (DH.ŞFR.). 229/66 (R.19.09.1314)  
BOA. Evkâf (C.EV.). 372/18855 (H.29.06.1268)  
BOA. Hariciye Nezâreti Mektubî Kalemi (HR.MKT). 205/69.  
BOA. İbnülemin- Şükr ü Şikâyet (İE.ŞKRT). 3/637(H.02.01.1121)  
BOA. İbnülemin Tasnifi Evkâf (İE.EV.). 52/5792 (H.11.11.1124)  
BOA. İrâde Hususi (İ.HUS.). 5/60 (H.25.04.1310)  
BOA. *Maliye Vâridât Muhasebesi Temettuât Defterleri (ML. VRD. TMT. d.)*. 9664/ 53.  
BOA. Sadâret - Mektubî Kalemi Umum Vilâyât (A.MKT.UM.). 199/40 (H.12.10.1271)  
BOA. Sadâret - Mektubî Mühimme Kalemi (A.MKT.MHM.). 112/31. (H.13.10.1273).  
BOA. Yabancı Arşivler Bulgaristan Arşivi (YB.04). 5/80 (21.09.1304)  
BOA, Yıldız Perakende. Dahiliye Nezâreti Maruzâtı (Y.PRK.DH.). 10-32 (H.13.10.1315)  
BOA. Yıldız Perakende. Umum Vilayetler (Y.PRK.UM). 21/64 (H.28.08.1308)  
BOA. C.MF. 136/6765 (H.29.12.1175)  
Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA.). 1069-37.  
VGMA. 531-569.  
VGMA. 531-70.  
Adıyeye, Nuri. "Temettuât Sayımları ve Bu Sayımları Düzenleyen Nizamname Örnekleri".  
*OTAM*11/11 (2000): 769-823.

**124 | Gülşen İstek. 17. ve 20. Yüzyıllar Arasında Arşiv Belgelerine Yansıyan Antalya Medr...**

- Akdağ, Mustafa. *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası: Celali İsyancıları*. İstanbul: Barış Kitap, 1999.
- Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, 1989.
- Atçeken, Zeki - Bedirhan, Yaşar. *Selçuklu Müesseseleri ve Medeniyeti Tarihi*. Konya: Eğitim Yayınları, 2012.
- Bakırer, Ömer - Caner, Çağla. "Anadolu Selçuklu Dönemi Yapılarından Medrese ve Camilerde Portal". *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü* 10 (Bahar 2009):13-31.
- Bayraktar, Faruk. *İslam Eğitiminde Öğretmen- Öğrenci İlişkileri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1984.
- Bozkurt, Nebi. "Medrese". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28: 338-340. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Çakmak, Abdullah - Yağcı, Mehmet. "Mübârizüddin Ertokuş ve Osmanlı Dönemi Atabey Medresesi Evkafı". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/1 (Haziran 2017): 59-81.
- Çaycı, Ahmet. "Korkuteli (İstanoz) Tarihi ve Korkuteli Alaaddin Camii Üzerine Bir Araştırma". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 16 (Aralık 2004):107-128.
- Çelik, Şenol. "Teke-ili". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40:344-347. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Demir, Mahmut. "Kösedağ Savaşı Mağlubiyetinin II.Gıyaseddin Keyhüsrev'in Psikolojisine Yansıması: Antalya'daki İmar Faaliyetleri Örneği". *Antalya Kitabı: Selçukludan Cumhuriyet'e Sosyal Bilimlerde Antalya*. edt. Bedia Koçakoğlu v.dğr. 43-54. Antalya: Palet Yayınları, 2018.
- Durgun, Hatice - Özer, Ali Rıza. "Elmalı Şehrinin Vakıflarına Dair Bir Değerlendirme". *Antalya Kitabı: Selçukludan Cumhuriyet'e Sosyal Bilimlerde Antalya*. edt. Bedia Koçakoğlu v.dğr. 130-153. Antalya: Palet Yayınları, 2018.
- Durgun, Hatice. *XIX. Teke Sancağı'na Bağlı Elmalı Kazası'nın Sosyo- Ekonomik Yapısı (1839-1914)*. Doktora Tezi, Akdeniz Üniversitesi, 2014.
- Durukan, Aynur. "Anadolu Selçuklu Sanatı Açısından Vakfiyelerin Önemi". *Vakıflar Dergisi* 26,(1997):25-44.
- Ekiz, Abdullah. *Dünden Bugüne Elmalı*. Antalya: Akdeniz Yayınları, 2001.
- Erten, Süleyman Fikri. *Antalya Livâsı Tarihi*. İstanbul: Matbaha-i Amire, 1338- 1340.
- Erten, Süleyman Fikri. *Antalya Tarihi*. Antalya, 1948.
- Ertuğrul, Yasemin. *Antalya Tarihi ve Kültürü*. Bitirme Tezi, Yakın Doğu Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı, 2000.
- Evlîya Çelebi. *Seyahatname*. haz. Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, Robert Dankoff. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.
- Eyice, Semavi. "Ömer Paşa Külliyesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34:78-80. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Gönüllü, Ali Rıza. "Antalya'da İskan Edilen Muhacirler (1878-1923)". *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 26 (2009): 293-325.
- Gündüz, Tufan. *Osmanlı Teşkilat Tarihi*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- İbn Battûta Tancî, Ebû Abdullah Muhammed. *İbni Battûta Seyahatnamesi*. trc. A. Sait Aykut. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000.
- İbn Bîbî. *El-Evamirü'l-Ala'iyye fi'l-Umuril-Ala'iyye (Selçuk- Name)*. trc. Mürsel Öztürk. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.
- İstek, Gülşen. *İlk Yenileşme Döneminde Avusturya'da Eğitim ve Osmanlı Sistemi ile Mukayesesi (1774-1824)*. Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi 2017.
- Karaca, Behset. *XV. Ve XVI. Yüzyıllarda Teke Sancağı*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2002.
- Kayaoğlu, İsmet. "Selçuklu Vakıflarına Genel Bir Bakış". *Vakıf Haftası Dergisi* 2 (1985) : 22-25.
- Kırmızı, Mete. "Yivli Minare ve Külliyesi". *Antalya 1. Selçuklu Eserleri Semineri Bildirileri (Antalya, 22-23 Mayıs 1986)*. 37-47. Antalya: Antalya Valiliği, Antalya, 1986.

- Kofoğlu, Sait. "Emîr Sinâneddin Medresesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11:145-146. Ankara: TDV Yayınları,1995.
- Köşklü, Zerrin. "Antalya/ Elmalılı Ömer Paşa Külliyesi". *Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/2 (Aralık 2003): 91-124.
- Ortaylı, İlber. *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*. Ankara: Cedit Neşriyat, 2008.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Sarıçam, İbrahim - Erşahin, Seyfettin. *İslam Medeniyeti Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Şenoğlu, Buket - Ortaçesme, Veli. "Antalya'daki Selçuklu Dönemi Yapılarında Bahçe Mekânının Analizi". *Mediterranean Agricultural Sciences* 29/2 (2016) : 55-63.
- Taneri, Aydın. "Ertokuş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11:312-313. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Tekindağ, Şehabettin. "Şah Kulu Baba Tekeli İsyanı" . *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi* 3(Aralık 1967): 39.
- Turan, Osman. "Mübârizeddîn Er-Tokuş ve Vakfiyesi". *Bellekten* 11/ 43 (1947): 415-445.
- Uzunçarşılı, İbrahim Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: TTK Yayınları, 1988.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1969.
- Ünal, Rahmi Hüseyin. *Osmanlı Öncesi Anadolu- Türk Mimarisinde Taçkapılar*. İzmir Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1982.
- Yıldız, Hatip. *Osmanlı Yenileşme Döneminde Diyarbekir Vilayetinde Eğitim (1870-1920)*. Ankara: TTK Yayınları, 2014.
- Yılmaz, Leyla. *Antalya: Bir Orta Çağ Türk Şehrinin Mimarlık Mirası ve Şehir Dokusu (16. Yüzyılın Sonuna Kadar)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2002.
- Yıldız, Tuba Meryem. 1839- 1917 Arası İstanos (Korkuteli)'un İdari, Sosyal ve Ekonomik Durumu. Doktora Tezi, Akdeniz Üniversitesi, 2018.
- Zengin, Zeki Salih. *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2002.



*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

June / Haziran 2019, 23 (1): 127-147

**Mülteci Öğrencilerin Kültürel Uyumları ile Dinî Başa Çıkmaları Arasındaki  
İlişki Üzerine Bir Araştırma\***

*A Study On the Relationship Between Cultural Adaptation and Religious Coping of  
Refugee Students*

**Zeynep Özcan**

Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Karabük Uni., Faculty of Divinity, Department of Science of Religion  
Karabük, Turkey

[zeynepozcan@karabuk.edu.tr](mailto:zeynepozcan@karabuk.edu.tr)  
[orcid.org/0000-0002-6140-6771](https://orcid.org/0000-0002-6140-6771)

**Article Information / Makale Bilgisi**

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

\* Bu makale, 1. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi'nde sözlü olarak sunulan ve basılmayan "Mülteci Öğrencilerin Kültürel Uyumları ile Dinî Başa Çıkmaları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir. / *This article is produced by developing and partially modifying the content of the paper entitled "A Research On The Relationship Between Cultural Adaptation and Religious Coping of Refugee Students" which is presented verbally at the 1st International Congress of Human And Social Sciences Research and which is not published.*

**Received / Geliş Tarihi:** 9 January / Ocak 2019

**Accepted / Kabul Tarihi:** 6 May / Mayıs 2019

**Published / Yayın Tarihi:** 15 June / Haziran 2019

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** Haziran/June

**Volume / Cilt:** 23 **Issue / Sayı:** 1 **Pages / Sayfa:** 127-147

**Cite as / Atıf:** Özcan, Zeynep. "A Study On the Relationship Between Cultural Adaptation and Religious Coping of Refugee Students [*Mülteci Öğrencilerin Kültürel Uyumları ile Dinî Başa Çıkmaları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/1 (June 2019): 127-147. <https://doi.org/10.18505/cuid.510680>

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



**128 | Zeynep Özcan. Mülteci Öğrencilerin Kültürel Uyumları ile Dinî Başa Çıkılmaları Arası...  
A Study On the Relationship Between Cultural Adaptation and  
Religious Coping of Refugee Students**

**Abstract:** The aim of this study is to determine what kind of religious coping activities the refugee students forced to emigrate to Turkey due to the devastating reasons such as war and violation of rights apply in order to overcome their traumatic lives and the relationship between the use of these religious coping activities and their adaptation to the culture they live in. The fact that religion has important functions in dealing with all difficulties, especially forced migration, makes it a matter of interest about what kind of religious coping process refugees have experienced for making their lives bearable. Therefore, this research is based on the assumption that the refugees mostly struggle with difficulties by using positive religious coping methods and try to achieve cultural adaptation through this struggle. The sample was selected from the refugee students from Syria, Iraq and Afghanistan continuing their education in different departments of Karabük University and in different high schools of Karabük National Education Directorate in 2017-2018 academic year. "Cultural Adaptation" and "Religious Coping Styles" scales were applied to the sample with an average age of 18. According to the research findings, cultural adaptation and positive religious coping levels of the sample group are above the average, and negative religious coping levels are below the average. There was found a positive meaningful correlation between cultural adaptation and positive religious coping of which relation was determined through some independent and demographic variables ( $r = .269$ ). Therefore, it is thought that providing spiritual care for refugee students might increase the level of cultural adaptation.

**Summary:** The aim of this study is to determine what kind of religious coping activities the refugee students forced to emigrate to Turkey due to the devastating reasons such as war and violation of rights apply in order to overcome their traumatic lives and the relationship between the use of these religious coping activities and their adaptation to the culture they live in. The fact that religion has important functions in dealing with all difficulties, especially forced migration, makes it a matter of interest about what kind of religious coping process refugees have experienced for making their lives bearable. Therefore, this research is based on the assumption that the refugees mostly struggle with difficulties by using positive religious coping methods and try to achieve cultural adaptation through this struggle. The study that was conducted according to correlational survey model, used the questionnaire technique by implementing the "Cultural Adaptation" and "Religious Coping Styles" scales together with a personal information form. The sample of the study was chosen by random sampling, and consisted of 112 volunteer refugee students from Syria, Iraq and Afghanistan, studying at different departments of Karabük University and different public high schools in Karabük.

While analyzing the data, firstly, averages were calculated by obtaining total scores of the scales. In order to reveal whether students' cultural adaptation levels differ by various variables or not, t-test (Independent Samples t-test), one-way analysis of variance (Oneway ANOVA) and Scheffe Test were applied. While analyzing relations related to religious coping, non-parametric 'Man Whitney U' and 'Kruskall Wallis H' tests were applied in accordance with the result of the normality test. In the study in which correlation test was applied to determine the relationship between cultural adaptation and religious coping, the lowest p-value was predicated as .05 to determine the level of statistical significance.

According to the findings, sample group's levels of cultural adaptation ( $\bar{X} = 3,27$ ) and positive religious coping ( $\bar{X} = 3,42$ ) were above the average, and the level of negative religious coping ( $\bar{X} = 1,77$ ) was below the average. Cultural adaptation levels of the sample group has shown significant statistical differences in terms of the nationality variable. Accordingly, Syrian students had higher cultural adaptation scores ( $\bar{X} = 3,48$ ) than Iraqi ( $\bar{X} = 3,19$ ) and Afghani students ( $\bar{X} = 3,06$ ), and the difference among them was statistically meaningful ( $p < .01$ ).

There wasn't detected any significant relationship between 'negative religious coping' levels of the sample and demographic and other independent variables; however, there were seen statistically significant differences just in terms of nationality, gender and age range among other demographic variables. Accordingly, female students scored higher ( $\bar{X} = 64,46$ ) in positive coping than male students ( $\bar{X} = 47,32$ ). The difference between them is statistically meaningful ( $p < .01$ ). Students at the ages of 21-24 scored higher in positive religious coping ( $\bar{X} = 70,54$ ) and the difference between them and the students at the ages of 14-16 ( $\bar{X} = 47,47$ ) reached meaningful level, next to this Syrian students had higher levels of positive religious coping ( $\bar{X} = 62,91$ ) and this reached a meaningful difference ( $p < .01$ ) when compared with the averages of Afghani students ( $\bar{X} = 42,63$ ). Moreover, there was a positive significant relationship between cultural adaptation and positive religious coping ( $r = .269$ ,  $n = 112$ ,  $p = .004$ ).

Forced migration caused by wars is a traumatic experience including material and moral loss. The greatest contribution of spirituality in this kind of negative experiences causing severe stress is through positive religious coping. Hence, religious and spiritual beliefs not only enable cognitive satisfaction by offering the most satisfying answers to traumatic victims' search for meaning, yet also help them to accept the situation. This is caused due to a sense of devotion, and contribute to both their struggle with the trauma and their post-traumatic development.

According to the research findings, there is a significant relationship between students' cultural adaptation and 'positive religious coping' tendency. Therefore, providing these students with spiritual care and counseling might contribute to their integration process. Moreover, it has been seen that it is important to conduct value-centered projects and activities which would prevent both refugee students and locals to marginalize each other, and would improve the culture of living-together. It is also important to provide governmental and non-governmental support for these projects and activities. On the other hand, launching free language courses to resolve communication problems, which are obstacles for integration, and establishing socio-cultural networks in and around the campus for constituting more compatible relationships among the students would improve the students' integration capability.

**Keywords:** Psychology of Religion, Religious Coping, Cultural Adaptation, Migration, Refugee.

### **Mülteci Öğrencilerin Kültürel Uyumları ile Dinî Başa Çıkmaları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma**

**Öz:** Bu araştırmanın amacı savaş ve hak ihlalleri gibi yıkıcı sebeplerden dolayı göç etmek zorunda kalan ve yaşamlarına Türkiye'de devam eden mülteci öğrencilerin bu travmatik yaşantının üstesinden gelme konusunda hangi dinî başa çıkma etkinliklerine başvurduklarını ve bu tercihin kültürel uyumlarıyla olan ilişkisini ortaya koymaktır. Dinin başta zorunlu göç olmak üzere yaşanan her türlü zorlukla başetmede önemli işlevlere sahip olması, mültecilerin yaşamlarını katlanılabilir kılma adına ne tür bir dinî başa çıkma süreci yaşadıklarını ilgi ve merak konusu haline getirmektedir. İşte bu merakla şekillenen araştırma, mültecilerin daha çok olumlu dinî başa çıkma yöntemini kullanarak zorluklarla mücadele ettikleri ve bu mücadeleyle kültürel uyumu yakalamaya çalıştıkları varsayımına dayanmaktadır. Araştırmanın örnekleme 2017-2018 öğretim yılında Karabük Üniversitesi'nin farklı bölümlerinde ve Karabük Milli Eğitim Müdürlüğü'nün lise düzeyindeki farklı okullarında öğrenimlerine devam eden Suriye, Irak ve Afganistan kökenli mülteci öğrenciler arasından tesadüfi örneklem yoluyla seçilmiştir. Yaş ortalaması 18 olan örneklem grubuna "Kültürel Uyum" ve "Dinî Başa Çıkma Tarzları" ölçekleri uygulanmıştır. İlişkisel tarama yöntemine uygun olarak anket tekniği kullanılan araştırma bulgularına göre örneklem grubunun kültürel uyum ve olumlu dinî başa çıkma düzeylerinin ortalamasının üzerinde olduğu, olumsuz dinî başa çıkma düzeylerinin ise ortalamasının altında olduğu görülmektedir. Bazı bağımsız ve demografik değişkenlerle ilişkisi belirlenen 'kültürel uyum' ile 'olumlu dinî başa çıkma' arasında da pozitif yönde anlamlı bir

### 130 | Zeynep Özcan. Mülteci Öğrencilerin Kültürel Uyumları ile Dinî Başa Çıkmaları Arası...

ilişki olduğu tespit edilmiştir ( $r=.269$ ). Bu nedenle mülteci öğrencilere manevi bakım sağlamanın, onların kültürel uyum düzeylerini yükselteceği düşünülmektedir.

**Özet:** Bu araştırmanın amacı savaş ve hak ihlalleri gibi yıkıcı sebeplerden dolayı göç etmek zorunda kalan ve yaşamlarına Türkiye’de devam eden mülteci öğrencilerin bu travmatik yaşantının üstesinden gelme konusunda hangi dinî başa çıkma etkinliklerine başvurduklarını ve bu tercihin kültürel uyumlarıyla olan ilişkisini ortaya koymaktır. Dinin başta zorunlu göç olmak üzere yaşanan her türlü zorlukla başetmede önemli işlevlere sahip olması, mültecilerin yaşamlarını katlanılabilir kılma adına ne tür bir dinî başa çıkma süreci yaşadıklarını ilgi ve merak konusu haline getirmektedir. İşte bu merakla şekillenen araştırma, mültecilerin daha çok olumlu dinî başa çıkma yöntemini kullanarak zorluklarla mücadele ettikleri ve bu mücadeleyle kültürel uyumu yakalamaya çalıştıkları varsayımına dayanmaktadır. İlişkisel tarama yöntemine uygun olarak yapılan araştırmada anket tekniği kullanılmıştır. Araştırmanın nicel verilerini elde etmek için kişisel bilgi formu ile birlikte ‘Kültürel Uyum’ ve ‘Dinî Başa Çıkma Tarzları’ ölçekleri kullanılmıştır. Araştırmanın örnekleme 2017-2018 öğretim yılında Karabük Üniversitesi’nin farklı bölümlerinde ve Karabük Millî Eğitim Müdürlüğü’nün lise düzeyindeki farklı okullarında öğrenimlerine devam eden Suriye, Irak ve Afganistan kökenli mülteci öğrenciler arasından tesadüfi örneklem yoluyla seçilmiş araştırmaya gönüllü 112 öğrenciden oluşmaktadır.

Veriler analiz edilirken öncelikle ölçeklerin toplam skorları elde edilerek ortalamalar hesaplanmıştır. Öğrencilerin kültürel uyum düzeylerinin çeşitli değişkenlere göre farklılaşp farklılaşmadığını ortaya koymak üzere t-test (Independent Samples t-test), tek yönlü varyans analizi (Oneway ANOVA) ve Scheffe testi kullanılmıştır. Dinî başa çıkma ile ilgili ilişkilere bakılırken de normallik testi sonucuna uygun olarak parametrik olmayan testlerden ‘Man Whitney U’ ve ‘Kruskall Wallis H’ testleri uygulanmıştır. Kültürel uyum ile dinî başa çıkma arasındaki ilişkinin belirlenmesi için korelasyon testinin yapıldığı araştırmada, istatistiksel anlamlılık düzeyini belirlemek için en düşük p değeri olarak .05 baz alınmıştır.

Araştırma bulgularına göre örneklem grubunun kültürel uyum ( $\bar{X}=3,27$ ) ve olumlu dinî başa çıkma düzeyleri ortalamasının üstünde olup ( $\bar{X}=3,42$ ), olumsuz dinî başa çıkma düzeyleri ise ortalamasının altındadır ( $\bar{X}=1,77$ ). Örneklem grubunun kültürel uyum düzeyleri, demografik değişkenlerden sadece örneklemin uyruğuna göre istatistiksel açıdan anlamlı farklılık göstermiştir. Buna göre Suriyeli öğrencilerin kültürel uyum düzeyleri ( $\bar{X}=3,48$ ), Irak ( $\bar{X}=3,19$ ) ve Afganistan ( $\bar{X}=3,06$ ) kökenli öğrencilerden daha yüksek olup, aralarındaki farklılık istatistiksel açıdan anlamlıdır ( $p<.01$ ).

Örneklem grubunun ‘olumsuz dinî başa çıkma’ düzeyleri ile demografik ve bazı bağımsız değişkenlerle arasında herhangi bir anlamlı ilişkiye rastlanmamışken ‘olumlu dinî başa çıkma düzeyleri’ ile demografik değişkenlerden sadece uyruk, cinsiyet ve yaş aralığı arasında istatistiksel açıdan anlamlı farklılıklar görülmüştür. Buna göre kız öğrencilerin olumlu dinî başa çıkma düzeyleri ( $\bar{X}=64,46$ ) erkek öğrencilerden ( $\bar{X}=47,32$ ) daha yüksektir. Aradaki farklılık ise istatistiksel açıdan anlamlıdır ( $p<.01$ ). Ayrıca 21-24 yaş aralığında olan öğrencilerin olumlu dinî başa çıkma düzeylerinin daha yüksek olduğu ( $\bar{X}=70,54$ ) ve 14-16 yaş aralığında olan öğrencilere göre ( $\bar{X}=47,47$ ) aradaki farklılığın anlamlılık düzeyine ulaştığı görülen araştırmada, Suriye kökenli öğrencilerin olumlu dinî başa çıkma düzeyleri ( $\bar{X}=62,91$ ) daha yüksek bulunmuş ve Afganistan’lı öğrencilerin ortalamasına göre ( $\bar{X}=42,63$ ) anlamlı bir farklılık düzeyine ulaşmıştır ( $p<.05$ ). Ayrıca araştırma bulgularına göre kültürel uyumun dinî başa çıkma tarzlarından sadece olumlu dinî başa çıkma ile arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir ( $r=.269$ ,  $n=112$ ,  $p=.004$ ).

Savaşlara bağlı olarak yaşanan zorunlu göç, maddi ve manevi kayıplar içeren travmatik bir yaşantıdır. Şiddetli ve yüksek düzeyde strese yol açan bu tür olumsuz yaşantılarla mücadelede maneviyatın en büyük katkısı ise olumlu dinî başa çıkma yoluyla olmaktadır. Nitekim

dinî ve manevi inançlar, travma mağdurunun anlam arayışına en tatminkâr cevaplar sunarak ona bilişsel tatmin sağlamasının yanı sıra imanın getirdiği teslimiyet duygusuyla durumu kabullenme aşamasına geçmesinde yardımcı olmakta ve travmayla mücadelesine olduğu kadar travma sonrası gelişimine de katkı sağlamaktadır. Dinin, özellikle zorunlu göç gibi insan gücünü aşan engellemeler karşısında çaresizlik içine düşen bireyin yeniden uyum düzeyine ulaşmasını kolaylaştırıcı bir fonksiyon ürettiği onu ayrı bir yerde konumlandırmaktadır. Nitekim yapılan bazı çalışmalar, sıkıntılı zamanlarda Tanrı'yla olumlu bir ilişki içinde bulunarak imtihan, sabır, şükür, dua, tevekkül, Tanrı'ya sığınma ve hayatı yeniden anlamlandırma gibi olumlu dinî başa çıkma unsurlarına yönelmenin ruh ve beden sağlığı üzerinde koruyucu, iyileştirici ve telafi edici etkilere sahip olduğunu göstermektedir. Zira yaptığı makul, tatminkâr ve ikna edici açıklamalar dini, insanlar için önemli bir direnç kaynağı haline getirmektedir.

Araştırma bulguları mülteci öğrencilerin kültürel uyumları ile “olumlu dinî başa çıkma” etkinliklerine yönelmeleri arasında anlamlılık düzeyine ulaşan bir ilişkinin varlığını göstermektedir. Bu nedenle mülteci öğrencilerin manevi rehberlik ve destek faaliyetlerine dahil edilmelerinin entegrasyon sürecine daha fazla katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Ayrıca gerek mülteci öğrencilerin gerekse yerel halk ve öğrencilerin birbirlerini ötekileştirici yaklaşım içine girmelerini engelleyecek ve birlikte yaşama kültürünü geliştirecek değer merkezli proje ve faaliyetler yürütülmesinin ve bu faaliyetlerin hem sivil toplum örgütleri hem de devlet eliyle desteklenmesinin önemli olduğu ortaya çıkmaktadır. Entegrasyonun önündeki en büyük engellerden birisi olan dil problemini ortadan kaldırmak üzere ücretsiz dil kurslarının açılmasının ve ayrıca kampüs ve çevresinde öğrencilerin daha uyumlu ilişkiler geliştirebileceği sosyo-kültürel ağlar kurulmasının bu konuda olumlu katkılar üretebileceği düşünülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, Dinî Başa Çıkma, Kültürel Uyum, Göç, Mülteci.

## GİRİŞ

İnsanın varoluşuyla eş zamanlı bir olgu olan stres, hayatın ayrılmaz bir parçası olarak her daim yaşanmaktadır. Nitekim gerek ölüm, doğal felaketler ve savaş gibi travmatik olaylar, gerekse evlenme, tartışma ve yeni bir göreve başlama gibi günlük yaşam olayları, insanların sürekli stres altında yaşamalarına sebep olmaktadır. Yaşanan olayın, varlığı tehdit eden bir durum olarak algılanması ve bu yönde zihinsel bir yorum ve değerlendirme yapılması halinde yıkıcı birtakım tepkiler ortaya çıkmaktadır ki bu da kendini baş ağrısı, mide rahatsızlıkları ve tansiyon gibi fiziksel; korku, endişe, geri çekilme gibi psikolojik; ya da unutkanlık, odaklanamama ve takıntılı düşünce gibi zihinsel olarak gösterebilmektedir.<sup>1</sup> Bu anlamda stres, bireyin, denge mekanizmalarını bozma eğilimi gösteren durumlara verdiği tepkiler olarak tanımlanabilir.<sup>2</sup> Stres verici olay veya durumu varlığına tehdit olarak algılayan ve söz konusu belirtileri yaşamaya başlayan birey, “bu durumda ne yapabilirim?” veya “bu sorunla nasıl başa çıkabilirim?” gibi bir sorgulamanın içine düşerek olumsuzlukların giderilmesi, yaşanan zorluğun üs-

<sup>1</sup> Rita L. Atkinson v.dğr., *Psikolojiye Giriş*, trc. Yavuz Alogan, 6. Baskı (İstanbul: Arkadaş Yayınları, 2010), 489-504, Susan Folkman, “Positive Psychological States And Coping With Severe Stress”, *Social Science Medicine* 45/8 (1997): 1207, Zuhâl Baltaş - Acar Baltaş, *Stres ve Başa Çıkma Yolları* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 2012), 28-38, Richard S. Lazarus - Susan Folkman, *Stress, Appraisal, and Coping* (New York: Springer, 1984), 32-37, Behlül Tokur, *Stres-Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2011), 33-45.

<sup>2</sup> Baltaş -Baltaş, *Stres ve Başa Çıkma Yolları*, 23, Lazarus - Folkman, *Stress, Appraisal and Coping*, 11, Nesrin Hisli Şahin, *Stes Nedir? Ne Değildir? Stresle Başa Çıkma: Olumlu Bir Yaklaşım*, ed. Nesrin Hisli Şahin, 4. Baskı (Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları, 1981), 2.

### 132 | Zeynep Özcan. Mülteci Öğrencilerin Kültürel Uyumları ile Dinî Başa Çıkmaları Arası...

tesinden gelinmesi ve anlam kaybının önlenmesi için yeni bir değerlendirme aşamasına girer.<sup>3</sup> Stres halinde organizmanın işleyişi ve psiko-sosyal uyumu bozulacağından yaşanan stresin yönetilmesi ve kontrol altına alınması gerekir. Zira stres altındaki bireyin kendine olan güveni ve özsaygısı zedeleneceği gibi anlama ve denetleme kabiliyetinin sınırlanması da söz konusu olabilmektedir. Böylesi bir durumda karar vermede zorlanan birey, olay üzerindeki hakimiyetini kaybederek yetersizlik duygusuyla karşı karşıya kalma tehlikesi altındadır. İşte tam bu noktada bu tehlikeyi bertaraf etmek üzere başa çıkma mekanizması devreye girmektedir.<sup>4</sup> Bu anlamda *başa çıkma*, yıkıcı stresin etkisini kontrol altında almaya yönelik gösterilen bilişsel ve duygusal bir çaba veya davranışsal girişimler olarak tanımlanmaktadır.<sup>5</sup>

Psikoloji tarihine bakıldığında her ne kadar bilinçdışı savunma mekanizmaları ve genetik olarak programlanmış tepkiler de başa çıkma stratejisi olarak kabul edilse de<sup>6</sup> bilişsel faaliyetlerin bu süreçte özellikle öne çıktığını söylemek gerekir. Nitelik kavram olarak Lazarus tarafından geliştirilen başa çıkma,<sup>7</sup> zor zamanlarda zor kararları ya da tercihleri gerektiren aktif bir süreçtir.<sup>8</sup> Bu yönüyle tepkisel refleks olarak ortaya çıkan savunma mekanizmalarından ayrılan başa çıkma sürecinde algılama, yorumlama, değerlendirme, karar verme, olayların mantıklı tarafını görme ve karşıt tepki geliştirme gibi bilişsel bir aktivite söz konusudur.

Baş çıkma faaliyetleri, sorunun niteliği, yaş, cinsiyet ve kişilik gibi unsurlar tarafından belirlenir. Çünkü insanlar, içinde buldukları şartlar ve sahip oldukları özellikler çerçevesinde bir mücadelenin içine girerler.<sup>9</sup> Bu mücadele eğer uygun başa çıkma yolları kullanılarak yapılıyor ve bu şekilde stres kontrol altına alınabiliyorsa süreç hakimiyetle sonuçlanır. Ancak yetersiz ya da uygunsuz bir başa çıkma çabasının tükenmeyle sonuçlanıp organizmayı hastalıklara açık hale getirebileceği de bilinmektedir.<sup>10</sup>

<sup>3</sup> Lazarus – Folkman, *Stress, Appraisal and Coping*, 36, Susan Folkman v.dğr. “Dynamics of Stressful Encounter Cognitive Appraisal, Coping and Encounter Outcomes”, *Journal of Personality and Social Psychology* 50/5 (1986): 993, Naci Kula, “Deprem ve Dinî Başa Çıkma”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002): 236-237, Ali Ayten, *Tanrı’ya Sığınmak, Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 61.

<sup>4</sup> Ralph W. Hood v.dğr., *The Psychology of Religion An Empirical Approach 2nd Edition*, (New York: The Guilford Press, 1996), 439, Şükran Çevik Demir, *Ergenlerde Benlik Saygısı ve Dinî Başa Çıkma* (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2013), 43, Halil Ekşi, *Baş çıkma, Dinî Başa Çıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma: Eğitim, İlahiyat ve Mühendislik Fakültesi Öğrencilerinin Karşılaştırılması* (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2001), 15, Baltaş – Baltaş, *Stres ve Başa Çıkma Yolları*, 138-139, Hatice Acar, *Kur’an Kurslarına Devam Eden Kadınlar Arasında Dindarlık Biçimleri, Dinî Başa Çıkma Faaliyetleri ve Psikolojik İyilik Halleri* (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2014), 43, Susan Folkman – Judith Tedlie Moskowitz, “Coping: Pitfalls and Promise”, *Annual Review of Psychology* 55 (2004) 747, Ayşe Murat, *Yas ve Dinî Başa Çıkma: Bir Klinik Örneklem Değerlendirmesi* (Yüksek Lisans Tezi, RTE Üniversitesi 2018), 88.

<sup>5</sup> Susan Folkman v.dğr., “Appraisal, Coping, Health Status, and Psychological Symptoms”, *Journal of Personality and Social Psychology* 50/3 (1996): 571-579, Folkman – Moskowitz, “Coping: Pitfalls and Promise”, 747-748, Ferda Aysan, “Baş çıkma Stratejisi Ölçeğinin Türkçe Formunun Oluşturulması”, *Ege Eğitim Dergisi* 3/1 (2003): 123.

<sup>6</sup> Ayşegül Durak – Nesrin Hisli Şahin, “Stresle Başa Çıkma Tarzları Ölçeği: Üniversite Öğrencileri İçin Uyarlanması”, *Türk Psikoloji Dergisi* 10/34 (1995): 57.

<sup>7</sup> Acar, *Kur’an Kurslarına Devam Eden Kadınlar Arasında Dindarlık Biçimleri*, 43.

<sup>8</sup> Demir, *Ergenlerde Benlik Saygısı ve Dinî Başa Çıkma*, 48, Acar, *Kur’an Kurslarına Devam Eden Kadınlar Arasında Dindarlık Biçimleri*, 43.

<sup>9</sup> Ayşe Sibel Türküm, *Stresle Başa Çıkma ve İyimserlik* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 1999), 45, Şahin, *Stres Nedir? Ne Değildir?* 11-12, Baltaş -Baltaş, *Stres ve Başa Çıkma Yolları*, 39, Halil Ekşi, *Baş çıkma, Dinî Başa Çıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*, 25, Halil Ekşi, “Üniversite Öğrencilerinin Kişilik Özellikleri ile Başa Çıkma Tarzları: Kanonik Korelasyonel Bir Analiz”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 10/4 (2010): 2141-2176.

<sup>10</sup> Baltaş -Baltaş, *Stres ve Başa Çıkma Yolları*, 27, Ekşi, *Baş çıkma, Dinî Başa Çıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*, 17, Demir, *Ergenlerde Benlik Saygısı ve Dinî Başa Çıkma*, 52.

Pargament'e göre başa çıkma faaliyetleri, anlam duygusunu koruma ve dönüştürme çabasını içermektedir.<sup>11</sup> Zira insanlar kendilerine sıkıntı veren zorlu yaşam olaylarında mevcut olan anlamı korumak ya da yaşanan olaya farklı bir anlam atfetme yoluyla anlamı dönüştürmek isterler. Bunu da soruna odaklanıp, çözüme yönelik alternatif yollar aramak ya da sorunun insanda oluşturduğu duyguları yönlendirmek suretiyle yaparlar. Literatürde '*problem odaklı*' ya da '*duygu odaklı*' başa çıkma olarak da bilinen bu yöntemlerden hangisinin tercih edileceği, kültürün ürünü olan insanın içinde bulunduğu şartlara ve sahip olduğu özelliklere göre farklılık arz etmektedir. Ayrıca problemin çözülüp çözülemeyeceğine dair kanaatin de bu tercihte etkili olduğu bilinmektedir. Yaşam süresince öğrenilebildiği gibi, eğitim ve terapi yöntemiyle de geliştirilebilen başa çıkma etkinliği bazen anlamlandırma gibi bilişsel, bazen kabullenme gibi duygusal, bazen de spor yapma ya da ibadet etme gibi davranışsal olarak kendini gösterebilmektedir.<sup>12</sup> Stres kaynaklarının çeşitliliği birden fazla başa çıkma stratejisinin aynı anda kullanılmasını gerekli kılabilmekte ve bu durum, mücadelede daha etkili sonuçlar alınmasını sağlayabilmektedir.<sup>13</sup>

### 1. DİNİ BAŞA ÇIKMA

Hayatın bir baş etme ya da başa çıkma süreci olduğu düşünülürse din doğal olarak bu sürecin bir parçası olmaktadır. Özellikle dinî bir bağlanma içinde olan bireylerin zorluk ve kriz anlarında dine yönelip ilahi yardıma başvurdukları bilinen bir gerçektir. Dinî bir bağlanma içinde olmasalar bile seküler yöntemlerin işe yaramadığını düşünen bireyler için de dinin iyi bir alternatif olduğu söylenebilir. Zira yaptığı makul, tatminkâr ve ikna edici açıklamalar dini, insanlar için önemli bir direnç kaynağı haline getirmektedir.<sup>14</sup> Bireye sıkıntılarıyla yüzleşme ve üstesinden gelme cesareti kazandırarak onun bu süreci insani gelişimi için fırsata dönüştürmesine imkân sağlayan dinin, bu yönüyle başa çıkma yöntemleri içinde ayrı bir yere sahip olduğunu söylemek mümkündür.<sup>15</sup>

Zorlukların üstesinden gelmede dinî ve manevi değerlerden destek almayı içeren *dinî başa çıkma* süreci, dinî referansların bireyin anlam arayışına katkı sağlama süreci olarak da ifade edilmektedir. Pargament'e göre din, bireyin başa çıkma sürecinde anlam kazandırmanın yanı sıra kontrol ve güven duygusu verme, teselli ve rehabilite etme, yakınlık ve destek sunma ve hayatını dönüştürmek isteyenlere katkıda bulunma gibi fonksiyonlar üretmektedir.<sup>16</sup> Nitekim zihinsel bir şema olarak insanların olayları algılamasını etkileyen din, algılanan bu olayların sağlıklı bir şekilde değerlendirilmesine imkan sağlayarak psikolojik iyi oluşa hizmet

<sup>11</sup> Kenneth I. Pargament – Mark S. Rye, *Forgiveness as a Method of Religious Coping, Dimensions of Forgiveness: Psychological Research Theological Perspectives*, ed. Everett Worthington (London: Templeton Foundation Press, 1998), 62.

<sup>12</sup> Folkman - Moskowitz, "Coping: Pitfalls and Promise", 747, Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*, 38.

<sup>13</sup> Susan Folkman – Richard S. Lazarus, "If It Changes It Must Be A Process: Study Of Emotion And Coping During Three Stages Of A College Examination", *Journal of Personality and Social Psychology* 28/1 (1985): 150-170.

<sup>14</sup> Faruk Karaca, *Din Psikolojisi*, (Trabzon: Eser Ofset, 2017), 111-112, Kübra Saral, *Yetiştirme Yurdunda Kalan Ergenlerin Stresle Başa Çıkma Tarzları Eğitim Öğretim Yaşantılarında Stresle Başa Çıkma ve Sosyal Karşılaştırma Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi* (Yüksek Lisan Tezi, İstanbul Arel Üniversitesi, 2013), 44-45.

<sup>15</sup> Kenneth I. Pargament, "Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme", tcm. Ali Ulvi Mehmedoğlu, *ÇÜİFD* 5/1 (Ocak-Haziran 2005): 288-290, Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*, 42, 48.

<sup>16</sup> Kenneth I. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping Theory, Research, Practice* (New York: The Guilford Press, 1997), 234-235, Kenneth I. Pargament v.dğr., "The Many Methods of Religious Coping: Development and Initial Validation of the RCOPE", *Journal of Clinical Psychology* 56/4 (2000): 521.

### 134 | Zeynep Özcan. Mülteci Öğrencilerin Kültürel Uyumları ile Dinî Başa Çıkmaları Arası...

eder.<sup>17</sup> Örneğin bireyin hayata ve ölüme doğru anlamı atfetmesine yardımcı olarak bilişsel ve duygusal bir tatmin sağlar (el-Mülk 67/2). Bireyin travmatik yaşantılarını imtihan vesilesi saymasını isteyerek onu teskin ve teselli eder (el-Bakara 2/155, el-Âli İmrân 3/186). Aynı zamanda yaşadığı her türlü olumsuzluğa karşı sabretmesini ve tam bir teslimiyet ve tevekkülle duruma rıza göstermesini öğütleyerek onu rehabilite eder (el-Bakara 2/45, 112, 131, el-Âli İmrân 3/17, 120, 125, el- Mâide 5/11, el- Nîsa 4/81, el- Râ'd 13/30, el-İbrâhim 14/12, el- Mü'minun 23/111, el- Kasas 28/54, el- Ankebût 29/59, el- İnsan 76/12.).

Kaldı ki ona her türlü zorluğun üstesinden gelebilecek güce dolayısıyla iç denetim ve kontrole sahip olduğunu hatırlatarak özgüven ve umut aşılar (el-Bakara 2/286). Bunun yanı sıra, hatalı tercih ve yaşantıları sonucu yaşanan pişmanlığı dengelemek üzere tevbe mekanizmasına dikkat çekerek ona kaybettiği özsaygısını yeniden kazandırır. Hatta bununla da kalmaz bilinci yapılandırarak dönüşümüne katkı sağlar (el-Bakara 2/37, 160, 286, el-Âli İmrân 3/89, el- Mâide 5/74, el-Âraf 7/153, el- Tevbe 9/74). Kendisiyle iletişimin her şart ve durumda mümkün olduğunu ve hiçbir zaman yalnız kalmayacağını vadederek ona adeta psikolojik destek sağlar (el-Furkan 25/77, el- Bakara 2/186, el- Âraf 7/55, el- Mü'min 40/60). Ayrıca kanaatkarlık duygusuyla elindekilerle yetinmenin önemini belirterek hayatın olumsuzluklarına değil güzelliklerine odaklanmasını ve şükretmesini telkin etmek suretiyle yaşam doyumunu yükseltir (el- Nisâ 4/147, el- En'âm 6/53, el- İbrâhim 14/7, el- Nahl, 16/114, el- Mülk 67/23). Bütün bu katkıların yanı sıra varlığının kendisi dışındaki diğer varlıklarla anlam kazandığını vurgulayarak "öteki" ile olan ilişkilerini sağlıklı bir zemine oturtmak suretiyle ona sosyal destek sağlar (el- Nîsa 4/136, el- Hucûrat 49/10, el- Mâide 5/2).<sup>18</sup> Ancak ifade etmek gerekir ki sözü edilen bu fonksiyonların işlevsel hale gelebilmesi insanların din ile bütünleşme düzeyine bağlıdır. Yani din insan hayatına ne kadar yer etmişse başa çıkma sürecinde de o kadar etkin rol oynar.<sup>19</sup>

Birey sorunlarıyla başa çıkmaya çalışırken eğer Tanrı ile iş birliğine ve güvene dayalı bir ilişkinin içine girebiliyorsa bu süreç 'olumlu dinî başa çıkma' süreci olarak kabul edilmektedir. Allah'a yönelme, dua, hayra yorma, teslimiyet, affetme, dönüşüm ve istikamet arayışı gibi unsurları ve hedefleri içeren bu süreçte, birey tamamen işbirlikçi bir yaklaşım sergileyebileceği gibi kendi kendine yetme ya da aktif teslimiyetçi bir yaklaşım sergileme gibi bir stratejiyi de benimseyebilir.<sup>20</sup> Buna mukabil birey eğer yaşadığı olumsuzluklardan Tanrı'yı sorumlu tutarak onunla gerginlik, çatışma ve mücadele temelli bir ilişki içinde bulunuyorsa buna da 'olumsuz dinî başa çıkma' süreci denilmektedir. Tanrı'nın gücünü ve adaletini sorgulama, şerre yorma ve manevi hoşnutsuzluk gibi unsurları içeren bu süreç, olumsuzlukların Tanrı'dan gelen bir ceza olarak kabul edilmesi sebebiyle ümitsizlik, çaresizlik ve öfke duygularının yoğun yaşandığı bir süreçtir.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Daniel N. McIntosh, "Religion -as- Schema With Implication For The Relation Between Religion And Coping", *The International Journal For The Psychology of Religion* 5/1 (1995): 10, John Maltby - Liza Dayb, "Religiouy Orientation, Religious Coping and Appraisals of Stress: Assessing Primary Appraisal Factors in the Relationship Between Religiosity and Psychological Well-Being", *Personality and Individual Differences* 34 (2003): 1214.

<sup>18</sup> Zeynep Özcan, "Birlikte Yaşamın İmkânı Olarak 'Öteki'yi Anlamak", *Hız Peygamber ve Birlikte Yaşama Hukuku, Kutlu Doğum Sempozyum Bildirileri* (Mardin, 17-19 Nisan 2015), (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2016), 531-544.

<sup>19</sup> Pargament, "Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme", 304.

<sup>20</sup> Kenneth I. Pargament v.dğr., "Religion and The Problem-Solving Process: Three Styles of Coping", *Journal for the Scientific Study of Religion* 27 (1988): 90-104.

<sup>21</sup> Kenneth I. Pargament v.dğr., "Patterns of Positive and Negative Religious Coping With Major Life Stressors", *Journal for the Scientific Study of Religion* 37/4 (1998): 710-724, Kenneth I. Pargament v.dğr., "The Many Methods of Religious Coping, 519-543.

## 2. MÜLTECİLERİN KÜLTÜREL UYUM SÜRECİ

Bilindiği üzere mülteci kavramı yaşadığı ülkede varlığının çeşitli sebeplerle tehdit ve tehlike altında olduğunu düşünen ve bu nedenle yaşamına farklı bir ülkede devam etmek zorunda kalan bireylerin durumunu ifade etmek için kullanılır.<sup>22</sup> Söz konusu tehdit ve tehlikelerin başında savaşlar gelmektedir. Örneğin 15 Mart 2011 tarihinde başlayan Suriye iç savaşı, milyonlarca Suriyeliyi gerek hak ihlalleri gerekse siyasi ve ekonomik sebeplerden dolayı ülkelerini terk etmek ve başka ülkelere sığınmak zorunda bırakmıştır. Afganistan ve Irak'da yaşanan savaşların da aynı duruma yol açtığı bilinmektedir. Türkiye, gerek güvenlik gerekse siyasi, iktisadi ve dinî standartları bakımından kendi coğrafyasında iç savaş nedeniyle göç etmek zorunda olan mültecilerin en çok tercih ettiği ülkelerden biridir.<sup>23</sup> Nitekim 2018 yılında sadece Suriye'den gelen sığınmacı sayısının 3.587.930 olduğunu belirten Göç İdaresi Genel Müdürlüğü'nün istatistiklerine göre bu sayının yaklaşık % 47'si (1.678.204) 5 ile 24 arasında değişen okul çağı nüfusuna karşılık gelmektedir.<sup>24</sup>

Yapılan çalışmalar mültecilerin sağlık, güvenlik, barınma ve eğitimin yanında sosyo-kültürel uyumla ilgili problemleri olduğunu göstermektedir.<sup>25</sup> Literatürde "entegrasyon" kelimesiyle karşılık bulan sosyo-kültürel uyum, farklı toplumsal unsurların belli bir bütünlük içinde biraraya gelerek topluma hakim olan değerlerin içselleştirilmesini ifade etmektedir.<sup>26</sup> Mülteci bireyin, sosyal dışlanma ve ayrımcılık yaşamadan ama kendi kültüründen de kopmadan sosyo-kültürel yapıya entegre olması, düşünüldüğü kadar kolay gerçekleşmeyebilir. Kaldı ki belirli bir sosyal sistemin sadece kültürüne değil yapısına da katılmayı gerekli kılan bu sürecin olumlu neticelenmemesi halinde kültür şoku, gettolaşma veya marjinalleşme gibi olumsuz durumların ortaya çıkması söz konusudur.<sup>27</sup> Tüm toplumu etkileyecek bu tür olumsuzlukların bertaraf edilmesinde mültecilerle birlikte yerel halkın değer algısının davranışlarına etkisi önem arz eder. Zira entegrasyon, hem mültecilerin toplumsal değer, kural ve davranış modelleriyle uyumu, hem de ev sahibi toplumun mültecilerin kültürel hayatlarının tezahürlerine yönelik oluşturduğu reaksiyonlarla ilişkilidir. Bu bakımdan da karşılıklı gerçekleşmesi gereken çift yönlü bir süreçtir.<sup>28</sup> Zorunlu göç, mülteciler açısından travmatik etkileri olan bir yaşantıdır.<sup>29</sup> Bu olumsuzluğun etkilerini azaltmada yerel halkın kucaklayıcı tavrı kadar mülteci bireyin olaya atfettiği anlamın da büyük önemi vardır. Zira uyum süreci, gerçeği

<sup>22</sup> Göç İdaresi Genel Müdürlüğü, "Kavramlar Dizini", erişim: 10 Kasım 2018 [http://www.goc.gov.tr/files/files/goc\\_tasar%C4%B1m\\_icler.pdf](http://www.goc.gov.tr/files/files/goc_tasar%C4%B1m_icler.pdf) 46-47.

<sup>23</sup> Erol Özdemir, "Suriyeli Mültecilerin Türkiye'deki Algıları", *Savunma Bilimler Dergisi* 16/1 (Ma yıs 2017): 122.

<sup>24</sup> Göç İdaresi Genel Müdürlüğü, "Geçici Koruma", erişim: 5 Aralık 2018 [http://www.goc.gov.tr/icerik6/gecici-koruma\\_363\\_378\\_4713\\_icerik](http://www.goc.gov.tr/icerik6/gecici-koruma_363_378_4713_icerik)

<sup>25</sup> Bk. Sinan Zevalsiz - Emine Gündoğ, "Yabancı Uyruklu Öğrencilerin Sosyo-Kültürel Entegrasyonu (Karabük Üniversitesi Örneği)", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/5 (2017): 3190, Yusuf Ziya Karipek, "Asylum-Seekers Experience and Acculturation: a Study of Syrian University Students in Turkey", *Turkish Journal of Middle Eastern Studies* (2017): 105-133, Zeynep Sağır, *Suriyeli Kadın Mültecilerde Kültürel Uyum, Ruh Sağlığı ve Din* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2018), 115, Yıldırım alp v.dğr., "Suriyeli Sığınmacıların Toplumsal Kabul ve Uyum Sürecine İlişkin Bir Araştırma", *Bilgi* 35 (Kış 2017): 122, Mücahit Navruz, *Bütünleşme ve Ayrışma İkileminde Kent Mültecileri: Konya'da Suriyeli Mülteciler* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2015), Erdi Cengiz, *Suriyeli Ortaokul Öğrencilerinin Psikososyal Uyum Sorunları ile Demografik Özellikler Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Çağ Üniversitesi, 2018).

<sup>26</sup> Gordon Marshall, "Toplumsal Entegrasyon ve Sistem Entegrasyonu", *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınbay - Derya Kömürcü, (Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 1999), 744.

<sup>27</sup> John W. Berry, "Acculturation: Living Successfully in two Cultures", *International Journal of Intercultural Relations* 29 (2005): 704-705.

<sup>28</sup> Tuomas Martinkainen, "Din Göçmenler ve Entegrasyon", tcm, Nebile Özmen, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2010/1): 266, 274. Yıldırım alp v.dğr., "Suriyeli Sığınmacıların Toplumsal Kabul ve Uyum Sürecine İlişkin Bir Araştırma", 111.

<sup>29</sup> İbrahim Balcıoğlu, *Sosyal ve Psikolojik Açından Göç* (İstanbul: Elit Kültür Yayınları, 2007), 69, 82.



### 136 | Zeynep Özcan. Mülteci Öğrencilerin Kültürel Uyumları ile Dinî Başa Çıkılmaları Arası...

doğru bir şekilde algılamanın yanı sıra ona doğru anlamı atfetmeyi, kendini kabul, motivasyon ve güven konusunda yeterli olmayı ve toplum içindeki rolün bilinerek gelecekte beklenen ve amaçları iyi belirlemeyi gerektirir.<sup>30</sup> Dolayısıyla tek bir merkezi yörüngesi bulunmayan bu sürecin farklı değişkenlerin etkisine açık olduğu söylenebilir. Bu değişkenler içerisinde dinin özel bir yere sahip olduğu ise muhakkaktır.<sup>31</sup> Zira zorunlu göç, bir yandan mültecilerin dinî inanç, algı, tutum ve örgütlenmelerinde etkili olurken diğer yandan mültecilerin din ile ilişkileri, onların yabancı toplumdaki her türlü yaşantısına yön vermektedir.<sup>32</sup>

Dinî inanç ve değerler, özellikle zorunlu göç gibi insan gücünü aşan engellemeler karşısında çaresizlik içine düşen bireyin yeniden uyum düzeyine ulaşmasını kolaylaştırıcı bir fonksiyon üretmektedir. Nitekim mülteciler için geçmiş ve gelecek arasında köprü vazifesi yapan din, yeni toplumda yaşayacakları referans kaybına cevap olması bakımından rehabilite edici bir etkiye sahiptir. Ayrıca dinin ırkçı eğilimlere eleştirisi ve evrensel ahlaki değerlere olan vurgusunun da entegrasyona olumlu katkı sağladığı ve bu anlamda koruyucu bir fonksiyon ürettiği söylenebilir.<sup>33</sup> Bunun yanı sıra topluma yerleşip kökleştiği andan itibaren toplumun sosyal varlığıyla kaynaşarak bireyleri bütünleştirici bir işleve sahip olan dinin, insanları ayrılığa düşmemeleri konusunda uyarması ve böylece birlik, beraberlik, barış ve kardeşliğe vurgu yapmasının da hem mülteciler hem de yerel halk için teskin ve teselli edici bir işlevi vardır.<sup>34</sup>

Dinin başta zorunlu göç olmak üzere yaşanan her türlü zorlukla başetmede önemli işlevlere sahip olması, mültecilerin yaşamlarını katlanılabilir kılma adına ne tür bir dinî başa çıkma süreci yaşadıklarını ilgi ve merak konusu haline getirmektedir. İşte bu merakla şekillenen çalışma, mültecilerin daha çok olumlu dinî başa çıkma yöntemini kullanarak zorluklarla mücadele ettikleri ve bu mücadeleyle kültürel uyumu yakalamaya çalıştıkları varsayımına dayanmaktadır.

### 3. YÖNTEM

Araştırmanın amacı savaş ve hak ihlalleri gibi yıkıcı sebeplerden dolayı göç etmek zorunda kalan ve yaşamlarına Türkiye’de devam eden Suriye, Afganistan ve Irak kökenli öğrencilerin bu travmatik yaşantının üstesinden gelme konusunda hangi dinî başa çıkma etkinliklerine başvurduklarını ve bu tercihin kültürel uyumlarıyla olan ilişkisi ortaya koymaktır.

İlişkisel tarama yöntemine uygun olarak yapılan araştırmada anket tekniği kullanılmıştır. Araştırmanın nicel verilerini elde etmek için kişisel bilgi formu ile birlikte ‘Kültürel Uyum’ ve ‘Dinî Başa Çıkma Tarzları’ ölçekleri kullanılmıştır.

Araştırmada, Türk kültürüne standardizasyonu Ekşi (2001) tarafından yapılan ‘Dinî Başa Çıkma Tarzları Ölçeği’ kullanılmıştır. Pargament ve arkadaşları (1998)<sup>35</sup> tarafından geliştirilen ölçekte bireylerin çeşitli yaşam olayları karşısında din ve inançlarından ne ölçüde yararlandıklarını belirlemeye çalışan olumlu ve olumsuz ifadeler yer almaktadır. Toplam 14 maddeden oluşan ölçek, dörtlü likert tipi formatında hazırlanmıştır. ‘Olumlu dinî başa çıkma’ alt boyutunun güvenilirliği .64, ‘olumsuz dinî başa çıkma’ alt boyutunun güvenilirliği .63 olarak hesaplanmıştır. Dinî Başa Çıkma Ölçeği’nin tamamının güvenilirliği ise .69’dur.<sup>36</sup>

<sup>30</sup> Mahmut Tezcan, *Dış Göç ve Eğitim* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2000), 10.

<sup>31</sup> Tuomas Martinkainen, “Din Göçmenler ve Entegrasyon”, 263.

<sup>32</sup> Nebile Özmen, “Göçün 50. Yılında Entegrasyon ve Din İlişkisinin Dönüşen Parametreleri: Almanya’da Türkler”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/19 (2011): 400,410.

<sup>33</sup> Nebile Özmen, “Göçün 50. Yılında Entegrasyon ve Din İlişkisinin Dönüşen Parametreleri: Almanya’da Türkler” 401.

<sup>34</sup> Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, 13. Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları 2014), 348-350.

<sup>35</sup> Pargament v.dğr., “Patterns of Positive and Negative Religious Coping With Major Life Stressors”, 710-728.

<sup>36</sup> Ekşi, *Başaçıkma, Dinî Başaçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*, 69-72, Demir, *Ergenlerde Benlik Saygısı ve Dini Başaçıkma*, 74.

*Kültürel Uyum Ölçeği* Sağlık ve Aydın (2018) tarafından geliştirilmiştir. Mültecilerin yaşadıkları çevreye uyumunu ve Türkiye'ye ilişkin algılarını ölçmek üzere hazırlanan ölçek 14 maddeden oluşmaktadır. 8 maddesi ters olarak hesaplanan ölçek 5'li likert tipinde olup Cronbach Alpha değeri .63 olarak hesaplanmıştır.<sup>37</sup>

Araştırmanın örneklemini 2017-2018 öğretim yılında Karabük Üniversitesi'nin farklı bölümlerinde ve Karabük Milli Eğitim Müdürlüğü'nün lise düzeyindeki farklı okullarında öğrenimlerine devam eden Suriye, Irak ve Afganistan kökenli mülteci öğrenciler arasından tesadüfi örnekleme yoluyla seçilmiştir. Araştırma için örnekleme grubuna 150 adet anket formu dağıtılmış ve bu formlar gönüllülük esasına uygun olarak uygulanmıştır. Türkçe öğrenim gören bu öğrencilere ayrıca Arapça ve Farsça tercüman desteği sağlanmıştır. Bu formların 38'i, maddelerin bir kısmı işaretlenmediği veya gelişigüzel işaretlendiği için değerlendirme dışı bırakılmıştır. Toplamda 112 anket formunun değerlendirildiği araştırmada istatistiksel analizler SPSS 25.0 paket programıyla yapılmıştır.

Veriler analiz edilirken öncelikle ölçeklerin toplam skorları elde edilerek ortalamalar hesaplanmıştır. Öğrencilerin kültürel uyum düzeylerinin çeşitli değişkenlere göre farklılaşp farklılaşmadığını ortaya koymak üzere t-test (Independent Samples t-test), tek yönlü varyans analizi (Oneway ANOVA) ve Scheffe testi kullanılmıştır. Dinî başa çıkma ile ilgili ilişkilere bakılırken de normallik testi sonucuna uygun olarak parametrik olmayan testlerden 'Man Whitney U' ve 'Kruskall Wallis H' testleri uygulanmıştır. Kültürel uyum ile dinî başa çıkma arasındaki ilişkinin belirlenmesi için korelasyon testinin yapıldığı araştırmada, istatistiksel anlamlılık düzeyini belirlemek için en düşük p değeri olarak .05 baz alınmıştır.

### 3.1. Bulgular

Araştırmaya katılan örnekleme grubunun demografik özellikleri incelendiğinde öğrencilerin %58'sinin lise, %42'sinin üniversite öğrencisi olduğu görülmektedir. %53,6'sının kız, %46,4'ünün ise erkek olduğu belirlenen örnekleme grubunun yaş ortalaması 18 olup, bu grubun %28,6'sının 14-16, %50'sinin 17-20, %21,4'ünün ise 21-24 yaş aralığında olduğu tespit edilmiştir. %40,2'si Suriyeli olan öğrencilerin, %33'ü Irak, %26,8'i ise Afganistan kökenlidir. Örneklemin %50,9'unun Türkiye'deki ikamet süresi 1 ile 2 buçuk yıl arasında değişirken, %33'ü en az 2 yıl 7 ay ve en fazla 5 yıldır Türkiye'de yaşamaktadır. %16,1'lik bir kesimin Türkiye'deki ikamet süresi ise 5 yıl 1 ay ile 8 yıl arasında değişmektedir. Örneklemin %65,2'si ailesiyle birlikte yaşarken %34,8'i yurttta kalmaktadır.

Tablo 1: Örneklemin Ölçeklerden Aldığı Toplam Puanlar

Ölçekler	N	Min.	Max.	$\bar{X}$	Sd.
Kültürel Uyum Ö.	112	1,79	4,57	3,27	,54
Olumlu Dinî Başa Çıkma Ö.	112	1,14	4,00	3,42	,50
Olumsuz Dinî Başa Çıkma Ö.	112	,33	3,33	1,77	,53

Tablo 1' görüldüğü üzere araştırmaya katılan örnekleme grubunun kültürel uyum ölçeğinden aldığı ortalama skor  $\bar{X}=3,27$  ile ortanın üstündedir<sup>38</sup>. Örnekleme grubunun olumlu dinî başa çıkma ölçeğinden aldığı ortalama skor ise  $\bar{X}=3,42$  ile yine ortanın üstü olarak belirlenmiştir. Ancak olumsuz dinî başa çıkma ölçeğinden alınan puanın  $\bar{X}=1,77$  ile ortanın altında olduğu görülmektedir.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Erhan Aydın, "Türkiye'deki Üniversitelerde Öğrenim Gören Suriye Uyrıklı Öğrencilerin Sosyo-Kültürel ve Sosyo-Ekonomik Durumlarının Sosyolojik Analizi", 1919B011700426 Kodlu 2209 Tübitak Üniversite Öğrencileri Araştırma Destek Projesi, 2018.

<sup>38</sup> Kültürel uyum ölçeğinden en az 1, en fazla 5 puan alınabilir.

<sup>39</sup> Dini Başa Çıkma ölçeğinden en az 1, en fazla 4 puan alınabilir.

### 138 | Zeynep Özcan. Mülteci Öğrencilerin Kültürel Uyumları ile Dinî Başa Çıkmaları Arası...

Örneklem grubunun kültürel uyum düzeyleri demografik değişkenlerden sadece örneklem uyruğuna göre istatistiksel açıdan anlamlı farklılık göstermiştir. Buna göre Suriyeli öğrencilerin kültürel uyum düzeyleri ( $\bar{X} = 3,48$ ), Irak ( $\bar{X} = 3,19$ ) ve Afganistan ( $\bar{X} = 3,06$ ) kökenli öğrencilerden daha yüksek olup, aralarındaki farklılık istatistiksel açıdan anlamlıdır ( $p < .01$ ).

Tablo 2: Örneklem Uyruğuna Göre Kültürel Uyum Düzeyleri

Uyruk	Suriye (N=45)		Irak (N=37)		Afganistan (N=30)		Fark		
	Ort.	sd.	Ort.	sd.	Ort.	sd.	F	p	
Kültürel Uyum	3.48	,52	3.19	,59	3.06	,37	6,62	.002	Suriye-Irak Suriye-Afganistan

Örneklem grubunun 'olumsuz dinî başa çıkma' düzeyleri ile demografik ve bazı bağımsız değişkenler arasında herhangi bir anlamlı ilişkiye rastlanmamışken 'olumlu dinî başa çıkma' düzeyleri ile demografik değişkenlerden sadece uyruğa, cinsiyete ve yaş aralığına göre istatistiksel açıdan anlamlı farklılıklar görülmüştür.

Tablo 3: Demografik Değişkenlere Göre 'Olumlu Dinî Başa Çıkma' Düzeyleri

Cinsiyet	Kız (N=60)		Erkek (N=52)		u	z	p
	Sır.P. Ort.	Sır.Top.	Sır.P. Ort.	Sır. Top.			
Olumlu Dinî Başa Çıkma	64,46	3867,50	47,32	2460,50	1082,50	2,80	,005

Yaş Aralığı	14-16 (N=32)	17-20 (N=56)	21-24 (N=24)	Fark	
	Sır.Puan Ort.	Sır.Puan Ort.	Sır.Puan Ort.	p	
Olumlu Dinî Başa Çıkma	47,47	55,64	70,54	.029	14-16 ile 21-24

Memleket	Suriye (N=45)	Irak (N=37)	Afganistan (N=30)	Fark	
	Sır.Puan Ort.	Sır.Puan Ort.	Sır.Puan Ort.	p	
Olumlu Dinî Başa Çıkma	62,91	59,95	42,63	.021	Suriye- Afganistan

Tablo 3'de görüldüğü üzere kız öğrencilerin olumlu dinî başa çıkma düzeyleri ( $\bar{X} = 64,46$ ) erkek öğrencilerden ( $\bar{X} = 47,32$ ) daha yüksektir. Aradaki farklılık ise istatistiksel açıdan anlamlıdır ( $p < .01$ ). Ayrıca 21-24 yaş aralığında olan öğrencilerin olumlu dinî başa çıkma düzeylerinin daha yüksek olduğu ( $\bar{X} = 70,54$ ) ve 14-16 yaş aralığında olan öğrencilere göre (

$\bar{X}=47,47$  aradaki farklılığın anlamlılık düzeyine ulaştığı görülen araştırmada, Suriye kökenli öğrencilerin olumlu dinî başa çıkma düzeyleri ( $\bar{X}=62,91$ ) daha yüksek bulunmuş ve Afganistan'lı öğrencilerin ortalamasına göre ( $\bar{X}=42,63$ ) anlamlı bir farklılık düzeyine ulaşmıştır ( $p<.05$ ).

Tablo 4: Kültürel Uyum ile Dinî Başa Çıkma Arasındaki İlişkiler

Faktör	1	2	3
1- Kültürel uyum	1		
2- Olumlu Dinî Başa Çıkma	,269**	1	
3- Olumsuz Dinî Başa Çıkma	,018	,111	1
Ortalama	3,27	3,42	1,77
Sd.	,54	,50	,53

Tablo 4'te de görüldüğü üzere kültürel uyumun dinî başa çıkma tarzlarından sadece olumlu dinî başa çıkma ile arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir ( $r=.269$ ,  $n=112$ ,  $p=.004$ ).

#### TARTIŞMA VE SONUÇ

Araştırma bulgularına göre örneklem grubunun kültürel uyum ( $\bar{X}=3,27$ ) ve olumlu dinî başa çıkma düzeyleri ortanın üstünde olup ( $\bar{X}=3,42$ ), olumsuz dinî başa çıkma düzeyleri ise ortanın altındadır ( $\bar{X}=1,77$ ). Bu sonuçtan hareketle Suriye, Irak ve Afganistan kökenli mülteci öğrencilerin yaşadıkları çevreyle uyumlu bir hayat sürmeye çalıştıkları ve zorunlu göçün beraberinde getirdiği yıkıcı stresin etkisinden kurtulmada olumlu dinî başa çıkma mekanizmalarını kullandıkları söylenebilir. Yani mülteci öğrenciler, yaşadıkları zorunlu göçün travmatik etkilerini azaltmak için büyük oranda Tanrı'ya yönelip, dinî referanslardan destek almakta, yaşanan olumsuzlukları imtihan olarak algılamakta, Allah'a yönelmenin kendilerine güç vereceğini düşünmekte ve öfke kontrolü konusunda Yaratıcı'nın sevgi, şefkat ve merhametine sığınmaktadırlar. Olumlu dinî başa çıkmayı ön plana çıkaran bu sonuç, dinî başa çıkmanın farklı değişkenlerle ilişkisini konu alan araştırma bulgularıyla genel olarak uyumludur. Nitekim yurt içi ve yurt dışında dinî başa çıkmanın öfke, dua, sabır, şükür, hayat memnuniyeti, ruh sağlığı, fiziksel engellilik, benlik saygısı, stres, depresyon ve yaşam olayları gibi değişkenlerle ilişkisini ortaya koyan pek çok araştırma, insanların zor durumda kaldıklarında daha çok olumlu dinî başa çıkmaya yöneldiklerini göstermektedir.<sup>40</sup> Gerek yurt içinde gerekse yurt dışında mülteci örneklemleri üzerinden dinî başa çıkmanın herhangi bir değişkenle ilişkisini konu

<sup>40</sup> Bk. Abdulaziz Aflakseir - Peter G. Coleman, "The Influence of Religious Coping on the Mental Health of Disabled Iranian War Veterans", *Mental Health, Religion & Culture* 12/2 (2009): 175-190, Ali Ayten v.dğr., "Dinî Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012): 74-76, Selvi Muhcu, *Ortopedik Engellilik ve Dini Başa Çıkma* (Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, 2015), 32, Yunus Emre Temiz, *Yetişkinlerde Dinî Başa Çıkma Yöntemi Olarak Dua* (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2014), 169, Sema Eryücel, *Yaşam Olayları ve Dinî Başa Çıkma* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2013), 150, Demir, *Ergenlerde Benlik Saygısı ve Dini Başa Çıkma*, 208, Gülüşan Göcen, "Tüp Bebek Tedavisi Almış Kadınların Dinî Başa Çıkma Süreçleri ve Dinî Yaşantıları Üzerine Nitel Bir Araştırma", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2015): 174-176, Ahmet Canan Karakaş - Mustafa Koç, "Stresle Başa Çıkma ve Dinî Başa Çıkma Yöntemleri Arasındaki İlişkinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2014): 616. Kula, "Deprem ve Dini Başa Çıkma", 243, Randy Hebert v.dğr., "Positive and Negative Religious

#### 140 | Zeynep Özcan. Mülteci Öğrencilerin Kültürel Uyumları ile Dinî Başa Çıkmaları Arası...

alan çalışma sayısı son derece sınırlıdır. Bu konuda Türkiye’de Zeynep Sağır’ın hem yüksek lisans hem de doktora düzeyinde çalışmaları mevcuttur. Mültecilere yönelik yapılan bu çalışma bulgularının dinî başa çıkma tarzları bağlamında araştırma bulgularıyla paralellik arz ettiği görülmektedir. Nitekim Sağır’ın, Suriye kökenli mülteci bireylerde dinî başa çıkma ve ruh sağlığını konu alan yüksek lisans tezindeki bulgulara göre örneklemin olumlu dinî başa çıkma etkinliklerine başvurma ortalaması 23.90’dır (Alınabilecek en yüksek puan 28’dir).<sup>41</sup> Sağır’ın doktora çalışmasının örneklemini ise Suriyeli kadın mültecilerden seçilmiş olup kültürel uyum, ruh sağlığı ve din ilişkisini konu edinmektedir. Bu çalışma bulgularına göre de örneklemin olumlu dinî başa çıkma etkinliklerine başvurma ortalaması 25.46’dır (Alınabilecek en yüksek puan 28’dir). Bu sonuç mültecilerin zorunlu göç ve beraberinde yaşadıkları olumsuzlukların üstesinden gelme konusunda imtihan, sabır, tevekkül, Tanrı’ya yönelme ve O’nun merhametine sığınma gibi olumlu dinî başa çıkma yöntemlerine önemli derecede başvurduklarını göstermektedir.<sup>42</sup>

Daha önce de ifade edildiği gibi savaşa bağlı olarak yaşanan zorunlu göç, maddi ve manevi kayıplar içeren travmatik bir yaşantıdır. Şiddetli ve yüksek düzeyde strese yol açan bu tür olumsuz yaşantılarla mücadelede maneviyatın en büyük katkısı ise olumlu dinî başa çıkma yoluyla olmaktadır. Nitekim dinî ve manevi inançlar, travma mağdurunun anlam arayışına en tatminkâr cevaplar sunarak ona bilişsel tatmin sağlamasının yanı sıra imanın getirdiği teslimiyet duygusuyla durumu kabullenme aşamasına geçmesine yardımcı olmakta ve travmayla mücadelesine olduğu kadar travma sonrası gelişimine de katkı sağlamaktadır.<sup>43</sup> Bu tespit, çalışma bulgularıyla da desteklenmektedir. Nitekim Doğan (2018) tarafından yapılan bir çalışmada dinî başa çıkma ve bu kapsamda değerlendirilen sabır ve şükür yöneliminin, travma sonrası gelişimi açıklayan faktörler arasında olduğu ve toplam varyansın % 27.6’sını açıkladığı görülmektedir.<sup>44</sup>

Mülteci öğrencilerin kültürel uyum düzeylerinin ortanın üstünde bulgulanmış olması bu öğrencilerin Türkiye’deki yaşamlarından genel olarak memnun oldukları, yerel kültürün norm ve değerlerine uyma ve sosyal yapıya entegre olma konusunda başarılı oldukları şeklinde yorumlanabilir. Örneklem grubunun 14-24 yaş aralığında olmaları ve lise ve üniversite düzeyinde öğrenim görüyor olmalarının hem dil hem de sosyal uyum becerilerini geliştirmede etkili olduğu düşünülmektedir. Nitekim arkadaş ilişkilerinin yoğun yaşadığı okul ortamının sosyalizasyon sürecine katkısının yanı sıra, öz-saygıyı şekillendirmesi, başa çıkma stratejilerini geliştirmesi ve toplumsal değerleri kazandırması bakımından kompleks bir yaşam alanı olduğu inkâr edilemez.<sup>45</sup> Ayrıca mülteci öğrencilerin eğitim aldıkları kurumlarda dil ve uyum becerilerini artırmaya yönelik ek çalışmaların bulunmasının da bu süreci kolaylaştırdığı söylenebilir. Zira dil becerilerini geliştirme ile kültürel etkileşim arasında doğrudan

---

Coping and Well-being in Women with Breast Cancer”, *Journal of Palliative Medicine* 12/6 (2009): 537, Kenneth I. Pargament v.dğr., “Religious Coping Among The Religious: The Relationships Between Religious Coping and Well-being in a National Sample of Presbyterian Clergy, Elders, and Members”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 40/3 (2001): 497.

<sup>41</sup> Zeynep Sağır, *Surieli Mültecilerde Dini Başa Çıkma ve Ruh Sağlığı* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014), 45,69.

<sup>42</sup> Sağır, *Surieli Kadın Mültecilerde Kültürel Uyum, Ruh Sağlığı ve Din*, 115.

<sup>43</sup> Zeynep Şimşir v.dğr., “Religion and Spirtuality in the Life of Individuals With Paraplegia: Spiritual Journey From Trauma to Spirtual Development”, *Spirtual Psychology and Counseling* 2 (2017): 97.

<sup>44</sup> Mebrure Doğan, “Üniversite Öğrencilerinin Travma Sonrası Gelişimlerinde İçsel Dinî Motivasyon, Dinî Başa Çıkma, Sabır ve Şükürün Rölü”, *Turkish Studies* 13/25 (Aralık 2018): 207-230.

<sup>45</sup> Gözde Özer, *Öz-Belirleme Kuramı Çerçevesinde İhtiyaç Doyumu, İçsel Güdülenme ve Bağlanma Stillerinin Üniversite Öğrencilerinin Öznel İyi Oluşlarına Etkileri* (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2009), 38.

bir ilişkinin olduğu bilinmektedir.<sup>46</sup> Bu bağlamda kısa adı Tömer olan Türkçe Öğretim Merkezi'nin, Karabük Üniversitesi'ndeki yabancı uyruklu öğrencilere verdiği eğitimle, dil problemini minimize etmeye çalışması uyum sürecine olumlu katkı sağlamaktadır. Aynı şekilde Gençlik ve Spor Bakanlığı gibi devlete bağlı birimlerin desteklediği, yerel kurumların da paydaş olarak dahil edildiği sosyal uyum projelerinin de öğrencilerin hem dil becerilerini hem de uyum düzeylerini artırmaya yönelik bir amaca hizmet ettiği söylenebilir. Örneklem grubuyla yerel halkın ortak dinî inançlarından kaynaklanan dinî gelenek ve göreneklerde benzer unsurlar taşınmasının uyumu etkileyen en önemli faktörlerinden biri olduğu göz ardı edilmemelidir. Nitekim kültürel mesafe yakınlığının psiko-sosyal uyumu kolaylaştıran unsurlardan biri olduğu araştırma sonuçlarıyla da desteklenmektedir.<sup>47</sup> Bunun yanı sıra yaşanan sıkıntıların başkaları tarafından paylaşılıyor olduğunu bilmenin de öğrencilere psikolojik direnç kazandırdığı düşünülmektedir. Karabük Üniversitesi'nin yabancı uyruklu öğrenci sayısı itibarıyla Türkiye genelinde ilk sıralarda yer aldığı düşünülürse uyumun sadece mültecilerin değil pek çok ülkeden gelen yabancı uyruklu öğrencinin ortak problemi olduğu kabul edilebilir.

Konuya ilişkin yapılan bazı nitel çalışmalarda bizim bulgularımızın aksine mülteci öğrencilerin özellikle dil konusundaki yetersizliklerinin uyum önünde engel teşkil ettiğine dair sonuçlara rastlanmıştır. Örneğin Zevalsiz ve arkadaşı tarafından %47'sini Suriyelilerin oluşturduğu yabancı uyruklu öğrencilerin sosyal uyum sürecini konu alan araştırmada, öğrencilerin dil ile ilgili yaşadığı problemler ve buna bağlı olarak ders anlamakta çektikleri güçlüğü %57 oranında uyuma engel teşkil ettiği sonucuna ulaşılmıştır. Ancak bu öğrencilerin Türkiye'deki eğitimden memnun olma ve başkalarına tavsiye etme oranının %87 olması, uyum konusunda bazı sıkıntıları olsa da Türkiye'de bulunmaktan memnun oldukları şeklinde yorumlanabilir.<sup>48</sup> Karipek'in Suriyeli mülteci öğrencilerin Türk toplumuna entegrasyonlarını anlamaya yönelik yaptığı nitel çalışmada da dil, kültürel mesafe ve etnik ayrılık, entegrasyona engel unsurlar olarak tespit edilmiştir.<sup>49</sup> Sağır'ın doktora çalışmasındaki bulgular kültürel uyum açısından değerlendirildiğinde, Suriyeli mültecilerin, Türkiye'ye minnet ve şükran duygusu beslemekle birlikte büyük bir kısmının en kısa zamanda tekrar ülkelerine dönme isteği taşıdıkları, bu durumun da yeni kültüre uyum sağlamalarının önünde engel teşkil ettiği ifade edilmiştir.<sup>50</sup> Yıldırım alp ve arkadaşlarının çalışma bulgularına göre de birçok Suriyelinin dil yetersizliği nedeniyle toplumdan kopuk bir şekilde yaşadığı ileri sürülmüştür. Söz konusu araştırmanın bulgularına göre çoğunlukla kendileri gibi mülteci olan bireylerle zaman geçiren katılımcıların, öz kültürlerinden kopuş yaşamadıkları ancak Türk toplumu ile de tam olarak kaynaşamadıkları tespit edilmiştir.<sup>51</sup> Kamer Vakfı'nın Güneydoğu Anadolu bölgesinin 5 ilinde 1138 mülteciyle yaptığı anket sonuçlarına göre de mültecilerin eğitim konusunda yaşadığı en büyük problemlerinden birisinin dil problemi olduğu ortaya koyulmuştur.<sup>52</sup> Erdo-

<sup>46</sup> Claudio Toppelberg - Brian A. Collins, "Language, Culture, and Adaptation in Immigrant Children", *Child and Adolescent Psychiatric Clinics of North America* 19/4 (2010): 697.

<sup>47</sup> Irina Galchenko - Fons Van de Vijver, "The Role of Perceived Cultural Distance in the Acculturation of Exchange Students in Russia", *International Journal of Intercultural Relations* 31/2 (2007): 181-197.

<sup>48</sup> Zevalsiz, "Yabancı Uyruklu Öğrencilerin Sosyo-Kültürel Entegrasyonu (Karabük Üniversitesi Örneği)", 3190.

<sup>49</sup> Karipek, "Asylum-Seekers Experience and Acculturation: a study of Syrian University Students in Turkey", 105-133.

<sup>50</sup> Sağır, *Suriyeli Kadın Mültecilerde Kültürel Uyum, Ruh Sağlığı ve Din*, 115, Karipek, "Asylum-Seekers Experience and Acculturation", 106.

<sup>51</sup> Yıldırım alp v.dğr., "Suriyeli Sığınmacıların Toplumsal Kabul ve Uyum Sürecine İlişkin Bir Araştırma", 122.

<sup>52</sup> Kamer Vakfı, "Sığınmacı Kadınlar Beş İl Raporu", erişim 21 Kasım 2018 [http://www.kamer.org.tr/icerik\\_detay.php?id=254](http://www.kamer.org.tr/icerik_detay.php?id=254)

## 142 | Zeynep Özcan. Mülteci Öğrencilerin Kültürel Uyumları ile Dinî Başa Çıkmaları Arası...

ğan ve ekibinin Suriyelilerle ilgili toplumsal kabul ve uyum araştırmasında ise mültecilerin genel olarak Türk halkına müteşekkir olmakla birlikte eğitim ve istihdam konusunda büyük problemler yaşadıkları ifade edilmiştir.<sup>53</sup>

Araştırmanın kültürel uyumla ilgili bulguları toplu değerlendirildiğinde uyumun çift yönlü bir süreç olduğunu tekrar hatırlatmak gerekir. Mültecilerin uyum için sarfettikleri çabanın yanı sıra özellikle yerel halkın tavrı ve konuya ilişkin devlet politikalarının bu konuda belirleyici olduğu söylenebilir. Nitekim yerel halkın mültecilere yönelik tutum ve kabulleri üzerine yapılan bazı araştırmalar, yerel halkın meseleye büyük oranda “din kardeşliği” ve “insani görev” bağlamında baktığı ancak yine de mültecilere yönelik kabul ve uyumu güçleştirecek kaygılar taşıdığını göstermektedir.<sup>54</sup> Özellikle mültecilerin kalma süreleri uzadıkça yerel halkın “misafir” algısında değişiklikler olduğu ileri sürülürken, mültecilerin ülkelerine dönme isteklerinin canlı olmasının da bu süreci olumsuz etkileyen faktörler arasında olduğu belirtilmektedir.<sup>55</sup>

Kültürel uyum ile demografik ve bazı bağımsız değişkenler arasındaki ilişkileri gösteren araştırma bulgularına göre kültürel uyumun sadece örneklemin uyruğu ile anlamlı bir ilişkisi olduğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda Suriye kökenli mülteci öğrencilerin kültürel uyum puan ortalamaları ( $\bar{X} = 3,48$ ), Irak ( $\bar{X} = 3,19$ ) ve Afganistan ( $\bar{X} = 3,06$ ) uyruklu öğrencilerden daha yüksek olup, aralarındaki farklılık  $p < .01$  düzeyinde anlamlı görülmüştür. Suriye kökenli mültecilerin gerek sayı olarak diğer mültecilere göre daha fazla olması gerekse sosyal destek faaliyetlerinin bir devlet politikası olarak benimsenmesinin bu sonucun ortaya çıkmasında etkili olduğu düşünülmektedir. Ayrıca çoğunluğunun ailesiyle birlikte göç etmiş olmasının etkisiyle bu travmatik süreci birlikte atlatıyor olmalarının verdiği manevi desteğin Suriyeli mültecilerin entegrasyon sürecine olumlu katkı sağladığı söylenebilir.

Olumlu dinî başa çıkmanın cinsiyet, yaş ve uyrukla anlamlı ilişkisi olduğu tespit edilen araştırma bulgularına göre yaş aralığı 21 ile 24 aralığında olanlar, Suriye kökenli olanlar ve kız öğrenciler, olumlu dinî başa çıkma etkinliklerine daha fazla yönelmektedir. 21-24 yaş aralığı, araştırma örnekleminin en üst sınırındadır. Bu sonuç, literatürde yaş ilerledikçe olumlu dinî başa çıkma etkinliklerine yönelme oranının arttığını gösteren bulgularla benzerlik arz etmektedir.<sup>56</sup> Bu durum bireylerin yaş ilerledikçe dine daha içten motive olmaları sonucu dindarlık düzeylerinin artmasıyla izah edilebilir.<sup>57</sup> Dindarlığın, özellikle ‘olumlu dinî başa çıkma’ etkinliğini açıklayan bir faktör olduğu yapılan çalışmalarla ortaya koyulmuştur. Örneğin Ayten ve Yıldız’ın çalışma bulgularına göre dindarlığın olumlu dinî başa çıkmayı açıklama oranı %43’tür. Bu çalışmanın beta katsayıları dikkate alındığında, her iki değişken arasında olumlu ve güçlü bir ilişkinin olduğu söylenebilir.<sup>58</sup> Ancak literatür taramasında yaş ile ‘dinî başa

<sup>53</sup> Murat Erdoğan, “Türkiye’deki Suriyeliler: Toplumsal Kabul ve Uyum Araştırması”, erişim 21 Kasım 2018 [www.Hugo.hacettepe.edu.tr](http://www.Hugo.hacettepe.edu.tr)

<sup>54</sup> Murat Erdoğan v.dğr., “Türkiye’deki Suriyeliler: Toplumsal Kabul ve Uyum Araştırması”.

<sup>55</sup> Yıldırım alp v.dğr., “Suriyeli Sığınmacıların Toplumsal Kabul ve Uyum Sürecine İlişkin Bir Araştırma”, 112, Navruz, *Bütünleşme ve Ayrışma İkileminde Kent Mültecileri: Konya’da Suriyeli Mülteciler*, 67-68, Erdoğan v.dğr., “Türkiye’deki Suriyeliler: Toplumsal Kabul ve Uyum Araştırması”.

<sup>56</sup> Özgül, *Dinî Başa Çıkma ile Sürekli Öfke-Öfke İfade Tarzları İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*, 76, Özdemir, *Palyatif Bakım Alan Hastaların Yakınlarının Yaşadıkları Psikososyal Sorunlar ile Dinî Başa Çıkma Tarzları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Yüksek Lisan Tezi, İstanbul Medipol Üniversitesi, 2016), Sağır, *Suriyeli Mültecilerde Dini Başa Çıkma ve Ruh Sağlığı*, 51, Acar, *Kur’an Kurslarına Devam Eden Kadınlar Arasında Dindarlık Biçimleri, Dinî Başa Çıkma Faaliyetleri ve Psikolojik İyi Hali*, 147, Ayten v.dğr., “Dinî Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma”, 68.

<sup>57</sup> Faruk Karaca, *Dinî Gelişim Psikolojisi* (Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2016), 230, Ayten, *Tanrı’ya Sığınmak*, 96.

<sup>58</sup> Ali Ayten – Refik Yıldız, “Dindarlık, Hayat Memnuniyeti İlişkisinde Dinî Başa Çıkmanın Rolü Nedir? Emekliler Üzerine Bir Araştırma”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016): 297.

çıkma' etkinliklerine yönelme arasında istatistiki açıdan anlamlılık düzeyine ulaşmayan araştırmalara da rastlanmıştır.<sup>59</sup>

Kız öğrencilerin olumlu dinî başa çıkma etkinliklerine daha fazla yöneldiğine ilişkin bulgular, dinî başa çıkmayı konu alan farklı araştırma bulgularıyla genel olarak örtüşmektedir.<sup>60</sup> Bu durum kadınların daha dindar olmaları veya duygusal yapıları itibarıyla manevi desteğe daha çok ihtiyaç duyuyor olmalarıyla izah edilebilir. Nitekim bazı araştırmalar kadınların suçluluk, kaygı, stres ve sıkıntı ölçümlerinin erkeklere oranla daha fazla bulgulandığını göstermekle birlikte dindarlık düzeylerinin de daha yüksek olduğunu ortaya koymuştur.<sup>61</sup> Ancak bu konuda anlamlı bir ayrışmanın olmadığını gösteren araştırmalar da mevcuttur.<sup>62</sup>

Araştırma bulguları 'olumlu dinî başa çıkma' ile kültürel uyum arasında yüksek olmasa da anlamlı bir ilişkinin varlığını ortaya koymuştur ( $r=.269$ ,  $n=112$ ,  $p=.004$ ). Daha önce de ifade edildiği gibi kültürel uyumu etkileyen pek çok faktör bulunmaktadır. Ancak dinin, özellikle zorunlu göç gibi insan gücünü aşan engellemeler karşısında çaresizlik içine düşen bireyin yeniden uyum düzeyine ulaşmasını kolaylaştırıcı bir fonksiyon ürettiği, onu ayrı bir yerde konumlandırmaktadır. Nitekim yapılan bazı çalışmalar, sıkıntılı zamanlarda Tanrı'yla olumlu bir ilişkinin içinde bulunarak imtihan, sabır, şükür, dua, tevekkül, Tanrı'ya sığınma ve hayatı yeniden anlamlandırma gibi olumlu dinî başa çıkma unsurlarına yönelmenin ruh ve beden sağlığı üzerinde koruyucu, iyileştirici ve telafi edici etkilere sahip olduğunu göstermektedir.<sup>63</sup> Ayrıca dinin ırkçı eğilimlere eleştirisi ve yardımlaşma, paylaşma, birlik, beraberlik, kardeşlik ve empati gibi evrensel ahlaki değerlere vurgu yapıyor olmasının da entegrasyona olumlu katkı sağladığı ve bu anlamda koruyucu bir fonksiyon ürettiği söylenebilir. Kaldı ki değerler ekseninde yaşama ve hareket etmenin kaygı düzeyini düşürerek yaşam doyumunu arttırdığı ve stres toleransını yükselttiği, konuya ilişkin araştırma sonuçlarıyla da desteklenmektedir.<sup>64</sup>

<sup>59</sup> Demir, *Şükran Çevik Ergenlerde Benlik Saygısı ve Dini Başa Çıkma*, 152, Gümüş, *Evde Bakım Ücretinden Yararlanan Bakıcılarda Dini Başa Çıkma: Bucak Örneği* (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2017), 92, Esma Salim, *Boşanma Sürecindeki Bireylerde Başa Çıkma Stratejileri ve Dinî Başa Çıkma: Isparta Örneği* (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2017), 83, Temiz, *Yetişkinlerde Dinî Başa Çıkma Yöntemi Olarak Dua*, 112.

<sup>60</sup> Ekşi, *Başa Çıkma, Dinî Başa Çıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*, 96, Ali Ayten - Zeynep Sağır, "Dindarlık, Dinî Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/47 (2014): 5-18, Murat, *Yas ve Dini Başa Çıkma: Bir Klinik Örneklem Değerlendirmesi*, 88, Mustafa Özgül, *Dinî Başa Çıkma ile Sürekli Öfke İfade Tarzları İlişkisi Üzerine Bir Araştırma* (Yüksek Lisans Tezi, Kastamonu Üniversitesi, 2017), 75, Sağır, *Suriyeli Kadın Mültecilerde Kültürel Uyum, Ruh Sağlığı ve Din*.

<sup>61</sup> Asım Yapıcı, "Cinsiyete Göre Farklılaşan Dindarlıklar ve Kadınlarda Dinsel Yaşamın Farklı Görüntüleri", *Dinî Araştırmalar, Kadın Özel Sayısı* (2016): 141,152, Murat, *Yas ve Dini Başa Çıkma: Bir Klinik Örneklem Değerlendirmesi*, 117.

<sup>62</sup> Ayşe Şentepe, "Yaşlılık Döneminde Dinî Başa Çıkma", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2015): 186-205, Gümüş, *Evde Bakım Ücretinden Yararlanan Bakıcılarda Dinî Başa Çıkma: Bucak Örneği*, 90, Özdemir, *Palyatif Bakım Alan Hastaların Yakınlarının Yaşadıkları Psikososyal Sorunlar ile Dinî Başa Çıkma Tarzları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, 37, Sabriye Nazlı Batan, *Yetişkinlerde Psikolojik Dayanıklılık ve Dinî Başa Çıkmanın Yaşam Doyumuna Etkileri* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2016), 119, Demir, *Ergenlerde Benlik Saygısı ve Dinî Başa Çıkma*, 151, Karakaş - Koç, "Stresle Başa Çıkma ve Dinî Başa Çıkma Yöntemleri Arasındaki İlişkinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", 616, 626.

<sup>63</sup> Bk. Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*, 77-88.

<sup>64</sup> Ali Engin Uygur, *Değerler Sisteminin (Dinî Başa Çıkma, Affedicilik ve Emmons Şükür Ölçekleri Açısından) Anksiyete Duyarlılığı Üzerinde Yordayıcı Etkisi: Metakognisyonların Aracı Rolü* (Yüksek Lisans Tezi, Üsküdar Üniversitesi, 2016), 88, Nevzat Tarhan, *Güzel İnsan Modeli: Ailede, Toplumda, Siyasette Değerler Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011).



#### 144 | Zeynep Özcan. Mülteci Öğrencilerin Kültürel Uyumları ile Dinî Başa Çıkmaları Arası...

Sonuç olarak, araştırma bulguları mülteci öğrencilerin kültürel uyumları ile “olumlu dinî başa çıkma” etkinliklerine yönelmeleri arasında anlamlılık düzeyine ulaşan bir ilişkinin varlığını göstermektedir. Bu nedenle mülteci öğrencilerin manevi rehberlik ve destek faaliyetlerine dahil edilmelerinin entegrasyon sürecine daha fazla katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Ayrıca gerek mülteci öğrencilerin gerekse yerel halk ve öğrencilerin birbirlerini öteleştireci yaklaşım içine girmelerini engelleyecek ve birlikte yaşama kültürünü geliştirecek değer merkezli proje ve faaliyetler yürütülmesinin ve bu faaliyetlerin hem sivil toplum örgütleri hem de devlet eliyle desteklenmesinin önemli olduğu ortaya çıkmaktadır. Entegrasyonun önündeki en büyük engellerden birisi olan dil problemini ortadan kaldırmak üzere ücretsiz dil kurslarının açılmasının ve kampüs ve çevresinde öğrencilerin daha uyumlu ilişkiler geliştirebileceği sosyo-kültürel ağlar kurulmasının bu konuda olumlu katkılar üretebileceği düşünülmektedir.

#### KAYNAKÇA

- Acar, Hatice. *Kur'an Kurslarına Devam Eden Kadınlar Arasında Dindarlık Biçimleri, Dinî Başa Çıkma Faaliyetleri ve Psikolojik İyi Halleri*. Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2014.
- Aflakseir, Abduaziz – Coleman, Peter G. “The Influence of Religious Coping on the Mental Health of Disabled Iranian War Veterans”. *Mental Health, Religion & Culture* 12/2 (2009): 175-190.
- Atkinson, Rita L. – Atkinson, Richard C. – Smith, Edward E. – Bem, Darly J. – Hoeksema, Susan Nolen. *Psikolojiye Giriş*. Trc. Yavuz Alogan. 6. Baskı. İstanbul: Arkadaş Yayınları, 2010.
- Aydın, Erhan. “Türkiye’deki Üniversitelerde Öğrenim Gören Suriye Uyruklu Öğrencilerin Sosyo-Kültürel ve Sosyo-Ekonomik Durumlarının Sosyolojik Analizi”. *1919B011700426 Kodlu 2209 Tübitak Üniversite Öğrencileri Araştırma Destek Projesi*, 2018.
- Aysan, Ferda. “Başarıya Stratejisi Ölçeğinin Türkçe Formunun Oluşturulması”. *Ege Eğitim Dergisi* 3/1 (2003): 123-132.
- Ayten Ali – Refik Yıldız. “Dindarlık, Hayat Memnuniyeti İlişkisinde Dinî Başa Çıkmanın Rolü Nedir? Emekliler Üzerine Bir Araştırma”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016): 281-308.
- Ayten Ali – Zeynep Sağır. “Dindarlık, Dinî Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/47 (2014): 5-18.
- Ayten, Ali – Göcen, Gülşan – Sevinç, Kenan – Öztürk, Eyüp E. “Dinî Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012): 45-79.
- Ayten, Ali. *Tanrı’ya Sığınmak, Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Balcıoğlu, İbrahim. *Sosyal ve Psikolojik Açından Göç*. İstanbul: Elit Kültür Yayınları, 2007.
- Baltaş, Zuhâl – Baltas, Acar. *Stres ve Başarıya Yolları*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 2012.
- Batan, Savriye Nazlı. *Yetişkinlerde Psikolojik Dayanıklılık ve Dinî Başa Çıkmanın Yaşam Duyumuna Etkileri*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2016.
- Berry, John W. “Acculturation: Living Successfully in Two Cultures”. *International Journal of Intercultural Relations* 29 (2005): 697-712.
- Cengiz, Erdi. *Suriyeli Ortaokul Öğrencilerinin Psikososyal Uyum Sorunları ile Demografik Özellikler Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Çağ Üniversitesi, 2018.
- Demir, Şükran Çevik. *Ergenlerde Benlik Saygısı ve Dinî Başa Çıkma*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2013.
- Doğan, Mebrure. “Üniversite Öğrencilerinin Travma Sonrası Gelişimlerinde İçsel Dinî Motivasyon, Dinî Başarıya, Sabır ve Şükürün Rolü”, *Turkish Studies* 13/25 (Aralık 2018): 207-230.

- Durak, Ayşegül – Şahin, Nesrin Hisli. "Stresle Başa Çıkma Tarzları Ölçeği: Üniversite Öğrencileri İçin Uyarlanması". *Türk Psikoloji dergisi* 10/34 (1995): 56-73.
- Ekşi, Halil. "Üniversite Öğrencilerinin Kişilik Özellikleri ile Başa Çıkma Tarzları: Kanonik Korelasyonel Bir Analiz". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 10/4 (2010): 2141-2176.
- Ekşi, Halil. *Başaçıkma, Dinî Başaçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma: Eğitim, İlahiyat ve Mühendislik Fakültesi Öğrencilerinin Karşılaştırılması*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2001.
- Erdoğan, Murat. "Türkiye'deki Suriyeliler: Toplumsal Kabul ve Uyum Araştırması". Erişim: 21 Kasım 2018. [www.Hugo.hacettepe.edu.tr](http://www.Hugo.hacettepe.edu.tr)
- Eryücel, Sema. *Yaşam Olayları ve Dinî Başaçıkma*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2013.
- Folkman, Susan – Moskowitz, Judith Tedlie. "Coping: Pitfalls and Promise". *Annual Review of Psychology* 55 (2004): 745-774.
- Folkman, Susan – Lazarus, Richard S. "If It Changes It Must Be A Process: Study Of Emotion And Coping During Three Stages Of A College Examination". *Journal of Personality and Social Psychology* 28/1 (1985): 150-170.
- Folkman, Susan – Lazarus, Richard S. – Schetter, Christine Dunkel – Gruen, Rand. "Dynamics of Stressful Encounter Cognitive Appraisal, Coping and Encounter Outcomes". *Journal of Personality and Social Psychology* 50/5 (1986): 992-1003.
- Folkman, Susan – Lazarus, Richard S. – Gruen, Rand – DeLongis, Anita. "Appraisal, Coping, Health Status, and Psychological Symptoms" *Journal of Personality and Social Psychology* 50/3 (1996): 571-579.
- Folkman, Susan. "Positive Psychological States And Coping With Severe Stress". *Social Science Medicine* 45/8 (1997): 1207-1221.
- Galchenko Irina – Fons Van de Vijver. "The Role of Perceived Cultural Distance in the Acculturation of Exchange Students in Russia". *International Journal of Intercultural Relations* 31/2 (2007): 181-197.
- Göcen, Gülüşan. "Tüp Bebek Tedavisi Almış Kadınların Dinî Başaçıkma Süreçleri ve Dinî Yaşantıları Üzerine Nitel Bir Araştırma". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2015): 165-216.
- Göç İdaresi Genel Müdürlüğü. "Geçici Koruma". Erişim: 5 Aralık 2018. [http://www.goc.gov.tr/icerik6/gecici-koruma\\_363\\_378\\_4713\\_iceri](http://www.goc.gov.tr/icerik6/gecici-koruma_363_378_4713_iceri).
- Göç İdaresi Genel Müdürlüğü. "Kavramlar Dizini". Erişim: 10 Kasım 2018. Erişim: 10 Kasım 2018. [http://www.goc.gov.tr/files/files/goc\\_tasar%C4%B1m\\_icler.pdf](http://www.goc.gov.tr/files/files/goc_tasar%C4%B1m_icler.pdf).
- Gümüş, Recep. *Evde Bakım Ücretinden Yararlanan Bakıcılarda Dinî Başaçıkma: Bucak Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2017.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. 13. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları 2014.
- Hood, Ralph W. – Peter C. Hill - Spilka Bernard. *The Psychology of Religion An Empirical Approach*. 4nd Edition. New York: The Guilford Press 2009.
- Hebert, Randy – Zdaniuk, Bozena – Schulz, Richard – Scheir, Michael. "Positive and Negative Religious Coping and Well-being in Women With Breast Cancer". *Journal of Palliative Medicine* 12/6 (2009): 537-545.
- Kamer Vakfı. "Sığınmacı Kadınlar Beş il Raporu". Erişim: 21 Kasım 2018. [http://kamer.org.tr/icerik\\_detay.php?id=254](http://kamer.org.tr/icerik_detay.php?id=254).
- Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset, 2017.
- Karaca, Faruk. *Dinî Gelişim Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2016.
- Karakaş, Ahmet Canan – Koç, Mustafa. "Stresle Başa Çıkma ve Dinî Başa Çıkma Yöntemleri Arasındaki İlişkinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2014): 610-631.
- Karipek, Yusuf Ziya. "Asylum-Seekers Experience and Acculturation: a Study of Syrian University Students in Turkey". *Turkish Journal of Middle Eastern Studies* (2017): 105-133.

**146 | Zeynep Özcan. Mülteci Öğrencilerin Kültürel Uyumları ile Dinî Başa Çıkmaları Arası...**

- Kula, Naci. "Deprem ve Dinî Başa Çıkma", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002): 234-255.
- Lazarus, Richard S. - Folkman, Susan. *Stress, Appraisal, and Coping*. New York: Springer, 1984.
- Maltby, John - Dayb, Liza. "Religious Orientation, Religious Coping and Appraisals of Stress: Assessin Primary Appraisal Factors in the Relationship Between Religiosity and Psychological Well-Being". *Personality and Individual Differences* 34 (2003): 1209-1224.
- Marshall, Gordon. "Toplumsal Entegrasyon ve Sistem Entegrasyonu". *Sosyoloji Sözlüğü*. Tcm. Osman Akınbay - Derya Kömürçü. Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 1999.
- Martinkainen, Tuomas. "Din, Göçmenler ve Entegrasyon". Tcm. Nebile Özmen. *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2010/1): 263,276.
- Mcintosh, Daniel N. "Religion -as- Schema With Implication for the Relation Between Religion and Coping". *The International Journal for the Psychology of Religion* 5/1 (1995): 1-16.
- Muhcu, Selvi. *Ortopedik Engellilik ve Dinî Başa Çıkma*. Yüksek Lisan Tezi, Hitit Üniversitesi, 2015.
- Murat, Ayşe. *Yas ve Dinî Başa Çıkma: Bir Klinik Örneklem Değerlendirmesi*. Yüksek Lisans Tezi, RTE Üniversitesi 2018.
- Navruz, Mücahit. *Bütünleşme ve Ayrışma İkileminde Kent Mültecileri: Konya'da Suriyeli Mülteciler*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2015.
- Özcan, Zeynep. "Birlikte Yaşamın İmkânı Olarak 'Öteki'yi Anlamak". *Hız Peygamber ve Birlikte Yaşama Hukuku. Kutlu Doğum Sempozyum Bildirileri* (Mardin, 17-19 Nisan 2015). 531-544. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2016.
- Özdemir, Erol. "Suriyeli Mültecilerin Türkiye'deki Algıları". *Savunma Bilimler Dergisi* 16/1 (Mayıs 2017): 115-136.
- Özdemir, Fatma. *Palyatif Bakım Alan Hastaların Yakınlarının Yaşadıkları Psikososyal Sorunlar ile Dinî Başa Çıkma Tarzları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Medipol Üniversitesi, 2016.
- Özgül, Mustafa. *Dinî Başa Çıkma ile Sürekli Öfke-Öfke İfade Tarzları İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. Yüksek Lisans Tezi, Kastamonu Üniversitesi, 2017.
- Özmen, Nebile. "Göçün 50. Yılında Entegrasyon ve Din İlişkisinin Dönüşen Parametreleri: Almanya'da Türkler". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/19 (2011): 395-412.
- Özer, Gözde. *Öz-Belirleme Kuramı Çerçevesinde İhtiyaç Doyumu, İçsel Güdülenme ve Bağlanma Stillerinin Üniversite Öğrencilerinin Öznel İyi Oluşlarına Etkileri*. Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2009.
- Pargament, Kenneth Ira - Mark S. Rye. *Forgiveness as a Method of Religious Coping, Dimensions of Forgiveness: Psychological Research Theological Perspectives*. Ed. Everett Wordhington. London: Templeton Foundation Press, 1998.
- Pargament, Kenneth I. - Koenig, Harold - Smith, Bruce W. - Perez, Lisa M. "Patterns of Positive and Negative Religious Coping With Major Life Stressors". *Journal for the Scientific Study of Religion* 37/4 (1998): 710-724.
- Pargament, Kenneth I. - Hathaway, William - Kennell, Joseph - Jones, Wendy. "Religion and The Problem-Solving Process: Three Styles of Coping". *Journal for the Scientific Study of Religion* 27 (1988): 90-104.
- Pargament, Kenneth I. - Koenig, Harold - Perez, Lisa M. "The Many Methods of Religious Coping: Development and Initial Validation of the RCOPE". *Journal of Clinical Psychology* 56/4 (2000): 519-543.
- Pargament, Kenneth I. - Taraeshwar, Nalini - Ellison, Christopher G. - Wulf, Keith M. "Religious Coping Among the Religious : The Relationships Between Religious Coping and Well-being in a National Sample of Presbyterian Clergy, Elders, and Members". *Journal for the Scientific Study of Religion* 40/3 (2001): 497-513.
- Pargament, Kenneth I. "Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme". Tcm. Ali Ulvi Mehmedoğlu. *ÇÜİFD* 5/1 (Ocak-Haziran 2005): 279-313.

- Pargament, Kenneth I. *The Psychology of Religion and Coping Theory, Research, Practice*. New York: The Guilford Press, 1997.
- Sağır, Zeynep. *Suriyeli Mültecilerde Dinî Başa Çıkma ve Ruh Sağlığı*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014.
- Sağır, Zeynep. *Suriyeli Kadın Mültecilerde Kültürel Uyum, Ruh Sağlığı ve Din*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2018.
- Salim, Esma. *Boşanma Sürecindeki Bireylerde Başa Çıkma Stratejileri ve Dinî Başa Çıkma: İsparta Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2017.
- Saral, Kübra. *Yetiştirme Yurdunda Kalan Ergenlerin Stresle Başa Çıkma Tarzları Eğitim Öğretim Yaşantılarında Stresle Başa Çıkma ve Sosyal Karşılaştırma Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Arel Üniversitesi, 2013.
- Şahin, Nesrin Hisli. *Stres Nedir? Ne Değildir? Stresle Başa Çıkma: Olumlu Bir Yaklaşım*, Ed. Nesrin Hisli Şahin. 4. Baskı. Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları, 1981.
- Şentepe, Ayşe. "Yaşlılık Döneminde Dinî Başa Çıkma". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2015): 186-205.
- Şimşir, Zeynep – Dilmaç, Bülent – Boynueğri, S. Tuba. "Religion and Spirituality in the Life of Individuals With Paraplegia: Spiritual Journey From Trauma to Spiritual Development". *Spiritual Psychology and Counseling* 2 (2017): 89-110.
- Tarhan, Nevzat. *Güzel İnsan Modeli: Ailede, Toplumda, Siyasette Değerler Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- Temiz, Yunus Emre. *Yetişkinlerde Dinî Başa Çıkma Yöntemi Olarak Dua*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2014.
- Tezcan, Mahmut. *Dış Göç ve Eğitim*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2000.
- Tokur, Behlül. *Stres-Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2011.
- Toppelberg, Claudio O. – Collins, Biran A. "Language, Culture, and Adaptation in Immigrant Children". *Child and Adolescent Psychiatric Clinics of North America* 19/4 (2010): 697-717.
- Türküm, Ayşe Sibel. *Stresle Başa Çıkma ve İyimserlik*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 1999.
- Uygur, Ali Engin. *Değerler Sisteminin (Dinî Başa Çıkma, Affedicilik ve Emmons Şükür Ölçekleri Açısından) Anksiyete Duyarlılığı Üzerindeki Yordayıcı Etkisi: Metakognisyonların Aracı Rolü*. Yüksek Lisans Tezi, Üsküdar Üniversitesi, 2016.
- Yapıcı, Asım. "Cinsiyete Göre Farklılaşan Dindarlıklar ve Kadınlarda Dinsel Yaşamın Farklı Görüntüleri". *Dinî Araştırmalar, Kadın Özel Sayısı* (2016): 131-161.
- Yıldırım, Sinem - İslamoğlu, Emel – İyem, Cemal. "Suriyeli Sığınmacıların Toplumsal Kabul ve Uyum Sürecine İlişkin Bir Araştırma". *Bilgi* 35 (Kış 2017): 107-126.
- Zevalsiz, Sinan – Gündoğ, Emine. "Yabancı Uyruklu Öğrencilerin Sosyo-Kültürel Entegrasyonu (Karabük Üniversitesi Örneği)". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/5 (2017): 3168-3192.



*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
Haziran / June 2019, 23 (1): 149-170

## Sahabe Şiirlerinde Medine'ye Hicret

*The Migration to Medina in Şahāba's Poetry*

### Mehmet Yılmaz

Dr. Öğr. Ü., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı  
Anabilim Dalı  
*Assistant Professor, Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Department of  
Arabic Language and Rhetoric  
Çanakkale, Turkey  
myilmaz93@hotmail.com  
orcid.org/0000-0002-8223-7065*

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 26 Şubat / February 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 08 Mayıs / May 2019

**Cilt / Volume:** 23 **Sayı / Issue:** 1 **Sayfa / Pages:** 149-170

**Atıf / Cite as:** Yılmaz, Mehmet. "Sahabe Şiirlerinde Medine'ye Hicret [*The Migration to Medina in Şahāba's Poetry*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/1 (June 2019): 149-170. <https://doi.org/10.18505/cuid.532500>

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

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.  
<https://dergipark.org.tr/cuid>

**Abstract:** After receiving the divine authorization from Allah to openly notify people of Islam, the Messenger of Allah started to publicly to invite the people of Mecca to Islam. Idolaters however felt heavy shame to give up the faith of their ancestors, and the pagans did not accept the Prophet's invitation to Islam. They applied various pressures to the Messenger of Allah and the believers to renounce the cause of Islam. When the animosity against the new Muslims became intolerable, Almighty Allah gave permission to immigrate, first to Habasha and then to Medina. Some of the companions of the Prophet periodically immigrated to Habasha and then to Medina. In the sources that have survived to the present day, poets (*şahāba*: companion of the Prophet Muhammad peace be upon him) reflect the events experienced during the immigration to Medina and the intensity of emotions they felt during the holy journey. These poets demonstrate in their writings a sense of elation and pride, having followed the Prophet's favorable advice to immigrate to Medina and portend that their religion will be strengthened in Medina by their presence. Their poems in terms of style are more focused on unscripted, or spontaneous feelings, a style of pauses to give harmony between the shorter verses, unlike long poetic tradition in the period of ignorance (*Jāhiliyya*).

**Summary:** The Messenger of Allah comes into the world of Mecca, where injustice and distorted belief forms prevail, and when he is forty years old, he is commissioned as a prophet by Allah Almighty. Considering the possibility that the Islamic invitation will not be accepted and welcomed by the pagan Arabs in Mecca, the Prophet tries to spread his cause among the people only he has trusted for three years. When revelation regarding publicly conveying Islam came, the Prophet begins to openly invite the people of Mecca to Islam. Since leaving the beliefs that are patrimonies preponderated the pagans, they started oppressing the Prophet and the believers. When the pressure exerted by the pagans exceeded the limit of tolerance, the Prophet advised the Şahāba for the temporary migration to Abyssinia. Some Muslims in need of protection followed the advice of the Messenger of Allah, and they migrated to Abyssinia.

In the meantime, the Prophet was under the protection of his uncle Abū Ṭālib. After the death of Abū Ṭālib, the pressure on the Prophet increased day by day. Moreover, it was even planned by the pagans to have them eradicated through conspiring against them. The Prophet, who understood that he cannot convey Islam in Mecca, went to Tāif to describe his case. The Prophet, however, faced a harsh reaction in Tāif and was forced to return to Mecca.

In the meantime, the people of Medina were in search of a leader to eliminate the mess in consequence of wars and instability with Jews on the one hand and among each other on the other hand.

The Prophet came to Mecca in the *Hājj* (pilgrimage) season and also presented the religion of Islam to groups from Medina. People who perceived that the Prophet has the features to overcome the disasters between them, they pledge allegiance to the Prophet through the agreements known as *Bay'a al-'Aqaba* in the region called *al-'Aqaba*, respectively as *Bay'a al-'Aqaba* I and II. In this way, the city of Medina became ready to welcome the immigrants and to be a base of the Islamic religion that will open up to the world.

Almighty Allah is first allowed to Şahāba and then to Prophet to migrate to Medina and with migration of Prophet to Medina, a significant breakthrough was achieved in the history of Islam.

Since the issue of the migration to Medina corresponds to the early period of Islam, the sources of poetry reflected the migration of the Şahāba to Medina are few in number. Relevant texts in the available sources can be found consist of five articles as, three of them belong to Abū Aḥmad b. Jaḥsh, the fourth belongs to Bujaid b. 'Imran al-Huzā'i'e and the last one belongs to an unknown poet. Because of his connection to the hegira, a verse pursuant to idolater poet Utbe b. Rabī'a was also included in the subject.

In related poem texts, it is seen that the Şahābah poets had prided themselves on the fact that they followed the advice made by the Messenger of Allah on his way to hegira to Medina

and they tried to reflect the intensity of emotions they experienced in the face of the developments that occurred since the first moments of the movement of emigration to the poems.

Determined to migrate to Medina in order to strengthen the Islamic invitation, the poet Abū Aḥmad reflected the self-confidence of walking on the right way. Abū Aḥmad promised the Messenger of Allah that he will migrate to Medina and he was faithful to his word. Abū Aḥmad tried to resolve his concerns of his wife Umm Aḥmad that they might be harmed by the polytheists if they migrate to Medina and emphasized that they migrate to Medina in order to strengthen the God Almighty against superstitions.

Undoubtedly, the concerns of Umm Aḥmad in this context give clues about the dimensions of mobbing, oppression and torture policies applied to Muslims in Mecca.

Abū Aḥmad and his associates were full of belief that Almighty Allah will meet their expectations as they migrate to Medina in line with the recommendations of the Prophet. In this respect, the poet turns a deaf ear to the advice of many men, women and friends to not to leave Mecca environment that he was born and grew up in and the memories that adorns his inner life shaped.

The poet also points to the importance of the fellowship of Islam, rather than the spirit of Jāhiliyya. As a matter of fact, because of tribal chauvinism, the poet called for the termination of hostilities in the past and convinced those around him to follow the call. In this respect, the poet is in peace with the fact that the family members will also have the blessings waiting for those who migrate for Allah. According to the poet, the idolaters who favored blasphemy and who opposed Muslims, deserved the wrath of Allah. Even if there are blood ties with the Muslims, the idolaters who favor the blasphemy and opposed the Muslims are frustrated.

In another poem, the poet also boasts Ghanm family, of whom he was a member, because they had fulfilled the promise they had given to the Prophet, that they would migrate to Medina. According to the poet, the Ghanm family is essentially loyal to the Prophet. As a matter of fact, the Ghanm family, which once occupied Mecca and lived off in Mecca, left the lands they lived in for Allah and migrated to Medina in groups of single and two in order to strengthen the invitation to Islam.

Poet Bujaid b. 'Imrān al-Khuāz'i boasts about the fact that Khuzā'a tribe, of which he was a member, that is the lower tribe of the Ka'b sons, supported the Prophet and some of his people migrated to Medina in his verses. In fact, according to the poet, the members of the Khuzā'a tribe trotted off to the Medina on the advice of the Prophet without wasting any time. Moreover, due to the agreement between the Khuzā'a tribe, who played a key role in the reasons causing conquest of Mecca, and the Prophet, Mecca was conquered and Mecca skies were cleaned from idolatry mist. The Khuzā'a tribe was instrumental owing to their admirable attitude in the conquest of Mecca and the Prophet to gain strength, despite the idolaters who once forced the Prophet to leave Mecca.

In the verses of the unidentified poet, it is seen that the names of the eight Şaḥāba who were subjected to oppression in the most troubled early periods of Islam, who left their homeland for Allah, migrated to Abyssinia or Medina and were heralded to enter heaven were mentioned. According to an unidentified poet, it is not possible for anyone to reach the rankings of these eight people due to the beautiful actions they performed.

In the last poem text, it is seen that the poet Abū Aḥmad was dissatisfied with the confiscation and sale of his house by Abū Sufyān when he emigrated to Medina. In the verses, the poet likens his home being unjustly confiscated by Abū Sufyān to a hunter holding the dove he seized tightly and he emphasizes that he will get his due in the afterlife from Abū Sufyān.

The poetry texts bearing the traces of migration to Medina are a continuation of the poetry technique of the period of Jāhiliyya in terms of the poetry technique, when wordings that are in accordance with the spirit of Islam are left aside. As a matter of fact, poets try to reflect the intensity of emotions they live in short verses instead of long term poems. Again, poets use the types of art, such as borrowing, metaphor and comparison, which are frequently used in



## 152 | Mehmet Yılmaz. Sahabe Şiirlerinde Medine'ye Hicret

the poetry of the Jāhiliyya in order to bring the intensity of emotion they live in closer to the audience's perception. Poets build on these poems on *taweel*, *muteqāreb*, *baseet* and *qamel*, which are frequently found poetic measures in the poetry of Jāhiliyya.

As a last word, it is necessary to say that the poetry texts of Şahāba poets are historical objects in terms of shedding light on the events experienced during the Hijra. Again, the poem texts in question are important in terms of getting an idea about the state of old Arabic poetry during the transition period from the period of Jāhiliyya to the period of Islam.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Poem, Companion, Migration, Pagan, Verse.

### Sahabe Şiirlerinde Medine'ye Hicret

**Öz:** Allah Resûlü (s.a.v.), haksızlıkların ve çarpık inanç biçimlerinin hüküm sürdüğü Mekke ortamında dünyaya gelir ve kırk yaşına bastığında Yüce Allah tarafından peygamberlikle görevlendirilir. İslâm'ın açıktan tebliğ edilmesi yolunda Yüce Allah tarafından ilâhî buyruk gelince Allah Resûlü, Mekke halkını alenen İslâm'a davet etmeye başlar. Ne var ki ataların inancından vazgeçmek müşriklere ağır geldiğinden İslâm daveti putperestler arasında kabul görmez. Müşrikler, İslâm davasından vaz geçilmesi için Allah Resûlü'ne ve inananlara çeşitli baskılar uygularlar. Müslümanlara uygulanan baskılar tahammül sınırını aşınca Yüce Allah tarafından önce Habeşistan'a ardından Medine'ye hicret için izin verilir. Böylece sahabeden bazıları aralıklarla önce Habeşistan'a ardından Medine'ye hicret ederler. Günümüze ulaşan kaynaklarda sahabe şairler, Medine'ye hicret sırasında yaşanan hadiseleri ve hadiseler karşısında hissettikleri duygu yoğunluğunu beyitlere yansıtmaktadırlar. İlgili şiirlerde sahabe şairler, daha çok Allah Resûlü tarafından Medine'ye hicret edilmesi yolunda yapılan tavsiyeye uymuş olmalarıyla övünmekte ve Medine'de İslâm Dini'nin güçleneceğini umduklarına işaret etmektedirler. İlgili şiirler şiir tekniği açısından Cāhiliye dönemindeki uzun şiir geleneğinin aksine maktalar halindedir ve hadiseler karşısında anlık duyguları beyitlere yansıtmaya ağırlık vermektedir.

**Özet:** İslâm'ın açıktan tebliğ edilmesi yolunda vahiy gelince Allah Resûlü Mekke halkını alenen İslâm'a davet eder. Ne var ki ata mirası çarpık inançları bırakmak putperestlere ağır geldiğinden putperestler Allah Resûlü'ne ve inanlara baskı uygulamaya koyulurlar. Putperestler tarafından uygulanan baskılar tahammül sınırını aşınca Allah Resûlü önce geçici süreyle Habeşistan'a hicret edilmesi yolunda sahabeye tavsiyede bulunur. Himayeye muhtaç bazı Müslümanlar Allah Resûlü'nün tavsiyesine uyarlar ve Habeşistan'a hicret ederler.

Bu sırada Allah Resûlü amcası Ebû Tâlib'in himayesi altındadır. Ebû Tâlib'in vefatından Allah Resûlü'ne baskılar gün geçtikçe artar. Dahası Allah Resûlü'ne komplo kurarak ortadan kaldırılması için putperestler tarafından plân dahi yapılır. Mekke'de İslâm'ı tebliğ edemeyeceğini anlayan Allah Resûlü, davasını anlatmak amacıyla Tâif'e gider. Ne var ki Allah Resûlü, Tâif'de sert tepkiyle karşılaşır ve Mekke'ye geri dönmek zorunda kalır.

Bu sırada Medine halkı, bir yandan Yahudilerle diğer taraftan kendi aralarında uzun yıllar yaşanan savaşlar ve istikrarsızlıklar sebebiyle dağınıklıklarını giderecek bir lider arayışı içerisindeydiler.

Allah Resûlü Hac mevsiminde Mekke'ye gelen Medineliler grupta da İslâm Dini'ni arz eder. Allah Resûlü'nün aralarındaki dağınıklıkları giderecek özelliklere de sahip olduğunu sezinleyen Medineliler, Akabe denilen bölgede sırasıyla I. Akabe ve II. Akabe adıyla bilinen anlaşmalarla Allah Resûlü'ne biat ederler. Böylece Medine kenti hicret yolcularını karşılamaya ve İslâm Dini'nin güç kazanarak dünyaya açılacağı bir üs bölgesi haline almaya hazır hale gelir.

Yüce Allah tarafından önce sahabeye sonra da Allah Resûlü'ne Medine'ye hicret izni verilir ve Allah Resûlü'nün Medine'ye hicret etmesiyle birlikte İslâm tarihinde yeni bir çığır açılır.

Medine'ye hicret hadisesi İslâm Dini'nin erken dönemine tekabül ettiğinden günümüze ulaşan kaynaklarda sahabenin Medine'ye hicretini yansıtan şiir metinleri sayıca azdır. Ulaşılabilen kaynaklarda yer alan ilgili metinlerden üçü Ebû Ahmed b. Cahş'a, dördüncüsü Buceyd b.

‘İmrân el-Huzâ’î’ye ve sonucusu kimliği meçhul bir şaire ait olmak üzere toplam beş maktadan ibarettir. Hicretle bağlantısı bulunması sebebiyle Mekkeli müşrik şair ‘Utbe b. Rabî’a’ya ait bir dizeye de konu içerisinde yer verilmiştir.

İlgili şiir metinlerinde sahabe şairlerin Medine’ye hicret edilmesi yolunda Allah Resûlü tarafından yapılan tavsiyeye uymuş olmaları sebebiyle övündükleri ve hicret hareketinin ilk anlarından itibaren meydana gelen gelişmeler karşısında yaşadıkları duygu yoğunluğunu dizelere yansıtmaya çalıştıkları görülmektedir.

İslâm davetinin güçlenmesi amacıyla Medine’ye hicret etmede kararlı olan şair Ebû Ahmed, hak yolda yürümenin verdiği öz güveni dizelere yansıtmaktadır. Ebû Ahmed, Medine’ye hicret edeceğine dair Allah Resûlü’ne söz vermiştir ve sözüne sadıktır. Ebû Ahmed, eşi Ümmü Ahmed’in Medine’ye hicret etmeleri durumunda müşrikler tarafından kendilerine zarar verilebileceği yolundaki endişelerini gidermeye çalışmakta ve bâtıl karşısında hakkın güçlenmesi amacıyla Medine’ye hicret ettiklerine vurgu yapmaktadır.

Kuşkusuz Ümmü Ahmed’in bu bağlamdaki endişeleri Mekke’de Müslümanlara uygulanan yıldırma, baskı ve işkence politikalarının boyutları hakkında ipuçları vermektedir.

Ebû Ahmed ve beraberindekiler Allah Resûlü’nün tavsiyeleri doğrultusunda Medine’ye hicret ettiklerinden Yüce Allah tarafından beklentilerinin karşılanacağına olan inancı tamdır. Bu bakımdan şair doğup büyüdüğü ve iç dünyasını süsleyen hatıraların şekil aldığı Mekke ortamından ayrılmaması için kendisine telinde bulunan kadın erkek nice dostun tavsiyelerine kulak asmamaktadır.

Şair Câhiliye ruhu yerine İslâm kardeşliğinin önemine de işaret etmektedir. Nitekim şair kabile asabiyeti sebebiyle geçmişte yaşanan düşmanlıkların sona erdirilmesi için çağrıda bulunmuş ve etrafındaki kimseleri çağrıya uymaları yolunda ikna etmiştir. Bu bakımdan şair, Allah için hicret edenleri bekleyen nimetlere aile bireylerinin de kavuşacak olmaları sebebiyle huzur içerisinde. Şaire göre küfrü yeğleyen ve Müslümanlara karşı cephe alan müşrikler Allah’ın gazabını hak etmişlerdir. Müslümanlarla kan bağları olsa bile küfrü yeğleyen ve Müslümanlara karşı cephe alan müşrikler hüsrandırlar.

Şair diğer şiir metninde de yine Medine’ye hicret edeceklerine dair Allah Resûlü’ne verdikleri sözü yerine getirmiş olmaları sebebiyle mensubu bulunduğu Ğanm ailesiyle övünmektedir. Şaire göre Ğanm ailesi Allah Resûlü’ne özde bağlıdırlar. Nitekim bir zamanlar Mekke’yi mesken edinen ve yaşamlarını Mekke’de idame ettiren Ğanm ailesi yaşadıkları toprakları Allah için geride bırakmışlar ve İslâm davetinin güçlenmesi amacıyla tekli ve ikişerli gruplar halinde Medine’ye hicret etmişlerdir.

Şair Buceyd b. ‘İmrân el-Huzâ’î de mensubu bulunduğu Ka’b oğullarında alt kol olan Huzâ’a kabilesinin Allah Resûlü’nü desteklemesi ve halkından bazı kimselerin Medine’ye hicret etmesi ile dizelerde övünmektedir. Nitekim şaire göre Huzâ’a kabilesi mensupları Allah Resûlü’nün Medine’ye hicret edilmesi yolunda yapmış olduğu tavsiye üzerine vakit kaybetmeden yola revan olmuşlardır. Dahası Mekke’nin fethine götüren sebeplerde kilit rol oynayan Huzâ’a kabilesi ile Allah Resûlü arasındaki anlaşma sebebiyle Mekke fethedilmiş ve Mekke semalarından şirk bulutları ilelebet temizlenmiştir. Huzâ’a kabilesi, takdire şayan tutumları sebebiyle Allah Resûlü’nün güç kazanmasına ve bir zamanlar Allah Resûlü’nü Mekke’den çıkmaya zorlayan müşriklere rağmen Mekke’nin fethedilmesine vesile olmuşlardır.

Kimliği belirsiz şaire ait dizelerde ise İslâm’ın en sıkıntılı ilk dönemlerinde baskılara maruz kalan, Allah için yurtlarını geride bırakarak Habeşistan’a veya Medine’ye hicret eden ve cennetle müjdelenen sekiz sahabe ismine yer verildiği görülmektedir. Kimliği belirsiz şaire göre hiç kimse yaptığı güzel eylemler sebebiyle dizelerde yer alan sekiz kişinin mertebesine ulaşması imkân dâhilinde değildir.

Son şiir metninde ise şair Ebû Ahmed’in Medine’ye hicret ederken geride bıraktığı evinin Ebû Süfyân tarafından el konulması ve satılması karşısında duyduğu hoşnutsuzluğa yer verdiği görülmektedir. Dizelerde şair, Ebû Süfyân tarafından evine haksız yere el konulmasını avcı

## 154 | Mehmet Yılmaz. Sahabe Şiirlerinde Medine'ye Hicret

tarafından ele geçirilen kumrunun kaçmaması için avuç içerisinde sıkı sıkıya tutulmasına benzetmekte ve ölüm ötesi hayatta Ebû Süfyân'dan hakkını alacağına vurgu yapmaktadır.

Medine'ye hicret izleri taşıyan şiir metinleri İslâm Dini'nin ruhuna uygun düşecek lafızlar bir kenara bırakıldığında şiir tekniği açısından Câhiliye dönemi şiir maktalarının devamı niteliğindedir. Nitekim şairler yaşadıkları duygu yoğunluğunu uzun soluklu şiirler yerine kısa maktalarda dizelere yansıtmaya çalışmaktadırlar. Yine şairler yaşadıkları duygu yoğunluğunu dinleyicinin algısına yaklaştırmak amacıyla Câhiliye şiirinde sıkça kullanılan istiare, mecaz ve teşbih gibi sanat türleri kullanmaktadırlar. Şairler söz konusu maktaları Câhiliye şiirinde sıkça rastlanan tavîl, mutekârib, basit ve kâmil şiir vezinleri üzerine inşa etmektedirler.

Sahabe şairlere ait günümüze ulaşan şiirler hicret sırasında yaşanan olaylara ışık tutması bakımından tarihi birer vesika konumundadır. Yine söz konusu şiirler, Câhiliye dönemi'nden İslâm dönemi'ne geçiş aşamasında eski Arap şiirinin durumu hakkında fikir edinme bağlamında önem arz etmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Arap Dili ve Belâğatı, Şiir, Sahabe, Hicret, Müşrik, Beyit.

### GİRİŞ

İslâm öncesi Arap toplumlarında sömürüye dayalı kölecilik sistemi ve kuşaktan kuşağa aktarılan çarpık adetler sebebiyle tabakalar arasında adaletsizlikler had safhadadır. Yine İslâm öncesi Arap toplumlarında asabiyet sebebiyle kabileler arasında uzun yıllar süren çatışmalar söz konusudur. Bu bakımdan İslâm öncesi Arap toplumları, haksızlıkların, keşme-keşliklerin ve istikrarsızlıkların sıkça yaşandığı bir görüntü sergilemektedir.<sup>1</sup>

Öte yandan İslâm öncesi dönemde putperest Araplar kendilerini doğrudan Allah'a ibadet etmeye layık görmediklerinden<sup>2</sup> Kâbe'yi<sup>3</sup> ve Mekke kentini Allah'la aralarında aracı olacağına inandıkları putlarla donatmışlardır.<sup>4</sup> Putperest Araplar Hac mevsiminde Arap yarımadasının dört bir yanından Mekke'ye gelmekte ve kutsiyet elbisesi giydirdikleri putlara Kâbe'de tapınmaktadırlar. Dolayısıyla İslâm öncesi dönemde Mekke kenti Arap yarımadasının din merkezi konumunda öneme haizdir.

Haksızlıkların ve çarpık inançların hüküm sürdüğü Mekke ortamında dünyaya gelen Allah Resûlü (s.a.v.), İslâm'dan önce Mekke toplumunda 'doğru sözlü' ve 'güvenilir'<sup>5</sup> gibi fitrata uygun sıfatlarla tanınır. Allah Resûlü kırk yaşına bastığında 611 yılı Ramazan ayının 17. gecesi Yüce Allah tarafından peygamberlikle görevlendirilir.<sup>6</sup>

Allah Resûlü, İslâm davetinin putperest Araplar tarafından tepkiyle karşılanacağı ve kabul görmeyeceği ihtimalini göz önünde bulundurduğundan Mekke'de tebliğ görevini üç yıl boyunca sadece güvendiği kimseler arasında yaymaya çalışır.<sup>7</sup>

Allah Resûlü, "Artık emrolunduğun şeyi açıkça bildir ve müşriklerden yüz çevir" (el-Hicr 15/94) ve "(Önce) en yakın akrabamı uyar. Sana uyan müminlere (merhamet) kanadını indir" (eş-Şu'arâ' 26/ 214, 215) ayetleri inince halkını açıktan İslâm'a davet etmeye koyulur.

Ata mirası inançlardan vaz geçmek ağır geldiğinden putperestler Allah Resûlü'nü İslâm davasından vazgeçirmek amacıyla türlü yollara başvururlar. Söz gelimi putperestler,

<sup>1</sup> 'Abdu'l-Bâsıt Bedr, *et-Târîhu's-şâmil li'l-Medîneti'l-Munevvera* (Medine: 1993), 1: 109.

<sup>2</sup> Mahmûd Şukrî el-Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-'Arab*, sad. Muhammed Behcet el-Eserî (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, 1314), 2; 197.

<sup>3</sup> İbn el-Kelbî, *Kitâbu'l-Asnâm*, thk. Ahmed Zekî Bâşâ (Kahire: Matba'atu Dâri'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1995), 99.

<sup>4</sup> İbn el-Kelbî, *Kitâbu'l-Asnâm*, 18, 19.

<sup>5</sup> Ebû Muhammed 'Abdulmelik b. Hişâm, *Siretu'n-Nebi*, thk. Mecdî Fethi es-Seyyid v.dğr. (Tanta: Dâru's-Sahabe Li't-Turâs, 1995), 1: 376.

<sup>6</sup> Safiyyurrahmân el-Mubârekfûrî, *er-Rahiku'l-mahtûm*, (Katar: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Suûni'l-İslâmiyye, 2007), 64.

<sup>7</sup> İbn Hişâm, *Siretu'n-Nebi*, 1: 327, 328.

Allah Resûlü'nü yalan söylemekle, büyü yapmakla ve deli olmakla itham ederler.<sup>8</sup> Putperestler Allah Resûlü'ne inanan korumasız müminlere ise tahammülü zor işkenceler uygularlar. Nitekim putperestler, müminleri taşlarlar, uzun süre güneş altında bırakırlar, vücutlarına ağır kaya parçaları koyarlar, kırbaçlarlar ve kızgın demirle vücutlarını dağlarlar.<sup>9</sup>

Kuşkusuz bu ve benzer gelişmelerin, Allah Resûlü'nü Müslümanların içinde buldukları zor koşullardan kurtulmaları için arayışa yönlendirmesi beklenecek bir durumdur. Bu bakımdan öncelikle çalışmaya ışık tutması amacıyla Medine'ye hicret olayına kısaca değinmek uygun olacaktır.<sup>10</sup> Ardından Medine'ye hicret izlerini taşıyan şiirler, içerik ve şiir tekniği bağlamında değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Çalışmada varılan tespitlere ise sonuç bölümünde yer verilecektir.

### 1. MEDİNE'YE HİCRET SEBEBİ

Müslümanlara uygulanan baskıların ve işkencelerin had safhada olduğu bu dönemde geçmişte yaşanan benzer hadiselerin anlatıldığı Kehf Sûresi iner.<sup>11</sup> Allah Resûlü'nün Kehf Sûresi'nde anlatılan hadiselerden dersler çıkarılması ve İslâm davetinin selâmeti için yol haritası belirlemesi beklenecek bir durumdur. Zira İslâm davetinin güçlenmesi ve kabul görmesi için güvenli bir üsse ihtiyaç vardır.<sup>12</sup> Allah Resûlü bu amaçla sahabeye mevcut durumlar düzelinceye kadar dinlerini korumak ve maruz kaldıkları fitneden uzak durmak için Habeşistan'a hicret etmeleri yolunda tavsiyede bulunur. Zira Habeşistan Kralı âdildir ve ülkesine sığınanları himayesine almaktadır.<sup>13</sup>

Peygamberliğin V. yılında<sup>14</sup> başta Osman b. Affân (ö. 35/656) ve eşi Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kızı Rukiye (ö. 2/624) olmak üzere Allah Resûlü'nün tavsiyesine uyan on iki erkek ve dört hanım sahabe Habeşistan'a hicret ederler. Böylece İslâm tarihinde ilk hicret kayda düşer. Daha sonra aralarında Zubeyr b. 'Avvâm (ö. 36/656), Mus'ab b. 'Umeyr (ö. 3/625), Osman b. Maz'ûn (ö. 2/623) ve Cafer b. Ebî Tâlib'in (ö. 8/629) de bulunduğu Habeşistan'a hicret eden sahabe sayısı seksen küsur muhacire ulaşır.<sup>15</sup>

Müşrikler Habeşistan'a sığınan Müslümanların Mekke'ye iadelerini sağlamak amacıyla 'Amr b. 'Âs (ö. 65/684) ve Abdullah b. Rabî'a'yı (ö. 35/656)<sup>16</sup> Necâşî'ye (ö. 9/630) elçi olarak gönderseler de Necâşî buna yanaşmaz.<sup>17</sup>

<sup>8</sup> İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, 1: 376, 377.

<sup>9</sup> İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, 1: 400.

<sup>10</sup> Medine'ye Hicret ve gerekçeleriyle ilgili günümüzde yapılmış detaylı çalışmalar için bk. Ahmet Önkâl, "Hicret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 458-462; Tuba Akarslan, *Rivâyetlerle Hicret Olayının Tahlihi*, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2012), 9-31; Fatih Açık, *İslâm Medeniyetinin Oluşum Sürecinin Göç ve Toplumsal Değişme İlişkisi Bağlamında İncelenmesi*, (Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2015), 56.-66.

<sup>11</sup> Ebû'l-Fidâ, İsmail b. 'Umar b. Kesîr el-Kureşî ed-Dimaşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme (Riyad, Mektebetu'l-Ma'ârif, 1984), 5: 136.

<sup>12</sup> Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1972), 1: 29.

<sup>13</sup> İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, 1: 408.

<sup>14</sup> Muhammed et-Tayyib en-Neccâr, *el-Kavlu'l-mubîn fî sîreti Seyyidi'l-murselîn* (Riyad: Dâru'l-Livâ', 1981), 101.

<sup>15</sup> İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, 1: 417.

<sup>16</sup> İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, 1: 420.

<sup>17</sup> İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, 1: 425.

## 156 | Mehmet Yılmaz. Sahabe Şiirlerinde Medine'ye Hicret

Sığınmacı Müslümanların iadesini sağlamakta başarısız kalan müşrikler, intikam almak isterler ve Mekke'deki Müslümanlara baskıyı artırırlar.<sup>18</sup> Müşrikler Allah Resûlü'nü öldürmek için de plan yaparlar. Ne var ki amcası Ebû Tâlib buna izin vermez.<sup>19</sup> Zira Allah Resûlü amcası Ebû Talib'in himayesi altındadır.<sup>20</sup>

Müşrikler, Müslümanları ve Allah Resûlü'nü himayelerine alan Hâşimoğulları'na karşı üç yıllığına boykot kararı alırlar.<sup>21</sup> Karara göre Hâşimoğulları ile ilişkiler kesilecek, kız alıp verilmeyecek, alışveriş yapılmayacak ve hayatları güvence altına alınmayacaktır.<sup>22</sup> Müslümanlar üç yıllık süre zarfında zor günler geçirirler ve açlık sebebiyle ölüm tehlikesi atlatırlar.<sup>23</sup>

Kureyş eşrafından bazı kimseler bu duruma isyan ederler ve boykot kararının yazılı olduğu vesikayı yırtarlar. Böylece müşrikler tarafından Müslümanlara karşı uygulanan boykot kararı sona erer.

Nübüvvetin onuncu yılı Recep veya Ramazan ayı içerisinde Ebû Tâlib vefat eder.<sup>24</sup> Ebû Tâlib'in vefatını fırsat bilen müşrikler, Allah Resûlü'ne hakarete sınır tanımazlar.<sup>25</sup> Allah Resûlü artık Mekke'de İslâm'ı tebliğ edemeyeceğini anlar ve davasını anlatmak amacıyla Tâif'e gider.<sup>26</sup> Allah Resûlü Tâif'de sert tepkiyle karşılaşır ve Mekke'ye geri dönmek zorunda kalır.<sup>27</sup>

Mekke'de yaşanan gelişmeler sırasında Medine kenti Yüce Allah'ın takdiri ile İslâm davetine üs olma hazırlığı içerisindeydi.<sup>28</sup> Zira Medine kenti, yakın geçmişte bölge ekonomisini elde tutmak isteyen Yahudilerle Evs ve Hazrec kabileleri arasında yaşanan rekabet savaşlarına sahne olmuştur. Evs ve Hazrec kabileleri arasında da uzun yıllar süren benzer savaşlar söz konusudur. Bu bakımdan halk yorgun düşmüş ve akıtılan kanı durdurabilecek bir lider arayışı içerisinde girmiştir. Hz. Âişe (ö. 58/678) (r.a.), bu hususta şunları söyler: "Bu'âs Günü Yüce Allah'ın Hz. Peygamber'e (fırsat olarak) sunduğu bir gündür. Zira Allah Resûlü kalabalıkların darmadağın olduğu, liderlerin öldürüldüğü ve yaralandığı bir zamanda ortaya çıktı. Bu bakımdan Yüce Allah, insanların İslâm'a girmeleri için Bu'âs Günü'nü Allah Resûlü'ne (s.a.v.) bir fırsat olarak sunmuştur."<sup>29</sup>

Tek tanrıya inanan Medine Yahudileri de geçmişten bu yana putperest Arapları sevmemektedirler. Allah'ın seçkin halkı olduklarına inanan Yahudiler, yakın gelecekte bir peygamber çıkacağı ve Yahudilerle birlikte putperest Araplara karşı top yekûn savaş açacağı yolunda söylemler geliştirirler. Yahudiler, beklenen peygamberin safında İrem ve Âd kavimleri gibi Arapları tarihten sileceklerini öne sürerler.<sup>30</sup>

<sup>18</sup> Muhammed b. İshâk, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 1: 201.

<sup>19</sup> İbn İshâk, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 1: 203.

<sup>20</sup> İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, 1: 329.

<sup>21</sup> İbn İshâk, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 1: 201.

<sup>22</sup> İbn İshâk, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 1: 206, 207.

<sup>23</sup> İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, 1: 470.

<sup>24</sup> Mubârekfûrî, *er-Rahîku'l-mahtûm*, 115.

<sup>25</sup> İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, 2: 29.

<sup>26</sup> İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, 2: 33.

<sup>27</sup> İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, 2: 36.

<sup>28</sup> Ebû'l-Fidâ, İsmâil b. Kesîr, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, thk. Mustafa Abdul-Vâhid (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1982), 2: 176.

<sup>29</sup> Ebû 'Ubeyd Abdullah b. Abdulazîz el-Bekrî, *Mu'cemu me'sta'cem*, thk. Mustafa es-Sakkâ (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1945), 1: 260.

<sup>30</sup> İbnü'l-Esîr, el-Cezerî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî'l-Keram, Muhammed b. Muhammed b. 'Abdulkerîm, b. 'Abdu'l-Vâhidi's-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 1: 610; Muhammed Heykel, *Hayâtu Muhammed* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 212.

Tam da bu sırada Tâif'ten dönen Allah Resûlü hac mevsiminde fırsat kollamakta ve Mekke'ye gelen kabile heyetlerine İslâm davetini arz etmektedir. Allah Resûlü Medine'den gelen yedi kişilik bir gruba da davasını arz eder. Medineli grup Allah Resûlü'ne icabet eder.

Medine'li grup Medine'ye döner ve Medine halkı arasında İslâm davetini yayar. Medine halkından çok sayıda kimse İslâm davetine uyar.

Ertesi yıl hac mevsiminde Medine'den on iki kişilik bir grup gelir ve Mekke dışında Akabe denilen yerde gizlice Allah Resûlü ile buluşur. Ardından Medineli grup Allah Resûlü'ne biat eder ve Medine'ye döner. Söz konusu biat İslâm tarihinde 'I. Akabe Biatı' adıyla kayda düşer. Medineli heyet Allah Resûlü'nden Medine'de kendilerine İslâm öğretilerini tanıtacak bir mürşit göndermesini ister. Allah Resûlü, Mus'ab b. 'Umeyr'i (ö. 3/625) Medineli heyetle birlikte Medine'ye gönderir.

Mus'ab b. 'Umeyr, Medine'de Kur'ân ayetleri okur ve halka İslâm öğretilerini tanıtır. Medine halkı Mus'ab b. 'Umeyr'e yakın ilgi gösterirler ve söylemlerini dikkate alırlar. Böylece Medine halkından çok kimse İslâm'a girer.

Ertesi yıl hac mevsiminde Medine'den yetmiş üç erkek ve iki kadın olmak üzere toplam yetmiş beş kişilik bir grup Mekke'ye gelir ve Akabe denilen mevkide Allah Resûlü ile buluşurlar. Medineli grup Akabe'de Allah Resûlü'ne biat ederler. Söz konusu biat İslâm tarihinde 'II. Akabe Biatı' adıyla kayda düşer.<sup>31</sup>

II. Akabe Biatı'na katılan Medineliler Mekke'den ayrılırken Allah Resûlü, İslâm davetini rahatça icra edebileceği bir zemine kavuşmanın verdiği hazla huzurlu ve mutludur. Zira Yüce Allah, Allah Resûlü'ne düşman karşısında korunabilmesi için savaş becerilerine sahip, güçlü ve yardımsever Medine halkını bahşetmiştir.<sup>32</sup>

## 2. MEDİNE'YE HİCRET

Müslümanların hicret edecekleri ve güç kazanacakları bir zemin temin edildiğini haber alan Kureyşliler, Mekke'de Müslümanlara uyguladıkları baskıyı daha da artırırlar.<sup>33</sup> Müslümanlar bu duruma tahammül edemezler ve Mekke'den ayrılmak için Allah Resûlü'nden izin isterler. Allah Resûlü Müslümanlara hicret için izin verildiğini müjdeler ve Medine'ye hicret etmeleri gerektiğini belirterek şöyle buyurur: "Hicret edeceğiniz yer bana gösterildi. Hicret edeceğiniz yer Yesrib'dir. Kim Mekke'den hicret ederek çıkmak isterse Yesrib'e gitsin."<sup>34</sup>

Mekke'den ayrılmak için gerekli izni alan Müslümanlar hazırlık yaparlar ve gizlice yola koyulurlar. Medine'ye ulaşan ilk muhacir Ebû Seleme b. 'Abdi'l-Esed (ö. 4/625) olur.<sup>35</sup> Ebû Seleme b. 'Abdi'l-Esed'i 'Âmir b. Rab'î'a (ö. 35/656) ve eşi Leylâ bint Hasme (ö. ?/? ) takip eder. Müslümanlar gruplar halinde Medine'ye ulaşırlar ve Ensâr'a konuk olurlar.<sup>36</sup>

İslâm tarihinde dönüm noktası olan Mekke'den Medine'ye hicret hadisesinin sahabe şairler tarafından şiirlere yansıtılması beklenecek bir durumdur. Çalışmanın bundan sonraki aşamasında sahabe şairlere ait şiirlerde sahabenin Medine'ye hicreti incelenecektir.

## 3. ŞİİRLERDE SAHABENİN HİCRETİ

Medine'ye hicret hadisesi sahabe şairler tarafından yakından izlenmiş ve hicret sırasında yaşanan olaylar şiirlere yansıtılmıştır.

<sup>31</sup> İbn Hişâm, *Sîretü'n-Nebi*, 2: 59.

<sup>32</sup> Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zuhrî, *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebir*, thk. Ali Muhammed 'Umeyr (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001), 1: 192.

<sup>33</sup> İbn Hişâm, *Sîretü'n-Nebi*, 2: 100.

<sup>34</sup> Zuhrî, *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebir*, 1: 192.

<sup>35</sup> Zuhrî, *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebir*, 1: 192.

<sup>36</sup> Zuhrî, *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebir*, 1: 193.

## 158 | Mehmet Yılmaz. Sahabe Şiirlerinde Medine'ye Hicret

Hicret olayı İslâm Dini'nin erken dönemine tekabül ettiğinden günümüze ulaşan kaynaklarda sahabenin Medine'ye hicretini yansıtan şiirler sayıca azdır. Bu durum, Medine dönemine kıyasla Mekke'de geçirilen süreçte şiir söylemeyi gerektirecek pek fazla münasebetin bulunmamasıyla ilintilidir.<sup>37</sup>

Çalışma konusu şiirlere İbn Hişâm'ın *Sîretu'n-Nebi'si*, İbn Kesîr'in *el-Bidâyetu ve'n-nihâye'si*, yine İbn Kesîr'in *es-Sîretu'n-nebeviyye'si*, Belazûrî'nin *Ensâbu'l-eşrafı*, Askalânî'nin *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe'si*, Beyhakî'nin *es-Sunen el-Kubrâ'sı*, Zehebî'nin *Siyeru'l-Âlami'n-nubelâ'sı*, Mes'ûdî'nin *Murûcu'z-zehab'i* ve İbn 'Asâkir'in *Târîhu medîneti Dimâşkı* gibi temel siyer ve tarih kaynakları taranmak suretiyle ulaşılmıştır. İbn Sellâm'ın *Tabakâtu fuhûli's-su'arâ'sı*, Merzubânî'nin *Mu'cemu's-su'arâ'sı* ve Hamevî'nin *Mu'cemu'l-udebâ'sı* gibi temel edebiyat kaynakları da taranmış ancak çalışmayla ilgili bilgilere rastlanmamıştır.

Söz konusu kaynaklarda ilk üçü Ebû Ahmed b. Cahş'a (ö. 20/641), dördüncüsü Buceyd b. 'İmrân el-Huzâ'î'ye (ö. ?/? ) ve sonuncusu kimliği meçhul bir şaire ait olmak üzere toplam beş şiir tespit edilmiştir. Şiirlerden ilki kaside<sup>38</sup> olup diğerleri makta/kıta<sup>39</sup> halindedir. Hicretle bağlantısı bulunması sebebiyle Mekkeli müşrik şair 'Utbe b. Rabî'a'ya (ö. 2/624) ait bir beyite de konu içerisinde yer verilmiştir.

İlgili şiirlerde sahabe şairlerin Medine'ye hicret edilmesi yolunda Allah Resûlü tarafından yapılan tavsiyeye uymuş olmaları sebebiyle övündükleri ve hicret hareketinin ilk anlarından itibaren meydana gelen gelişmeler karşısında yaşadıkları duygu yoğunluklarını beyitlere yansıtmaya çalıştıkları görülmektedir.

Çalışma konusu şiirler mümkün olduğunca yaşanan hadiselerle uygun düşecek biçimde kronolojik sıralamaya göre değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

Medine'ye hicret hadisesinin ilk izlerine Ebû Ahmed b. Cahş'a<sup>40</sup> ait on beş beyitten oluşan kasidede rastlanmaktadır.

Şair Mekke'den ayrılmak üzere iken eşi Ümmü Ahmed el-Fâri'ah bint Ebû Sufyân'ın<sup>41</sup> (ö. ?/? ) hicret konusundaki endişelerini dile getirerek beyitlere başlamakta ve eşine hicret etme gerekçelerini sıralayarak cevap niteliğinde şunları söylemektedir:<sup>42</sup> (Tavîl)<sup>43</sup>

<sup>37</sup> 'Umar Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1981), 1, 258.

<sup>38</sup> Kaside, en az yedi beyitten oluşur ve beyit sayısında üst sınır yoktur. Bk. Mecdî Vehbe v.dğr., *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-'arabiyye*, (Beyrut: Mektebetu Lubnân,1984), 293.

<sup>39</sup> Makta/kıta, en fazla yedi veya dokuz beyitten oluşur. Bk. Cebbûr 'Abdu'n-Nûr, *el-Mu'cemu'l-edebî*, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1979), 261.

<sup>40</sup> Ebû Ahmed b. Cahş ismi İslâm'a erken dönemde giren ve Medine'ye ilk hicret eden sahabe arasında yer alır. Ebû Ahmed b. Cahş, âmâdır ve Esed oğulları aşiretine mensuptur. Ebû Ahmed b. Cahş, Allah Resûlü'nün eşi Zeyneb (ö. 20/641) ile de kardeşti. Allah Resûlü, Esed oğulları aşireti mensuplarına Medine'ye hicret etmeleri yolunda tavsiyede bulununca aşiret mensupları topluca Medine'ye hareket ederler. Ebû Ahmed b. Cahş da Esed oğulları aşiretinin bir alt kolu olan mensubu bulunduğu Ğanm oğulları ile birlikte Medine'ye hicret eder. Bk. İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, 2: 90; Zuhri, *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebir*, 10, 98; Ahmed b. Ali b. Hâcer el-'Askalânî, *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*, thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Turkî (Kahire: Merkezu Hecl li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2008), 12: 10; 'İzzu'd-Dîn b. el-Esîr Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cezerî, *Usdu'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, thk. eş-Şeyh Ali Muhammed Mu'avvad v.dğr. (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 6: 5; 'Umar Ridâ Kehhâle, *Mu'cemu kabâili'l-'Arabî'l-kadîme ve'l-hadîse* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1997), 3: 22;

<sup>41</sup> 'Askalânî, *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*, 12: 11.

<sup>42</sup> İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, 2: 91; 'İmâdu'd-dîn Ebi'l-Fidâ İsmâil b. 'Amr, İbn Kesîr, *el-Bidâyetu ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. 'Abdu'l-Muhsin et-Turkî (Cîze: Hecl li't-Tibâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî' ve'l-İlân, 1999), 4: 427, 428; İbn Kesîr, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 12: 219; Ahmed b. Yahya el-Belazûrî, *Ensâbu'l-eşraf*, thk. Muhammed Hamidullah (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 1: 268.

<sup>43</sup> Her ne kadar ilk beyitin şatırı recez veznine yakın gözüke de şiirin tamamı dikkate alındığında beyitlerin tavîl vezninde geldiği açıktır. Kaldı ki beyitte yer alan أحمد lafzı vezin amaçlı أحمد şeklinde harekelenmesi durumunda ilk beyitin de tavîl vezninde geldiği anlaşılmaktadır. Zira düzyazıda kabul görmeyen bu tür hususlar şiir için geçerlidir.

لَمَّا رَأَيْتَنِي أُمُّ أَحْمَدِ غَادِيًا  
تَقُولُ فَمَا كُنْتَ لَا بُدَّ فَاعِيًا  
فَقُلْتُ لَهَا: بَلْ يَنْتَرِبُ الْيَوْمَ وَجْهَنَا  
إِلَى اللَّهِ وَجْهِي وَالرَّسُولَ وَمَنْ يُقِمُ  
فَكَمْ قَدْ تَرَكْنَا مِنْ حَمِيمٍ مُنَاصِحٍ  
تَرَى أَنْ وَثِرًا نَأْتِينَا عَن بِلَادِنَا  
دَعَوْتُ نَبِيَّ غَنِمَ لِحَقِّنِ دِمَائِهِمْ  
أَجَابُوا بِحَمْدِ اللَّهِ لَمَّا دَعَاهُمْ  
وَكُنَّا وَأَصْحَابًا لَنَا فَارَقُوا الْهُدَى  
كَفَوَجَيْنَ: أَمَا مِنْهُمَا فَمَوْفِقُ  
طَعَوْا وَتَمَنَّوْا كِذْبَةً وَأَدْلَهُمْ  
وَرَعْنَا إِلَى قَوْلِ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ  
نَمَتُ بِالْحَكَمِ إِلَيْهِمْ قَرِيبَةً  
فَأَيُّ ابْنِ أُخْتٍ بَعَدْنَا يَا مَنَنْتَكُمْ  
سَتَعْلَمُ يَوْمًا أَيُّنَا إِذْ تُرَائِلُوا

بِدِمَّةٍ مِّنْ أَخْتِي بَغِيبٍ وَأَرْهَبُ  
فَيَمِّمُ بِنَا الْبُلْدَانَ، وَلْتَأْتِ يَنْتَرِبُ  
وَمَا يَشَأُ الرَّحْمَنُ فَالْعَبْدُ يَرْكَبُ  
إِلَى اللَّهِ يَوْمًا وَجْهَهُ لَا يُخَيِّبُ  
وَنَاصِحَةٍ تُبْكِي بِدَمْعٍ وَتُدْبُ  
وَنَحْنُ نَرَى أَنَّ الرَّعَائِبَ نَطْلُبُ  
وَلِحَقِّ لَمَّا لَاحَ لِلنَّاسِ مَلْحَبُ  
إِلَى الْحَقِّ دَاعٍ وَالنَّجَاحَ فَأَوْ عُبُوا  
أَعَانُوا عَلَيْنَا بِالسَّلَاحِ وَأَجْلَبُوا  
عَلَى الْحَقِّ مَهْدِيٍّ، وَقَوَّحَ مُعَدَّبُ  
عَنِ الْحَقِّ إِبْلِيسُ، فَخَابُوا وَخَيَّبُوا  
فَطَابَ وُلاةُ الْحَقِّ مِنَّا وَطَيَّبُوا  
وَلَا قُرْبَ بِالْأَرْحَامِ إِذْ<sup>44</sup> لَا تُقَرَّبُ  
وَأَيَّةَ صِهْرٍ بَعْدَ صِهْرِي تُرْقَبُ  
وَرُؤَيْلَ أَمْرُ النَّاسِ لِلْحَقِّ أَصُوبُ

Ümmü Ahmed, erken yola çıktığımı görünce gıyabında korktuğum ve ürktüğüm (Peygamber'e) verilen söz sebebiyle

Şunu demeye koyuldu: "İlla da yapman gerekiyorsa bizi başka diyarlara götür de Yesrib uzakta kalsın."

Ben de kendisine dedim ki: "Bilakis Yesrib'edir yönelişimiz bugün. (Zira) Rahmân ne dilerse kul oraya yönelir ancak.

Allah'adır yönelişim ve de Peygamber'e. Kim bir gün çevirirse Allah'a yüzünü, elbet boşa çıkarılmaz beklentileri.

Biz de bu yüzden geride bıraktık nice nasihat veren can dostu. Ve tavsiyede bulunan, gözyaşı akıtarak ağlayan ve de dövünen nice kadını.

(Yurdumuzu terk etmektense bizi ayrılmaya zorlayanlardan) intikam almaya hakkımız olduğunu öne süren<sup>45</sup> (nice kadını). Biz de (Allah yolunda hicret edenlere vaat edilen) nimetleri arzuladığımız için (hicret ettiğimizi) öne süreriz.

İnsanlara hak yol görülünce Ğanm oğulları ailesini akıtılan kanı durdurmaya ve hakka davet ettim. Onlar da - Allah'a hamdolsun- kabul ettiler bir davetçi İslâm'a ve başarıya çağırıldığında (davetimi.) Ardından hicret için zaman kaybetmeden harekete geçtiler hep birden.

Biz (geçmişte) dostlarımızla beraberdik. (Ne var ki) dostlarımız doğru yoldan saptılar da bize karşı silahla destek oldular ve de (kendi saflarındaki komşulardan yandaş) topladılar.

(Artık) iki grup gibiyiz: Biri muvaffak olmuş Hakk'da ve doğru yolda. Bir diğeri ise azapta.

Başkaldırdılar ve bir yalan arzuladılar. İblis onları haktan uzaklaşmaları sebebiyle zelil kıldı da boşa çıktı beklentileri. Yandaşlarının beklentilerini de boşa çıkardılar.

Biz ise Peygamber Muhammed'in sözüne uyduk. (Böylece) hakseverlerimiz (hem) memnun kaldılar hem (de) hoş tutuldu gönülleri.

<sup>44</sup> Beyitte اِدُّ lafzı اِنَّا anlamında şart ismi olarak kullanılmıştır. Bk. İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, 12: 90.

<sup>45</sup> Beyitte yer alan وتر ifadesi ile baskıcı politika uygulamak suretiyle Müslümanları yurtlarından çıkarmaya zorlayan müşriklerden intikam alma hakkı kastedilmektedir. Bk. İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, 2: 91.



## 160 | Mehmet Yılmaz. Sahabe Şiirlerinde Medine'ye Hicret

*(Kureyşlilerle) akrabalık bağlarıyla bağlıyız yakından. (Ne var ki İslâm kardeşliğiyle Kureyşlilere) yaklaşılmaz isek bize hiçbir akrabalık bağı yakın değildir.*

*Bizden sonra hangi kız kardeşin oğlu size teminat verecek? Kadın tarafından hangi akraba(nız) gözetilecek?*

*Arayı açtığınızda ve hak için insanların durumu ayrıştırıldığında hangimizin daha doğru yolda olduğumuzu elbet bir gün göreceksin.*

Beyitlerden de anlaşılacağı üzere şair Medine'ye hicret edeceğine dair Allah Resûlü'ne söz vermiştir ve sözünde durmakta kararlıdır. Şair sabahın erken vaktinde gün ağarmadan yola koyulmak üzeredir. Ne var ki eşi Ümmü Ahmed duygularıyla hareket etmekte ve Medine'ye yönelmeleri durumunda düşmanların kendilerine zarar verebilecekleri yolunda endişe duymaktadır. Ümmü Ahmed'e göre Mekke'den ayrılmak son çare ise düşmanların şerinden uzak durmak için Medine dışında başka bir yere hicret etmek daha doğrudur. Şair ise Medine'ye hicret etmeleri hususunda kararlıdır ve varış noktalarının Medine dışında bir yer olmayacağına ısrarlıdır. Zira Medine'ye bâtil karşısında hakkın güçlenmesi amacıyla hicret etmektedirler. Elbet bu uğurda Yüce Allah ne dilemişse o olacaktır. Kuşkusuz Yüce Allah, rızası doğrultusunda hareket eden kulların beklentilerini boşa çıkarmayacaktır.

Görülebileceği üzere Ümmü Ahmed'in Medine'ye hicret edilmesi durumunda muhacirlere müşrikler tarafından zarar verilebileceği yolundaki endişeleri Mekke'de Müslümanlara uygulanan yıldırma, baskı ve işkence politikalarının boyutları hakkında ipuçları vermektedir.

Şairin sarsılmaz iman gücüne sahip olduğuna işaret eden ipuçları da beyitlere yansımaktadır. Nitekim şair, Medine'ye hicret edeceğine dair Allah Resûlü'ne verdiği sözü yerine getirmek amacıyla doğup büyüdüğü ve iç dünyasını süsleyen hatıraların şekil aldığı Mekke ortamından tereddüt etmeden ayrılmayı göze almaktadır. Yine şair Medine'ye Allah için hicret edeceğinden Mekke'den ayrılmaması yolunda kendisine telkinde bulunan kadın erkek nice dostu kulak asmamaktadır.

Şair Câhiliye ruhu yerine İslâm kardeşliğine de dikkat çekmektedir. Nitekim şair asabiye sebebiyle geçmişte yaşanan düşmanlıklara son vermeleri ve İslâm kardeşliğine sarılmaları yolunda etrafındakilere çağrıda bulunmuş onlar da çağrıyı dikkate almışlardır. Şimdi ise şairin aile bireyleri Allah Resûlü'nün daveti üzerine topluca Medine'ye hicret etmektedirler. Şair bu durum karşısında memnuniyetini izhar etmekte ve Allah için hicret edenleri bekleyen nimetlere aile bireylerinin de kavuşacak olmaları sebebiyle sevinmektedir.

Şair bir zamanlar dost olduğu kimselerin İslâm kardeşliği yerine küfrü yeğlemeleri ve Müslümanlara karşı cephe almaları sebebiyle de üzgündür. Bâtılda ısrarcı olan kimseler iblise uyduklarından zillet içerisindedirler ve Allah'ın gazabına müstahaktırlar. Buna mukabil hak yolda yürüyen Müslümanlar ise İslâm kardeşliği sayesinde birbirlerine kenetlenmişlerdir ve Allah yolunda olmanın verdiği hazla huzur içerisindedirler.

Son beyitlerde şair Medine'ye hicret etmek zorunda bırakılan Müslümanların bir gün güçlenecekleri ve aralarındaki akrabalık bağlarının Mekkelilere fayda vermeyeceği yolunda tehditler savurmaktadır.

Görülebileceği üzere İslâm davetinin güçlenmesi amacıyla Medine'ye hicret etmede kararlı olan şair, beyitlerde hak yolda yürümenin verdiği öz güvenle duygu yoğunluğu yaşamaktadır.

Şair Ebû Ahmed'e ait olduğu öne sürülen ve Medine'ye hicretin izlerini taşıyan dört beyitlik bir başka şiir de günümüze ulaşan kaynaklarda yer almaktadır.

Şair, söz konusu şiirde mensubu bulunduğu Ğanm ailesinin Allah Resûlü tarafından yapılan tavsiyeye uyarak Medine'ye hicret etmiş olmalarına yer vermekte ve şunları söylemektedir:<sup>46</sup> (Tavîl)<sup>47</sup>

وَمَرْوَةَ بِاللَّهِ بَرَّتْ بِمِئْنَتِهَا<sup>48</sup>      لَقَدْ حَلَقْتُ عَلَى الصَّفَا أُمَّ أَحْمَدِ  
بِمَكَّةَ حَتَّىٰ عَادَ غَنًّا سَمِيئَتُهَا      لَنَحْنُ الْأَلَىٰ كُنَّا بِهَا نُمْ لَمْ نَزَلْ  
وَمَا إِنْ عَدَّتْ غَنَّمْ وَخَفَّ قَطِينُهَا      بِهَا حَبِمَتْ غَنَّمْ بِنِ دُودَانَ وَانْتَنَتْ  
وَدِينُ رَسُولِ اللَّهِ بِالْحَقِّ دِينُهَا<sup>49</sup>      إِلَى اللَّهِ تَعُدُّو بَيْنَ مَثْنَىٰ وَوَاحِدِ

*Ümmü Ahmed Safâ ve Merve üzerinde Allah'a Yemin etti de yemini (nin gereği) gerçekleştirdi kesin.*

*Biz elbet (bir zamanlar) orada (Mekke'de) idik ve (Mekke'nin) kıymetlisi (olan Peygamber) değerden düşünceye kadar Mekke'de yaşadık.*

*Ğanm b. Dûdân ailesi oraya yerleş (miş) ve (bir kenara) çekilmişti. Ğanm ailesinin erken vakitte yola koyulmasının hemen ardından Mekke'nin yükünün hafiflemesiyle birlikte*

*Allah'a yönelir (oldular) ikişerli ve tekli (gruplar halinde) Allah Resûlü'nün hak dini de dinleri olarak.*

Şairin mensubu bulunduğu Ğanm ailesinin bireyleri mert kimselerdir ve Allah Resûlü'ne öзде bağlıdırlar. Bu bakımdan şairin eşi Ümmü Ahmed, Kâbe'nin yanı başındaki Safâ ile Merve tepeleri üzerinde Allah için hicret edeceğine dair yemin etmiş ve yeminin gereğini yapmıştır. Ğanm ailesinin diğer bireyleri de Ümmü Ahmed gibi verdikleri söze sadıktırlar. Nitekim Ğanm ailesi, Allah için Medine'ye hicret edeceklerine dair Allah Resûlü'ne söz vermişler ve verdikleri sözün arkasında durmuşlardır. Bir zamanlar Mekke'yi mesken edinen ve yaşamlarını Mekke'de idame ettiren Ğanm ailesi yaşadıkları toprakları Allah için geride bırakmışlar ve İslâm davetinin güçlenmesi amacıyla Medine'ye hicret etmişlerdir. Zira Mekke halkı Allah Resûlü'nün değerini bilmemişler ve Allah Resûlü'ne baskı politikası uygulamışlardır. Bu bakımdan Ğanm ailesi Allah yolunda tekli ve ikişerli gruplar halinde Mekke'den ayrılmışlardır.

Medine'ye hicretin izlerini taşıyan bir diğer şiir de şair Buceyd b. 'İmrân el-Huzâ'î'ye ait üç beyitlik derlemidir. Şair mensubu bulunduğu Ka'b oğullarında alt kol olan Huzâ'a kabilesinin Allah Resûlü'nü desteklemesi ve halkından bazı kimselerin Medine'ye hicret etmesi ile övündüğü<sup>50</sup> beyitlerde şunları söyler:<sup>51</sup> (Tavîl)

رُكَّامَ سَحَابِ الْهَيْبِ الْمُنْتَرِكِ      وَقَدْ أَنشَأَ اللَّهُ السَّحَابَ بِنَصْرِنَا  
كِتَابِ أُنَىٰ مِنْ خَيْرِ مُمْلٍ وَكَاتِبِ      وَهَجْرَتُنَا مِنْ أَرْضِنَا عِنْدَنَا بِهَا  
لِنُدْرِكَ تَارًا بِالسُّيُوفِ الْفَوَاضِلِ      وَمِنْ أَجْلِنَا حَلَّتْ بِمَكَّةَ حُرْمَةٌ

<sup>46</sup> İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, 12: 90; Belazûrî, *Ensâbu'l-esrâf*, 1: 268; 'Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, 12: 11.

<sup>47</sup> Beyitte yer alan أحمد lafzının vezin amaçlı şekilde harekelenmesi durumunda ilk beyitin de tavîl vezinde geldiği anlaşılmaktadır.

<sup>48</sup> *Sîretu'n-Nebi* ve *Ensâbu'l-esrâf*'ta yer alan rivayetlerde hafif değişiklikler söz konusudur. Ancak beyitte siyak sibak ve anlam açısından *el-İsâbe*'de yer alan rivayet daha uygun düştüğünden burada esas alındı.

<sup>49</sup> Her ne kadar beyitte son lafız İbn Hişâm tarafından دينا şeklinde rivayet edilmiş olsa bile doğrusu دينا dir. Bk. Belazûrî, *Ensâbu'l-esrâf*, 1: 268.

<sup>50</sup> Burhânu'd-dîn, Ebi'l-Hasen İbrahim el-Bikâ'î b. 'Umar, *Nazmu'd-durer fî tenâsubi'l-âyâti ve's-suvar* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 8: 340.

<sup>51</sup> 'Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, 1: 499.

## 162 | Mehmet Yılmaz. Sahabe Şiirlerinde Medine'ye Hicret

*Yüce Allah, (Allah Resûlü'nü) desteklememiz sebebiyle yeryüzüne doğru sarkan bulutu oluşturmuştur*<sup>52</sup>

*Yurdumuzdan hicret etmemiz konusunda yazdıranın ve de yazanın en hayırlısı katından gelen bizde bir kitap vardır.*

*Keskin kılıçlarla alınan bir intikama yetişmemiz için sayemizde Mekke'ye saygınlık inmiştir.*

Beyitlerde şairin mensubu bulunduğu Huzâ'a kabilesinin Allah Resûlü'ne olan desteği ile övünmesi dikkat çekmektedir. Nitekim beyitlerde şair, Huzâ'a kabilesinin Allah Resûlü'ne olan desteğine ve söz konusu destek sayesinde meydana gelen bulut mucizesine<sup>53</sup> gönderme yapmaktadır. Vahiy meleği Cibril (a.s.) aracılığıyla Allah Resûlü'ne hicret edilmesi yolunda izin getirilince Huzâ'a kabilesi mensupları vakit kaybetmeden Medine'ye hicret etmişlerdir. Dahası Mekke'nin fethine götüren sebeplerde kilit rol oynayan Huzâ'a kabilesi ile Allah Resûlü arasındaki anlaşma sebebiyle Mekke fethedilmiş ve Mekke semalarından şirk bulutları ilelebet temizlenmiştir. Huzâ'a kabilesi, takdire şayan tutumları sebebiyle Allah Resûlü'nün güç kazanmasına ve bir zamanlar Allah Resûlü'nü Mekke'den çıkmaya zorlayan müşriklere rağmen Mekke'nin fethedilmesine vesile olmuşlardır.

Dilbilimci er-Riyâşî (v. 257/871) tarafından Kureyşli bir şaire nispetle aktarılan beyitlerde ise Mekke'den Medine'ye erken dönemde hicret eden bazı sahabe isimlerine yer verildiği görülmektedir. Beyitlerde şair şunları söyler:<sup>54</sup> (Mutekârib)

<sup>52</sup> Beyitte şair, 'Yüce Allah (Allah Resûlü'nü) desteklememiz sebebiyle yeryüzüne doğru sarkan bulutu oluşturmuştur' ifadesiyle, Allah Resûlü'nün "Kuşkusuz bu bulutlar Ka'b oğullarının desteği sayesinde ortaya çıkmaktadır" şeklinde dile getirdiği söyleme gönderme yapmaktadır. Bk. Celâlüddîn Abdurrahmân Ebû Bekr es-Suyûtî, *el-Hasâisu'l-Kubrâ*, thk. Muhammed Halîl Herrâs (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Hadîse, 1967), 2: 77; Sâmî Mekki el-Ânî, *el-İslâm ve ş-şi'r* (Kuveyt: 'Âlemu'l-Ma'rife, 1996), 195. Söylemin öyküsü şöyledir:

Hicretin VII. yılında müşriklere Müslümanlar arasında yapılan Hudeybiye anlaşmasında Huzâ'a kabilesi Müslümanların safında yer alır. ed-Dil oğulları ise Müşriklere yanında saf tutarlar. Hudeybiye anlaşması, ed-Dil oğulları tarafından Huzâ'a kabilesine düzenlenen saldırı sonucunda bozulunca Huzâ'a kabilesinin şairi 'Amr b. Sâlim (ö. ?/?), Mekke'den Medine'ye gelir ve anlaşma gereği Allah Resûlü'nden yardım talebinde bulunur. 'Amr b. Sâlim, Allah Resûlü'nün huzurunda ahde vefâ vurgusu yapar ve şu beyitleri okur: (Recez)

جَلَّفْتُ أَبِينَا وَأَبِيهِ الْأَثَدَا كُنْتُ لَنَا أَبَا وَكُنَّا وَوَلَدَا وَأَدَّعَى عِبَادَ اللَّهِ يَأْتُوا مَدِينَا فَانصُرْ رَسُولَ اللَّهِ فَتَنْصُرْنَا أَعْتَدَا إِنَّ سَيْمَ خَسَفًا وَجِهَهُ تَرَبَّدَا فِيهِمْ رَسُولُ اللَّهِ فَتَجَرَّدَا وَنَقَضُوا مِيثَاقَكَ الْمُؤَكَّدَا إِنْ قَرَيْشًا أَخْلَفُوكَ الْمُوعَدَا وَقَتَّلُونَا رُغْمًا وَسُجْدَا هَمْ بَيِّنُونَا بِالْوَيْبِيرِ هُجْدَا	اللَّهُمَّ إِنِّي نَائِبٌ مُحَمَّدًا كُنْتُ لَنَا أَبَا وَكُنَّا وَوَلَدَا فَانصُرْ رَسُولَ اللَّهِ فَتَنْصُرْنَا أَعْتَدَا فِيهِمْ رَسُولُ اللَّهِ فَتَجَرَّدَا إِنْ قَرَيْشًا أَخْلَفُوكَ الْمُوعَدَا هَمْ بَيِّنُونَا بِالْوَيْبِيرِ هُجْدَا
---	--

*Allah'ım! Muhammed'e gerçekten yakarıyorum. Babamızın ve onun da ceddinin müttefiki (Muhammed'e).*

*Sen bize baba idin biz de sana evlât. Hem sonra biz barışı yeğledik de el çekmedik asla.*

*O halde Ey Allah'ın Resûlü! Hemen yardıma koş ve Allah'ın kullarını da çağır ki imdada yetişsinler!*

*Allah'ın Resûlü de (silahını) kuşanmış halde aralarında bulunarak! Haksızlık karşısında çehresi değişen (Allah Resûlü!)*

*Zira Kureyş(liler) sana ahde vefâ etmediler ve seninle kesin olan anlaşmayı bozdular.*

*Onlar bize geceyi uykusuz geçirttiler el-Vetîr'de ve rükû ve secde halinde bizi katlettiler.*

Beyitlerden etkilenen Allah Resûlü, ahde vefâ örneği sergiler ve 'Amr b. Sâlim'e: "Ey 'Amr b. Sâlim! Yardım edildin" buyurur. Bu sırada gökyüzünde bir bulut kümesi peydahlar. Allah Resûlü "Kuşkusuz bu bulutlar Ka'b oğullarının desteği sayesinde ortaya çıkmaktadır" buyurur. Böylece Mekke'nin fethi için düğmeye basılır. Bk. Ebû Bekr Ahmed b. El-Huseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sunen el-Kubrâ*, thk. Muhammed Abdü'l-Kâdir 'Atâ, (Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 9: 390, 391.

<sup>53</sup> Suyûtî, *el-Hasâisu'l-Kubrâ*, 2: 77.

<sup>54</sup> Şemsu'd-dîn Muhammed b. Ahmed b. 'Usmân ez-Zehabi, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf v.dğr. (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1981), 1: 34; Ebû'l-Hasen Ali b. el-Huseyn b. Ali el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-zeheb*, tsh. Kemâl Hasen Ali (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2005), 2: 218; Ebû'l-

دِ صَادَقَتْ ذَا الْعِلْمِ وَالْخَيْرِ وَخَيْرُ فُرَيْشِ ذَوِ الْهَجْرَةِ تَمَائِيَّةٌ وَحَدَهُمْ فَصْرَهُ <sup>55</sup> وَوَطْلَحَةُ وَائْتَانُ زُهْرَهُ وَوَجَاوَرُ قَبْرَاهُمَا قَبْرَهُ فَلَا تَنْذُرُوا عِنْدَهُمْ فَخْرَهُ	فَيَا سَائِلِي عَنْ جَبَارِ الْعَبَا جَبَارِ الْعَبَادِ جَمِيعاً فُرَيْشِ وَخَيْرُ ذَوِي الْهَجْرَةِ سَابِقُونَ عَلِيٌّ وَعُثْمَانُ ثُمَّ الزُّبَيْرُ وَشَيْخَانُ قَدْ جَاوَزَا أَحْمَدَا فَمَنْ كَانَ بَعْدَهُمَا فَاجْرَأْ
---	---

*Behey kulların en hayırlılarını bana soran kimse! (Bil ki) bilgi ve deneyim sahibi kimseyle karşılaştın.*

*Bütün kulların en hayırlıları Kureys'dir. Kureys'in en hayırlıları da hicret ehli olanlardır.*

*Hicret ehlinin en hayırlıları ise öncülerdir. (Hicretin öncüleri de) sekiz (kişi ile) sınırlıdır:*

*Ali, Osman sonra Zubeyr ve Talha, iki de Zuhre kabilesinden*

*Ve de Ahmed'e komşu olan iki saygın kimse kabirleri kabrine komşu olan (iki saygın kimse).*

*O halde bu ikisinden sonra kim övünürse övgüsüne itibar etmeyiniz insanların katında.*

Şaire göre Kureys'in en hayırlıları Habeşistan'a veya Medine'ye hicret eden sahabedir. Hicret ehlinin en hayırlıları ise ilk hicret edenler olup sayıları sekiz ile sınırlıdır. Zira en hayırlı sekiz kişi cennetle müjdelenen<sup>56</sup> ve İslâm'a ilk giren Müslümanlardır. Dolayısıyla en hayırlı sekiz kişi İslâm'ın sıkıntılı ilk dönemlerinde baskılara maruz kalmışlar ve Allah için yurtlarını geride bırakarak Habeşistan'a veya Medine'ye hicret etmişlerdir. Bu bakımdan şaire göre hiç kimsenin yaptığı güzel eylemler sebebiyle beyitlerde sözü edilen sekiz sahabenin mertebesine ulaşması mümkün gözükmemektedir. Söz konusu en hayırlı sekiz sahabe şunlardır: Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/661), Osman b. Affân (ö. 35/656), ez-Zubeyr b. el-'Avvâm (ö. 36/656), Talha b. Ubeydullah (ö. 36/656), Abdurrahmân b. 'Avf (ö. 72/651), Sa'd b. Ebî Vakkâs (ö. 55/675), Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) ve Hz. Ömer (ö. 23/644).

Medine'ye Allah için hicret eden sahabe, geride bıraktıkları mülklere ve mallara üzülmemektedirler. Söz gelimi Caşş oğulları, Mekke'den ayrılırken evlerini olduğu gibi bırakmışlardır. Bir süre sonra ev harabe olmaya yüz tutmuş ve kapısı rüzgârın da etkisiyle kendiliğinden açılıp kapanmaya başlamıştır. Bir ara 'Utbe b. Rabî'a, el-'Abbâs b. Abdumuttalib (ö. 32/653) ve Ebû Cehil'in (ö. 2/624) yolu evin bulunduğu yerden geçer. 'Utbe b. Rabî'a, evin içler acısı görüntüsü karşısında hüzünlenir ve derin bir nefes alarak şu beyiti mırıldanır:<sup>57</sup> (Basît)

وَكُلُّ دَارٍ وَإِنْ طَالَتْ سَلَامَتُهَا  
يَوْمًا سَتُنْذِرُكُهَا النَّكْبَاءُ وَالْحُوبُ

*Her ev bir süre ayakta kalsa da (elbet) bir gün felaket ve elem başına gelecektir.*

Caşş oğullarının şairi Ebû Ahmed de Mekke'den ayrılırken geride evini ve eşyalarını olduğu gibi bırakmıştır. Ebû Süfyân eve el koyar ve bir süre sonra 'Amr b. 'Alkame b. el-Muttalib'e evi satar. Ebû Süfyân elde ettiği para ile bazı borçlarını kapatır. Ebû Ahmed, Ebû Süfyân

Kâsım, Ali b. el-Hasen b. Hibetullah b. Abdullah b. 'Asâkir, eş-Şâfi'î, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbu'd-Dîn Ebû Sa'îd v.dğr. (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1995, 25: 107.

<sup>55</sup> *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ* ile *Murûcu'z-zeheb*'de lafız قصره yerine نصره şeklinde. Ancak قصره ifadesi siyak sibak ve anlam itibarıyla daha uygun düşmektedir. Bk. İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 25: 107.

<sup>56</sup> Tirmizî, "Edeb", 87.

<sup>57</sup> İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, 2: 89; İbn Kesîr, *el-Bidâyetu ve'n-nihâye*, 4: 426.

## 164 | Mehmet Yılmaz. Sahabe Şiirlerinde Medine'ye Hicret

tarafından evinin satıldığı haberini alır ve bu duruma içerler. Akabinde Ebû Süfyan'a haber salar ve yaptığı haksızlık sebebiyle Ebû Süfyan'ı paylar. Ebû Ahmed, ölüm ötesi hayatta Ebû Süfyan'dan hakkını alacağına vurgu yaparak beyitlerde şunları söyler:<sup>58</sup> (Kâmil)

أَبْلُغْ أَبَا سُفْيَانَ عَنْ أَمْرِ  
دَارِ ابْنِ عَمِّكَ بَعْتَهَا  
وَحَلِيفُكُمْ بِاللَّهِ رَبِّ النَّاسِ  
إِذْ هَبَّ بِهَا إِذْ هَبَّ بِهَا  
عَوَاقِبُهُ نَدَامَهُ  
تَقْضِي بِهَا عَنْكَ غَرَامَهُ  
سِ مَجْتَنَهُ الْقَسَامَهُ  
طَوَّقَتْهَا طَوَّقَ الْحَمَامَةَ

*Ebû Süfyan'a akıbetleri pişmanlık olacak bir mesele hakkında şunu ulaştır:*

*Amcaoğlunun evini sattın da (elde ettiğin) parayla üzerinde olan bir borç ödersin (öyle mi?)*

*Size yemin billah olsun ki; insanların Rabbi (adalet) taksiminde gayretlidir.*

*(Evmi satmak suretiyle elde ettiğin kazançla) git gidebildiğin kadar git. Kumru yakalar gibi sahiplendin (hakkın olmayan) eve.*

Şair bu durumu Mekke'nin fethinden sonra Allah Resûlü'ne arz eder. Allah Resûlü cevap vermek yerine susmayı yeğler. Olaya tanık olan sahabe, Allah Resûlü'nün İslâm daveti yolunda zarar edenlerin mallarını geri iade etmelerini arzulamadığını söyleyerek şairi uyarırlar. Şair bu hadiseden sonra konuyu gündeme taşımaz.<sup>59</sup>

Yapılan izahlardan da anlaşılacağı üzere sahabe şairler beyitlerde, eş, dost ve hususî eşyaları arkada bırakarak Medine'ye hicret etmeleriyle övünmektedirler. Şairler bunu yaparken hicret eylemini Allah Resûlü'nün tavsiyesi üzerine Allah için yaptıklarını da vurgulamaktadırlar. İlgili şiirlerde hicret hareketinin ilk anlarından itibaren yaşanan hadiseler ve şairlerin duygu yoğunluklarına ağırlık verildiği dikkate şayandır.

### 4. TEKNİK ÖZELLİKLER

Sözlükte 'beyit' ve 'her türden bilgi'<sup>60</sup> anlamlarına gelen şiir, terim olarak, 'duygu ve düşünceleri tasvir eden vezinli ve kafiye söz'<sup>61</sup> şeklinde tanımlanır. Buna göre teknik anlamda şiir sanatı, mana<sup>62</sup> ile birlikte lafız, vezin, kafiye, duygu/infial<sup>63</sup> ve kurgu/sanat tasviri<sup>64</sup> gibi üslûp<sup>65</sup> unsurlarından oluşur.

Çalışma boyunca sahabenin Medine'ye hicret şiirine mana itibarıyla değinildi. Bu bakımdan Medine'ye hicret şiiri, şiir tekniği bağlamında lafız, vezin, kafiye, duygu/infial ve sanat tasviri gibi şiire şekil veren<sup>66</sup> özellikler yönüyle incelenecektir.

#### 4.1. Lafız

İslâm Dini insanlık tarihinde köklü değişiklikler meydana getirdiği gibi şiir dilinde de değerlerine uygun düşecek yenilikler ihdas etmiştir. Örnek vermek gerekirse Câhiliye dev-

<sup>58</sup> İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, 2: 124; Belazûrî, *Ensâbu'l-eshraf*, 1: 269.

<sup>59</sup> İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, 2: 124.

<sup>60</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "Şın" (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 4: 2273,

<sup>61</sup> Ahmed eş-Şâyib, *Usûlu'n-nakdi'l-edebî* (Kahire: Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1973), 298.

<sup>62</sup> Ebû 'Ali el-Hasen b. Raşık, el-Kayravânî, *el-'Umde fi mehâsini's-ş-ş-i'r ve âdâbihi ve nakdihi*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1981), 1: 119.

<sup>63</sup> Şâyib, *Usûlu'n-nakdi'l-edebî*, 298.

<sup>64</sup> Şâyib, *Usûlu'n-nakdi'l-edebî*, 301.

<sup>65</sup> Şâyib, *Usûlu'n-nakdi'l-edebî*, 302.

<sup>66</sup> Abdullah Hâmid el-Hâmid, *Tahlîlu'n-nusûsi'l-edebîyye* (Riyad: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, ts.), 18.

rinde şiir dili çöl hayatının karakteristik özelliklerini taşımakta ve anlaşılması zor lafızlar içermektedir.<sup>67</sup> Buna mukabil sahabenin Medine'ye hicretini yansıtan şiirler ise sadelik gibi İslâm Dini'nin beraberinde getirdiği değerlerin Asr-ı Saadet Arap şiirindeki karakteristik özelliklerini taşımaktadır.<sup>68</sup>

#### 4.2. Vezin ve Kafiye

Sahabenin Medine'ye hicretini yansıtan şiirler vezin ve kafiye itibarıyla Câhiliye şiirinin devamı niteliğindedir. Nitekim söz konusu şiirlerden üçü 'tavîl', biri 'mutekârib' bir diğeri 'basît' ve sonuncusu 'kâmil' vezindedir. 'Tavîl', 'mutekârib', 'basît' ve 'kâmil' şiir vezinleri Câhiliye şiirinde en fazla tercih edilen vezinler arasındadır.<sup>69</sup> Medine'ye hicret esintileri içeren söz konusu şiirler İslâm Dini'nin erken dönemini temsil ettiğinden Câhiliye şiirinin devamı niteliğinde olması beklenecek bir durumdur.

#### 4.3. Duygu/İnfial

İki tür eski Arap şiiri vardır. Bunlardan ilki birden çok kazanım ve tema içeren uzun şiirlerdir. Söz konusu şiirler ana hatlarıyla gazel içerikli giriş, asıl tema ve sonuç gibi bölümlerden oluşur. Diğer şiir türü ise, duygu yoğunluğunu dışa yansıtan kısa maktalardır. Uzun soluklu şiir türünün aksine maktalarda konu bütünlüğü söz konusudur. Zira şair maktalarda anlık duygularla hareket etmekte ve iç dünyasında çalkalanan duygu yoğunluğunu beyitlere yansıtmaya ağırlık vermektedir.<sup>70</sup> Bir kaside dışında maktalar halinde gelen hicret şiirlerinde de şairlerin anlık duygularla hareket ettikleri ve yapmacık ifadelerle beyitleri süslemek yerine iç dünyalarında çalkalanan duyguları beyitlere yansıtmaya yoğunlaştıkları görülmektedir.

#### 4.4. Kurgu/ Sanat Tasviri

Yaşanan duygu yoğunluğunun dinleyicide/okuyucuda kalıcı etki bırakabilmesini sağlamak amacıyla zihinlerde canlanacak biçimde somutlaştırılması gerekmektedir.<sup>71</sup> Bu bakımdan şair, iç dünyasında çalkalanan duygu yoğunluğunu, *istiare*, *mecaz* ve *teşbih* gibi sanat türlerinden yararlanarak aşına olduğu somut kalıplar içerisinde dinleyicinin algısına yaklaştırmaya çalışır.<sup>72</sup>

Sahabenin Medine'ye hicretini yansıtan şiirlerde duygu yoğunluğunun, daha çok yüzeysel ifadelerle dile getirildiği görülmektedir. Nitekim ilgili şiirlerde iki *istiare*, bir *mecaz* ve iki *teşbih* sanatı dışında sanat tasvirlerine rastlanmamaktadır. Kuşkusuz bu durum sahabe şairlerin hadiseler karşısında ani duygularla hareket ettiklerine ve beyitlerde vermek istedikleri mesajı zihinlere yaklaştırmak için sanat tasvirlerini sıkça kullanmaya vakit ayıramadıklarına işaret eden göstergelerdendir.

Sahabenin Medine'ye hicretini yansıtan şiirlerde dikkat çeken *istiare*, *mecaz* ve *teşbih* sanatlarını şu şekilde izah etmek mümkündür:

Şair Ebû Ahmed, eski dostlarının İslâm daveti yerine küfrü yeğlemiş olmalarını *istiare sanatı* kullanmak suretiyle zihinlere yaklaştırmaya çalışmakta ve beyitte şunları söylemektedir:<sup>73</sup> (Tavîl)

أَعَانُوا عَلَيْنَا بِالْمَبْلَاحِ وَأَجْلَبُوا

وَكُنَّا وَأَصْحَابًا لَنَا فَارْفُوا الْهُدَى

<sup>67</sup> Sözelimi bk. İmrû'u'l-Kays, *Divân*, tsh. Mustafa 'Abdu's-Şâfi. (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 110.

<sup>68</sup> Nâyif, Ma'rûf, *el-Edebu'l-İslâmî fî 'ahdi'n-nubuvveti ve hilâfeti'r-râşidîn* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1990), 275.

<sup>69</sup> Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebî'l-'arabî, el-'Asru'l-câhilî* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1960), 186.

<sup>70</sup> Yahya el-Cebbûrî, *eş-Ş'iru'l-câhilî hasâisuhû ve funûnuh* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1986), 241.

<sup>71</sup> Şâyib, *Usûlu'n-nakdi'l-edebî*, 210.

<sup>72</sup> Şâyib, *Usûlu'n-nakdi'l-edebî*, 218.

<sup>73</sup> İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, 2: 91; Belazûrî, *Ensâbu'l-eşraf*, 2: 268.

## 166 | Mehmet Yılmaz. Sahabe Şiirlerinde Medine'ye Hicret

*Biz (geçmişte) dostlarımızla beraberdik. (Ne var ki) dostlarımız doğru yoldan saptılar da bize karşı silahla destek oldular ve de (kendi saflarındaki komşulardan yandaş) topladılar.*

Beyitte 'İslâm daveti', hedefe ulaştırılan 'doğru yol'a benzetilmektedir. Ancak beyitte *müşebbehun bih* 'doğru yol' zikredilmiş iken *müşebbeh* 'İslâm daveti' hazfedilmiştir. Bu bakımdan beyitte *istiare-i tasrîhiyye* sanatı söz konusudur. Kuşkusuz 'dostlarımız İslâm davetini kabul etmediler' şeklindeki yalın ifade biçimi yerine *istiare* sanatının kullanıldığı 'dostlarımız doğru yoldan saptılar' ifadesi daha belîğdir. Zira hedefe ulaştıracak esas yoldan sapma tasavvuru, İslâm davetinin Müşrikler tarafından kabul görmemesi sebebiyle ortaya çıkan vahim tablonun zihinlerde net biçimde canlanmasını sağlamaktadır.

Ebû Ahmed, bir başka beyitte Allah Resûlü'nün Mekkeliler tarafından kıymetinin bilinmemiş olmasını da yine *istiare sanatı* kullanmak suretiyle zihinlere yaklaştırmaya çalışmakta ve şunları söylemektedir:<sup>74</sup> (Tavîl)

لَخْنُ الْأَلَى كُنَّا بِهَا ثُمَّ لَمْ نَزَلْ  
بِمَكَّةَ حَتَّىٰ عَادَ غَنَّا سَمِيئُهَا

*Biz elbet (bir zamanlar) orada (Mekke'de) idik ve (Mekke'nin) kıymetlisi (olan Peygamber) değerden düşünceye kadar Mekke'de yaşadık.*

Beyitte 'Allah Resûlü' kadir kıymet bilmeyen kimselerin eline düşmüş 'paha biçilmez değerde bir nesne'ye benzetilmektedir. Ancak beyitte *müşebbehun bih* 'Mekke'nin kıymetlisi' zikredilmiş iken *müşebbeh* 'Allah Resûlü' hazfedilmiştir. Bu bakımdan beyitte *istiare-i tasrîhiyye* sanatı söz konusudur. Kuşkusuz 'Mekke halkı Allah Resûlü'nün kıymetini bilmedi' şeklindeki yalın ifade biçimi yerine *istiare* sanatı kullanılmak suretiyle dile getirilen 'Mekke'nin kıymetlisi değerden düştü' ifadesi daha belîğdir. Zira kıymetli mücevher gibi paha biçilmez bir nesnenin değer bilmeyen şahısların elinde maruz kalacağı haksız muamele tasavvuru, Allah Resûlü'nün Mekke'de uğradığı haksızlıkların zihinlerde net biçimde canlanmasını sağlamaktadır.

Şair Buceyd b. 'İmrân el-Huzâ'î ise mensubu bulunduğu Huzâ'a kabilesinin Allah Resûlü'ne destek olması ve halkından bazı kimselerin Medine'ye hicret etmesi karşısında yaşadığı duygu yoğunluğunu *mecâz sanatı* kullanmak suretiyle zihinlere yaklaştırmaya çalışmakta ve beyitte şunları söylemektedir:<sup>75</sup> (Tavîl)

وَمِنْ أَجْلِنَا خَلَّتْ بِمَكَّةَ حُرْمَةٌ  
لِنُذْرِكَ نَارًا بِالسُّيُوفِ الْقَوَاصِبِ

*Keskin kılıçlarla alınan bir intikama yetişmemiz için sayemizde Mekke'ye saygınlık inmiştir.*

Beyitte şair, Huzâ'a kabilesi sayesinde Mekke'ye saygınlık indiği iddiasında bulunmaktadır. Hâlbuki 'saygınlık' manasına gelen *حرمة* lafzı ism-i masdar olduğundan gerçek anlamda Mekke'ye inmesi imkân dâhilinde değildir. Bu bakımdan *حرمة* lafzının esas anlamı göz ardı edilerek mübalağalı biçimde 'saygın kimseler' manasında kullanıldığı aşikârdır. Nitekim Huzâ'a kabilesi sayesinde saygınlık timsali olan sahabe, Mekke'yi fethetmişler ve şirk kalıntılarını tamamen ortadan kaldırmak suretiyle Mekke'ye saygınlık getirmişlerdir. Dolayısıyla beyitte mübalağa amaçlı *mecâz-ı akli sanatı* kullanıldığı açıktır.

Şair Ebû Ahmed ise Mekke'den ayrılmak üzere iken yaşadığı duygu yoğunluğunu *teşbih sanatı* kullanmak suretiyle zihinlere yaklaştırmaya çalışmakta ve beyitte şunları söylemektedir:<sup>76</sup> (Tavîl)

كَفَوْجَيْنِ: أَمَا مِنْهُمَا فَمَوْقٍ  
عَلَى الْحَقِّ مَهْدِيٍّ، وَفَوْجٍ مُعَدِّبٍ

<sup>74</sup> İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, 2: 90; Belazûrî, *Ensâbu'l-eşraf*, 1: 268.

<sup>75</sup> 'Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, 1: 499.

<sup>76</sup> İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, 2: 91; Belazûrî, *Ensâbu'l-eşraf*, 1: 268.

(Artık) iki grup gibiyiz: Biri muvaffak olmuş / Hakk'da ve doğru yolda. Bir diğeri ise azapta.

Beyitte şair İslâm davetini kabul eden Müslümanlarla, küfrü yeğleyen müşrikler arasında kıyaslama yapmakta ve iman ehli ile küfür ehlini birbirine zıt iki grupta tasnif etmektedir. Zira nesnelere arasında kıyaslamaya gidilmesi aradaki farklılıkların zihinlerde keskin çizgilerle algılanmasına katkı sağlamaktadır. Şair iki zıt grup arasındaki farklılığı teşbih sanatı kullanmak suretiyle ortaya koymaya çalışmaktadır. Nitekim beyitte müşrikler ve Müslümanlar 'müşebbeh', iki grup 'muşebbehun bih', 'kâf' teşbih edatı ve iki grup arasındaki farklılık ise 'vechu's-şebeh'dir.

Yine şair Ebû Ahmed Mekke'den ayrılırken geride bıraktığı eve Ebû Süfyân tarafından el konulması sebebiyle duyduğu hoşnutsuzluk hissini *teşbih sanatı* kullanmak suretiyle zihinlere yaklaştırmaya çalışmakta ve beyitte şunları söylemektedir:<sup>77</sup> (Kâmil)

طَوَّقْتُهَا طَوَّقَ الْحَمَامَةِ

إِذْ هَبَّ بِهَا إِذْ هَبَّ بِهَا

(Evimi satmak suretiyle elde ettiğin kazançla) git gidebildiğin kadar git. Kumru yakalar gibi sahiplendin (hakkın olmayan) eve.

Beyitte şair Medine'ye hicret ederken Mekke'de bıraktığı eve Ebû Süfyân tarafından el konulmasını yakaladığı kumruyu kaçırmamak için avucunun içinde sımsıkı tutan avcıya benzetmektedir. Buna göre şairin Mekke'de evine el koyan Ebû Süfyân *muşebbeh*, avını kaçmaması için avucunun içinde sımsıkı tutan avcı ise *muşebbehun biltir*. Ne var ki şair Ebû Süfyân'ın haksız yere evine el koymasının mübalağalı biçimde tasavvur edilmesini sağlamak amacıyla *teşbih edatı* ile *vechu's-şebeh'i* zikretmemektedir. Bu bakımdan beyitte *teşbih-i be-liğ sanatı* söz konusudur.

Yapılan izahlardan ve verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere, sahabe şairler Medine'ye hicret sırasında yaşadıkları duygu yoğunluklarını daha çok yüzeysel ifadelerle dile getirmektedirler. Hal böyle olmakla birlikte sahabe şairler beyitlerde az da olsa istiare, mecaz ve teşbih gibi Câhiliye döneminde bilinen klasik sanat tasvirleri de kullanmaktadırlar.

#### 4.4. Kalıp

Çalışmanın seyri içerisinde de değinildiği üzere sahabenin Medine'ye hicreti hakkında ipuçları veren şiirler, Câhiliye dönemi geleneksel şiir kalıplarının aksine kısa maktalardan oluşmaktadır. Zira müşrikler tarafından hicrete zorlanan hicret yolcuları, ani duygularla hareket ettiklerinden gazel, betimleme, ana tema ve sonuç bölümlerinden oluşan geleneksel şiir kalıpları yerine anlık duyguları beyitlere yansıtmaya yoğunlaşmışlardır.

Son söz olarak şunu söylemek gerekir ki, sahabe şairlere ait günümüze ulaşan şiirler hicret sırasında yaşanan olaylara ışık tutması bakımından tarihi birer vesika konumundadır. Yine söz konusu şiirler, Câhiliye dönemi'nden İslâm dönemi'ne geçiş aşamasında eski Arap şiirinin durumu hakkında fikir edinme bağlamında önem arz etmektedir.

#### SONUÇ

Medine'ye hicretin izlerini taşıyan sahabe şiirleri incelenmiş ve bu bağlamda toplam beş adet şiir tespit edilmiştir. Söz konusu şiirler, bir kaside ve üç kıtadan ibarettir. İlgili şiirlerden ilk ikisi Ebû Ahmed b. Cahş'a, üçüncüsü Buceyd b. 'İmrân el-Huzâ'î'ye, dördüncüsü kimliği meçhul bir şaire ve sonuncusu yine Ebû Ahmed b. Cahş'a aittir. Hicretle bağlantısı bulunması sebebiyle Mekke'li müşrik şair 'Utbe b. Rab'â'ya ait bir beyite de çalışma içerisinde yer verilmiştir.

<sup>77</sup> İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, 2: 124; Belazûrî, *Ensâbu'l-esrâf*, 1: 269.



## 168 | Mehmet Yılmaz. Sahabe Şiirlerinde Medine'ye Hicret

İlgili şiirlerde sahabenin Allah Resûlü tarafından yapılan tavsiyeye uyarak Medine'ye hicret etmiş olmaları sebebiyle övündükleri ve hicret hareketinin ilk anlarından itibaren meydana gelen gelişmeler karşısında yaşadıkları duygu yoğunluğunu beyitlere yansıttıkları görülmektedir.

İlk şiirde şair Ebû Ahmed, Medine'ye hicret etmede kararlı olduğuna ve bu hususta İsam davetinin güçlenmesi amacıyla Allah Resûlü'ne söz verdiğine vurgu yapmaktadır. Ebû Ahmed, eşi Ümmü Ahmed'in Medine'ye hicret etmeleri durumunda müşrikler tarafından kendilerine zarar verilebileceği yolundaki endişelerini de kararlı bir şekilde gidermeye çalışmaktadır.

Kuşkusuz Ümmü Ahmed'in bu bağlamdaki endişeleri Mekke'de Müslümanlara uygulanan yıldırma, baskı ve işkence politikalarının boyutları hakkında ipuçları vermektedir.

Yine ilk şiirde Ebû Ahmed, hak yolda yürümenin verdiği hazla özgüvene sahip bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Ebû Ahmed, Mekke'den ayrılmaması yolunda kendisine telkinde bulunan kadın erkek nice dostun tavsiyelerine kulak asmamaktadır. Zira Ebû Ahmed, aile bireyleriyle birlikte Allah Resûlü'nün önerisi üzerine hicret ettiğinden Yüce Allah tarafından hak ettiği karşılığı alacağına ve İslâm davetinin amacına ulaşacağına inanmaktadır. Şaire göre küfrü yeğleyen ve Müslümanlara karşı cephe alan müşrikler, Müslümanlarla aralarında kan bağı olsa bile hüsrandırlar.

İkinci şiirde Ebû Ahmed, Allah Resûlü'ne verilen söze bağlı kalan ve Medine'ye hicret eden Ğanm ailesiyle övünmektedir. Şaire göre mensubu bulunduğu Ğanm ailesi Allah Resûlü'ne özde bağlıdırlar. Nitekim bir zamanlar Mekke'yi mesken edinen ve yaşamlarını Mekke'de idame ettiren Ğanm ailesi, Allah için yaşadıkları toprakları geride bırakmışlar ve İslâm davetinin güçlenmesi amacıyla tekli ve ikiye gruplar halinde Medine'ye hicret etmişlerdir.

Üçüncü şiirde ise şair Buceyd b. 'İmrân el-Huzâ'î, mensubu bulunduğu Ka'b oğullarında alt kol olan Huzâ'a kabilesinin Allah Resûlü'nü desteklemesi ve halkından bazı kimselerin Medine'ye hicret etmesi ile övünmektedir. Şaire göre Huzâ'a kabilesine mensup Müslümanlar, Allah Resûlü'nün tavsiyesi üzerine vakit kaybetmeden Medine'ye hicret etmişlerdir. Dahası Mekke'nin fethine götüren sebeplerde kilit rol oynayan Huzâ'a kabilesi ile Allah Resûlü arasındaki anlaşma sebebiyle Mekke fethedilmiş ve Mekke semalarından şirk bulutları ilelebet temizlenmiştir. Huzâ'a kabilesi, takdire şayan tutumları sebebiyle Allah Resûlü'nün güç kazanmasına ve bir zamanlar Allah Resûlü'nü Mekke'den çıkmaya zorlayan müşriklere rağmen Mekke'nin fethedilmesine vesile olmuşlardır.

Dördüncü şiirde kimliği belirsiz şair, İslâm'ın en sıkıntılı ilk dönemlerinde baskılara maruz kalan, Allah için yurtlarını geride bırakarak Habeşistan'a veya Medine'ye hicret eden ve cennetle müjdelenen sekiz sahabe ismine yer vermektedir. Şaire göre hiç kimse yaptığı güzel eylemler sebebiyle şiirde yer alan sekiz kişinin mertebesine ulaşması imkân dâhilinde değildir.

Son şiirde ise şair Ebû Ahmed, Medine'ye hicret ederken geride bıraktığı evine Ebû Süfyân tarafından el konulması ve satılması karşısında duyduğu hoşnutsuzluğa yer vermektedir. Şair, evine haksız yere el koyan Ebû Süfyân'dan ölüm ötesi hayatta hakkını alacağına vurgu yapmaktadır.

Medine'ye hicretin izlerini taşıyan şiirler şiir tekniği açısından Câhiliye dönemi şiir maktalarının devamı niteliğindedir. Nitekim şairler yaşadıkları duygu yoğunluğunu uzun soyluklu şiirler yerine kısa maktalarda beyitlere yansıtmaya çalışmaktadırlar. Yine şairler yaşadıkları duygu yoğunluğunu dinleyicinin algısına yaklaştırmak amacıyla Câhiliye şiirinde sıkça kullanılan istiare, mecaz ve teşbih gibi sanat türleri kullanmaktadırlar. Şairler söz konusu maktaları Câhiliye şiirinde sıkça rastlanan *tavîl*, *mutekârib*, *basît* ve *kâmil* şiir vezinleri üzerine inşa etmektedirler.

Son söz olarak şunu söylemek gerekir ki, sahabe şairlere ait günümüze ulaşan şiirler hicret sırasında yaşanan olaylara ışık tutması bakımından tarihi birer vesika konumundadır.

Yine söz konusu şiirler, Câhiliye dönemi'nden İslâm dönemi'ne geçiş aşamasında eski Arap şiirinin durumu hakkında fikir edinme bağlamında önem arz etmektedir.

#### KAYNAKÇA

- 'Abdu'n-Nûr, Cebbûr. *el-Mu'cemu'l-edeblî*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1979.
- Açık, Fatih. *İslâm Medeniyetinin Oluşum Sürecinin Göç ve Toplumsal Değişme İlişkisi Bağlamında İncelenmesi*. Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2015.
- Akarşlan, Tuba. *Rivâyetlerle Hicret Olayının Tahlili*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2012.
- el-Alûsî, Mahmûd Şukrî. *Bulûğu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-'Arab*. Sad. Muhammed Behcet el-Eserî. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısrî, 1314.
- el-Ânî, Sâmî Mekki. *el-İslâm ve ş-şi'r*. Kuveyt: Âlemu'l-Ma'rife, 1996.
- el-'Askalânî, Ahmed b. Ali b. Hâcer. *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*. Thk. Abdullah b. Abdu'l-Muh-sin et-Turkî Kahire: Merkezu Hecr li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye Ve'l-İslâmiyye, 2008.
- Bedr, 'Abdu'l-Bâsıt. *et-Târîhu's-şâmil li'l-Medîneti'l-Munevvera*. Medine: 1993.
- el-Bekrî, Ebû 'Ubeyd Abdullah b. Abdulazîz. *Mu'cemu me'sta'cem*. Thk. Mustafa es-Sakkâ. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1945.
- el-Belazûrî, Ahmed b. Yahya. *Ensâbu'l-eşraf*. Thk. Muhammed Hamîdullah. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. El-Huseyn b. Ali. *es-Sunen el-Kubrâ*. Thk. Muhammed Abdu'l-Kâdir 'Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- el-Cebbûrî, Yahya. *eş-Şîru'l-câhilî hasâisuhû ve funûnuh*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1986.
- el-Cezerî, 'İzzu'd-Dîn b. el-Esîr Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Usdu'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. Thk. eş-Şeyh Ali Muhammed Mu'avvad v.dğr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edeblî-'Arabî, el-'Asru'l-câhilî*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1960.
- Ferrûh, 'Umar. *Târîhu'l-edeblî-'Arabî*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1981.
- el-Hâmid, Abdullah Hâmid, *Tahlîlu'n-nusûsi'l-edebiyye*. Riyad: Câmî'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, ts.
- Heykel, Muhammed. *Hayâtu Muhammed*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- İbn 'Asâkir, Ebû'l-Kâsım, Ali b. el-Hasen b. Hibetullah b. Abdullah eş-Şâfi'î. *Târîhu medîneti Dimaşk*. Thk. Muhibbu'd-Dîn Ebû Sa'îd v.dğr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn 'Umar, Burhânü'd-dîn, Ebi'l-Hasen İbrahim el-Bikâ'î. *Nazmu'd-durer fi tenâsubi'l-âyâti ve's-suvar*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- İbnu'l-Esîr, el-Cezerî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî'l-Keram, Muhammed b. Muhammed b. 'Abdulkerîm, b. 'Abdu'l-Vâhidî's-Şeybânî. *el-Kâmil fî't-târîh*. Thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn el-Kelbî. *Kitâbu'l-Asnâm*. Thk. Ahmed Zekî Bâşâ. Kahire: Matba'atu Dâri'l-Kutubi'l-Mısrıyye, 1995.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed 'Abdumelik. *Sîretu'n-Nebi*. Thk. Mecdî Fethi es-Seyyid. Tanta: Dâru's-Sahabe Li't-Turâs, 1995.
- İbn İshâk, Muhammed. *es-Sîretu'n-nebeviyye*. Thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Kesîr, 'İmâdu'd-dîn Ebî'l-Fidâ İsmâil b. 'Amr. *el-Bidâyetu ve'n-nihâye*. Thk. Abdullah b. 'Abdu'l-Muh-sin et-Turkî. Cize: Hecr li't-Tibâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî' ve'l-İlân, 1999.
- İbn Kesîr, 'İmâdu'd-dîn Ebî'l-Fidâ İsmâil b. 'Amr. *es-Sîretu'n-nebeviyye*. Thk. Mustafa Abdu'l-Vâhid. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1982.
- İbn Kesîr, 'İmâdu'd-dîn Ebî'l-Fidâ İsmâil b. 'Amr. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme. Riyad: Mektebetu'l-Ma'ârif, 1984.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-'Arab*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- İbn Raşîk, Ebû 'Ali el-Hasen el-Çayravânî. *el-'Umde fi Mehâsini's-şi'r ve âdâbihi ve nakdih*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1981.
- İmru'u'l-Kays. *Divân*. Tsh. Mustafa 'Abdu's-Şâfi. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.

### 170 | Mehmet Yılmaz. Sahabe Şiirlerinde Medine'ye Hicret

- Kehhâle, 'Umar Rıdâ. *Mu'cemu kabâilî'l-'Arabi'l-kadîme ve'l-hadîse*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1997.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1972.
- Ma'rûf, Nâyif. *el-Edebu'l-islâmî fî 'ahdi'n-nubuvveti ve hilâfeti'r-râşidîn*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1990.
- el-Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Ali b. el-Huseyn b. Ali. *Murûcu'z-zeheb*. Tsh. Kemâl Hasen Ali. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2005.
- el-Mubârekfûrî, Safiyyurrahmân. *er-Rahîku'l-mahtûm*. Katar: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2007.
- en-Neccâr, Muhammed et-Tayyib. *el-Kavlu'l-mubîn fî sîreti Seyyidi'l-murselîn*. Riyad: Dâru'l-Livâ', 1981.
- Önkâl, Ahmet. "Hicret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 458-462. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân Ebû Bekr. *el-Hasâisu'l-Kubrâ*. Thk. Muhammed Halîl Herrâs. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Hadîse, 1967.
- eş-Şâyib, Ahmed. *Usûlu'n-nakdi'l-edebî*. Kahire: Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1973.
- et-Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ. *el-Câmi'u'l-kebîr*. Thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996.
- ez-Zehabî, Şemsu'd-dîn Muhammed b. Ahmed b. 'Usmân. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*. Thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf v.dğr. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1981.
- ez-Zuhrî, Muhammed b. Sa'd b. Menî'. *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebîr*. Thk. Ali Muhammed 'Umeyr. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 2001.

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
Haziran / June 2019, 23 (1): 171-191

**Hanefî Sünnet Anlayışında Farklı Bir Çizginin Takibi: Kelamcı Usûl  
Yazarlarının Farklılaşma Noktaları\***

*Following a Different Line in Hanafi Sunnah Conception: Differentiation  
Points of the Theologian Methodologists*

**Zübeyde Özben Dokak**

Arş. Gör. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı  
Research Assist. Dr., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Hadith  
Sakarya, Turkey  
zozen@sakarya.edu.tr  
orcid.org/0000-0002-8456-1467

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

\* Bu çalışma 2018 yılında tamamlanan “Mâverâünnehir Hanefî Usûl Eserlerinde Sünnet Anlayışı (V.-VIII. Asırlar)” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my doctorate dissertation entitled ‘Understanding of Sunnah in the Works of Hanafi Usul al-Fiqh in Transoxania (5th-8th Centuries A.H.)’, (PhD Dissertation, Sakarya University, Sakarya/Turkey, 2018).

**Geliş Tarihi / Received:** 14 Ocak / January 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 10 Mayıs / May 2019

**Cilt / Volume:** 23 **Sayı / Issue:** 1 **Sayfa / Pages:** 171-191

**Atıf / Cite as:** Özben Dokak, Zübeyde. “Hanefî Sünnet Anlayışında Farklı Bir Çizginin Takibi: Kelamcı Usûl Yazarlarının Farklılaşma Noktaları [*Following a Different Line in Hanafi Sunnah Conception: Differentiation Points of the Theologian Methodologists*]”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/1 (June 2019): 171-191.  
<https://doi.org/10.18505/cuid.509209>

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

Following a Different Line in Hanafi Sunnah Conception: Differentiation  
Points of the Theologian Methodologists

**Abstract:** The sources show that two different groups of sheikhs were followed in the *Hanafi usūl al-fiqh*: 'Iraqi and Samarqandi sheikhs. However, the perception of followers of 'Iraqi sheikhs formed the dominant Hanafi tradition. This situation has caused different approaches of the theologian methodologists who followed the Samarqandi sheikhs to become in shadow. Considering this separation within this denomination, when the *sunnah* sections of *usūl al-fiqh* literature are compared it is possible to see the different points raised within the Hanafi *usūl al-fiqh*. In this study, "the definition of *sunnah*", "the acts of the Prophet", "the imitating companions", "the criteria of *ard* (submission) to the Qur'an" and "the problem of *faqih* (jurist) narrator" are determined as differentiated notions. Considering these issues, since the concepts which differentiate theologian methodologists, whose perception have been taken into account in this paper, from the dominant Hanafi *usūl* tradition have been generally related to theological concerns, it is possible to argue that this distinction can be explained by their approach of *usūl* in which theological premises considered as important as other concerns. Eventually, this paper aims to show that like any denomination Hanafi sect also does not have a uniform approach about *sunnah*.

**Summary:** In this study, the marks of differentiations in *sunnah* topics were followed based on the works of *Hanafi usūl al-fiqh* written in the Transoxanian region between 5th-8th centuries A.H. The reason for the limitation of this issue is that there have been some changes and developments in the sect in this region and period. It is because *Hanafi usūl al-fiqh*, which is in two different lines, namely 'Iraqi sheikhs and Samarqandi sheikhs, has improved in favor of one side in this period. It is thought that this dual disintegration occurs due to the effect of different theological tendencies. This situation has caused the different approaches of the theologian methodologists who mostly followed the Samarqandi sheikhs to be overshadowed. Because *Hanafi* tradition, which became a permanent establishment, mostly followed the line of 'Iraqi sheikhs in terms of both the topics that are discussed and the approaches in these issues. The aim of this study is to determine the different approaches of the line of Samarqandi sheikhs to *sunnah*. In the study which is based on comparative method, *sunnah* topics of Dabūsī, Pazdawī, Sarakhsī and those who followed them and the theologian methodologists Abū l-Yusr, Samarqandī, Lamishī and Usmendī's *sunnah* topics were compared and the differentiation points of the second group were determined.

In this context, it is seen that there are two different approaches in the *Hanafi usūl al-fiqh* regarding the definition and scope of *sunnah*. Because the *Hanafi* principals who followed the 'Iraqi sheikhs, while describing the *sunnah*, they included the companions in the scope of *sunnah*. However, Abū l-Yusr, Samarqandī and Lamishī did not mention the companions in the *sunnah* description and stated that the only person to be subjected was the Prophet. In addition, the *Hanafis* in the second group, unlike others, do not accept the opinion that the meaning of absolute *sunnah* word is only *sunnah* of the Prophet. At this point they have shared the same conviction with the *ahl al-ḥadīth* (the traditionists) and *cumhūr al-ulemā* (majority of ulema).

There are two different approaches, which are based on 'Iraqi and Samarqandi sheikhs in the show of the judgments of the acts of the Prophet. According to the 'Iraqi *Hanafis*, the Prophet's act is attributed to *mubāh* (permissible) when there is no evidence about its feature. According to the Samarqandi sheikhs, such an act is attributed to *vucūb* (obligation) in terms of practice and stopped in terms of faith. Most of the later *Hanafi* scholars have adopted the idea of *ibāha* (permissibility) of the 'Iraqi *Hanafis*. On the other hand, Samarqandī, Lamishī and Itkanī have tended to the opinion of the Samarqandi sheikhs.

It is seen that two different approaches were adopted by *Hanafi* scholars in the field of imitation of companions. Most of the *Hanafis* adopted the view of Bardaī. According to this view, it is necessary to imitate companions and their expression takes precedence over the *qiyās* (legal analogy). On the other hand Samarqandī and Lamishī adopted the opinion of Māturidī. According to this opinion, a companion who has reached the rank of *fatwā* (legal opinion), it

is necessary to imitate that person if one of his peers did not oppose his opinion on a subject that is not likely to be hidden because the general public needs it.

There is also a dispute between the *Ḥanafī* scholars on the type of information expressed by the famous report. Dabūsi, Pazdawī and Sarakhsi and later Ḥanafīs believe that the famous report does not refer to certain knowledge but to assured knowledge. However, it is understood that, Abū l-Yusr, Samarqandī and Lamishī believe that the famous report refers to certain knowledge. But this conflict between the Ḥanafīs only affects the issue of the *takfīr* who denies the famous report. It does not cause any dispute on judgments.

There are two different approaches in the sect about the issue of opposition to the Qur'an covered by internal interruption. In this matter, the issue of opposition to the Qur'an, especially through *ziyāda alā al-nās*, has been evaluated in different ways. According to the 'Irāqī sheikhs and majority of the Ḥanafīs, which followed them, *ziyāda alā al-nās* is *naskh* (abrogation). But according to Māturīdī and Ḥanafīs which followed him, it is also possible that *ziyāda alā al-nās* is *naskh* and statement. One of them cannot be preferred without any evidence. In addition, according to the 'Irāqī sheikhs general and apparent words of the Qur'an express certain knowledge. However, according to the Samarqandī sheikhs the general words of the Qur'an don not express certain knowledge. So, these words can be specialized by isolated tradition. But it was observed that this conflict between the Ḥanafīs was related to the fact that the first opinion caused some problems related to the faith.

In the issue of the *faqīh* narrator, it was determined that three different approaches were exhibited by *Ḥanafī* scholars. Firstly, the attitude towards not accepting the report of the non-*faqīh* narrator, expressed by the 'Īsā b. Abān in Abū Hurayra, is gradually being softened along with Dabūsi and adopted by the later *Ḥanafī* principals. However, despite the same scientific environment and period, Abū l-Yusr does not follow this approach. At the same time, it is possible to say that Samarqandī, Lamishī and Usmendī don not adopt the *faqīh* narrator criterion. While 'Abd al-'Azīz Bukhārī and Kakī did not adopt this approach but criticized it openly.

As a result, it is seen that *Ḥanafī* sect which contains different orientations in itself does not have a uniform approach about *sunnah*. The points which differentiate theologian methodologists, whose perception have been taken into account in this paper, from the dominant *Ḥanafī usūl* tradition have been generally related to theological concerns. So, it is possible to say that this distinction can be explained by their approach of *usūl* in which theological premises considered as important as other concerns. In addition, it is seen that some of the opinions theologian methodologists present as an alternative to dominant *Ḥanafī usūl al-fiqh* tradition are close to the *ahl al-ḥadīth and cumhūr al-ulemā*.

**Keywords:** Ḥadīth, Sunnah, Ḥanafī, 'Iraq, Samarqand.

#### **Haneffī Sünnet Anlayışında Farklı Bir Çizginin Takibi: Kelamcı Usûl Yazarlarının Farklılaşma Noktaları**

**Öz:** Kaynaklar bize Haneffī usûlünde Irak ve Semerkant meşayihî olmak üzere iki farklı grubun takip edildiğini gösterir. Ancak zamanla Irak meşayihîni takip eden anlayış hâkim Haneffī geleneğini oluşturmuştur. Bu durum daha ziyade Semerkant meşayihîni takip ettiklerini söyleyebileceğimiz kelamcı usûl yazarlarının farklı birtakım yaklaşımlarının gölgede kalmasına sebep olmuştur. Mezhep içindeki bu ayrışma dikkate alınarak usûl eserlerinin sünnet bahisleri mukayese edildiğinde de bu hususta Haneffī usûlündeki farklılaşma noktalarını görmek mümkün olmaktadır. "Sünnetin tarifi", "Hz. Peygamber'in fiillerinin ahkâma delâleti", "sahâbeyi taklid", "Kur'ân'a arz kriteri" ve "fakih râvî meselesi" bu farklılaşmaların tespit edildiği hususlardır. Mezûr konular çerçevesinde bu çalışmada esas alınan kelamcı usûl yazarlarının hâkim Haneffī usûl geleneğinden ayrıldığı hususlar çoğunlukla itikadla ilişkilendirildiğinden, bu ayrışmanın genel itibarıyla onların kelâmî öncülleri dikkate alan usûl yaklaşımları ile izah edilebileceğini söylemek mümkündür. Netice itibarıyla her mezhep gibi kendi içinde farklı

## 174 | Zübeyde Özben Dokak. Hanefî Sünnet Anlayışında Farklı Bir Çizginin Takibi: Kelamcı...

yönelimlere sahip olan Hanefî mezhebinin de sünnet konusunda tek düze bir yaklaşıma sahip olmadığı görülmüştür.

**Özet:** Bu çalışmada hicri V.-VIII. asırlar arasında Maverâünnehir bölgesinde yazılmış Hanefî usûl eserleri esas alınarak sünnet bahislerindeki farklılaşmaların izi takip edilmiştir. Konunun bu şekilde sınırlandırılmasının nedeni, ilgili bölge ve dönemde mezhep içinde bazı değişim ve gelişimlerin yaşanmış olmasıdır. Zira farklı itikâdî eğilimlerin etkisiyle gerçekleştiği düşünülen bir ayrışmayla Irak meşâyihî ve Semerkant meşâyihî olmak üzere iki farklı çizgide seyreden Hanefî fıkıh usûlü, bu zaman diliminde bir tarafın lehine gelişim göstermiştir. Bu durum, çoğunlukla Semerkant meşâyihîni takip eden kelamcı usûl yazarlarının farklı birtakım yaklaşımlarının gölgede kalmasına neden olmuştur. Zira yerleşik hale gelen Hanefî usûl geleceği hem ele alınan konular hem de bu konulardaki yaklaşımlar açısından çoğunlukla Irak meşâyihînin çizgisini takip etmiştir. Bu çalışmanın amacı, Hanefî mezhebi içindeki Semerkant meşâyihî çizgisinin sünnet konusundaki farklı yaklaşımlarını tespit etmektir. Mukayese yönteminin esas alındığı çalışmada genel itibarıyla Debûsî, Pezdevî, Serahsî ve onları takip edenler ile kelamcı usûl yazarları olan Ebü'l-Yüsr, Semerkandî, Lâmişî ve Üsmendî'nin usûllerindeki sünnet bahisleri karşılaştırılmış ve ikinci gruptaki usûlcülerin farklılaşma noktaları tespit edilmiştir.

Bu bağlamda öncelikle sünnetin tarifi ve kapsamı hususunda Hanefî usûlünde iki farklı yaklaşımın var olduğu görülmektedir. Zira Irak meşâyihîni takip eden Hanefî usûlcüler sünneti tarif ederken sahâbeyi sünnetin kapsamına dâhil etmişlerdir. Ancak Ebü'l-Yüsr, Semerkandî ve Lâmişî sünnet tariflerinde sahâbeyi zikretmemiş ve tâbî olunacak tek kişinin Hz. Peygamber olduğunu ifade etmişlerdir. Ayrıca ikinci gruptaki Hanefîler diğerlerinden farklı olarak mutlak sünnet lafzından kastın sadece Hz. Peygamber'in sünneti olduğu görüşünü de benimsemişlerdir. Bu konuda onlar ehl-i hadis ve ulemanın cumhuri ile aynı kanaati paylaşmışlardır.

Hız. Peygamber'in vasfı bilinmeyen fillerinin ahkâma delâleti konusunda da Irak ve Semerkant meşâyihîne dayandırılan iki farklı yaklaşım bulunmaktadır. Iraklı Hanefîlere göre herhangi bir delil bulunmadığında Hz. Peygamber'in fiili mubâhlığa hamledilir. Semerkant meşâyihîne göre ise böyle bir fiil amel bakımından vücûba hamledilir, itikad bakımından ise tevakkuf edilir. Sonraki Hanefî usûlcülerin çoğu bu konuda Iraklı Hanefîlerin ibâha görüşünü benimsemiştir. Semerkandî, Lâmişî ve İtkânî ise Semerkant meşâyihînin amelen vâcip olmakla birlikte itikaden tevakkuf etme görüşüne meyletmişlerdir.

Sahâbeyi taklid konusunda da Hanefî usûlcüler tarafından iki farklı yaklaşımın benimsendiği görülmektedir. Hanefî usûlcülerin geneli Berdaî'ye nisbet edilen sahâbeyi taklidin vâcip olduğu ve sahâbe sözünün kıyasa takdim edilmesi gerektiği görüşünü benimsemişlerdir. Semerkandî ve Lâmişî ise Mâtürîdî'ye atfedilen, fetva derecesine ulaşan bir sahâbînin umurun ihtiyacı olduğu için gizli kalma ihtimali olmayan bir konudaki görüşüne akranlarından biri muhalefet etmemişse o sahâbîyi taklidin vâcip olduğu görüşünü kabul etmişlerdir.

Meşhur haberin ne tür ilim ifade ettiği hususunda da Hanefî usûlcüler arasında bir ihtilaf bulunmaktadır. Debûsî, Pezdevî, Serahsî ve müteahhir Hanefî ulemâ meşhurun ilm-i yakîn değil ilm-i tûma'nîne ifade ettiği kanaatindedir. Ebü'l-Yüsr, Semerkandî ve Lâmişî'nin ise meşhur haberin yakînî bilgi ifade ettiği kanaatindedir. Fakat Hanefîler arasındaki bu ihtilaf, sadece meşhur haberi inkâr edenin tekfir edilip edilmeyeceği meselesine tesir etmekte, ahkâm konusunda herhangi bir ihtilafa yol açmamaktadır.

Manevî inktâ kapsamında ele alınan Kur'an'a muhalefet meselesinde de mezhep içinde iki farklı yaklaşım yer almaktadır. Bu meselede özellikle nassa ziyâde yoluyla gerçekleşen Kur'an'a muhalefet hususu farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Irak meşâyihî ve onları takip eden Hanefîlerin çoğunluğuna göre nassa ziyâde nesihtir. İmam Mâtürîdî ve onu takip eden Semerkant meşâyihîne göre ise nassa ziyâdenin nesh olması da beyân olması da mümkündür. Herhangi bir delil olmadan da biri tercih edilemez. Ayrıca Irak meşâyihîne göre Kur'an'ın âm ve zâhir lafızları yakîn ifade ederken Semerkant meşâyihîne göre Kur'an'ın âm lafızları zan ifade ettiği için haber-i vâhidle tahsîs edilmesi câizdir. Ancak Hanefîler arasındaki âm lafız

konusundaki bu ihtilafın âmın katıyyetinin kabul edilmesinin itikadla ilgili bazı konularda probleme sebebiyet vermesiyle ilgili olduğu görülmüştür.

Râvînin fakîhliği meselesinde ise Hanefî usûlcüler tarafından üç farklı yaklaşımın sergilendiği tespit edilmiştir. İlk olarak İsa b. Ebân'ın Ebû Hüreyre özelinde dile getirdiği fakîh olmayan râvînin rivayetini kabul etmeme yönündeki tutum Debûsî ile birlikte giderek yumuşatılarak sonraki Hanefî usûlcülerin geneli tarafından benimsenmiştir. Ancak aynı ilmî çevre ve dönemde yaşamasına rağmen Ebû'l-Yüsr'ün bu yaklaşımı takip etmediği görülmektedir. Aynı zamanda Semerkandî, Lâmişî ve Üsmendî'nin de fakîh râvî görüşünü benimsemediğini söylemek mümkündür. Sonraki dönem usûlcülerinden Abdülazîz el-Buhârî ve Kâkî ise bu yaklaşımı benimsememekle birlikte açıkça eleştirmişlerdir.

Sonuç olarak kendi içinde farklı yönelimleri barındıran Hanefî mezhebinin sünnet konusunda tek düze bir yaklaşıma sahip olmadığı görülmüştür. Bu çalışmada esas alınan kelamcı usûl yazarlarının sünnet konusunda hâkim Hanefî usûl geleneğinden ayrıldığı hususlar çoğunlukla itikadla ilişkilendirilmektedir. Dolayısıyla bu ayrışmanın genel itibarıyla onların kelâmî öncülleri dikkate alan usûl yaklaşımları ile ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca Kelamcı usûl yazarlarının hâkim Hanefî geleneğe alternatif olarak ortaya koyduğu bazı görüşlerde ehl-i hadîse ve ulemanın cumhuruna yakın bir tutum sergilediği de görülmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Hadis, sünnet, Hanefî, Irak, Semerkant.

## GİRİŞ

Hanefî mezhebi sünnet konusundaki bazı farklı yaklaşımları sebebi ile günümüzde pek çok çalışmaya konu olmaktadır. Bu alanda ülkemizde doktora tezi boyutunda yapılmış ilk çalışma İsmail Hakkı Ünal'ın *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebi'nin Hadis Metodu* başlığıyla yayınlanan eseridir. Bu eserde hem Ebû Hanîfe ve iki öğrencisinin hadis ile ilgili görüşlerine hem de genel olarak Hanefî mezhebi'nin hadis metoduna yer verilmiştir.<sup>1</sup> Mehmet Özşenel'in *Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü* başlıklı eseri de Ebû Hanîfe'den başlayarak Ebû'l-Yüsr'e kadar olan dönemdeki Hanefî hadis anlayışındaki gelişimi ele almaktadır.<sup>2</sup> Hanefî mezhebinin hadis ve sünnet anlayışı ile ilgili genel çerçeveli çalışmalardan bir diğeri Serkan Demir'in Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin usûllerini esas aldığı "Hanefî Mezhebi Fıkıh Usûlünde Sünnet Anlayışı" başlıklı yüksek lisans tezidir.<sup>3</sup> Mutlu Gül'ün *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi* başlıklı çalışmasında ise Hanefîlerin hadislerin sened ve metinlerine yönelik tenkid uygulamaları örneklerle ortaya konulmaktadır. Bu tezin teorik kısımları da çoğunlukla Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'nin usûl eserlerinden istifade ile oluşturulmuştur. Ancak bu çalışmanın en önemli özelliği, usûl eserlerinde yer alan rivayetlerin sened ve metin açısından tahlil edilmesidir.<sup>4</sup> Bu alanda yapılmış kapsamlı çalışmalardan bir diğeri ise Abdülmecîd et-Türkmânî'nin *Dirâsât fî Usûli'l-hadîs alâ Menheci'l-Hanefiyye* adlı eseridir.<sup>5</sup> Genel çerçeveli

<sup>1</sup> İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: DİB Yayınları, 2002).

<sup>2</sup> Mehmet Özşenel, *Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*, 2. Baskı (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018).

<sup>3</sup> Serkan Demir, *Hanefî Mezhebi Fıkıh Usûlünde Sünnet Anlayışı* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006).

<sup>4</sup> Mutlu Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018).

<sup>5</sup> Abdülmecîd et-Türkmânî, *Dirâsât fî Usûli'l-hadîs alâ Menheci'l-Hanefiyye* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2012).



çalışmaların yanında Hanefî usûlcülerden İsbâ b. Ebân, Cessâs ve Debûsî'nin sünnet anlayışlarıyla ilgili de tez boyutunda çalışmalar yapılmıştır.<sup>6</sup> Ayrıca Fıkıh alanında çalışan araştırmacılar da bu konuda birtakım eserler vermişlerdir. Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet* adlı kitabında Hanefî mezhebini dönemlendirmiş ve bu bağlamda haber teorisinin gelişim seyrini ele almıştır.<sup>7</sup> Metin Yiğit ise *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet* adlı eserinde Ebû Hanîfe'nin usûlü ile İsbâ b. Ebân ile başlayıp Cessâs, Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin takibiyle yerleşik hale gelen Hanefî usûlü arasında farklılıklar olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>8</sup> Mehmet Ali Yargı'nın *Hanefî Fıkıh Doktrininde Meşhur Sünnetin Yeri* başlıklı doktora tezi<sup>9</sup> ve Ahmet Aydın'a ait *İbnü's-Sââtî Öncesi Hanefî Usûl Eserlerinde Manevî İnkıtâ Kavramı* başlıklı yüksek lisans tezi<sup>10</sup> de fıkıh alanında yapılmış çalışmalarlardır.

Genellikle fıkıh usûlü eserlerinin müracaat kaynağı olarak kullanıldığı mezkûr çalışmalar daha ziyade mezhep içindeki yerleşik usûl anlayışının görüşlerini yansıtan bir niteliğe sahiptir. Fakat kaynaklar bize yerleşik Hanefî usûl anlayışından farklı bir Hanefî usûl yaklaşımının daha var olduğunu göstermektedir. Bu makalenin konusu da bu farklılığı dikkate alarak hicrî V.-VIII. asırlar arasındaki dönemde Mâverâünnehir bölgesinde yazılmış fıkıh usûlü eserleri çerçevesinde Hanefî mezhebinin sünnet ile ilgili yaklaşımlarındaki farklılaşmaları tespit etmektir. Konunun bu şekilde sınırlandırılmasının nedeni, ilgili bölge ve dönemin mezhep içinde bazı değişimlere sahne olması sebebiyle Hanefî mezhebi tarihinde özel bir konumda bulunmasıdır. Zira Irak meşâyihî ve Semerkant meşâyihî olmak üzere iki farklı çizgide seyreden Hanefî fıkıh usûlü, bu zaman diliminde bir tarafın lehine gelişim göstermiştir. Bu durum daha ziyade Semerkant meşâyihîni takip ettiklerini söyleyebileceğimiz kelamcı usûl yazarlarının farklı birtakım yaklaşımlarının gölgede kalmasına sebep olmuştur. Bu çalışmanın amacı da Hanefî mezhebi içindeki mezkûr çizginin sünnet konusundaki farklı yaklaşımlarını tespit etmektir. Bu amacı gerçekleştirmek için çalışmamızda mukayese yöntemini esas alan bir usûl benimsemiştir. Bu mukayesede ise daha ziyade Debûsî (ö. 430/1039), Pezdevî (ö. 482/1089), Serahsî (v. 483/1090) ve onları takip edenler ile kelamcı usûl yazarları olan Ebû'l-Yüsr (ö. 493/1100), Semerkandî (ö. 539/1144), Lâmişî (ö. VI. yy.'ın sonu) ve Üsmendî'nin (ö. 552/1157) usûllerindeki sünnet bahisleri karşılaştırılmış ve ikinci gruptaki usûlcülerin farklılaşma noktaları tespit edilmiştir. Ancak bu noktaların tespitinden önce meselenin daha iyi anlaşılabilmesi için mezhep içindeki bu iki farklı çizginin ana hatlarıyla izahı önem arz etmektedir.

## 1. HANEFİ USÛLÜNDEKİ İKİ FARKLI ÇİZGİNİN MAHİYETİ

Kelâmî tartışmalarla usûl konuları arasında karşılıklı bir ilişki bulunmaktadır.<sup>11</sup> Bu bağlamda Hanefî usûlündeki mezkûr ayrışmanın temelinde de farklı itikâdî eğilimlerin etkili olduğunu söylemek mümkündür. Altıncı asır Hanefî kelamcısı ve usûl yazarı olan Alâeddin Semerkandî'nin (ö. 539/1144) bu husustaki açıklamaları önem arz eder. Fıkıh usûlü eserinin başında bu ayrışmaya işaret eden Semerkandî'ye göre bir âlimin fıkıh usûlü alanında telif ettiği eser, onun itikadıyla da uyumlu olmalıdır. Fıkıh usûlü alanında ortaya konan eserlerin

<sup>6</sup> Yunus Yazıcı, *İsbâ b. Ebân'ın Hadis-Sünnet Anlayışı* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2017); Nejla Hacıoğlu, *el-Fusûl fi'l-Usûl İsimli Eseri Bağlamında Cassâs'ın Hadis İlmindeki Yeri* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2010); Recep Tuzcu, *Hanefî Usûlünde Hadis -Debûsî Örneği-* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014).

<sup>7</sup> Murteza Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004).

<sup>8</sup> Metin Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009).

<sup>9</sup> Mehmet Ali Yargı, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009).

<sup>10</sup> Ahmet Aydın, *İbnü's-Sââtî Öncesi Hanefî Usûl Eserlerinde Manevî İnkıtâ Kavramı*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007).

<sup>11</sup> İsmail Şık, "Hanefî-Mâturîdî Düşüncede Kelâm ve Usûlü'l-Fıkıh İlişkisi", *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/1 (Ağustos 2016): 348.

çoğunun ya usûlde kendilerine muhalif olan Mu'tezile'ye ya da fûrûda kendilerine muhalif olan ehl-i hadîse ait olduğunu ifade eden Semerkandî, bu iki kesimin eserlerine itimadın usûlde ya da fûrûda hataya düşmeye sebep olacağını dile getirmiştir. Semerkandî, "ashâbımız" olarak ifade ettiği kişilerin usûl alanında iki tür eser verdiğine de dikkat çekmiştir. Bunlardan ilki, aklî ve şer'î ilimlerde derinleşmiş olan, günümüze ulaşmamış iki fıkıh usûlü eserinin sahibi Mâtürîdî (ö. 333/944) ile onun hocaları ve öğrencilerinin telif ettikleridir. İkinci gruptaki müellifler ise usûlün inceliklerinde ve aklî meselelerde yeterince mahir olmadıkları için bazı hususlarda muhaliflerin görüşlerine meyletmişlerdir.<sup>12</sup> Semerkandî'nin bu açıklamalarından iki farklı metodla fıkıh usûlü yazan Hanefilerden ilk grubun, mezhebin kelâmî öncüllerini dikkate aldığı, ikinci grubun ise buna dikkat etmeyerek muhaliflerin görüşlerine yaklaştığı anlaşılmaktadır. Ancak Semerkandî'nin devamında ifade ettiği üzere ilk gruptaki Hanefî âlimlerin eserleri terk edilmiş, ikinci tür eserler ise içlerine mezhebe aykırı bazı fikirler karışmış olsa da yaygınlaşmıştır.<sup>13</sup>

Semerkandî ilk grupta Mâtürîdî'yi ön plana çıkarırken ikinci grup için herhangi bir isim zikretmemiştir. Ancak ilgili pasajda doğrudan bölgesel bir ayırım zikredilmemiş olsa da Semerkandî'nin usûl eseri içerisinde Irak ve Semerkant meşâyihini ihtilaflarından bahsetmesi, bu iki farklı grubun Irak ve Semerkant meşâyihini olduğunu ve hedef aldığı Irak Hanefilerinin Mu'tezile'ye meylettiklerini düşündüğünü göstermektedir.<sup>14</sup> Semerkandî'nin Irak ve Semerkant meşâyihini olarak ayırdığı bu iki grup özellikle h. IV. asırda yaşayan Hanefilerle ilgili bir ayırım olmalıdır. Zira Semerkandî, Semerkant ekolünün merkezine dördüncü asır âlimi İmam Mâtürîdî'yi koymuştur. Semerkandî'nin isimlerini zikretmediği Irak meşâyihinin dördüncü asırdaki merkezi simaları ise Kerhî (ö. 340/952) ve öğrencisi Cessâs'tır (ö. 370/981).<sup>15</sup> Irak meşâyihine mensup diğer fakihler ise İsa b. Ebân (ö. 221/836), Selcî (ö. 266/880), Ebû Hâzim (ö. 292/905) ve Berdaî'dir (ö. 317/930).<sup>16</sup> Altıncı yüzyıl âlimi olan Semerkandî'nin Irak meşâyihinin görüşlerine meyledip Semerkant meşâyihini terk ettiklerini ifade ettiği kişiler ise beşinci asır Hanefî usûlcüleri olmalıdırlar. Beşinci asrın önde gelen Hanefî usûl âlimleri ise Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'dir.

Semerkandî'nin amacı, Hanefî usûlünü Semerkant kelim okulunun ilkeleri doğrultusunda yeniden inşa etmek ve Bağdat kaynaklı Hanefiler arasında yaygın olan usûl geleneğini Semerkant okulunun kelâmî ilkeleri doğrultusunda gözden geçirmektir.<sup>17</sup> Dolayısıyla Semerkant meşâyihinin fıkıh usûlü mirasının ihyası, sünnet Semerkant Hanefiliğinin Mutezili temayüldeki Irak Hanefiliğine de cevabı anlamına gelecektir.<sup>18</sup> Usûlünde Irak ve Semerkant meşâyihini farklılıklarına işaret edip Semerkant meşâyihinin görüşlerini benimseyen usûlcülerden bir diğeri ise Lâmişî'dir. Ancak Semerkandî ve Lâmişî'nin bu çabasının bir gelenek oluşturmadığı ve sonraki usûl anlayışında sadece kısmî bir etkide bulunabildiği görülmektedir.<sup>19</sup> Hanefî usûl eserlerine baktığımızda da çoğunun Semerkandî'nin Irak meşâyihini takip ettiklerini düşündüğü Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'yi temel alan çalışmalar olduğu görülmektedir. Bedir'in 'Hâkim Hanefî Usûl Geleneği' şeklinde

<sup>12</sup> Alâeddin es-Semerkandî, *Mîzânü'l-Usûl fi netâici'l-ukûl fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülmelik Abdurrahmân es-Sa'dî (Mekke, 1984), 1: 1-3.

<sup>13</sup> Semerkandî, *Mîzân*, 1: 3.

<sup>14</sup> Şükrü Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası* (Doçentlik Çalışması, İstanbul, 2001), 80.

<sup>15</sup> Eyüp Said Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001), 215; Ayrıca bk. Heysem Hazne, *Tetavvürü'l-fikri'l-usûli'l-Hanefî*, (Ammân: Dârü'r-Râzî, 2007), 134.

<sup>16</sup> Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*, 215; Ayrıca h. IV. asır Irak Hanefilerinin listesi için bk. Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 162-177.

<sup>17</sup> Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet*, 29.

<sup>18</sup> Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 80.

<sup>19</sup> Murteza Bedir, "Mâtürîdî Fıkıh Usûlü: Gerçek mi? Kurgu mu?", Büyük Türk Bilgini *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Tartışmalı İlmî Toplantı (İstanbul, 22-24 Mayıs 2009)*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 420.

**178 | Zübeyde Özben Dokak. Hanefî Sünnet Anlayışında Farklı Bir Çizginin Takibi: Kelamcı...**  
tavsif ettiği bu gelenek içinden özellikle Pezdevî'nin eserinin kendisinden sonra yapılan usûl çalışmaları üzerinde büyük etkisi olmuştur.<sup>20</sup>

Hâkim Hanefî geleneğin fıkıh teorisine Hanefîler içindeki alternatif arayışlar ise genellikle kelamla uğraşan Hanefî âlimlerden gelmiştir. Bu grupta Semerkandî ve Lamişî ile birlikte Semerkandî'nin hocası Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ve Üsmendî yer almaktadır. Matürîdî'nin usûl görüşlerine yapılan en erken atfın Ebü'l-Yüsr'e ait olmasına rağmen<sup>21</sup> usûlünde Irak-Semerkant meşâyihî muhalefetine dair bir bilgi yer almaması ve öğrencisi Semerkandî'nin yukarıda zikri geçen pasajda fıkıh usûlü yazan birinci tür ulemâ kısmında ondan bahsetmemiş olması, onu doğrudan usûlî açıdan Semerkant meşâyihinin takipçisi olarak tasvir etmemizi engellemektedir. Ancak hadis konusunda kendine has bazı fikirleri olan Ebü'l-Yüsr'ün Irak meşâyihini takip eden Debûsî çizgisinden de farklılaşan yönlerinin bulunması, onu ayrıca değerlendirmeyi gerektirmektedir.

Hadis meselelerine dair bazı konulardaki farklılığı ile dikkati çeken bir diğer kelamcı usûl yazarı Üsmendî'dir. Üsmendî ne klasik Hanefî usûl yaklaşımını benimsemiş ne de Mâtürîdî usûl yaklaşımını esas almıştır. O, asıl itibarıyla Hanefî Mu'tezilî âlim Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin *el-Mu'temed*'inden çokça etkilenmiştir.<sup>22</sup> Ancak Üsmendî, kelâmî açıdan Mu'tezilî değildir.<sup>23</sup> Hanefî ve Mu'tezilî haber yaklaşımlarını eklektik bir biçimde formüle eden Üsmendî, kelamcı usûl yöntemi gereği fıkıhçı usûlcülerden farklı tartışma konuları üzerinde de durmaktadır.<sup>24</sup> Farklı yönleriyle tebarüz eden, zikrettiğimiz bu dört usûlcünün de ortak noktası, kelamcı usûl yazarları olmaları ve eserlerini VI. yüzyılın ortalarına kadar yazmış olmalarıdır.

## 2. SÜNNET BAHİSLERİNDEKİ FARKLILAŞMA NOKTALARI

Yukarıda zikrettiğimiz üzere kelamcı usûl yazarları olan Ebü'l-Yüsr, Semerkandî, Lamişî ve Üsmendî'nin usûllerindeki sünnet bahisleri ile yerleşik Hanefî usûlündeki sünnet bahisleri karşılaştırıldığında bu usûlcülerin bazı konularda farklı yaklaşımlara sahip olduğu görülmektedir. Çalışmamızın bu kısmında farklılaşmanın tespit edildiği noktalar müstakil başlıklar halinde ele alınacaktır.

### 2.1. Sünnet Tarifi

Cessâs, Debûsî, Pezdevî ve Serahsî çizgisinde yer alan Hanefî usûlcüler sünneti tarif ederken sahâbeyi sünnetin kapsamına dâhil etmişlerdir.<sup>25</sup> Ancak Ebü'l-Yüsr, Semerkandî ve Lamişî'nin onlarla aynı fikirde olmadığı görülmektedir. Zira bu üç kelamcı usûl yazarı, sünnet tariflerinde sahâbeyi zikretmemiş ve bu bağlamda tâbî olunacak tek kişinin Hz. Peygamber olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>26</sup> Hanefî usûlündeki bu iki çizgi, sahâbe ve tâbiûnun rivayet esnasında kullandığı "من السنة كذا", "أمرنا بكذا", "تهينا عن كذا" gibi mutlak lafızların delâleti konusunda da farklı görüşlere sahiptirler. İlk grupta yer alan Hanefî usûlcüler, rivayetlerde kullanılan bu lafızların sadece Hz. Peygamber'in sünnetine hamledilemeyeceği kanaatindedirler.<sup>27</sup> Ancak

<sup>20</sup> Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet*, 54.

<sup>21</sup> Murat Sarıtaş, *Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013), 27.

<sup>22</sup> Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet*, 200-201.

<sup>23</sup> Sait Özervarlı, "Alâeddîn el-Üsmendî'nin Kelamcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 10 (2003): 47.

<sup>24</sup> Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet*, 201-202.

<sup>25</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1994), 3: 197; Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Halil Muiyiddîn el-Meys (Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2001), 77-78; Ebü'l-Hasen Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl* (Karaçi: Mir Muhammed Kütüphane Merkezi İlm ve Edeb, ts.), 139; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, 2005), 1: 113-114.

<sup>26</sup> Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî, *Ma'rifetü'l-hüceci's-şerîyye*, thk. Abdülkâdir b. Yâsîn (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 117; Semerkandî, *Mizân*, I, 39; II, 660; Ebü's-Senâ Mahmûd b. Zeyd el-Lamişî, *Kitâb fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülmecîd Türkî (Beyrût: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1995), 59.

<sup>27</sup> Debûsî, *Takvîm*, 77-78; Serahsî, *Usûl*, I, 114-115.

ikinci gruptaki Hanefiler bu tür mutlak lafızlardan kastın sadece Hz. Peygamber'in sünneti olduğu görüşünü benimseyerek ehl-i hadis ve ulemanın cumhuru ile aynı kanaati paylaşmışlardır.<sup>28</sup>

## 2.2. Hz. Peygamber'in Fiillerinin Ahkâma Delâleti

Hız. Peygamber'in fiillerinin ahkâma delâleti konusundaki ihtilaf noktası, onun hükmü bilinmeyen fiillerinin ümmet hakkında ne gerektirdiği hususudur. Hanefilerden Kerhî'ye göre Hz. Peygamber'in bir fiili hangi sıfat ile yaptığı bilinmiyorsa diğer vasıfları beyân eden bir delil sabit olana kadar Hz. Peygamber'in fiilinin mubâh olduğuna itikad edilir. Çünkü onun bütün fiillerinde zaten mubâhlık sıfatı vardır. Bir fiilin Hz. Peygamber için vâcip, mendûb ya da mubâh olduğu ortaya çıktığında ise bu fiilin ümmet için de aynı vasıfla gerekli olduğuna dair bir delil bulunana kadar bu fiilin Hz. Peygamber'e mahsus olduğu kabul edilir. Fiilin Nebî'ye has olan ahkâma dâhil olma ihtimali olduğu için de ümmetin bu fiilinde ona ittibâ etmesi gerekli değildir.<sup>29</sup> Cessâs da Resûlullah'ın fiilinin sıfatına dair bir delil sabit olmadıkça bu fiili yerine getirmenin mubâh olduğu konusunda Kerhî ile aynı fikirdedir. Ancak ona göre fiilin vasfı ile ilgili delil ortaya çıktıktan sonra o fiilin Hz. Peygamber'e mahsus olduğuna dair bir delil sabit olana kadar ümmetin de bu fiili Hz. Peygamber'in yaptığı sıfat üzere yapması gerekir. Çünkü ilgili naslar sebebiyle asıl olan Hz. Peygamber'e ittibâdır. Mahsûs fiiller ise nadirattandır. Mâni olan bir delil bulunmadıkça da ittibâyı emreden naslarla amel edilmesi gerekir.<sup>30</sup> Debûsî, Pezdevî, Serahsî ve onları takip eden usûlcüler de Cessâs'ın mutlak fiillerinde Hz. Peygamber'e ittibânın vâcip değil mubâh olduğu görüşünün doğru olduğu kanaatindedirler.<sup>31</sup>

Semerkindî ve Lâmişî ise bu konu ile ilgili Hanefilerin Irak meşâyihî ile Semerkant meşâyihî arasında bir ihtilafın varlığına dikkat çekerek yukarıdaki görüşlerin haricinde Semerkant meşâyihine atfettikleri farklı bir görüş daha zikretmişlerdir. Iraklı Hanefilere göre herhangi bir delil bulunmadığında Hz. Peygamber'in fiili mubâhlığa hamledilirken, Semerkant meşâyihine göre böyle bir fiil amel bakımından vücûba hamledilir, itikad bakımından ise tevakkuf edilir. Yani mübhem olarak Allah hangisini murad etmişse onun hak olduğuna inanılır.<sup>32</sup> Çünkü her ne kadar Hz. Peygamber'e ittibâ asıl olsa da bazı fiillerin Hz. Peygamber'e has olma ihtimali de mevcuttur. Vâcip olmayan bir şeyin vâcip, mubâh olmayanın da mubâh olduğuna itikad etmenin câiz olmadığını ifade eden Semerkandî, böyle bir fiilin kesin olarak vâcip olduğuna itikad edilmeksizin ittibâ etmenin vâcip olduğunu dile getirmiştir. Böyle bir durumda eğer fiil zaten vâcipse bunu işlemekte bir mahzur yoktur. Çünkü bu durumda kişi üzerine vâcip olan şeyi yerine getirmiş, sorumluluktan ve günaha düşmekten kurtulmuş olur. Eğer fiil vâcip değilse de bu fiili yerine getirmekle kişi sevap elde etmiş olur.<sup>33</sup> Bu konuda daha ihtiyatlı bir yaklaşıma sahip olduğu görülen Semerkant meşâyihinin Irâk meşâyihinden farklı düşünmesi, onların usûl konularında itikadî öncülleri dikkate almalarından kaynaklanmış olmalıdır. Zira onların başka bazı meselelerde olduğu gibi fiiller konusunda da amel ile itikadın

<sup>28</sup> Semerkandî, *Mizân*, II, 658-660 Lâmişî, *Kitâb*, 151. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Zübeyde Özben - Hayati Yılmaz "Sahâbe ve Tâbiûnunun Rivayette Kullandığı Lafızlar Bağlamında Sünnetin Kapsamı Tartışması", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/35 (Haziran 2017): 27-48.

<sup>29</sup> Debûsî, *Takvîm*, 247; Pezdevî, *Kenz*, 228; Serahsî, *Usûl*, 2: 87.

<sup>30</sup> Debûsî, *Takvîm*, 247; Pezdevî, *Kenz*, 228; Serahsî, *Usûl*, 2: 87; Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd, et-*Tavzîh li metni't-Tenkîh* (*Şerhu't-Telvîh ala't-Tavzîh* içinde), nşr. Şeyh Zekerîya Amîrât (Beyrût; Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2: 31; Hüsâmeddîn Hasan b. Alî es-Siğnâkî, *Kitâbü'l-vâfi fi usûli'l-fikh*, thk. Ahmed Muhammed Mahmûd Yemânî (Kâhire: Dârü'l-Kâhire, 2003), 3: 1046.

<sup>31</sup> Debûsî, *Takvîm*, 247; Pezdevî, *Kenz*, 228; Serahsî, *Usûl*, 2: 87; Siğnâkî, *el-Vâfi*, 3: 1046; Hüsâmeddîn Muhammed b. Muhammed Ahsikesî, *el-Müntehab fi usûli'l-mezhep*, nşr. Muhammed Yûsuf (y.y.: Matbaatu Yûsufî, 1318/1900), 54; Celalüddîn Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ (Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 2005), 2: 70; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 31.

<sup>32</sup> Semerkandî, *Mizân*, 2: 674; Lâmişî, *Kitâb*, 154; Kivâmüddîn Emîr Kâtib el-İtkânî, *et-Tebyîn*, thk. Sâbir Nasr Mustafa Osman (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1999), 1: 692-693.

<sup>33</sup> Semerkandî, *Mizân*, 2: 678.

farklı değerlendirilmesine yönelik açıklamaları, bu yaklaşımlarının itikadî açıdan bir probleme sebebiyet vermemesi hassasiyetinden kaynaklandığını göstermektedir.

### 2.3. Sahâbe Kavli

Hanefî usûl eserlerinde sahâbeyi taklit konusunda mütekaddim Hanefîlerin sabit bir görüşü olmadığı ifade edilmiştir.<sup>34</sup> Çünkü İmam Ebû Hanîfe, İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in sahâbe sözü ya da uygulaması sebebiyle kıyası terk ettikleri durumların yanında sahâbe kavline aykırı olarak verdikleri hükümlerin de örnekleri bulunmaktadır.<sup>35</sup> Ebû Hanîfe'nin sahâbeyi taklid konusundaki farklı tutumlarına dikkat çeken Leknevî, Ebû Hanîfe'nin "Hz. Peygamber'den gelen başım gözün üstüne, sahâbeden geleni de terk etmem" sözünü naklederek bu sözün, onun sahâbeyi taklit ettiği konusunda açık bir nas olduğunu ifade etmiştir. Bu sebeple o, Ebû Hanîfe'nin bazı durumlarda sahâbe kavline muhalefet etmesini bu görüşe muarız olan başka bir sahâbînin görüşünü biliyor olma ihtimaline bağlamıştır.<sup>36</sup> Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin bu konudaki farklı uygulamalarını değerlendiren Yunus Apaydın ise onların kıyas ile bilinmeyecek konularda sahâbeyi taklidin vâcip değil câiz olduğu görüşünde oldukları kanaatinde dir.<sup>37</sup>

Müteahhir Hanefîlerden ise sahâbeyi taklit konusunda Berdaî (ö. 317/930), İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) ve Kerhî'ye (ö. 340/952), atfedilen üç farklı görüş nakledilmiştir. Debûsî, Pezdevî ve Serahsî, gibi Hanefî usûlcülerin geneli Berdaî'ye nisbet edilen görüşü benimsemişlerdir. Bu görüşü benimseyenlere göre sahâbeyi taklid vâciptir ve sahâbeden birinin sözü kıyasa takdim edilerek kıyasın terk edilmesi gerekir.<sup>38</sup> Sahâbe bir meselede ihtilaf ettiğinde merfû hadisi kullanarak aralarında bir tartışma yaşanmamışsa sema ihtimali ortadan kalkmakta ve görüşlerini kendi rey ve icthadları ile ortaya koydukları açığa çıkmaktadır. Böyle bir durumda sahâbeden sonrakiler kendi reyleri ile üçüncü bir görüş ortaya koyamazlar. Sadece sahâbe görüşlerinden birini tercih etmeleri gerekir. Çünkü sahâbenin iki görüş üzerinde ihtilaf etmiş olması üçüncü bir görüşün bâtil olduğu konusunda icmâ ettikleri şeklinde değerlendirilmiştir. Bu görüşlerden birini tercih edip amel ettikten sonra da herhangi bir delil olmaksızın diğer bir sahâbînin görüşüyle amel etmek de câiz görülmemiştir.<sup>39</sup>

Semerkindî'nin İmam Mâtürîdî'den aktararak doğru kabul ettiği ve Lamişî'nin de takip ettiği görüşe göre ise fetva derecesine ulaşan bir sahâbînin umumun ihtiyacı olduğu için gizli kalma ihtimali olmayan bir konudaki görüşüne akranlarından biri muhalefet etmemişse bu durum icmâ sayılacağı için o sahâbîyi taklid vâciptir. Sahâbeden biri onun hilafına başka bir görüş bildirdiğinde ise birini taklid etmek vâcip olmaz, fakat delil ile herhangi birini tercih etmek gerekir.<sup>40</sup> Burada sahâbeyi taklidin vücûbu için farklı bir şart öne sürüldüğü görülmektedir. O da görüş bildiren sahâbînin fetva ehlinde olması şartıdır. Fetva derecesine ulaşan sahâbî ile ilgili "Bizim için cihad edenleri yolumuza erdirtiriz" (el-Ankebût 29/69) ayetini zikreden Semerkandî'ye göre cühd sahibi olanlar fetva derecesine ulaşanlardır. Bu sebeple fetva derecesine ulaşamayanlar ayette zikredilen mertebeyi hak etmemektedirler.<sup>41</sup>

<sup>34</sup> Debûsî, *Takvîm*, 256; Pezdevî, *Kenz*, 234; Serahsî, *Usûl*, 2: 106; Semerkandî, *Mizân*, 2: 710.

<sup>35</sup> Serahsî, *Usûl*, 2: 105-106.

<sup>36</sup> Muhammed Abdülhay Leknevî, *Zaferu'l-emânî bi şerhi Muhtasarı's-Seyyid Şer'if el-Cürcânî fi mustalahi'l-hadîs*, thk. Takıyyüddîn en-Nedvî (Haleb: Mektebü Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1416), 330.

<sup>37</sup> Yunus Apaydın, "Sahâbî Sözü'nün Hukukî Değeri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4 (1990): 330.

<sup>38</sup> Debûsî, *Takvîm*, 256; Serahsî, *Usûl*, II, 108; Pezdevî, *Kenz*, 236; Ahsikesî, *el-Müntehâb*, 55-56; Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Keşfü'l-esrâr Şerhu'l-musannif ale'l-Menâr* (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2: 174; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 2: 74.

<sup>39</sup> Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 2: 78-79; Nesefî, *Keşf*, 2:177; Siğnâkî, *el-Vâfi*, 3: 1066.

<sup>40</sup> Semerkandî, *Mizân*, 2: 712; Lamişî, *Kitâb*, 155; Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahru'l-islâm el-Pezdevî* (Beyrut: Dârül-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 3: 323; İtkânî, *et-Tebyîn*, 1: 703.

<sup>41</sup> Semerkandî, *Mizân*, 2: 719.

Diğer iki görüşten tamamen farklı bir görüşü benimseyen Kerhî ise sadece kıyas ile bilinemeyecek konularda sahâbeyi taklidin vâcib olduğu, bunun dışındaki konularda ise taklidin gerekli olmadığını savunmaktadır.<sup>42</sup> Ebü'l-Yüsr ve Üsmendî de Kerhî'ye benzer bir yaklaşım sergilemiştir. Ebü'l-Yüsr'e göre Nebî'den başkasını taklit etmek câiz değildir. Çünkü ondan başkasının görüşünün hatalı olma ihtimali vardır.<sup>43</sup> Kitâb, Hz. Peygamber'in sünneti ve ümmetin icmâsının yeterince zengin olduğunu ifade eden Ebü'l-Yüsr, Hz. Peygamber'den başkasını taklide hususi olarak ihtiyaç olmadığına ve başkasını taklitte şüphe bulunduğuna işaret etmiştir.<sup>44</sup> Üsmendî'ye göre ise sahâbe ictihada konu olabilecek bir hususta kendisinden bir görüş bildirirse onu taklit etmemiz gerekmez. Çünkü bunu kendi ichtihadı ile söylemiş olması muhtemeldir ve sahâbenin ichtihadı başkasının ichtihadına tercih edilemez.<sup>45</sup> Netice itibarıyla Mâtürîdî'ye dayandırılan ve sahâbeyi taklidin vücûbunu biraz daha sınırlandıran anlayış ile Kerhî'ye nispet edilen sahâbeyi taklidin vâcib olmadığı görüşünün Şâfiîlerin sahâbeyi taklid konusundaki görüşleriyle benzerlik arz ettiğini söylemek mümkündür.<sup>46</sup>

#### 2.4. Meşhur Haberin Bilgi Değeri

Hanefî usûlünde meşhur haber, genel olarak aslı itibarıyla haber-i vâhid olup sonradan mütevâtir seviyesine ulaşan haber şeklinde tarif edilmektedir.<sup>47</sup> Meşhuru mütevâtirin bir kısmı olarak kabul eden Cessâs'a göre meşhur haber de mütevâtir haber gibi ilm-i yakîn ifade etmektedir. Ancak ona göre meşhur haberin ilm-i yakîn ifade etmesi mütevâtirde olduğu gibi zaruret yolu ile değil istidlâl yolu ile olur.<sup>48</sup> İsbâ b. Ebân ise meşhur haberi mütevâtirin altında fakat haber-i vâhidin üstünde bir seviyede görmekte, bu sebeple de ilm-i yakîn değil ilm-i tûma'nîne ifade ettiğini düşünmektedir. Debûsî, Pezdevî, Serahsî ve müteahhir Hanefî ulemâ da bu görüştedir.<sup>49</sup> Çünkü meşhur haber ikinci ve üçüncü nesilde tevâtür seviyesine ulaşmış olsa da başlangıçtaki râvî sayısı az olduğu için haberin aslına itibarla yanılma şüphesi bâkîdir.<sup>50</sup>

Semerkandî ve Lâmişî ise meşhurun ne tür ilim ifade ettiği ile ilgili görüşlerini açıklamaları da konuyu işleyiş biçimlerinden onların meşhur haberin kat'î yani yakînî bilgi ifade ettiğini düşündükleri anlaşılmaktadır. Zira muhtemelen Semerkant ulemâsını kastederek "Meşhurun hükümü ile ilgili ashâbımızdan bir görüş nakledilmemiştir" diyen Semerkandî, meşâyihimiz dediği grubun büyük çoğunluğunun ise ehl-i asrın icmâsı sebebi ile meşhurun kat'î ilim gerektirdiği görüşünde olduğunu ifade etmiştir.<sup>51</sup> Meşhurun tespitinde fukahânın icmâmını esas alan Ebü'l-Yüsr de meşhurun mütevâtirle eşit olduğunu açıkça ifade ettiği için onun da meşhurun ilm-i yakîn ifade ettiği görüşünde olduğunu düşünmek mümkündür.<sup>52</sup> Ancak Hanefîler arasındaki bu ihtilaf, sadece meşhur haberi inkâr edenin tekfir edilip edilmeyeceği meselesine tesir etmekte, ahkâm konusunda herhangi bir ihtilafa yol açmamaktadır. Meşhur haberin ilm-i yakîn ifade ettiğini iddia eden Cessâs'ın görüşünde olanlar, meşhur haberi

<sup>42</sup> Debûsî, *Takvîm*, 256; Pezdevî, *Kenz*, 234; Serahsî, *Usûl*, 2: 107; Semerkandî, *Mizân*, 2: 711; Ahsikesî, *el-Müntehab*, 284-285; Neseî, *Keşf*, 2: 173.

<sup>43</sup> Ebü'l-Yüsr *Ma'rife*, 48.

<sup>44</sup> Ebü'l-Yüsr, *Ma'rife*, 50-51.

<sup>45</sup> Muhammed b. Abdülhamîd el-Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, thk. Muhammed Zekî Abdülber (Kâhire: Mektebetü Dârü't-Türâs, 1992), 481.

<sup>46</sup> Şâfiîlerin bu konudaki görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Selim Aslan, "Şâfiî Mezhebinde Sahâbî Kavlinin Hüccet Değeri ve Fıkhî Konulara Yansımaları" *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe III- Sahâbe ve Dirâyet İlimleri (Sakarya, 30 Eylül-1 Ekim 2017)*, ed. Abdullah Aydınlı v.dğr. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 213-240.

<sup>47</sup> Debûsî, *Takvîm*, 211; Pezdevî, *Kenz*, 152; Serahsî, *Usûl*, 1: 292.

<sup>48</sup> Siğnâkî, *el-Vâfi*, 3: 854-855.

<sup>49</sup> Buhârî, *Keşf*, 2: 535.

<sup>50</sup> Serahsî, *Usûl*, 1: 292; Siğnâkî, *el-Vâfi*, 3: 855.

<sup>51</sup> Semerkandî, *Mizân*, 2: 624; Lâmişî, *Kitâb*, 147.

<sup>52</sup> Ebü'l-Yüsr, *Ma'rife*, 119.

**182 | Zübeyde Özben Dokak. Hanefî Sünnet Anlayışında Farklı Bir Çizginin Takibi: Kelamcı... reddedeni tekfir ederken, ilm-i tûma'nîne ifade ettiğini iddia eden çoğunluk tekfir edilmeyeceği ancak dalalete nispet edileceği görüşündedir.<sup>53</sup>**

Hanefî usûlünde meşhur haberin mütevâtir ile eşit oluşunun esas alındığı asıl konu, Kur'ân'a ziyâde meselesidir. Zira Hanefî usûlcülerin geneli, nesh olarak kabul ettikleri Kur'ân'a ziyâdenin mütevâtir ile câiz olduğu gibi meşhur haber ile de câiz olduğunu kabul etmişlerdir.<sup>54</sup> Kur'ân'ın âm lafızlarının tahsîsi ve mutlak lafızlarının takyîdi konusunda da durum aynıdır. Nesh bahislerinde Semerkandî ve Lâmişî'nin meşhur haber ile nesh konusuna değinmemeleri ise dikkat çekmektedir. Onlar sadece Kitâb'ın mütevâtir haberle ve mütevâtir haberin Kitâb ile neshinden bahsetmişlerdir.<sup>55</sup> Yukarıda ifade edildiği üzere meşhur haberin kat'î ilim ifade ettiğini düşündükleri anlaşılan Semerkandî ve Lâmişî'nin buna binaen nesh konusunda meşhuru mütevâtirden ayrı bir kategori olarak zikretmeye gerek duymamış olmaları mümkündür. Zira onların haberleri taksim ederken meşhuru ayrı bir kategori olarak zikretseler de usûl meselelerini ele alırken daha ziyâde haber-i vâhid ve mütevâtir taksimi üzerinden konuları ele aldıkları görülmektedir.<sup>56</sup>

## 2.5. Kur'ân'a Arz Kriteri

Pezdevî ve Serahsî'den itibaren Hanefî usûlcülerin geneli inkıtayı zâhir ve bâtın<sup>57</sup> ya da sûrî ve mânevî<sup>58</sup> olarak nitelendirerek iki farklı inkıtâ türü ortaya koymuşlardır. Ancak Ebü'l-Yüsr, Semerkandî, Lâmişî ve Üsmendî'nin sened ve metin ile ilgili değerlendirmelerinde inkıtâ tabirini kullanmadıkları görülmektedir. Diğer Hanefî usûlcülerin mânevî inkıtâ olarak gördükleri hususları genellikle haber-i vâhidin kabulünün şartları başlığı altında ele alan mezkûr kelamcı usûl yazarlarının yerleşik Hanefî usûlünde manevî inkıtâ kapsamında ele alınan arz kriterlerinden özellikle Kur'ân'a arz kriteri hususunda bir takım farklı görüşlere sahip olduğu görülmektedir.

Hanefîlerin Kur'ân'a arz prensiplerine yön veren hususlardan biri onların nassa ziyâde konusundaki görüşleridir. Lafızlar bahsindeki farklı anlayışları ile irtibatlı olarak Irak ve Semerkant meşâyihî arasında nassa ziyâde meselesinde bir ihtilaf bulunmaktadır. Irak meşâyihî ve onları takip eden Hanefîlerin geneli nassa ziyâdeyi nesih olarak gördükleri için nesh anlamına gelen ziyâdenin haber-i vâhid yoluyla gerçekleştirilemeyeceğini kabul etmişlerdir.<sup>59</sup> Onlara göre sûreten beyân olsa da manen nesh olan nassa ziyâde, meşhur haber ile câiz olsa da haber-i vâhid ile câiz değildir.<sup>60</sup> Dolayısıyla bu görüşü benimseyen Hanefîler bu konudaki haber-i vâhidleri kabul etmemişlerdir.

İmam Mâtürîdî ve onu takip eden Semerkant meşâyihine göre ise nassa ziyâdenin nesh olması da beyân olması da mümkündür, herhangi bir delil olmaksızın da biri tercih edilemez.<sup>61</sup> Zira Irak meşâyihine göre Kur'ân'ın âm ve zâhir lafızları hâs lafızlar gibi yakîn ifade ederken, Semerkant meşâyihine göre Kur'ân'ın âm lafızları zan ifade ettiği için haber-i vâhidle tahsîsi câizdir.<sup>62</sup> Dolayısıyla onlar Kur'ân'ın umûmunun haber-i vâhid ve kıyasla tahsîsinin câiz olduğu hususunda İmam Şâfiî ile aynı fikirdedirler.<sup>63</sup> Aynı şekilde mütekaddim

<sup>53</sup> Buhârî, *Keşf*, II, 535.

<sup>54</sup> Debûsî, *Takvîm*, 212; Pezdevî, *Kenz*, 152; Ebü'l-Yüsr, *Ma'rife*, 121.

<sup>55</sup> Semerkandî, *Mizân*, 2: 1077; Lâmişî, *Kitâb*, 132, 173.

<sup>56</sup> Meşhur haberin Kur'ân'ı neshi konusunu ele almayan Semerkandî, haber-i vâhidin sünnete muhalefeti konusunda da sadece mütevâtir sünnete muhalefeti dile getirmiştir. Diğer usûlcülerin aksine meşhur sünnete muhalefetten bahsetmemiştir. (bkz. Semerkandî, *Mizân*, 2: 631) Benzer bir değerlendirmeye için ayrıca bkz. Yargı, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, 79.

<sup>57</sup> Pezdevî, *Kenz*, 171.

<sup>58</sup> Serahsî, *Usûl*, 1: 359.

<sup>59</sup> Debûsî, *Takvîm*, 198; Ebü'l-Yüsr, *Ma'rife*, 143; Pezdevî, *Kenz*, 226; Serahsî, *Usûl*, 1: 112; Üsmendî, *Bezl*, 353-354.

<sup>60</sup> Buhârî, *Keşf*, 3: 285; Sığnâki, *Vâfi*, 3: 1034.

<sup>61</sup> Semerkandî, *Mizân*, 2: 1087; Lâmişî, *Kitâb*, 174-175.

<sup>62</sup> Ebü'l-Yüsr, *Ma'rife*, 65-66; Semerkandî, *Mizân*, 1: 522; Buhârî, *Keşf*, 3: 14.

<sup>63</sup> Neseî, *Keşf*, 1: 166; Muhammed b. Muhammed el-Kâkî, *Câmiu'l-esrâr fi Şerhi'l-Menâr*, thk. Fazlurrahman Abdülğafûr el-Efgânî (Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 2005), 3: 716.

Mâtürîdîler mutlak lafızla mukayyedin kastedilmiş olabileceğini düşündükleri için<sup>64</sup> Kur'ân'ın mutlak ifadelerinin haber-i vâhidle takyidini câiz görmeleri sebebiyle de diğer Hanefîlerden ayrılmaktadırlar.

Semerkant meşâyihinin nassa ziyade konusundaki bu tutumu, onların kelâmî öncül-leri dikkate alan usûl anlayışlarının bir uzantısı olarak görülmelidir. Zira Semerkant meşâyihî, Irak meşâyihinin savunduğu âm lafzın fertlerinin tamamına delâletinin kat'î olduğu, dolayısıyla amelî ve itikadî açıdan bağlayıcı olduğu görüşüne aslında va'îd-i fussâk meselesinde Mu'tezile'nin savunduğu görüşe götürdüğü gerekçesiyle karşı çıkmışlardır.<sup>65</sup> Zira Kur'ân'ın âm lafızlarının bütün fertlerine aynı kesinlikte delâlet edip etmediği itikadî boyutta ele alındığında büyük günah işleyenlerin cehennemde sürekli kalacaklarını ifade eden ayetlerde bu hükme fâsık olan herkesin dâhil olup olmadığı hususu va'îd-i fussâk meselesinin esasını oluşturmaktadır.<sup>66</sup> Âm olan va'îd ayetlerinin umûma delâletinin kat'î olduğunu kabul eden Mu'tezile, bunu tevbe etmeden ölen fâsıkların ebedî cehennem azabıyla cezalandırılacağı görüşünü destekleyen bir delil olarak kullanmıştır.<sup>67</sup> Dolayısıyla Semerkant meşâyihinin bu anlayışının kendilerini Mutezile'den ayırıştırma arzusuyla bağlantılı olduğunu söylemek mümkündür. Hanefîler arasındaki bu farklılığa dikkat çeken Ebu'l-Muîn en-Neseffî (ö. 508-1115) de kendi bölgelerindeki şeyhlerin umûmun tahsîs, mutlakın ise takyîd edilemeyeceğini söyleyenleri Mu'tezileye nispet ettiklerini, ancak fıkıh usûlü konusunda Iraklılara meyleden biri ortaya çıkınca umûm meselesinde onları takip ettiğini ve Semerkant meşâyihinin görüşünü İmam Şâfiî'ye atfettiğini dile getirmiştir.<sup>68</sup> Şükrü Özen'e göre burada Neseffî'nin kastettiği Iraklılara meyleden kişi Debûsî'dir.<sup>69</sup>

Semerkandî ve Lâmişî ise Hanefîler arasındaki âm lafız konusundaki ihtilafın amel ve itikad konularında farklı olduğuna işaret etmişlerdir. Onların yaptığı açıklamaya göre Irak meşâyihine göre âm lafız hem itikaden hem de amelen umûmu gerektirmektedir. Semerkant meşâyihine göre ise âm lafız amelî vâcip kılar fakat itikadî olarak Allah Teâlâ umûm ya da husûstan hangisini kastettiye ona mübhem olarak inanılması gerekir.<sup>70</sup> Bu açıklama, Semerkantlıların bu anlayışının yukarıda zikredildiği üzere âmın katiyyetinin kabul edilmesinin itikadla ilgili bazı konularda probleme sebebiyet vermesiyle ilgili olduğunu göstermektedir. Ayrıca bu açıklamadan mütekaddim Mâtürîdîlerin de diğer Hanefîler gibi amelî ilgili konulardaki âm lafızların kat'iyetini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Hanefîlerin tahsîsini câiz görmediği ayetler bağlamında Mâtürîdîlerin bu farklı görüşlerinin pratiğe yansiyip yansımadığını değerlendiren Hüseyin Kahraman da ahkâm konusunda iki grup arasında pratik açıdan pek bir farklılık olmadığı sonucuna varmıştır.<sup>71</sup>

Usûllerinde Semerkant meşâyihinin görüşlerini de dikkate alan Ebü'l-Yüsr, Semerkandî, Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1330) ve Kâkî (ö. 749/1348) gibi sonraki Hanefî usûlcüler, Semerkant meşâyihî âmın haber-i vahidle tahsîsini mümkün olduğu görüşünü benimsemiş olsa da doğru olanın Irak meşâyihinin savunduğu, haber-i vâhidle tahsîsin câiz olması görüşü olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>72</sup> Buhârî, bunun sebebinin izah ederken Semerkant meşâyihî tarafından Kur'an'ın âm ve zâhir lafzı zannî kabul edilse de âm ve zâhirdeki zannîlikle haber-i vahiddeki zannîliğin birbirine eşit olmadığına dikkat çekmiştir. Zira âm ve

<sup>64</sup> Semerkandî, *Mizân*, 1: 523; Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseffî, *Tebsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Claude Salame (Dımaşk: 1993), 2: 779.

<sup>65</sup> Sarıtaş, "Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi", 67.

<sup>66</sup> Özen, *Ebü Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 136-137.

<sup>67</sup> Sarıtaş, *Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi*, 200.

<sup>68</sup> Neseffî, *Tebsira*, 2: 780.

<sup>69</sup> Özen, *Ebü Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 93.

<sup>70</sup> Semerkandî, *Mizân*, 1: 385; Lâmişî, *Kitâb*, 124.

<sup>71</sup> Hüseyin Kahraman, *Mâtürîdîlikte Hadis Kültürü* (Bursa: Arasta Yayınları, 2001), 154-160.

<sup>72</sup> Ebü'l-Yüsr, *Ma'rîfe*, 65-66, 143; Semerkandî, *Mizân*, 1: 462; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, 3: 717.



zâhirden bulunan şüphe sadece mana bakımındandır. İbarenin sübutu açısından herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Haber-i vâhidde ise hem mana hem de lafız açısından şüphe bulunmaktadır. Mana da sübut bakımından lafza tabidir.<sup>73</sup> Dolayısıyla Buhârî'nin bu açıklamasına göre mütekaddim Matürîdiler âm lafzın delâletini kat'î olarak kabul etmeseler de aralarında seviye farkı bulunduğu için onların âmın haber-i vâhidle tahsisini câiz görmemeleri daha doğrudur.

Hanefî usûlünde Ku'ân'a muhalefetin mahiyeti konusunda da farklı bir çizginin var olduğu görülmektedir. Ebü'l-Yüsr, haberin şartları arasında Kur'ân'a muhalefetten bahsederken muhalefetin âmın tahsisi ve mutlakın takyîdi ile bağlantısından bahsetmemiştir. Bu da onun muhalefeti sadece Kur'ân'ın aslına muhalefet olarak gördüğünü düşündürmektedir. Ayrıca Ebü'l-Yüsr'ün haberin Kur'ân'a muhalefeti durumunda öncelikle te'vile vurgu yapan bir yaklaşıma sahip olduğu da görülmektedir. Nitekim o, "Ashabımızın bazıları, Kitâb'a mütevatir habere, meşhur habere ve açık asıllara muhalif olan haber-i vâhidin gerçek olmadığını söyler" dedikten sonra doğru olanın haberi vâhidin reddinin câiz olmaması olduğunu dile getirmiştir. Mümkün olduğunca haber-i vâhidle amelin gerekli olduğunu düşünen Ebü'l-Yüsr, haberin Kitâb'a ve meşhur sünnete muhalefet etmesi durumunda muhalif olmayan vecih üzere onunla amel edilmesi taraftarıdır.<sup>74</sup> Bu açıklamaları onun aslında arz prensibine çok sıcak bakmadığını düşündürmekte ve mümkün oldukça muâraza sebebiyle haberleri reddetmekten sakınarak cem' ve te'lîf yoluyla hadisin imâlini ihmâlîne tercih ettiğini göstermektedir.<sup>75</sup> Semerkandî de benzer bir şekilde haber-i vâhidin kabul edilebilmesi için Kur'ân'a muvâfık olması gerektiğini dile getirmiş ancak Kitâb'ın âmına ya da mutlakına muhalefetten bahsetmemiştir. Ayrıca o da Ebü'l-Yüsr gibi haber-i vâhidin kat'î delile muhalefeti durumunda ikisi arasında cem edecek bir te'vilde bulunma seçeneğini de zikretmiştir.<sup>76</sup> Üsmendî ise haber-i vâhidin Kitâb'ın hükmüne muhalif olmasıyla Kitâb'ın umûmunun hükmüne muhalif olmasını ayrı ayrı değerlendirmiştir.<sup>77</sup> Metin Yiğit'in tespitine göre Ebû Hanîfe'nin muhalefetle kastı da, sonraki Hanefî usûlcülerin ifade ettiği gibi haberin Kur'ân'ı tahsis ya da takyîdi değil haberin Kur'ân'ın aslına muhalif olmasıdır. Bu sebeple ona göre Kitâb'ın âmını tahsis eden veya mutlakını takyîd eden hadislerin Kur'ân'a muhalefet kapsamında ele alınması gerekir.<sup>78</sup> Dolayısıyla Ebü'l-Yüsr, Semerkandî ve Üsmendî'nin yaklaşımı Yiğit'in Ebu Hanîfe'ye nispet ettiği muhalefet anlayışıyla uyumlu görünmektedir.

## 2.6. Râvînin Fakîhliği Meselesi

Yerleşik Hanefî usûlünde râvîler, genel itibarıyla ma'rûf ve mechûl olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Ma'rûf râvîleri de iki kısma ayıran Hanefî usûlcülerin bu taksiminde ikinci grupta adâlet ve zabt sahibi olmalarına rağmen fıkıh ile ma'rûf olmayan râvîler bulunmaktadır. Râvînin fakîhliği meselesinde Hanefî usûlcüler farklı tutumlar ortaya koymuşlardır. Debûsi, Serahsî, Pezdevî ve onları takip eden usûlcüler, fakîh olmayan râvînin kıyasa aykırı olan rivayetini kabul etmeme yönünde bir tutum sergilerken, kelamcı usûl yazarlarının da içinde bulunduğu bazı Hanefî usûlcüler bu husustan ya hiç bahsetmemiş ya da bu anlayışı eleştirmişlerdir.

### 2.6.1. Fakîh Râvî Şartını Benimseyenler

Râvîleri fakîh olmaları açısından taksim eden Hanefî usûlcülere göre fakîh olmayan râvîlerin rivayetleri kıyasa uygun olduğunda amel bakımından fakîh râvîlerin rivayetleri ile aralarında bir fark yoktur. Ancak bu ayrımı yapan Hanefî usûlcüler, bu kısımdaki râvîlerin kıyasa aykırı olan rivayetlerini makbul görmemişlerdir. Genel olarak râvîlerle ilgili net bir ay-

<sup>73</sup> Buhârî, *Keşf*, 3: 14.

<sup>74</sup> Ebü'l-Yüsr, *Ma'rîfe*, 135.

<sup>75</sup> Benzer bir tespit için bkz. Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, 199; Özşenel, *Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*, 89.

<sup>76</sup> Semerkandî, *Mizân*, 2: 631.

<sup>77</sup> Üsmendî, *Bezl*, 461-462.

<sup>78</sup> Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, 183.

rım yapmasa da bu hususun ilk olarak İsâ b. Ebân tarafından Ebû Hüreyre özelinde dillendirildiği görülmektedir. Bu görüşü benimseyen sonraki usûlcüler ise farklı dozlarda bu tutumu sürdürmüşlerdir. Bu usûlcülerin genel kanaati, fakîh olmayan râvîlerin haberleri kıyasa aykırı olduğunda ümmetin kabul ile karşılamaş olması durumu hariç kıyasın tercih edilmesi yönündedir.<sup>79</sup> Bu şart bağlamında Hanefiler kıyas terimini Kur'ân, Sünnet, Kur'ân ve Sünnetin genel ruhu anlamında kullanmışlardır.<sup>80</sup>

Cessâs, bizzat Ebû Hüreyre'nin rivayetleri ile ilgili bir bölüme yer vermiş ve bu kısmında özellikle İsâ b. Ebân'ın Ebû Hüreyre hakkındaki görüşlerini ele almıştır.<sup>81</sup> Cessâs'ın verdiği bilgilere bakıldığında sonraki Hanefî usûlcülerin "fakîh olmayan râvînin haberi kıyasa aykırı olursa kabul edilmez" görüşünü İsâ b. Ebân'ın genel bir hüküm olarak değil sadece Ebû Hüreyre ile ilgili olarak dile getirdiği görülmektedir.<sup>82</sup> İsâ b. Ebân'a göre Ebû Hüreyre'nin rivayetleri kıyasa ve ma'rûf sünnete aykırı olmadıkça kabul edilir. Ayrıca kıyasa ve ma'rûf sünnete aykırı olsa da sahâbe ve tâbiûnun kabul ettiği rivayetleri makbuldür. Cessâs'ın naklettiğine göre onun Ebû Hüreyre'nin hadisini diğer hıfz ve hadis nakli ile ma'rûf sahâbîlerin rivayetleri ile aynı mertebede görmemesinin sebebi ise sahâbenin fakîhleri tarafından reddedilen hadislerinin çok olması ve kendi döneminde ondan rivayet edilen bazı hadislerden şüphe duyulmasıdır.<sup>83</sup> Cessâs'ın usûlünde verdiği bilgilerden Ebû Hüreyre ile ilgili görüşleri sebebiyle İsâ b. Ebân'ın ağır bir şekilde eleştirildiğini anlamak mümkündür.<sup>84</sup>

Ancak Ebû Hüreyre ile ilgili açıklamaların zamanla daha ılımlı hale geldiği gözlenmektedir. Zira Cessâs, Ebû Hüreyre'nin hataları ile ilgili fazlaca açıklamada bulunmuş ve Hz. Peygamber'in Ebû Hüreyre'nin hıfzı için yaptığı duayla ilgili rivayeti<sup>85</sup> de eleştirmiştir. Cessâs'a göre Ebû Hüreyre'nin duyduklarını unutmaması için Hz. Peygamber'in ona dua ettiğini içeren rivayet sahih olsa bile sadece o olayın geçtiği mecliste duyduklarını unutmaması ile ilgilidir.<sup>86</sup> Debûsî'den itibaren ise onun âdil ve meşhur sahâbîlerden olduğuna özellikle vurgu yapıldığı görülmektedir. Ayrıca Ebû Hüreyre'nin Hz. Peygamber'e olan mülâzemetini ve Hz. Peygamber'in onun hafızası için dua ettiğini gösteren rivayetlere de yer verilmiş, ancak Cessâs'ın bu rivayet için yaptığı eleştirilere işaret edilmemiştir.<sup>87</sup> Hatta Cessâs'ın aksine bu rivayet, Ebû Hüreyre'nin üstünlüğünü gösteren bir delil olarak kullanılmıştır. Aynı zamanda Serahsî, her ne kadar örnekleri Ebû Hüreyre üzerinden vermiş olsa da hizada ve seferde Hz. Peygamber'le uzun müddet geçirmiş ve ondan semâda bulunmuş olan sahâbîlerin fıkhi ile ma'rûf olmayan râvîler kısmında olabileceğine işaret ederek aslında bunun doğrudan Ebû Hüreyre ile ilgili bir eleştiri olmadığını da dikkat çekmek istemiştir.<sup>88</sup>

<sup>79</sup> Debûsî, *Takvîm*, 180, 182; Pezdevî, *Kenz*, 159; Serahsî, *Usûl*, 1: 341.

<sup>80</sup> Hamdi Çilingir, "Hanefilere Göre Haberin Kıyasa Aykırı Olma Durumunda Râvinin Fakih Olma Şartı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2010): 72-73; Mutlu Gül, "Erken Dönem Usul Eserleri Çerçevesinde Hanefî Fukahasının Sahabe Algısı", *II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı - 4 (6-8 Mayıs 2013, Bursa)*, (İstanbul, 2013), 1012.

<sup>81</sup> Cessâs, *el-Füsûl*, 3: 127-142.

<sup>82</sup> Cessâs, *el-Füsûl*, 3: 127.

<sup>83</sup> Cessâs, *el-Füsûl*, 3: 127.

<sup>84</sup> Cessâs, *el-Füsûl*, 3: 130.

<sup>85</sup> Ebû Hüreyre şöyle demiştir: "Sizler Ebû Hüreyre'nin Resûlullah'tan çokça hadis rivayet ettiğini iddia ediyorsunuz. Varılacak yer Allah'ın huzurudur. Ben fakir bir kimseydim. Karın tokluğuna sürekli Resûlullah'ın yanında bulunurdum. Muhacirler çarşılarda alışverişle meşgul olurlar, ensar ise maları ile ilgilenmekle meşgul bulunurlardı. Bir gün Resûlullah'tan şuna şahit oldum; Resûlullah, *'Her kim sözümü bitirene kadar ridâsını yayar sonra da onu toplarsa benden duyduğu hiçbir şeyi unutmaya caktır.'* dedi. Bunun üzerine ben de üzerimdeki hırkayı yaydım. Onu hak üzere gönderene yemin olsun ki bundan sonra ondan işittiğim hiç birşeyi unutmadım." Bkz. Buhârî, "İ'tisâm", 22; Müslim, "Fedâilü's-sahâbe", 159; Tirmizî, "Menâkıb" 47; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 12: 10.

<sup>86</sup> Cessâs, *el-Füsûl*, 3: 131.

<sup>87</sup> Debûsî, *Takvîm*, 181, Serahsî, *Usûl*, 1: 340.

<sup>88</sup> Serahsî, *Usûl*, 1: 339-340.

Fakîh olmayan râvînin kıyasa aykırı rivayetinin reddi görüşünün Debûsî'den itibaren ayrıntılı bir şekilde gerekçelendirilerek sınırlarının daraltılması da dikkat çekmektedir. Pezdevî ve Serahsî, fakîh olmayan râvînin rivayetinin reddinin rastgele bir tutum olmadığı ve Hanefîlerin böyle bir râvînin haberi kıyasa aykırı olsa da sadece zaruret durumunda terkedilebileceği görüşünde olduğuna özellikle işaret etmişlerdir. Bu zaruret durumu da o hadisle amel edildiğinde hadisin ilgili konudaki rey ve icthad kapısını kapatması ve kıyasa başvurulmasını engellemesidir. Çünkü Kur'ân, sünnet ve icmâ ile sabit olduğu üzere kendisinden daha kuvvetli bir delil bulunmadığında kıyas ile amel etmek gerekmektedir.<sup>89</sup>

### 2.6.2. Fakîh Râvî Şartını Benimsemeyenler

Cessâs, Debûsî, Pezdevî, Serahsî ve onları takip eden usûlcüler tarafından benimsenen yukarıdaki anlayış, mezhep dışından eleştiri aldığı gibi mezhep içinden de bazı eleştirilere maruz kalmıştır. Ebü'l-Yüsr, Semerkandî, Lâmişî ve Üsmendî'nin de doğrudan bir eleştiri yöneltmemiş olsalar da fakîh olmayan râvî meselesinde diğer Hanefî usûlcüler gibi düşünmedikleri anlaşılmaktadır.

Haberin kıyasa takdimi için râvîsinin fakîh olması şartını koşan ilk kişinin İsâ b. Ebân olduğu ve müteahhirûnun çoğunun da bu konuda onu takip ettiğini ifade eden Abdülazîz el-Buhârî, bu hususta mezhep içindeki muhalif yaklaşımın ise Kerhî'ye dayandığını dile getirmiştir. Onun verdiği bilgiye göre Kerhî ve onu takip eden Hanefîler adâlet ve zabt sahibi her râvînin haberinin Kitâb ve meşhur sünnete muhalif olmadığı sürece kıyasa takdim edilmesi gerektiği görüşüne sahiptirler. Ancak Kerhî'nin günümüze ulaşan *Risâle*'sinde bu meseleyle ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Bu konuda Kerhî'yi takip eden Hanefî ulemadan da sadece Ebü'l-Yüsr'ün ismi zikredilmiştir.<sup>90</sup> Usûl eserinde râvînin fikhî ile ilgili bir açıklamada bulunmayan ve haberin kıyasa takdimi ile ilgili de doğrudan bir açıklamasını tespit edemediğimiz Ebü'l-Yüsr, usûlünde haberi reddetmenin câiz olmadığına, mümkün olduğunca haberle amel vâcip olduğuna ve Kitâb ve mütevatir sünnete aykırı olsa da onlara muhalif olmayan vecih üzere haberle amel edilmesini gerektiğine dikkat çekmiştir.<sup>91</sup> Onun bu ihtiyatlı ifadelerinin Buhârî tarafından haberin kıyasa aykırı olduğunda da kabul edilmesi gerektiği görüşünü yansıtabilecek şekilde yorumlanmış olması mümkündür. Ayrıca Ebü'l-Yüsr, râvînin fakîh olmasını haberlerin muârazası durumunda bir tercih sebebi olarak da zikretmemiştir. Ona göre haberlerin muârazası durumunda tercihe imkân varsa tercih yoluyla biriyle amel edilir. Ancak tercih imkânı yoksa tevakkuf edilir ve haber reddedilmeksizin kıyasla amel edilir.<sup>92</sup>

Semerkandî de râvîleri ma'rûf ve mechûl şeklinde ayırmasa da haberin kat'î delille muârazası başlığı altında haberin kıyasa muhalif olması durumunda haberin takdim edilmesi yönünde görüş beyan etmiş ve burada haberin râvîsinin fakîh olması ile ilgili bir şart zikretmemiştir.<sup>93</sup> Lâmişî ise bu konuya hiç yer vermemiştir. Ancak hem Semerkandî hem de Lâmişî haberler arasındaki muâraza durumunda izlenecek yöntemi ele alırken iki muâraz haberden birinin râvîsinin fakîh olmasını tercih sebebi olarak zikretmişlerdir. Bu konuda önceki usûlcülerle benzer bir şekilde manen nakil olgusuna dikkat çekmiş ve fakîh râvînin lafzın manasıyla ilgili icthadının daha evla olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>94</sup> Ancak ilgili kısımlarda ne Semerkandî ne de Lâmişî Ebû Hüreyre'den hiç bahsetmemişlerdir.

Üsmendî ise haber-i vâhidin kıyasa muhalif olması durumunu ayrıntılı bir şekilde değerlendirmiş, kıyasta illetin kat'î delille sabit olmadığı durumlarda haberi kıyasa tercih edenlerin ve kıyası habere tercih edenlerin dayanaklarını tek tek ele almıştır. Fakat haberin kıyasa

<sup>89</sup> Pezdevî, *Kenz*, 159; Serahsî, *Usûl*, 1: 341; Buhârî, *Keşf*, 2: 554; İtkânî, *et-Tebyîn*, 1, 606.

<sup>90</sup> Buhârî, *Keşf*, 2: 558; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, 3: 673. Bu görüşün Kerhî'ye nispetinin hatalı olduğu ile ilgili bkz. Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, 237.

<sup>91</sup> Ebü'l-Yüsr, *Ma'rîfe*, 135.

<sup>92</sup> Ebü'l-Yüsr, *Ma'rîfe*, 133.

<sup>93</sup> Semerkandî, *Mizân*, 1: 459; 2: 651.

<sup>94</sup> Semerkandî, *Mizân*, 2: 1098; Lâmişî, *Kitâb*, 197.

tercih edilmesi ile ilgili kısımda fakîh râvî şartından ve bu şartı koşanlardan hiç bahsetmemiştir.<sup>95</sup> Ayrıca Üsmendî, râvînin şartları ile ilgili kısımda tam olarak râvînin fakîhliği ile aynı olmasa da râvînin ictihad ehli olmasının gerekli olmadığı hususunda görüş bildirmiştir. İlgili kısımda Üsmendî, öncelikle râvînin rivayetinin kabulü için ilim ehli ile birlikteliğinin çokluğunun gerekli olmadığını dile getirmiş, ictihad ehli olmaktan da ancak ilim ehli ile birliklelikle gerçekleştirebileceği için râvînin ictihad ehli olmamasını da gerekli görmediğini ifade etmiştir.<sup>96</sup> Ayrıca Üsmendî zabt konusunu işlerken sahâbenin Ebû Hüreyre'nin rivayetlerini reddetmesi ile ilgili meseleye de değinmiştir. Üsmendî, rivayeti makbul bir kimse olmasına rağmen çok fazla rivayetin sehve ve hataya düşmeye sebep olması sebebiyle sahâbenin Ebû Hüreyre'nin rivayetlerinde ihtiyatlı davrandığını ifade etmiştir.<sup>97</sup> Ancak burada da onun fakîhliği ile ilgili bir açıklamaya yer vermemiştir.

Râvînin fakîhliği şartını açıkça eleştiren Abdülazîz el-Buhârî ve onu takip eden Kâkî ise bu anlayışın mezhep içinde sonradan ortaya çıkarılmış bir görüş olduğunu ifade etmiş ve ilk Hanefî imamların râvîler arasında böyle bir ayırım yapmadığını dile getirerek onların bu anlayışın aksine uygulamalarının varlığını bunun kanıtı olarak görmüşlerdir. Mesela Ebû Hüreyre'nin oruçlunun unutarak yiyip içmesi ile ilgili rivayeti kıyasa aykırı olsa da kabul edilmiştir. Nitekim bu rivayetle ilgili Ebû Hanîfe "Bu konuda rivayet olmasaydı kıyasa görüş bildirecektim" demiştir. Yine Ebû Hanîfe'nin "Allah ve Resûl'ünden gelen başımız gözümüz üstünedir" ifadesi onun haberi kıyasa önceliğinin delili olarak görülmektedir.<sup>98</sup> Buhârî'nin aktardığına göre Ebû Yûsuf *Emâll* de musarrât hadisine<sup>99</sup> yer vermiş ve müşteri muhayyerliğinin delili olarak bu hadisi kullanmıştır. Bu da onun Ebû Hüreyre'nin kıyasa aykırı olan bu hadisini tamamıyla reddetmediğini göstermektedir.<sup>100</sup> Hanefî imamların râvîler arasında fakîh olmaları açısından bir ayırım yapmadığını ve onların haberi kıyasa takdim ettiklerini dile getiren Buhârî'ye göre bu tür rivayetlerin Hanefî ashâbı tarafından kabul edilmemesinin sebebi râvîsinin fakîh olmaması değil, bu rivayetlerin Kitâb ve meşhur sünnete muhalif olmalarıdır.<sup>101</sup>

Hz. Peygamber'in Ebû Hüreyre'nin hıfzı için etmiş olduğu dua ile ilgili rivayete<sup>102</sup> yönelik anlayışın değişim seyrine baktığımızda da bu durumun Hanefî usûlündeki Ebû Hüreyre ve fakîh râvî anlayışındaki yumuşama seyri ile paralel olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Cessâs'ın gerçek olduğunu düşünmediği<sup>103</sup> dua rivayeti, Debûsî ile birlikte herhangi bir eleştiri zikredilmeksizin dillendirilmiş<sup>104</sup>, Buhârî tarafından ise bu duaya icabet edildiğine

<sup>95</sup> Üsmendî, *Bezl*, 468-474.

<sup>96</sup> Üsmendî, *Bezl*, 437-438.

<sup>97</sup> Üsmendî, *Bezl*, 435.

<sup>98</sup> Buhârî, *Keşf*, 2: 559; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, 3: 674-675.

<sup>99</sup> Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Her kim sütü biriktirilmiş bir koyun satın alırsa onu götürüp sağsın. Eğer sütünü beğenirse hayvanı alıkoyar. Aksi halde beraberinde bir sa' hurma ile birlikte onu iade eder." Buhârî, "Buyû", 65; Müslim, "Buyû", 11, 23, 24, 26, 28; Tirmizî, "Buyû", 29; Nesâî, "Buyû", 14.

<sup>100</sup> Buhârî, *Keşf*, 2: 559.

<sup>101</sup> Buhârî, *Keşf*, 2: 559; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, 3: 674-675.

<sup>102</sup> Ebû Hüreyre şöyle demiştir: "Sizler Ebû Hüreyre'nin Resûlullah'tan çokça hadis rivayet ettiğini iddia ediyorsunuz. Varılacak yer Allah'ın huzurudur. Ben fakir bir kimseydim. Karın tokluğuna sürekli Resûlullah'ın yanında bulunurdum. Muhacirler çarşılarda alışverişle meşgul olurlar, ensar ise malları ile ilgilenecek meşgul bulunurlardı. Bir gün Resûlullah'tan şuna şahit oldum; Resûlullah, 'Her kim sözümlü bitirene kadar ridâsını yayar sonra da onu toplarsa benden duyduğu hiçbir şeyi unutmuyacaktır.' dedi. Bunun üzerine ben de üzerimdeki hırkayı yaydım. Onu hak üzere gönderene yemin olsun ki bundan sonra ondan işittiğim hiç birşeyi unutmadım." Bkz. Buhârî, "İ'tisâm", 22; Müslim, "Fedâilü's-sahâbe", 159; Tirmizî, "Menâkıb" 47; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 12: 10.

<sup>103</sup> Cessâs, *el-Füsûl*, 3: 31.

<sup>104</sup> Debûsî, *Takvîm*, 181, Serahsî, *Usûl*, 1: 340.

**188 | Zübeyde Özben Dokak. Hanefî Sünnet Anlayışında Farklı Bir Çizginin Takibi: Kelamcı... dikkat çekilerek Ebû Hüreyre'nin zabt vasfı Hz. Peygamber'in bu duası ile ilişkilendirilmiştir.<sup>105</sup>**

Hanefîlerin en çok eleştiri alan anlayışlarından biri olan bu meselede görülen yumuşama seyri, ekoller arası uzlaşmanın tezahürlerinden biri olmalıdır. Özellikle Abdülazîz el-Buhârî ve Kâkî'nin tamamen eleştirel olan tutumu, kendi dönemlerindeki uzlaşma ortamının göstergelerinden biri olarak değerlendirilebilir. Murteza Bedir de Hanefî usûl teorisinin, hadisçilerin yaptığı işe bakışlarını özetleyen Ebû Hüreyre prototipinin yedinci asır ve sonrasında Sünnî İslâm mezhepleri, hadis taraftarları ve diğer toplum kesimleri arasındaki uzlaşma ve diyalog ortamında artık sürdürülemez olduğu değerlendirmesinde bulunmuştur. Fakîh râvî meselesindeki bu tutum da bu anlayışın uzlaşma ortamına olumsuz etkilerine karşı geliştirilmiş olmalıdır.<sup>106</sup>

### SONUÇ

Kaynaklar bize Hanefî usûlünde Irak ve Semerkant meşâyihî olmak üzere iki farklı meşâyih grubunun var olduğunu göstermektedir. Fakat yerleşik hale gelen Hanefî usûl geleneği hem ele alınan konular hem de bu konulardaki yaklaşımlar açısından çoğunlukla Irak meşâyihinin çizgisini takip etmiş, Semerkant meşâyihinin bazı farklı yaklaşımları ise gölgede kalmıştır. Bu çalışmada bu ayrışma dikkate alınarak hicri V.-VIII. asırlar arasında Maverâünnehir bölgesinde yazılmış Hanefî usûl eserleri çerçevesinde sünnet bahislerindeki farklılaşmaların izi takip edilmiştir.

Bu çerçevede öncelikle sünnetin tarifi ve kapsamı hususunda Hanefî usûlünde iki farklı yaklaşımın bulunduğu tespit edilmiştir. Cessâs, Debûsî, Pezdevî ve Serahsî çizgisinde yer alan Hanefî usûlcüler sünneti tarif ederken sahâbeyi sünnetin kapsamına dâhil etmişlerdir. Ancak Ebû'l-Yüsr, Semerkandî ve Lâmişî sünnet tariflerinde sahâbeyi zikretmemiş ve bu bağlamda tâbî olunacak tek kişinin Hz. Peygamber olduğunu ifade etmişlerdir. Ayrıca ikinci gruptaki Hanefîlerin mutlak sünnet lafzından kastın sadece Hz. Peygamber'in sünneti olduğu görüşünü benimseyerek ehl-i hadis ve ulemanın cumhuru ile aynı kanaati paylaştığı görülmektedir.

Hz. Peygamber'in vasfı bilinmeyen fillerinin ahkâma delâleti konusunda da Irak ve Semerkant meşâyihine dayandırılan iki farklı yaklaşım bulunduğu tespit edilmiştir. Iraklı Hanefîlere göre herhangi bir delil bulunmadığında Hz. Peygamber'in fiili mubâhlığa hamledilirken, Semerkant meşâyihine göre böyle bir fiil amel bakımından vücûba hamledilir, itikad bakımından ise tevakkuf edilir. Hanefî usûlcülerinin de çoğu bu konuda ibâha görüşünü benimsemiş, Semerkandî, Lâmişî ve İtkânî ise Semerkant meşâyihinin amelen vâcip olmakla birlikte itikaden tevakkuf etme görüşüne meyletmişlerdir. Meseleyi itikadla ilişkilendiren bu izahattan Semerkant meşâyihinin kelâmî öncülleri dikkate alan bir fıkîh usûlü tarzı benimsemiş olmalarının bu görüşte yansıtıldığı anlaşılmaktadır.

Sahâbeyi taklid konusunda ise Hanefî usûlcülerin geneli Berdaî'ye nisbet edilen sahâbeyi taklidin vâcip olduğu ve sahâbeden birinin sözünün kıyasa takdim edilerek kıyasın terk edilmesi gerektiği görüşünü benimsemişlerdir. Semerkandî ve Lamişî ise Mâtürîdî'ye atfedilen, fetva derecesine ulaşan bir sahâbînin umumun ihtiyacı olduğu için gizli kalma ihtimali olmayan bir konudaki görüşüne akranlarından biri muhalefet etmemişse o sahâbîyi taklidin vâcip olduğu görüşünü kabul etmişlerdir. Ebû'l-Yüsr ve Üsmendî ise bu konuda sadece kıyas ile bilinmeyecek konularda sahâbeyi taklidin vacip olduğu kanaatinde olan Kerhî'ye benzer bir yaklaşım sergilemişlerdir.

Meşhur haberin ne tür ilim ifade ettiği hususunda da Hanefî usûlcüler arasında bir ihtilaf bulunduğu tespit edilmiştir. Debûsî, Pezdevî, Serahsî ve müteahhir Hanefî ulemâ meşhurun ilm-i yakîn değil ilm-i tüma'nîne ifade ettiğini düşünmektedir. Ebû'l-Yüsr, Semerkandî

<sup>105</sup> Buhârî, *Keşf*, 2: 559 Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, 3: 675-676.

<sup>106</sup> Bedir, *Fıkîh, Mezhep ve Sünnet*, 236-237.

ve Lâmişî'nin ise meşhur haberin kat'î yani yakîni bilgi ifade ettiği kanaatinde oldukları anlaşılmaktadır. Ancak Hanefiler arasındaki bu ihtilaf, sadece meşhur haberi inkâr edenin tekfir edilip edilmeyeceği meselesine tesir etmekte, ahkâm konusunda herhangi bir ihtilafa yol açmamaktadır.

Manevî inkitâ kapsamında ele alınan arz kriterleri hususunda ise en önemli ihtilafın nassa ziyâde yoluyla gerçekleşen Kur'ân'a muhalefet konusunda olduğu görülmüştür. Irak meşâyihî ve onları takip eden Hanefilerin geneline göre nassa ziyâde nesihtir. İmam Mâtürîdî ve onu takip eden Semerkant meşâyihine göre ise nassa ziyâdenin nesh olması da beyân olması da mümkündür ve herhangi bir delil olmadan biri tercih edilemez. Ayrıca Irak meşâyihine göre Kur'ân'ın âm ve zâhir lafızları yakîn ifade ederken Semerkant meşâyihine göre Kur'ân'ın âm lafızları zan ifade ettiği için haber-i vâhidle tahsîsi câizdir. Ancak Hanefiler arasındaki âm lafız konusundaki bu ihtilafın âmın katıyyetinin kabul edilmesinin itikadla ilgili bazı konularda probleme sebebiyet vermesiyle ilgili olduğu görülmüştür.

Hanefilerin hadisle ilgili en çok tartışılan görüşlerinden biri olan fakîh râvî konusunda ise Hanefî usûlcüler tarafından üç farklı tutumun sergilendiği tespit edilmiştir. Debûsî ile birlikte İsâ b. Ebân'ın Ebû Hüreyre özelinde dile getirdiği fakîh olmayan râvînin rivayetini kabul etmeme yönündeki tutum giderek yumuşatılarak bir kısım Hanefî usûlcü tarafından benimsemiştir. Ancak öncelikle aynı ilmî çevre ve dönemde yaşamasına rağmen Ebû'l-Yüsr'ün bu yaklaşımı takip etmediği görülmektedir. İlgili yerlerde bu konuya hiç değinmeyen Semerkandî, Lâmişî ve Üsmendî'nin de fakîh râvî görüşünü benimsemediğini söylememiz mümkündür. Sonraki dönem usûlcülerinden Abdülazîz el-Buhârî ve Kâkî ise bu yaklaşımı benimsemekle birlikte açıkça eleştirmişlerdir.

Netice itibarıyla her mezhep gibi kendi içinde farklı yönelimlere sahip olan Hanefî mezhebinin sünnet konusunda da tek düze bir yaklaşıma sahip olmadığı görülmüştür. Bu bağlamda çalışmamızda esas aldığımız kelamcı usûl yazarlarının sünnet konusunda hâkim Hanefî usûl geleneğinden ayrıldığı hususlar çoğunlukla itikadla ilişkilendirildiğinden, bu ayrışmanın genel itibarıyla onların kelâmî öncülleri dikkate alan usûl yaklaşımları ile izah edilebileceğini söylememiz mümkündür. Ayrıca Kelamcı usûl yazarlarının hâkim Hanefî geleneğe alternatif olarak ortaya koyduğu bazı görüşlerde ehl-i hadise ve ulemanın cumhuruna yakın bir tutum sergilediği de görülmüştür. Mezkûr usûlcülerden sonra bu görüşlerin çoğunlukla devam ettirilmemiş olması sebebiyle mezhep içindeki bu farklı tutumun ehl-i hadisle uzlaşma arayışından ziyade Hanefîlerin kendi içindeki iki farklı usûl yazım tarzının onları bu noktaya sevk etmesi ile izah edilmesi daha uygundur.

#### KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Thk. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürşid v.dğr. 45 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Ahşikesî, Hüsâmeddîn Muhammed b. Muhammed. *el-Müntehab fî usûli'l-mezhep*. Nşr. Muhammed Yûsuf. y.y.: Mabaatu Yûsufî, 1318/1900.
- Apaydın, Yunus. "Sahâbî Sözü'nün Hukuki Değeri". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4 (1990): 323-353.
- Aslan, Mehmet Selim. "Şâfiî Mezhebinde Sahâbî Kavlinin Hüccet Değeri ve Fikhî Konulara Yanışması". *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe III- Sahâbe ve Dirâyet İmleri (Sakarya, 30 Eylül-1 Ekim 2017)*. ed. Abdullah Aydınlnı v.dğr. 213-240. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Aydın, Ahmet. *İbnü's-Sââtî Öncesi Hanefî Usûl Eserlerinde Manevî İnkıtâ Kavramı*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.
- Bedir, Murteza. "Mâtürîdî Fıkıh Usûlü: Gerçek mi? Kurgu mu?". Büyük Türk Bilgini *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Tartışmalı İlmî Toplantı (İstanbul, 22-24 Mayıs 2009)*. 412-420. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Bedir, Murteza. *Fıkıh Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.

**190 | Zübeyde Özben Dokak. Hanefî Sünnet Anlayışında Farklı Bir Çizginin Takibi: Kelamcı...**

- Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahu'l-islâm el-Pezdevî*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. Dımaşk: Dâru İbni Kesîr, 2002.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *el-Fusûl fi'l-usûl*. Thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1994.
- Çilingir, Hamdi. "Hanefîlere Göre Haberin Kıyasa Aykırı Olma Durumunda Râvinin Fakih Olma Şartı". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2010): 69-83.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubetdullah b. Ömer. *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*. Thk. Halil Muyyiddîn el-Meys. Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001.
- Demir, Serkan. *Hanefî Mezhebi Fıkıh Usûlünde Sünnet Anlayışı*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'âs el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Thk., Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kâmil. 7 Cilt. Dımaşk: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebü'l-Yûsr, Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî. *Ma'rifetü'l-hüceci's-şerîyye*. Tthk. Abdülkâdir b. Yâsîn. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Gül, Mutlu. "Erken Dönem Usul Eserleri Çerçevesinde Hanefî Fukahasının Sahabe Algısı". *II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı - 4 (6-8 Mayıs 2013, Bursa)*. 1009-1022. İstanbul, 2013.
- Gül, Mutlu. *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Habbâzî, Celalüddîn Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed. *Şerhu'l-Muğnî fi usûli'l-fikh*. Thk. Muhammed Mazhar Bekâ. 2 Cilt. Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 2005.
- Hacıoğlu, Nejla. *el-Fusûl fi'l-Usûl İsimli Eseri Bağlamında Cassâs'ın Hadis İlmindeki Yeri*. Doktora Tezi, Ankara, Üniversitesi, 2010.
- Hazne, Heysem. *Tetavvürü'l-fikri'l-usûli'l-Hanefî*. Ammân: Dârü'r-Râzî, 2007.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. Thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1988.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Kâhire: Dâru İhyâ'i'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1953.
- İtkânî, Kıvâmüddîn Emîr Kâtib. *et-Tebyîn*. thk. Sâbir Nasr Mustafa Osman. 2 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1999.
- Kahraman, Hüseyin. *Mâtürîdîlikte Hadis Kültürü*. Bursa: Arasta Yayınları, 2001.
- Kâkî, Muhammed b. Muhammed. *Câmiu'l-esrâr fi Şerhi'l-Menâr*. Thk. Fazlurrahman Abdülğafûr el-Efğânî. 5 Cilt. Riyâd: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 2005.
- Kaya, Eyüp Said. *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001.
- Lâmişî, Ebû's-Senâ Mahmûd b. Zeyd. *Kitâb fi usûli'l-fikh*. Thk. Abdülmecîd Türkî. Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1995.
- Leknevî, Muhammed Abdülhay. *Zaferu'l-emânî bi şerhi Muhtasarı's-Seyyid Şer'f el-Cürcânî fi mustalahi'l-hadîs*. thk. Takıyyüddîn en-Nedvî. Halep: Mektebü Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1416.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu'l-Müslim*. Riyâd: Darü's-Selâm, 2000.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. Riyâd: Dârü'l-ekâri'd-düveliyye, ts.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr Şerhu'l-musannif ale'l-Menâr*. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tebşiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. Thk. Claude Salame. Dımaşk: 1993.
- Özben, Zübeyde - Yılmaz, Hayati. "Sahâbe ve Tâbiûnun Rivayette Kullandığı Lafızlar Bağlamında Sünnetin Kapsamı Tartışması". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/35 (Haziran 2017): 27-48.
- Özen, Şükrü. *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*. Doçentlik Çalışması, İstanbul, 2001.

- Özervarlı, Sait. "Alâeddîn el-Üsmendî'nin Kelamcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı". *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 10 (2003): 39-63.
- Özşenel, Mehmet. *Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*. 2. Baskı. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Pezdevî, Ebû'l-Hasen Fahrü'l-İslâm. *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. Karaçi: Mir Muhammed Kütüphane Merkezi İlm ve Edeb, ts.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd. et-*Tavzîh li metni't-Tenkîh (Şerhu't-Telvîh ala't-Tavzîh içinde)*. Nşr. Şeyh Zekeriya Amîrât. 2 Cilt. Beyrût; Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- San'ânî, Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi'. *el-Musannef*. Thk. Habîbürrahmân el-Azâmî. Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1982.
- Sarıtaş, Murat. *Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delâletiyle ilgili Yaklaşımlarının Mukayesesi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâeddîn Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl fi usûli'l-fikh*. Thk. Abdülmelik Abdurrahmân es-Sa'dî. 2 Cilt. Mekke, 1984.
- Serahsî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Kitâbü'l-mebisût*. 31 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1989.
- Serahsî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*, Nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Siğnâkî, Hüsâmüddîn Hasan b. Ali. *Kitâbü'l-vâfi fi usûli'l-fikh*. Thk. Ahmed Muhammed Mahmûd Yemânî. 5 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Kâhire, 2003.
- Şık, İsmail. "Hanefî-Mâtürîdî Düşüncede Kelâm ve Usûlü'l-Fikh İlişkisi". *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/1 (Ağustos 2016): 344-352.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmiu's-sahîh*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 Cilt. Kâhire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1978.
- Tuzcu, Recep. *Hanefî Usûlünde Hadis -Debûsî Örneği-*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Türkmânî, Abdülmecîd. *Dirâsât fi Usûli'l-hadis alâ Menheci'l-Hanefiyye*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2012.
- Üsmendî, Muhammed b. Abdülhamîd. *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*. Thk. Muhammed Zekî Abdülber. Kâhire: Mektebetü Dârü't-Türâs, 1992.
- Yargı, Mehmet Ali. *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.
- Yazıcı, Yunus. *İsâ b. Ebân'ın Hadis-Sünnet Anlayışı*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2017.
- Yiğit, Metin. *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Şuayb Arnavût. 25 Cilt. Beyrût: Müssetü'r-Risâle, 1985.





*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
Haziran / June 2019, 23 (1): 193-211

## Bağımsızlık Sonrası Kırgızistan'da Yaygın Din Eğitimi Faaliyetleri ve Camiler

*Common Religious Education Activities and Mosques in Kyrgyzstan after  
Independency*

### **Bakıt Murzaraimov**

Doç. Dr. Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Din Bilimleri Bölümü  
*Associate Professor, University of Kyrgyz – Turkish Manas Faculty of Theology*  
*Department of Religious Sciences*  
Bishkek, Kyrgyzstan  
murzaraim@mail.ru  
[orcid.org/0000-0002-8757-6998](https://orcid.org/0000-0002-8757-6998)

### **Mustafa Köylü**

Prof. Dr. Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Din Bilimleri Bölümü  
*Professor Dr., University of Kyrgyz – Turkish Manas Faculty of Theology*  
*Department of Religious Sciences*  
Bishkek, Kyrgyzstan  
[mustafa.koylu@manas.edu.kg](mailto:mustafa.koylu@manas.edu.kg)  
[orcid.org/0000-0002-3754-0751](https://orcid.org/0000-0002-3754-0751)

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 12 Şubat / February 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 11 Mayıs / May 2019

**Cilt / Volume:** 23 **Sayı / Issue:** 1 **Sayfa / Pages:** 193-211

**Atıf / Cite as:** Murzaraimov, Bakıt- Köylü Mustafa. "Bağımsızlık Sonrası Kırgızistan'da Yaygın Din Eğitimi Faaliyetleri ve Camiler [*Common Religious Education Activities and Mosques in Kyrgyzstan after Independency*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/1 (June 2019): 193-211. <https://doi.org/10.18505/cuid.525999>

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

**Common Religious Education Activities and Mosques in Kyrgyzstan after Independency**

**Abstract:** Kyrgyz people lived under the control of Soviet Union for about 70 years. During this time, they were forbidden to practice any kinds of religious duties. Their religious schools and mosques were closed or used for other aims rather than religious needs. In short, all kinds of religious freedom and practices were forbidden strictly. The aim was to bring up an atheistic people during the days of Soviet Union. However, when Kyrgyz people won their independence and established a new country, all kinds of restrictions in terms of religion were abrogated and people began to establish their religious schools and mosques. While during the first years of independency of the country in 1991, there were only 39 mosques, as of 2018 there are nearly 3,000 mosques in the country. In addition to the increase of mosques, the number of people going to mosques also increases day by day. This article examines mainly the development of religious freedom in terms of legal aspect from the beginning of the establishment of the country to our time; the legal statues, functions, and duties of State Commission for Religious Affairs and Religious Office of Kyrgyzstan Muslims, and as common religious educational places mosques, religious activities done at mosques, the factors effecting these activities negatively.

**Summary:** Kyrgyz Turks are one of the most ancient tribes in Central Asia. Although there are various views and knowledge about the religious life and the process of Islamization of them in various sources, there is no doubt that one of the most important elements which shapes Kyrgyz culture and social life is Islam. Even though they continued the activities of Islamic education and training under the rule of many nations thorough the history, all activities of religious education were tried to be forgotten and religion was removed from daily life under the Soviet communist regime. However, with the establishment of the Republic of Kyrgyz based on the secular and democratic bases on 31 August 1991, Muslim people showed a great effort and endeavor to open some institutions where they could live their religion, perform their religious duties, and teach religious and moral values for people.

After the declaration of independence, with the enacting of "Freedom of Faith and Religious Institutions" on 16 December 1991 which was one of the first enacting laws, very important developments happened in terms of both formal and informal education. Some knowledge concerning Islam is given in some culture courses and "Religious Office of Kyrgyzstan Muslims" was created for meeting all kinds of religious needs of Muslims in the country in 1993.

With the establishment of the "State Commission for Religious Affairs" in 1996, some new legal regulations were made. Thus the state's policy about religious education and teaching gained a new dimension. During this process, the state faced some problems concerning developments in religious education. Although some of these problems have been solved legally, there are still many problems about religious education today.

Since the independency until now, there have been many researches as articles, books, master theses and doctorate dissertations about various fields of religious education, religion-state relations, religious institutions, course books and their curriculums. However, a great majority of these studies belong to religion-state relations and the field of formal religious education. There aren't any academic studies or research about mosques and imams that concern the great majority of the country population. In fact, from the point of religious education, common or informal religious education is as extremely important as formal religious education. For the mosques that are one of the most important institutions of common religious education are spread to the most remote corner of the country and serve for all people of different ages for the whole year. The effects of common religious education increase day by day. While there were just 33 mosques in 1933, there were 39 mosques in the independency year of 1991, as of 2018 this number has risen to 2830.

Relating the imams who work at mosques, it is not possible to speak about a systematic structure. Since imams are generally graduated from *madrasas*, their educational levels are very low. As they have not enough financial support and highly educated teachers, they cannot give

good education to their students and cannot adopt themselves to the modern educational levels in teaching religious issues. In order to solve this problem, *Muftiyat* either sends students to abroad or gives in service trainings for imams.

Another important problem in relation to imams is the way of assignment. There is no criterion for assignment of imams. They are not designated by the *Muftiyat*, but it just legitimizes those imams who are chosen by congregation. Imams receive neither any salary from the *Muftiyat*, nor they have any social assurance. They work either voluntary or their incomes are paid by people.

Although all of these negative conditions, mosques and imams have a great importance on Kyrgyz people's education, culture, worship, and moral teaching. It can be said that there are two kinds of education at mosques and *masjids*. One of these is "*moldos*", some men of religion who gather students and give some religious knowledge without following any curriculum. Although some of them take education from some Arabic countries or Pakistan, their educational level is very low and cannot recite even the Qur'an correctly. In addition, they have very little knowledge about pedagogy and religious themes, and they have not enough educational experience.

The second type of education at mosques and *masjids* is carried out through Friday sermons and preaching. However, this is not an effective way in giving religious education. Because the way in which the Friday sermon is given is not appropriate as a good teaching method. As the sermons are done in Arabic, there is no effective communication between the imam and the congregation. However, Friday sermons and preaching are very important for people's religious education and socialization.

This article firstly deals with the developments in religion in the times of freedom of the country, secondly, it examines the institution of *Muftiyat* to which all mosques are adhered and "State Commission for Religious Affairs" that register the mosques which the *Muftiyat* approves, and lastly gives information about mosques and their congregations in the country.

**Keywords:** Religious Education, Kyrgyzstan,, Mosque, Mullah, Muftiyat, Madrasa.

### **Bağımsızlık Sonrası Kırgızistan'da Yaygın Din Eğitimi Faaliyetleri ve Camiler**

**Öz:** Bilindiği gibi Kırgızistan halkı 70 senedir Sovyetler Birliği yönetimi altında yaşamıştır. Bu dönem zarfında, her türlü dini uygulamalardan mahrum bırakılmışlardır. Dini okulları ve camileri ya kapatılmış ya da başka amaçlarla kullanılmıştır. Kısacası, her çeşit dini özgürlük kısıtlanmış ve dini uygulamalar da sıkı bir şekilde yasaklanmıştır. Sovyetler dönemindeki amaç, ateist bir toplum yetiştirmektir. Bununla beraber, Kırgız halkı bağımsızlığını kazanıp, yeni bir ülke kurduklarında, din özgürlüğü bağlamında her türlü baskı kaldırılmış ve insanlar kendi camilerini ve okullarını açmaya başlamışlardır. Ülkede bağımsızlığın ilk yıllarında, 1991'de, sadece 39 cami varken, bu sayı 2018 yılı itibariyle yaklaşık 3,000'e yükselmiştir. Cami sayısındaki artışa ilave olarak, camiye giden insan sayısı da günden güne artmaktadır. İşte bu makale temel olarak, yasal açıdan ülkenin bağımsızlığını kazanmasından günümüze kadar geçen süreçte dini özgürlüğü, Din İşleri Devlet Komisyonu ile Kırgızistan Müslümanları Dini İdaresi'nin yasal durumunu, fonksiyonlarını ve görevlerini ve bir yaygın din eğitimi kurumu olarak camileri, camilerde yapılan hizmetleri, bu hizmetleri olumsuz yönde etkileyen faktörleri ele almaktadır.

**Özet:** Kırgız Türkleri, Orta Asya'daki en kadim milletlerden birisidir. Kırgızların dini hayatı ve İslamlaşma süreci ile ilgili çeşitli kaynaklarda farklı görüş ve bilgiler yer alsa da, Kırgız kültürünü ve sosyal hayatını şekillendiren en önemli unsurlardan birisinin İslam olduğunda şüphe yoktur. Tarih boyunca farklı devletlerin hâkimiyeti altında, İslam eğitim ve öğretim faaliyetlerini devam ettirmişse de, Sovyet komünist rejiminde tüm din eğitimi faaliyetleri unutturulmaya çalışılmış ve din bir köşeye itilmiştir. Bununla beraber, 31 Ağustos 1991 tarihinde laik

## 196 | Bakıt Murzaraimov- Mustafa Köylü. Bağımsızlık Sonrası Kırgızistan'da Yaygın Din...

ve demokratik esaslara dayalı Kırgız Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla, Müslümanlar dinini yaşayabilecek, ibadetlerini yerine getirebilecek, dini ve manevi değerlerini öğretebilecek kurumlar açma konusunda büyük gayret ve çaba sarf etmişlerdir.

Bağımsızlığın ilan edilmesinden sonra, ilk kabul edilen kanunlar arasında yer alan ve 16 Aralık 1991'de yürürlüğe giren, "İnanç Özgürlüğü ve Dini Kurumlar" kanunuyla birlikte, hem örgün eğitim kurumlarında, hem de yaygın din eğitimi kurumlarında önemli gelişmeler yaşanmıştır. Bir taraftan İslam diniyle ilgili bilgiler bazı kültür dersleri içinde yer almaya başlarken, diğer taraftan Müslümanların her türlü dini ihtiyacını karşılamak amacıyla ülkede, 1993 yılında "Kırgızistan Müslümanları Dini İdaresi" (*Muftiyat*) kurulmuştur.

1996 yılında ise, "Din İşleri Devlet Komisyonu"nun kurulmasıyla, din-devlet ilişkilerinde yeni yasal düzenlemelere gidilmiş ve devletin din eğitimi ve öğretimine ilişkin politikası yeni bir boyut kazanmıştır. Elbette din eğitimiyle ilgili bu gelişmeler esnasında bir takım sorunlarla da karşılaşmıştır. Yasal olarak her ne kadar bu sorunların bir kısmı çözülmüş olsa da, günümüzde hala mevcut pek çok sorun bulunmaktadır.

Ülkenin bağımsızlığı kazanmasından bu yana, Kırgızistan'da din eğitiminin farklı alanlarını, din devlet ilişkilerini, dini kurum ve kuruluşları, ders kitapları ve programlarını ele alan pek çok makale, kitap, yüksek lisans ve doktora çalışmaları bulunmaktadır. Ancak bu çalışmaların büyük kısmı, din-devlet ilişkileri ve örgün din eğitimi alanına aittir. Ülke nüfusunun büyük çoğunluğunu ilgilendiren cami ve cami görevlileriyle ilgili doğrudan hiçbir akademik çalışma tespit edilememiştir. Oysa meseleye din eğitimi açısından bakıldığında, örgün din eğitimi kadar, yaygın din eğitimi de son derece önemlidir. Zira yaygın din eğitiminin en önemli kurumlarından birisi olan camiler, ülkenin en ücra köşesine kadar yayılmış olup, her yaşta insana yıl boyunca hizmet vermektedir. Ülkede yaygın din eğitiminin etkisi giderek artmaktadır. Zira 1933 yılında ülkede yalnızca 33 cami bulunurken, bağımsızlık yılı olan 1991'de 39, 2018 yılı itibarıyla bu sayı 2830'a yükselmiştir.

Camilerde görev yapan din görevlileri konusuna gelince, bu konuda henüz sistemli bir yapıdan bahsetmek mümkün değildir. Ülkede imamlar genellikle medrese mezunu olduklarından mesleki bilgi düzeyleri oldukça düşüktür. Zira medreselere baktığımızda, bu eğitim kurumlarının gerekli mali kaynaklarının yeterli olmaması ve yüksek düzeyde eğitim verecek kapasitede bilgi ve beceriye sahip elemanlarının bulunmaması, çağdaş şartlara uygun olarak dini konuların öğretiminde adapte olamamaya ve eğitim düzeyinin kalitesinin düşmesine neden olmaktadır. Müftülük bu sorunu çözmek için ya yurtdışına öğrenci göndermekle ya da kısa süreli hizmet içi eğitim vermekle yetinmektedir.

İmamlarla ilgili diğer önemli bir sorun da, imamların atanmasında izlenen usul konusudur. Zira imamların atanmasında belli bir ölçüt bulunmamaktadır. İmamları müftülük atamakta, sadece cemaat tarafından seçilen imamları tanımaktadır. İmamlar müftülüğten ya da devletten her hangi bir maaş alamadıkları gibi, onların her hangi bir sosyal güvenceleri de yoktur. Ya gönüllülük esasına göre çalışmaktadırlar ya da gelirlerini cemaat ödemektedir.

Bütün bu olumsuz şartlara rağmen, Kırgız halkının eğitim, kültür, ibadet ve ahlak yönünden bilgilendirilmesinde cami ve mescitlerin büyük önemi vardır. Cami ve mescitlerde iki türlü eğitimden bahsedilebilir. Bunlardan birincisi, "moldo" adıyla bilinen din adamlarının başına topladığı öğrencilere belli bir programa bağlı kalmadan, daha çok kendi bildiklerini öğretmeye çalışması şeklindeki eğitimidir. Bu moldoların bazıları Arap ülkelerinde veya Pakistan'da belli bir eğitim görmüş olsalar bile çoğunluk, doğru dürüst bir eğitimden yoksundur ve bu nedenle Kur'an'ı bile doğru bir şekilde okuyamamaktadırlar. Ayrıca bunların pedagojik ve dini bilgileri de oldukça az ve eğitim tecrübeleri de yetersizdir.

Cami ve mescitlerdeki ikinci eğitim şekli ise, hutbe ve vaazlar yoluyla yapılan eğitim şeklidir. Ancak Kırgızistan'da hutbe usulüyle etkili bir din eğitiminin yapıldığını söylemek oldukça güçtür. Nedeni ise, hutbenin verilmiş şekli buna imkân tanımamaktadır. Zira ülkede neredeyse çoğu camilerde hutbeler tamamen Arapça okunduğu için, imam ile cemaat arasında etkili bir iletişim kurulamamaktadır. Oysa vaaz ve hutbenin Cuma namazı içindeki yeri ve halkın din eğitimi ve sosyalleşmesi açısından oldukça önemlidir.

İşte bu makalede önce, Ülkedeki din özgürlü konusundaki gelişmeler, daha sonra tüm camilerin kendisine bağlı olan *Muftiyat ve Muftiyat*'in onayladığı camilerin kaydını yapan "Din İşleri Devlet Komisyonu" hakkında bilgi verilecek, en sonunda da ülkedeki cami ve cami cemaatle ilgili bilgilere değinilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Kırgızistan, Cami, Molla, *Muftiyat*, Medrese.

## GİRİŞ

Kırgız Türkleri, Orta Asya'daki en kadim milletlerden birisidir. Kırgızların dini hayatı ve İslamlaşma süreci ile ilgili çeşitli kaynaklarda farklı görüş ve bilgiler yer alsa da,<sup>1</sup> Kırgız kültürünü ve sosyal hayatını şekillendiren en önemli unsurlardan birisinin İslam olduğunda şüphe yoktur. Tarih boyunca farklı devletlerin hâkimiyeti altında, İslam eğitim ve öğretim faaliyetlerini devam ettirmişse de, Sovyet komünist rejiminde tüm din eğitimi faaliyetleri unutturulmaya çalışılmış ve din bir köşeye itilmiştir.<sup>2</sup> Bununla beraber, 31 Ağustos 1991 tarihinde laik ve demokratik esaslara dayalı Kırgız Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla, Müslümanlar dinini yaşayabilecek, ibadetlerini yerine getirebilecek, dini ve manevi değerlerini öğretebilecek kurumlar açma konusunda büyük gayret ve çaba sarf etmişlerdir.

Bağımsızlığın ilan edilmesinden sonra, ilk kabul edilen kanunlar arasında yer alan ve 16 Aralık 1991'de yürürlüğe giren, "İnanç Özgürlüğü ve Dini Kurumlar" kanunuyla birlikte, hem örgün eğitim kurumlarında, hem de yaygın din eğitimi kurumlarında önemli gelişmeler yaşanmıştır. Bir taraftan İslam diniyle ilgili bilgiler bazı kültür dersleri içinde yer almaya başlarken,<sup>3</sup> diğer taraftan Müslümanların her türlü dini ihtiyacını karşılamak amacıyla ülkede, 1993 yılında "Kırgızistan Müslümanları Dini İdaresi" (Muftiyat) kurulmuştur.<sup>4</sup>

1996 yılında ise, "Din İşleri Devlet Komisyonu"nun kurulmasıyla, din-devlet ilişkilerinde yeni yasal düzenlemelere gidilmiş ve devletin din eğitimi ve öğretimine ilişkin politikası yeni bir boyut kazanmıştır. Elbette din eğitimiyle ilgili bu gelişmeler esnasında bir takım sorunlarla da karşılaşmıştır. Yasal olarak her ne kadar bu sorunların bir kısmı çözülmüş olsa da, günümüzde hala mevcut pek çok sorun bulunmaktadır.

Ülkenin bağımsızlığı kazanmasından bu yana, Kırgızistan'da din eğitiminin farklı alanlarını, din devlet ilişkilerini, dini kurum ve kuruluşları, ders kitapları ve programlarını ele alan pek çok makale, kitap, yüksek lisans ve doktora çalışmaları bulunmaktadır. Ancak bu çalışmaların büyük kısmı, din-devlet ilişkileri ve örgün din eğitimi alanına aittir. Ülke nüfusunun büyük çoğunluğunu ilgilendiren cami ve cami görevlileriyle ilgili doğrudan hiçbir akademik çalışma tespit edilememiştir. Oysa meseleye din eğitimi açısından bakıldığında, örgün din eğitimi kadar, yaygın din eğitimi de son derece önemlidir. Zira yaygın din eğitiminin en önemli kurumlarından birisi olan camiler, ülkenin en ücra köşesine kadar yayılmış olup, her yaşta insana yıl boyunca hizmet vermektedir. Ülkede yaygın din eğitiminin etkisi giderek artmaktadır. Zira 1933 yılında ülkede yalnızca 33 cami bulunurken, bağımsızlık yılı olan 1991'de 39, 2018 yılı itibarıyla ise bu sayı 2830'a yükselmiştir.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Bu konuda geniş bilgi için bk. Mustafa Erdem, *Kırgız Türkleri Dini ve Sosyal Hayat* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 76-77; Öskön Osmanov - Almaz Asankanov, *Kırgızistan Tarihi* (Bişkek: MEB Yayınları, 2001), 10-13.

<sup>2</sup> Elvin Yusubov, *Kırgızistan'da Din Eğitimi*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2016), 1.

<sup>3</sup> Bu konuda geniş bilgi için bk., Dilaram Akramova, *Din Eğitiminin Genel Eğitim İçindeki Yeri ve Kırgızistan'daki Durum*, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2000); Dilaram Akramova, *Kırgızistan'da Orto Mekteplerdeki "Adep Sabagı" Dersinde Din Eğitimi İle İlgili Amaçların Gerçekleşme Düzeyi (Oş Örneği)*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006).

<sup>4</sup> Daha önce bu kurum Kazıyat olarak 1943'de kurulmuştu. Kırgızistan Muftiyatı, "Kırgızistan Müslümanlarının Din Başkarmalığı", Erişim: 25 Ocak 2019, <https://muftiyat.kg>.

<sup>5</sup> Devlet Din İşleri Komisyonundan alınan bilgidir, 24.10.2018.

## 198 | Bakt Murzaraimov- Mustafa Köylü. Bağımsızlık Sonrası Kırgızistan'da Yaygın Din...

Kırgızistan'ın bağımsızlığından itibaren ülkede din-devlet ilişkileri ve din eğitimi alanında yüksek lisans, doktora, araştırma projeleri ve müstakil kitaplar şeklinde muhtelif çalışmalar yapılmıştır. Çalışmamızla ilgili doğrudan ya da dolaylı olarak yapılan çalışmaları kronolojik olarak kısaca şu şekilde değerlendirebiliriz.

Konumuzla doğrudan alakalı olmasa da Kırgızistan'ın din eğitimiyle ilgili yapılan ilk yüksek lisans çalışmalarından birisi Dilaram Akramova'ya aittir. Akramova tezinde, din eğitiminin genel eğitim içindeki yerini karşılaştırmalı bir şekilde ele aldıktan sonra kısaca, yaygın din eğitimine de yer vermekte ve bu bölümde medrese ve camilerdeki eğitimi ele almaktadır. Ancak veriler oldukça eski olup, günümüzde fazla bir geçerliliği kalmamıştır.<sup>6</sup>

Din görevlilerinin mesleki yeterlikleriyle ilgili ilk yüksek lisans çalışması Kudrat Artıkbaev'e aittir. Artıkbaev, Kırgızistan'daki camilerde imamların vaazlarında kullandıkları hadisleri değerlendiren çalışmasında, önce hadislerle ilgili genel bilgi vermiş, daha sonra da camilerde yapılan vaazlardaki hadisleri değerlendirmiştir. Bu bağlamda Oş bölgesindeki camilerde görev yapan toplam 22 imamın vaazı dinlenmiş, bu vaazlarda nakledilen 120 hadisten 30'unun mevzu hadis olduğu, beş hadisin de kaynağına ulaşılamadığı tespit edilmiştir. Araştırmacı vaazlarda kullanılan hadis kitaplarını da inceleyerek, vaazlarda çokça uydurma hadislerin nakledildiğine dikkat çekmiştir.<sup>7</sup>

Konumuzla doğrudan ilgili olan çalışmalardan birisi de Orhan Nadir Büyükalaca'ya ait olan yüksek lisans çalışmasıdır. Büyükalaca'nın çalışmasının konumuzla ilgili bölümü, "Kırgızistan Müslümanları Dini İdaresi" (KMDİ) ile ülkedeki mescitlerdir. Büyükalaca çalışmasında KMDİ'nin kuruluşu, yasal temelleri ve devletle olan ilişkilerine değindikten sonra, KMDİ'nin görevlerini, amaçlarını, karar organlarını, hukuki durumu ve mali iktisadi faaliyetleriyle bölgesel teşkilat yapısını detaylı bir şekilde ele almaktadır. Daha sonra da ülkedeki mescitlere yer vermektedir. Ancak tüm bu bilgiler literatüre dayalı olup, çoğu bilgiler de güncelliğini kaybetmiştir.<sup>8</sup>

Din görevlileriyle ilgili doğrudan olmasa da bizim konumuza yer veren çalışmalardan birisi de Hüseyin Yılmaz'a aittir. Yılmaz makalesinin önemli bir kısmında Kırgızistan'daki yaygın din eğitimi kurumu olarak mescit ve camilerle Muftiyata yer verdikten sonra, Kırgızistan'da görev yapan mollalarla ilgili önemli sorunları tespit etmiştir. Aradan 10 seneden fazla zaman geçmesine rağmen bu sorunlar hala devam etmektedir.<sup>9</sup>

Kırgızistan'daki din eğitimiyle ilgili yapılan araştırma projelerinden birisi de Suat Cebeci'ye aittir. Cebeci, yürütücülüğünü yaptığı "Kırgızistan'da Dini Durum ve Din Eğitimi-Durum Analizi ve Öneriler- adlı araştırma raporunda, ülkede faaliyet gösteren dini gruplara yer verdikten sonra, daha etkili bir din eğitimi ve öğretimi için Muftiyata yönelik oldukça güzel önerilerde bulunmuştur.<sup>10</sup>

Son zamanlarda Kırgızistan'daki yaygın din eğitimiyle ilgili yapılan çalışmalardan birisi de Timur Kozukulov'a aittir. Kozukulov makalesinin önemli bir kısmını müftülük, kadılık, imam-hatiplik, cami ve din görevlilerine ayırmıştır. Yaptığı analizler sonucu Kırgızistan'daki mevcut Muftiyat'ın eski Sovyetler Birliğinden kalan bir müftülük sistemi olduğunu, bunun da

<sup>6</sup> Akramova, Din Eğitiminin Genel Eğitim İçindeki Yeri ve Kırgızistan'daki Durum, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2000).

<sup>7</sup> Kudrat Artıkbaev, *Kırgızistan'daki Camilerde İmamların Vaazlarında Kullandıkları Hadislerin Hadis İlimi Açısından Değerlendirilmesi (Oş Örneği)* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2003).

<sup>8</sup> Orhan Nadir Büyükalaca, *Kırgızistan'da Din Eğitimi ve Kırgızistan Müslümanları Dini İdaresi*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2003).

<sup>9</sup> Hüseyin Yılmaz, "Kırgızistan'da Misyonerlik ve Din Eğitimi", *C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/1 (2007), 91-128.

<sup>10</sup> Suat Cebeci, "Kırgızistan'da Dini Durum ve Din Eğitimi-Durum Analizi ve Öneriler", Araştırma Projesi Raporu, (Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, 2018).

günümüz ihtiyaçlarına cevap veremediğinden dolayı yeniden düzenlenmesi gerektiğini ileri sürmektedir.<sup>11</sup>

Kırgızistan'daki din eğitimiyle ilgili en kapsamlı doktora çalışması Elvin Yusubov'a aittir. Yusubov tezinde bağımsızlık öncesi ve sonrası din-devlet ilişkilerine değindikten sonra, tezinin önemli bir kısmını ülkedeki örgün ve yaygın din eğitimi alanlarına ayırmıştır. Tezinde Kırgızistan'daki yaygın din eğitimi faaliyetleri olarak geniş bir şekilde Kırgızistan Müslümanları Dini İdaresine yer verdikten sonra, yaygın din eğitimi faaliyetleri olarak cami ve evler, hutbe ve vaazlar ile tebliğ ve davet faaliyetlerinden bahsetmektedir. Ancak tez derinlemesine bir çalışma olmaktan öte, ansiklopedik bilgi mahiyetinde konulara yer vermektedir.<sup>12</sup>

Konuyla ilgili bu çalışmaları da dikkate alarak bu makalede öncelikle ülkedeki din özgürlüğü konusundaki gelişmelere işaret edilecek, daha sonra tüm camilerin kendisine bağlı olan Muftiyat ve Muftiyatın onayladığı camilerin kaydını yapan "Din İşleri Devlet Komisyonu" hakkında bilgi verilecektir. Bunun yanı sıra ülkedeki cami ve cami cemaatiyle ilgili güncel bilgiler de bu çalışma içerisinde ele alınacaktır.

### 1. ÜLKEDE DİN ÖZGÜRLÜĞÜ KONUSUNDAKİ GELİŞMELER

Kırgızistan yaklaşık 70 yıl Sovyet yönetimi altında kaldıktan sonra, 1991 yılında bağımsızlığını ilan etmiştir. Bağımsızlığını kazanmasıyla birlikte, diğer alanlarda olduğu gibi, din ve devlet ilişkilerinde de yeni bir dönem başlamıştır. 1991'den günümüze devletin din konusunda yürüttüğü politikaları üç aşamaya ayırarak incelemek mümkündür:

- a. Birinci aşamada liberal yaklaşım sergilenmiş ve din konusunda oldukça serbestlik tanınmıştır.
- b. İkinci aşamada devlet tarafından bir ölçüde kontrol etme adımları atılmıştır.
- c. Üçüncü aşamada ise, yeni din kanunu ile din-devlet ilişkilerinde yeni bir yapılanmaya gidilmiştir.<sup>13</sup>

Yukarıda zikrettiğimiz birinci aşamada Kırgızistan, din ve vicdan özgürlüğü ve insan hakları kapsamında ilk adım olarak çok sayıda uluslararası anlaşmayı kabul etmiştir.<sup>14</sup> Ardından, devletle vatandaşların arasında dinî ilişkilerin düzenlenmesi, dinî hak ve özgürlüklerin yasal çerçevede sağlanması, dinî kuruluşların mülkiyet haklarının tanınması için, 16 Aralık 1991 yılında, Kırgız Cumhuriyeti Yüksek Kurulu tarafından "İnanç Özgürlüğü ve Dinî Kurumlar" ile ilgili kanun kabul edilmiştir.<sup>15</sup> 5 Mayıs 1993 tarihinde *Jogorku Kenes* (Parlamento) tarafından Kırgız Cumhuriyeti Anayasası'nın kabul edilmesiyle birlikte, din-devlet ilişkileri konusunda demokratik reformların gelişmesinde daha önemli bir adım atılmıştır.

İkinci aşamada, devlet tarafından belli ölçüde dinî kontrol etme ihtiyacı duyulmuştur. Ancak bu kontrole rağmen, post-Sovyet ülkeleri arasında Kırgızistan'da kabul edilen karar-nameler<sup>16</sup> yine de devletin din siyaseti konusunda oldukça liberal ve demokratik bir yaklaşım

<sup>11</sup> Timur Kozukulov, "Kırgızistan'da Dini Kurumsallaşma ve Toplum", Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 1/1 (Mayıs 2015): 177-209.

<sup>12</sup> Elvin Yusubov, *Kırgızistan'da Din Eğitimi*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2016).

<sup>13</sup> Bk. Kadir Malikov E. - E. Usubaliev, *Musulmanskaya obşına Kırgızstana i političeskiy proses v strane: podhod k gormanizatsii otnoşeniy mejdı gosudarstvom i religiey* (Bişkek: 2009), 141-142; Moldaliyev, Orobek *İslam i politika, politizatsiya İslama ili İslamizatsiya politiki* (Bişkek: 2008), 11.

<sup>14</sup> Bu anlaşmalar arasında "İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi", "Medeni ve Siyasî Haklar Uluslararası Sözleşmesi", "Din ya da İnanca Dayalı Hoşgörüsüzlük ve Ayrımcılığın Önlenmesi Bildirgesi", "İnsan Hakları ve Temel Özgürlüklerin Korunmasına İlişkin Avrupa Sözleşmesi" sayılabilir.

<sup>15</sup> N 657-XII sayılı "O svobode veroispovedaniya i religioznhıh organizasijah" kanun.

<sup>16</sup> Söz konusu karar-nameler şunlardır: "İnanç Özgürlüğü ve Dinî Kurumlar" ile ilgili kanun ve 1996'da onu tamamlayan, Cumhurbaşkanı "O merah po realizasii prav grajdan Kırgızskoy Respubliki na svobodı sovesti i veroispovedaniya (Din ve Vicdan Özgürlüğü Konusunda Kırgızistan Cumhuriyeti Vatandaşların Haklarını Uygulamak İçin Önlemler Hakkında)" karar-nameleri. Bk. Bakıt Murzaraimov, Egemenluktun Kiyin Kırgızistandagı Diniy Abal, (Bişkek: BYR, 2018), s.15.



## 200 | Bakıt Murzaraimov- Mustafa Köylü. Bağımsızlık Sonrası Kırgızistan'da Yaygın Din...

sergilediğini göstermektedir. Ancak ülkedeki bu aşarı din özgürlüğünün, ruhsatsız dinî kurum ve okulların ortaya çıkmasına, radikal inançların yayılmasına, İslam fanatizmi propagandasının artmasına zemin teşkil ettiğini söylemek de mümkündür. Bu bağlamda *Krişna Bilinci Derneği (Vaişnava)*, *Mun Birleşik Kilisesi*, *Falungun*, *Beyaz Kardeşlik*, *Maharişi Kültü*, *Mormonlar* ve *Satanistler* vs. gibi resmi kaydı olmayan uluslararası dinî hareketler, ülkede yoğun faaliyetler göstermeye başlamış, yasaklanmasına rağmen "*Hizb-ut Tahrir*" gibi radikal bir partinin mensupları giderek artmıştır. Bu gelişmeler sonucunda devlet, artık din alanında meydana gelen sorunlara karışmamak ve kayıtsız kalmak tutumundan 1996 yılının başlarında vazgeçmek zorunda kalmıştır. Bu amaçla 13 Mayıs 1996'da Din İşleri Devlet Komisyonu kurulmuştur.

Üçüncü aşamada, yeni kabul edilen din kanunuyla, din-devlet ilişkilerinde yeni dönem başlamıştır. "*İnanç Özgürlüğü ve Dinî Kurumlar*" ile ilgili kanun hazırlanırken, yasayı yazarlar, ülkede kısa sürede dinî kurum ve kuruluşların, dinî eğitim müesseselerinin ve dinî cemaat faaliyetlerinin artması sayesinde, dinî durumun hızla gelişmesini tahmin edememiş, dolayısıyla din-devlet ilişkileri konusunda pek çok mesele kanun dışında kalmıştır. Bununla birlikte, Kırgızistan'da dinî durumun yeniden şekillenme sürecinde, tarihsel, etnik, siyasi, sosyal ve coğrafi faktörlerden etkilenerek kendine has özellikler de ortaya çıkmıştır. Bu bahsettiğimiz özellikler ve eksiklikler dikkate alınarak, 31 Aralık 2008 tarihinde 282 sayılı "*O svobode ve-roisповedaniya i religioznh organizasiiyah v Kirgizskoy Respubliki (Kırgızistan Cumhuriyetinde İnanç Özgürlüğü ve Dinî Kurumlar)*" ile ilgili yeni din kanunu kabul edilmiştir.

Son olarak, 3 Şubat 2014 tarihinde gerçekleşen Güvenlik Konseyi toplantısında, ülkedeki mevcut dinî durum, din-devlet ilişkileri ve devletin dinî politikası tekrar gözden geçirilerek, farklı dine mensup kişiler arasındaki anlaşmazlıkları ve devlet yapısını sarsacak zararlı faaliyetleri engellemek amacıyla, Anayasa ve yasalar çerçevesinde tüm dinî kuruluşların faaliyetlerini ve kayıt işlemlerini düzenleyen net bir sistemin oluşturulması ön görülmüştür. Bu nedenle, dönemin Cumhurbaşkanı Almazbek Atambaev başta olmak üzere, toplantıda 1 Nisan 2014 tarihine kadar, din alanında 2014-2020 yılları için yeni devlet politikası konseptinin hazırlanması kararı alınmıştır.<sup>17</sup>

Kırgızistan'daki din-devlet ilişkilerine kısaca değindikten sonra, şimdi meselenin yasal boyutuna geçebiliriz. Kırgız Cumhuriyeti yaklaşık iki yıl süren hazırlık çalışmasından sonra, 5 Mayıs 1993 tarihinde ilk anayasasını kabul etmiştir.

Din-Devlet ilişkisi, Anayasanın 1. maddesinin 1. fıkrasında "*Kırgızistan Cumhuriyeti (Kırgızistan) egemen, demokratik, hukuk, laik, üniter, sosyal devlettir*" ifadesinde yer alan "laiklik" kelimesiyle, yani din ve devletin ayrı olması ilkesiyle düzenlenmiştir. Ayrıca, Anayasanın 16. maddesinin 2. fıkrasında, "*Kırgızistan Cumhuriyetinde herkes dine inanma, dinî örf ve adetlerini yerine getirme özgürlüğüne sahiptir*" ilkesine yer verilmiştir.

Kırgız Cumhuriyeti Anayasası 1993 yılından bu yana bir kaç kez değişikliğe uğramış ve ekler yapılmıştır. Son olarak, 27 Haziran 2010 yılında, yeni Anayasa kabul edilmiştir. Halen yürürlükte olan Anayasada, din ile din-devlet ilişkilerine ait maddeleri şu şekilde ele almak mümkündür:

Anayasada, dinin devletten ayrı olmasını içeren ilke 7. maddede: "*Kırgız Cumhuriyeti'nde, hiçbir din, resmi ya da zorunlu olarak kabul edilmez. Din ve kültür devletten ayrılmıştır. Dinî kurumların ve din adamlarının, devlet organlarının faaliyetlerine müdahale etmeleri yasaklanmıştır*" cümleleriyle açıkça belirtilmiştir. Anayasanın 4. maddesinin 4. bendine göre, Kırgızistan Cumhuriyeti'nde: "*Dine, etnik kökene dayalı siyasi partilerin kurulması; dinî kurumların siyasi amaçlar gütmesi; anayasal düzeni değiştirmeye yönelik ve ulusal güvenliğe tehdit oluşturmak; sosyal, ırksal, etnik ve dinî nefreti körüklemek için politik hedefler güden*

<sup>17</sup> Veçerniy Bişkek, "Sozdanna raboçaya gruppa po reforme gospolitiki v religioznoy sfere", Erişim: 3 Şubat 2014, <http://www.vb.kg/doc/260645>; Orozalieva, Chynar, *Karşılaştırmalı Olarak Kırgızistan ve Türkiye Cumhuriyeti Anayasalarında İnsan Haklarının Korunması*, (Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 2010), 31.

*siyasî partilerin, kamu ve dinî kurumların, bunların temsilciliklerinin ve şubelerin faaliyeti* yasaklanmıştır.<sup>18</sup>

Temel insan haklarından olan “din, vicdan, düşünce ve örgütlenme özgürlüğü” konusu, Anayasanın ilgili maddelerinde açıkça ifade edilmiştir. Buna göre din ve vicdan özgürlüğü, 32. maddede şu şekilde zikredilmiştir:

1. Herkese, vicdan ve din özgürlüğü garanti edilir.

2. Herkes başkalarıyla birlikte veya münferiden, herhangi bir dine inanmak veya hiç birine inanmamak hakkına sahiptir.

3. Herkes dinî veya diğer inançları serbestçe seçme hakkına sahiptir.

4. Kimse zorla dinî veya diğer inançları ifade etmek veya onlardan vazgeçmek mecburiyeti altında kalamaz.

Bunun yanı sıra, 16. maddenin 1. ve 2. Bendinde; “İnsan hakları ve özgürlükleri devredilemez ve doğuştan herkese aittir. İnsan hakları ve özgürlükleri yüce bir değerdir; hiç kimse cinsiyeti, ırkı, dili, engelliliği, etnik kökeni, dini, yaşı, siyasî veya diğer inançları, eğitimi, kökeni, mülkiyeti veya diğer statü ve koşullar yüzünden ayrımcılığa tabi tutulamaz” ifadeleleriyle, herkese doğuştan eşit hakların ve özgürlüklerin tanındığı; 20. maddenin 5. Bendinde de; “Düşünce ve kanaat özgürlüğü; dinî veya diğer inançları özgürce seçmek ve sahip olmak” hakkının verildiği belirtilmiştir. Ayrıca, “Ulusal, etnik, ırksal ya da dinî nefreti, cinsiyet ve diğer sosyal üstünlüğü propaganda etmek, ayrımcılık, düşmanlık veya şiddet çağrısında bulunmak”, Anayasanın 31. maddesinin 4. bendiyle yasaklanmıştır. Anayasanın 35. maddesinde yer alan, “Herkes örgütlenme özgürlüğü hakkına sahiptir” ifadesiyle vatandaşlar hem kamu, hem de dinî konularda örgütlenme hakkını kazanmıştır.<sup>19</sup>

Sonuç olarak, daha önce de değindiğimiz “İnanç Özgürlüğü ve Dinî Kurumlar” ile ilgili 1991’de yürürlüğe giren söz konusu kanun, bağımsız Kırgızistan’ın din ve inanç özgürlüğü konusunda attığı ilk ve çok önemli bir adım olmuştur. Yukarıda özetlediğimiz ilgili yasal metinlerden de anlaşıldığı gibi, vatandaşlara dinlerini yaşamak, yaymak, ibadetlerini yerine getirmek, dinî kurumlar oluşturmak, din eğitimi almak, dinlerini öğrenmek ve gerekirse onun için yurt dışına bile gitmek için geniş haklar tanınmıştır.

Ancak şu da bir gerçektir ki, kanunda bazı meseleler yuvarlak ve geniş ifadelerle düzenlendiğinden, belirsiz ve farklı dinî cemaatlerin ve dinî yayınların sayısı artmış, birçok misyoner grup ülkedeki faaliyetlerini rahatça yürütmeye başlamıştır.<sup>20</sup> Kanundaki boşluklar, daha sonraki dönemlerde devletin farklı kararlarıyla giderilmeye çalışılmış ve nihayet 2008 yılında yeni “İnanç Özgürlüğü ve Dinî Kurumlar” kanununun hazırlanmasına neden olmuştur.

Devlet organlarının başta Din Komisyonu olmak üzere, dinî kurumlar ve mezheplerle uzun süre devam eden görüşmelerinin ve ortak çalışmalarının sonucu olarak, 31 Aralık 2008 Yılı 282 sayılı yeni “Kırgızistan Cumhuriyeti’nde İnanç Özgürlüğü ve Dinî Kurumlar” ile ilgili kanun kabul edilmiştir. Yeni kanun, toplam 6 bölüm, 30 maddeden oluşmaktadır. Kanunun bizimle alakalı olan kısımlarını şu şekilde ifade etmek mümkündür:

Birinci maddede, kanunun genel ilkeleri ifade edilmiştir. Söz konusu kanun, Kırgız Cumhuriyeti Anayasasına ve Kırgız Cumhuriyeti’nin onayladığı uluslararası sözleşmelere uygun olarak, insana inanç özgürlüğü hakkını sağlamış, dinî faaliyetleri düzenlemiş ve ülkedeki dinî teşkilatların ve yabancı dinî kurumların hukuki durumlarını belirlemiştir. Maddenin 2. bendinde yer alan kanun, “dinle ilgili toplumsal komiteleri kurarak, devletin din işleri orga-

<sup>18</sup> Ubaktılı Cobo, “K.6 Cumhurbaşkanlığının Din Eğitimi Hakkındaki Geçici Kararı”, Erkin Too, Erişim: 14 Kasım 1996, 5.

<sup>19</sup> Bakıt Murzaraimov, Egemenluktun Kiyin Kırgızistandagi Diniy Abal, (Bişkek: BYR, 2018), 15-17

<sup>20</sup> Kırgızistan’daki misyoner faaliyetler için bk. Yılmaz, “Kırgızistan’da Misyonerlik ve Din Eğitimi,” 91-128.

## 202 | Bakıt Murzaraimov- Mustafa Köylü. Bağımsızlık Sonrası Kırgızistan'da Yaygın Din...

nıyla birlikte, kendi bölgelerinde dinî aşırılığa karşı toplumsal düzeni, manevî güvenliği, toprak bütünlüğünü ve anayasal düzeni korumak için din alanında devlet siyasetini yürüten yerel idari organların haklarını ve görevlerini belirtmektedir” ifadesi ile, eski kanunda yer almayan “dinî aşırılık,” “toprak bütünlüğü” ve “manevî güvenlik” gibi kavramlara yer verilmiştir.<sup>21</sup>

Yeni din kanununun 5. maddesiyle din-devlet ilişkileri düzenlenerek, maddenin 1. bendinde, inanç özgürlüğü konusunda devlet siyasetinin dayandığı temel prensipler zikredilmiştir. Bu prensipler özetle; Kırgız Cumhuriyeti'nin lâik bir devlet olması; dinî kurumların ve din görevlilerinin devlet ve yerel idare organlarının faaliyetlerine müdahale etmesine izin verilmemesi; hiçbir dinin, devletin resmi veya zorunlu din olarak kabul edilmemesi ve dini teşkilatların öğretilerinin vatandaşlar için zorunlu olarak belirlenmemesi; tüm din ve dinî teşkilatların kanun önünde eşit olması; devlet ile dinî teşkilatlar arasındaki ilişkilerin kanun tarafından düzenlenmesi şeklinde belirtilmiştir.

Söz konusu maddenin ikinci yarısında devletin, inanan ve inanmayan vatandaşlar ile dinî kurumların birbirlerine karşılıklı sabırlı ve saygılı olmaları konusunda yardımcı olacağı; dinî fanatizme, aşırılığa ve din düşmanlığına izin vermeyeceği; dinî kurumların veya din görevlilerinin devlete ve yerel idari organlara baskı yapmaları ya da başka din mensuplarını kendi dinine döndürmeye yönelik ısrarcı hareketlerinin; kısaca gücünü ilgili kanundan almayan misyonerlik faaliyetlerinin yasak olduğu belirtilmiştir. Kanunlara aykırı olmadıkça devletin, dinî kurumların faaliyetlerine karışmayacağı, bir dinin diğerleri karşısında üstünlük kazanmasına izin vermeyeceği, dinî kurumların faaliyetlerini ve ateizm propagandasını maddi olarak desteklemeyeceği, ibadet yerlerinde toplantı, miting, seçim öncesi propaganda gibi siyasi anlamda faaliyetlerin yasaklandığı ifade edilmiştir. Misyonerlik hareketinin ve yasadışı misyonerlik faaliyetlerinin kanun koyucu tarafından yasaklanması, yeni din kanununun önemli farklarından biri olmuştur.<sup>22</sup>

Kırgızistan'da vatandaşların gönüllü olarak ve yasaların gerektirdiği şekilde, inançlarını yaşamak, ibadet, dinî ayin ve törenleri yapmak, din eğitimi ve müntesiplerini yetiştirmek amacıyla kurdukları birliklerin (dinî dernekler, merkezler, din eğitimi kurumları, camiler, kiliseler, sinagoglar, ibadet evleri, manastırlar vs.) yasal statüsü, kanunun 8. maddesinde “Dinî Kurumlar” başlığında düzenlenmiştir. Bu tür kurumların, Din Komisyonunda kayıt edilmeden faaliyet göstermeleri söz konusu bu maddeyle yasaklanmıştır. Eski din kanunundan önemli şekilde farklı olan hükümler, maddenin 3. 5. ve 6. bentlerinde yer almıştır. Bu hükümlerde, dinî kurumların ülkede sürekli ikamet eden ve yetişkin olan, *en az 200 kişinin (önceden 10 kişi idi)* inisiyatifıyla kurulabileceği; dinî birliklerin, *aynı inancı paylaşan*, içlerinden *birisinin* *ülkede en az 15 yıl* faaliyet göstermesi şartıyla asgari *10 dinî kurumun* birleşmesiyle kurulabileceği; *yönetim merkezi yurt dışında olan veya yönetiminde yabancıların bulunduğu* kurumların “yabancı dinî kurumun temsilcilikleri (misyonları)” olarak adlandırılacağı ve kayıtsız faaliyetlerin yasaklanacağı ifade edilmiştir.<sup>23</sup>

Netice itibarıyla, söz konusu Din Kanunu, 1996'da kabul edilen dinî kurumların kayıt altına alınması, misyoner faaliyetlerin ve yabancı dinî temsilciliklerin kayda tabi tutulmaları, din eğitimi ile ilgili geçici kararnamelerdeki hükümler, devletin din konsepti ve Din İşleri Komisyonu hakkında yasal düzenlemelere dair birçok hükmü içermektedir. Kanun, din alanında yeni devlet politikasını, denetim ve kontrol şekillerini belirlemiş, dinî kurumların faaliyet yürütmelerini sağlayan yeni şartları tespit etmiş ve mevcut dinî meselelerle ilgili düzenlemelere farklı boyut kazandırmıştır.

<sup>21</sup> Bk. “İnanç Özgürlüğü ve Dinî Kurumlar Kanunu (2008)”, 1. bölüm, 1. madde, Bişkek, 2009, 1; Myrzabaev, Mamatbek, *Kırgızistan'da Din-Devlet İlişkileri*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009), 317.  
<sup>22</sup> Bk. “İnanç Özgürlüğü ve Dinî Kurumlar Kanunu (2008)”, 1. bölüm, 5. madde, 3; Myrzabaev, *Kırgızistan'da Din-Devlet İlişkileri*, 319-320.  
<sup>23</sup> Bk. “İnanç Özgürlüğü ve Dinî Kurumlar Kanunu (2008)”, 2. bölüm, 10.-12. madde, 5-8.

Kırgızistan'daki din ve vicdan hürriyetine ve din-devlet ilişkilerine kısaca değindikten sonra, şimdi yaygın din eğitimiyle doğrudan ilgili olan Muftiyat ve dolaylı olarak ilgili olan Din İşleri Devlet Komisyonu hakkında bilgi verebiliriz.

## 2. KIRGIZİSTAN'DA DİN İŞLERİ DEVLET KOMİSYONU VE MUFTİYAT

Daha önce de belirttiğimiz gibi, bağımsızlığın ilk yıllarında devletin din alanında izlemiş olduğu liberal yaklaşım, ülkede dinî cemaatlerin, misyonerlerin, farklı radikal grupların, çeşitli inançların, kayıtsız ve ruhsatsız olarak faaliyet gösteren dinî kurum, okul ve yabancı dinî temsilciliklerin hızla artmasına neden olmuştur. Bunun farkına varan ve belli ölçüde dinin kontrol edilmesinin gerekliliğini anlayan devlet, bu konuda bazı adımlar atmıştır. Atılan önemli adımlardan birisi, ülkede din alanında faaliyetlerini yürüten veya bunun için dışarıdan gelen tüm dinî cemaatleri, kurumları, kişileri kayda almak, kontrol etmek ve din alanında meydana gelen süreçleri takip etmek için, "Din İşleri Devlet Komisyonu" kurulmuştur. Diğeri ise, Din İşleri Devlet Komisyonu'yla organik bir bağı olan (özerk de olsa) ve daha çok yaygın din eğitimi faaliyetlerini düzenleyen "Kırgızistan Müslümanları Dini İdaresi"dir. Şimdi kısaca bu kurumların yasal boyutunu ve görev alanlarını incelemeye çalışalım.

### 2.1. Din İşleri Devlet Komisyonu

Din alanında devlet politikasını uygulamak üzere, 4 Mart 1996'da *Kırgız Cumhuriyeti Hükümetin Yapısı ve Kuruluşu Yönünde*" adlı 45 numaralı Cumhurbaşkanlığı kararıyla<sup>24</sup> idari bir organ olarak, Hükümet Huzurundaki Din İşleri Devlet Komisyonu kurulmuştur. 21 Ocak 2011 tarihli Cumhurbaşkanlığı kararıyla, Din İşleri Devlet Komisyonu hükümet yapısından alınarak, Kırgız Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığına bağlı bir kurum haline dönüştürülmüştür.

Kırgız Cumhuriyeti Din İşleri Devlet Komisyonu, Kırgız Cumhuriyeti'nin din alanında devlet politikasının oluşumu ve uygulanması konusunda çalışma yapan ve din alanında devlet organlarının faaliyetlerini koordine eden merkezi organdır. Din Komisyonu, toplumda istikrarı korumak, dinî aşırılığı önlemek, farklı dinlerin müntesipleri arasında karşılıklı hoşgörünün kurulmasını sağlamak, toplumda manevî ve ahlâki temelleri güçlendirmek için çalışmaktadır. Bunun yanı sıra Din Komisyonu, din ve dinî kurumlarla ilgili meselelerde Anayasaya, kanunlara, hükümet ve Cumhurbaşkanlığı kararlarına uyulup uyulmadığını kontrol etmektedir. Bütün bunları gerçekleştirebilmek için komisyon, sürekli din alanında meydana gelen gelişmeleri izlemekte ve analizini yapmakta, kurumlar arası işbirliğini yürütmekte ve devlet organlarıyla faaliyetleri koordine etmektedir. Ayrıca ülkedeki mevcut dinî durum ve dinle ilgili kanunların uygulanması konusunda, vatandaşları ve toplumu aydınlatma işine büyük önem vermektedir.<sup>25</sup>

Din Komisyonunun, amaç ve görevlerini yerine getirebilmek için uyguladığı işlevler, tüzüğün 8. maddesinde açıklanmaktadır. Maddeye göre bu işlevler kısaca şunlardan ibarettir:

*Din Komisyonunun politikasının uygulanması:* İnanç ve vicdan özgürlüğüne, din ve dinî kurumlarla ilgili konulara ilişkin düzenlemelerin ve yasa taslaklarının işlenmesi ve sunulması; ülkede ve diğer ülkelerdeki dinî durumun izlenmesi ve analizin yapılması; devlet organlarıyla dinî kurumlar arasındaki etkileşim konusunda uluslararası deneyimin incelenmesi; din alanında yabancı ülkelerin yasalarının incelenmesi ve oradaki benzer devlet kurumları ile işbirliğinin sağlanması; dinî aşırılığın ve terörizmin yayılmasını önlemek ve mücadele etmek için devlet programlarının geliştirilmesine iştirak edilmesinin sağlanması; din komisyonunda kaydı bulunmayan dinî kurumların, yabancı temsilciliklerin, misyonerlerin ve diğer dinî grupların ülkede yürüttükleri faaliyetlerinin incelenmesi ve analizinin yapılması.

<sup>24</sup> "O strukture i sostave Pravitelstva Kirgizskoy Respubliki."

<sup>25</sup> Ömürzak Mamayusupov, *O monitoringe deyatelnosti gosudarstvennih organov v realizatsii religioz-nih prav i svobod, Oş: Gosudarstvennaya kommissiya pri pravitelstve Kirgizskoy Respubliki po delam religii* (Bishkek: 2004), 24.

## 204 | Bakıt Murzaraimov- Mustafa Köylü. Bağımsızlık Sonrası Kırgızistan'da Yaygın Din...

*Dinî alanın düzenlenmesi:* Ülkeye dinî faaliyet amacıyla gelen yabancı dinî temsilcilerin ve misyonerlerin, dinî kurumların, binaların (camiler, kiliseler, ibadet evleri vb.) ve din eğitimi kurumlarının kayıtlarının oluşturulması; devlet ve yargı organlarının resmi istekleri üzerine uzman görüşlerin, önerilerin ve tavsiyelerin sunulması; dinî kurumlara, yabancı vatandaşlara, devlet organlarıyla ilişki kurmaları konusunda yardım edilmesi; din eğitimi için yurt dışına giden vatandaşlara ve dinle ilgili meselelerde yerel yönetim organlarına metodolojik tavsiyeler verilmesi.

*Kontrol, koordinasyon ve izleme faaliyeti:* Dinî radikalizmi<sup>26</sup> önlemek için uluslararası kuruluşlar ve yabancı ülkelerin ilgili kurumları ile etkileşim ve bilgi alışverişinde bulunulması; tüm dinî kurumların, misyonerlerin ve din eğitimi kurumlarının mevzuatına uyup uymadıklarının denetlenmesi; dinî kurumların kendi faaliyetleri hakkındaki yıllık raporların analizi; ülkedeki dinî durum ve dinî kurumların faaliyetleriyle ilgili Cumhurbaşkanının bilgilendirilmesi; toplumun sosyal sorunlarının çözümüne yardımcı olmak için dinî kuruluşlar ile ortak çalışmaların yapılması; yürüttükleri faaliyetleriyle vatandaşların ahlâk ve sağlıklarına zarar veren, mevcut yasaları çiğneyen, resmi kayıt yaptırmaktan kaçınan tüm dinî grupların, kurumların ve misyonerlerin faaliyetlerinin yasaklanması veya durdurulması için mahkemeye başvurulması.

*Destek faaliyeti:* Yasadışı faaliyet yürüten dinî kurumlar ile dinî üstünlük, kin ve düşmanlık gibi konularda propagandanın yasaklığı hakkında vatandaşları medya aracılığıyla bilgilendirmek; çocukların dinî eğitim ve öğretimiyle meşgul olan eğitim kurumlarına ve ebeveynlere bilgi vermek ve rehberlikte bulunmak; din komisyonunun yetkisi dâhilinde vatandaşların önerilerini, talep ve şikâyetlerini dikkate almak; dinî kurumlarla ilgili bir veri tabanı oluşturmak ve bilgisel malzemeleri yayınlamak; mevzuatın gerektirdiği diğer işlevleri yerine getirmek.<sup>27</sup>

Görüldüğü gibi, Din Komisyonunun görev ve fonksiyonları, sadece devletin din politikasını uygulamaktan, din alanını düzenlemekten, koordine etmekten ve denetlemekten ibaret değildir. Ayrıca bu alana destek olmak, güncel sorunları çözmeye tüm dinî kurumlarla işbirliği yapmak, vatandaşları dini konuda aydınlatacak ve bilgilendirecek faaliyetlerde bulunmak, konferanslar, seminerler ve toplantılar düzenlemek, yasalara aykırı olmayan din eğitimine katkıda bulunmak da Komisyonun görevleri arasındadır. Yine her ne kadar yaygın din eğitimi doğrudan katkı sağlamasa da, Kırgızistan Müslümanları Dini İdaresi'yle de işbirliği yaparak, camileri kayıt altına almak suretiyle halkın dini konularda doğru bir şekilde aydınlatılmasına katkı sağlamaktadır.

### 2.2. Kırgızistan Müslümanları Dini İdaresi (Muftiyat)

Ülkede Kırgızistan Müslümanları Dini İdaresi'nin (KMDİ) yerini ve rolünü daha iyi anlayabilmek için kısaca ülkede mevcut olan dini kurum ve kuruluşlara bakmakta fayda vardır. Daha önce de belirtildiği gibi, Kırgız Cumhuriyeti Yüksek Konseyi'nin 16 Aralık 1991'de "Vicdan Özgürlüğü ve Dini Kuruluşlar Hakkında Kanun"un çıkarılmasıyla birlikte, Kırgızistan'da dini gruplar açıktan örgütlenmeye başlamış ve gün geçtikçe sayıları artmıştır. 1 Kasım 2014 tarihi itibarıyla, Kırgız Cumhuriyeti Din İşleri Komisyonu verilerine göre toplam 2582 dini grup kaydedilmiştir.<sup>28</sup> Bu verilere göre ülkedeki dini grupların % 85'ini Müslümanlar, % 14'ünü Hıristiyanlar, % 0,5'ini Yeni Dini Hareketler, % 0,03'ünü de Yahudiler ve Budistler oluşturmaktadır.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Moldaliyev, *İslam i politika, politizatsiya İslama ili İslamizatsiya politiki*, 41-48.

<sup>27</sup> Bk. "Din İşleri Devlet Komisyonu Tüzüğü", 8. madde, 2.

<sup>28</sup> Bk. Mustafa Köylü, "Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri ve Problemleri", Araştırma Projesi Raporu, (Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, 2018), KTMU-BAP-2018.SBE.01, 29.

<sup>29</sup> Azattık Unalgısı, Erişim: 25 Ocak 2019, <https://www.azattyk.org/a/kyrgyzstan-religion-sect/24906062.html>; Kırgız Respublikasının Madaniyat Cana Turizm Ministerligi, Erişim: 25 Ocak 2019, <http://aimakpress.kg>.

Bağımsızlık sonrasında her konuda olduğu gibi, din işleri konusunda da her cumhuriyet, milli idaresini hâkim kılmayı başarmıştır. Yaklaşık 50 yıl kadar Taşkent idaresine Kırgızistan Müslümanları Kazıyatı olarak bağlı kaldıktan sonra, Kazıyat 1993'te kendi idaresinin bağımsızlığını açıklayarak, "Kırgızistan Müslümanları Dini İdaresi" (Muftiyat) adını almıştır.<sup>30</sup> Ancak Muftiyat'ın Adalet Bakanlığı tarafından onaylanarak resmîyetini ve tüzel kişiliğini kazanması 21.01.1997'de gerçekleşmiştir.

Kırgızistan Müslümanları Dini İdaresi (KMDİ), ülke sınırları içinde, İslam'la ilgili tüm dini kurumları, faaliyet yürüten din eğitimi merkezlerini, camileri, cemaatleri ve tüm ülke Müslümanlarını bir araya getiren bir kurumdur. KMDİ'nin esas görev ve amaçları arasında, ülke içinde Müslümanların birlik ve beraberliğini sağlamak; onların menfaatleri için çalışmak; din konusunda çıkan sorunları çözmek; fetvalar vermek; Müslümanların dini ve manevi ihtiyaçlarını karşılamak; dini kurumları, eğitim kurumlarını, mescitleri ve cemaatleri koordine etmek; imamlara kurslar düzenlemek; dini yayınları ve kitapları tercüme etmek, dağıtımını yapmak ve onları kontrol etmek; hac ve umre işlerini organize etmek; mescit ve camilerin inşasını koordine etmek; yabancı ülkelerdeki dini merkezlerle işbirliği yapmak; hayır ve yardım işlerini ifa etmek ve düzenlemek gibi hizmetler yer almaktadır.<sup>31</sup> Halk arasında "Muftiyat" olarak adlandırılan idarenin başkanı, "Hz. Mufti" olarak anılır ve aynı zamanda ülke Müslümanlarının dini lideridir.

KMDİ, çeşitli bölümlerden oluşmaktadır. Bu bölümleri ve görevlerini şu şekilde özetleyebiliriz:

*Fetva Bölümü:* Dini meselelerle ilgili fetva vermek, günlük hayatta halk arasında oluşan ihtilaflara açıklık getirmek, İslami konuda yazılmış kitap ve dergileri değerlendirmek, dini takvimi kontrol etmek vs. bu bölümün görevleri arasında yer almaktadır.

*Dış İlişkiler Bölümü:* Farklı kurumlar ve ülkelerle işbirliği yapmaktan sorumlu bölümdür.

*Hukuk Bölümü:* KMDİ faaliyetlerinin hukuki boyutunu koordine eden ve yetkili devlet organlarıyla da etkileşim içinde bulunan bölümdür.

*Davet Bölümü:* Bu bölüm, ülkede halk arasında din adına davet ve tebliğ hizmetini yürüten cemaatlerin faaliyetlerini kontrol etmekten sorumludur.

*Hac Bölümü:* Ülke Müslümanlarının hac ibadetini yerine getirebilmeleri için, baştan sonuna kadar tüm organizasyon işlerinden sorumlu olan bölümdür.

*Gençlerle Çalışma Bölümü:* Gençlere ve bayanlara yönelik seminerler, çalıştaylar ve dini kitaplar hazırlamaktan sorumlu bölümdür.

*Eğitim Bölümü:* Bu bölüm, KMDİ'ne bağlı olan cami ve mescit gibi mabetler ile, Kur'an kursları, medreseler, enstitüler ve İslam Üniversitesi gibi din eğitimi kurumlarının eğitim-öğretim işlerini koordine etmekten sorumludur. Bu bölümün en önemli görevlerinden birisi de, imamlara yönelik kurslar düzenlemektir.

*Basın ve Yayın Bölümü:* Bu bölüm, KMDİ'nin tüm basın ve yayın faaliyetlerini yürüterek, yaygın din eğitimi alanında mevcut ihtiyacı karşılamaya çalışmaktadır. Bu alanda yapılan çeşitli yayınlar yanında Muftiyat'ın resmi gazetesi olan "İslam Madaniyatı" gazetesini örnek olarak verebiliriz.

*Mescitler ve Kuruluş Bölümü:* Bu bölüm, Muftiyat'a ait olan tüm kuruluş işlerini; mescit, medrese vs. inşaatını kontrol eder, inşaat esnasında resmîyetin gerektirdiği izin belgelerini devletten alır ve inşaatı bitmiş olan yapıların tescilini yaptırır.

<sup>30</sup> Büyükalaca, *Kırgızistan'da Din Eğitimi ve Kırgızistan Müslümanları Dini İdaresi*, 135.

<sup>31</sup> Büyükalaca, *Kırgızistan'da Din Eğitimi*, 140-141; Hidayet Aydar, *Kırgızistan'da Din Eğitimi ve Araştırma İlahiyat Fakültesi*, (Bişkek, 2009), 88-89.

## 206 | Bakıt Murzaraimov- Mustafa Köylü. Bağımsızlık Sonrası Kırgızistan'da Yaygın Din...

İdarede Hz. Muftı'den sonra dini açıdan ikinci sırada gelen yöneticiler kazılardır. KMDİ'nin ülke bölgelerindeki temsilcilikleri Kazıyatlardır. Bunlar, ülke genelinde İslam öğretilerinin yaşanmasını sağlamak ve ülke Müslümanları arasında birlik ve beraberliği temin etmek için kurulmuşlardır. 20 Nisan 2003 tarihinde gerçekleştirilmiş olan Kırgızistan Müslümanları 2. Kurultayı'nda alınmış olan karara göre, Kazıyatların sayısı, ülkede mevcut olan yedi bölgede birer tane ve iki büyük şehirde (Bişkek ve Oş'ta) birer tane daha olmak üzere toplam dokuza çıkarılmıştır.<sup>32</sup> Burada şu hususu da belirtmek gerekir ki, bölgelerde faaliyet gösteren cami ve mescitler ile diğer dini eğitim kurumları buldukları yerdeki Kazıyatlara ve merkez olarak da Muftiyat'a bağlıdır.

KMDİ'nin devamlı bir gelir kaynağının olmaması ve idarenin de dini hizmetleri yürütmesi için farklı yollara başvurması çeşitli tepkilere neden olmaktadır. Zira KMDİ'nin yurt içinden ve yurt dışından farklı kişi ve kurumlardan yardım alması, idarenin yürüttüğü siyaseti de etkilemektedir. Nitekim halk arasında KMDİ'nin Müslümanlar için değil, bağışta bulunan kişi ve kurumların çıkarları için çalıştığı şeklinde bir kanaat oluşmaktadır.<sup>33</sup>

Bütün bu maddi sıkıntı ve yetersizliklere rağmen KMDİ hizmetlerini farklı alanlarda yürütmeye devam etmektedir. Bunları iki temel alana ayırabiliriz: Dini Hayat ve Din Eğitimi: Dini hayat alanında yürütülen faaliyetler, namaz, oruç, zekât, sadaka-fitre ve hac ibadetleri ile cenaze hizmetlerini, ayrıca 92 eğitim kurumu ve 8.000 öğrencisiyle mescit, medrese ve Kur'an Kurslarını kapsamaktadır.<sup>34</sup> Din Eğitimi alanındaki faaliyetler ise, mescitlerdeki hutbe ve vazaları, mescit dışındaki seminerleri, konferansları, radyo-televizyon programları ile basın yayın ve davetçi cemaatlerin aracılığıyla yürütülen diğer yaygın din eğitimi alanındaki faaliyetleri ihtiva etmektedir.<sup>35</sup>

### 3. YAYGIN DİN EĞİTİMİNİN MERKEZİ KONUMU OLARAK CAMİLER

Diğer İslam ülkelerinde olduğu gibi Kırgızistan'da da yaygın din eğitimi deyince ilk akla gelen yer, cami ve mescitlerdir. İnsanların büyük çoğunluğu, din eğitimi ihtiyacını medrese ve camilerden karşılamaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, bağımsızlık sonrasında ülkede cami ve mescit sayısında hızlı bir artış yaşanmıştır. Kırgızistan'da 2018 yılı itibarıyla 2838 cami bulunmakta olup, bu camilerin çoğunluğu da ülkenin Güney bölgesinde yer almaktadır. Bu camilerden 2457'si (%86,6'sı) ilgili makamlar tarafından kayda alınmış durumdadır. Diğer camiler ise, henüz kayıt altına alınmamıştır. Ülkedeki cami ve mescit sayıları aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 1: 2018 Yılı İtibarıyla Ülkedeki Cami ve Mescit Sayısı<sup>36</sup>

Bölgeler	Bişkek	Çüy	Narın	Isık-Köl	Talas	Oş Bölgesi	Oş Şehri	Calalabad	Batken	Toplam
<b>Cami Sayısı</b>	61	394	150	184	139	839	64	632	375	2838
<b>Kayıtlı Olanlar</b>	34	272	110	133	133	763	64	593	355	2457
<b>Kayıtsız Olanlar</b>	27	122	40	51	6	76	0	39	20	381
<b>Mescitler</b>	40	76	38	74	22	23	20	184	44	521

<sup>32</sup> Muratalı Cumanov, *Ölkübüzdөгү İslâm Colu*, (Bişkek: 2009), 31-32.

<sup>33</sup> Bu durumu 2018 yılında yaptığımız "Kırgızistan'daki Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlikleri ve Sorunları," adlı proje esnasında gezdiğimiz yerlerde gözlemledik.

<sup>34</sup> Kırgızistan Muftiyatı, "Kırgızistan Müslümanlarının Din Başkarmalığı", Erişim: 25 Ocak 2019, <https://muftiyat.kg/maalyamat/>.

<sup>35</sup> KMDİ'nin eğitim faaliyetleri konusunda geniş bilgi için bk. Aydar, *Kırgızistan'da Din Eğitimi*, 123-150.

<sup>36</sup> Kırgızistan Muftiyatı, "Kırgızistan Müslümanlarının Din Başkarmalığı", Erişim: 25 Ocak 2019, <https://muftiyat.kg/maalyamat/>.

Kaynak: Mustafa Köylü, "Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri ve Problemleri", Araştırma Projesi Raporu, (Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, 2018), KTMU-BAP-2018.SBE.01, 29

Son zamanlarda Said Bayumi gibi iş adamları tarafından yurtdışından gelen insanların yardımlarıyla inşa edilen camilerin sayısı da artmıştır. Hemen her köyde en az bir cami vardır. Said Bayumi'nin başkanlığını yaptığı vakıf, %30 yerel destek şartıyla camiler yapmaktadır. Bu camiler yanında birisi Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi kampusundaki Satuk Buğra Han Cami (2016), diğeri de Türkiye Diyanet Vakfı tarafından Bişkek şehir merkezinde 2018 yılında açılan İmam Serahsi Camisi olmak üzere iki büyük cami de bulunmaktadır. İmam Serahsi Camii, Orta Asya'nın en büyük camisi sıfatını taşımaktadır. Ancak Kırgızistan'daki camiler, genellikle tek katlı olarak namaz kılınacak büyük mekân ve avludan oluşmaktadır. Camilerin avlusunda yapılan birkaç küçük odada günün belli vakitlerinde veya belli dönemlerde çocuklara ve gençlere Kur'an ve temel dini bilgiler öğretilmektedir. Küçük odalarda yapılan bu eğitim şekline "hücre eğitimi" de denilmektedir.<sup>37</sup> Sovyetler döneminde olduğu gibi, bağımsızlık sonrasında da tamamen geleneksel tarzda bir dinî eğitim uygulanmaktadır.

Kırgızistan Anayasasında din-devlet ilişkisi, dinin devlet işlerinden ayrı tutulması ilkesine dayandırılmış; bunun uygulanma biçimi olarak dini konulardaki teşkilatlanmalar cemaatlere bırakılmış ve dinî teşkilatlar da kendi faaliyetlerini sürdürebilmelerini sağlamak için, ticari faaliyette bulunma hakkına sahip kılındığından, dini kurumlar devletten herhangi bir maddi destek alamamaktadırlar. Muftiyatın en önemli gelir kaynaklarından birisi, camilerden toplanan yardımlarla, hacca giden hacıların yapmış oldukları bağışlardır. Bu nedenle KMDİ yeni cami ve mescitlerin inşasını, medreselerde, enstitülerde ve üniversitede çalışan hoca ve personelin maaşları ile diğer masrafları kendi imkânları ile ve bir de yurt içinden ve yurt dışından gelen bağışlarla karşılamaktadır.<sup>38</sup> Tabi bu durum, KMDİ'nin maddi açıdan sıkıntı çekmesine, dini hizmetlerin bazı konularda yetersiz kalmasına ve gerektiği şekilde yerine getirilememesine neden olmaktadır.

Camilerde görev yapan din görevlileri konusuna gelince, bu konuda henüz sistemli bir yapıdan bahsetmek mümkün değildir. Ülkede imamlar genellikle, medrese mezunu olduklarından, mesleki bilgi düzeyleri oldukça düşüktür. Zira medreselere baktığımızda bu eğitim kurumlarının gerekli mali kaynaklarının yeterli olmaması ve yüksek düzeyde eğitim verecek kapasitede bilgi ve beceriye sahip elemanlarının bulunmaması, çağdaş şartlara uygun olarak dini konuların öğretiminde adapte olamamaya ve eğitim düzeyinin kalitesinin düşmesine neden olmaktadır. Müftülük bu sorunu çözmek için ya yurtdışına öğrenci göndermekle ya da kısa süreli hizmet içi eğitim vermekle yetinmektedir.<sup>39</sup>

İmamlarla ilgili diğer önemli bir sorun da, imamların atanmasında izlenen usul konusudur. Zira imamların atanmasında belli bir ölçüt bulunmamaktadır. İmamları müftülük atamakta, sadece cemaat tarafından seçilen imamları tanımaktadır. İmamlar müftülükten ya da devletten her hangi bir maaş alamadıkları gibi onların her hangi bir sosyal güvenceleri de yoktur. Ya gönüllülük esasına göre çalışmaktadırlar ya da gelirlerini cemaat ödemektedir. Cenaze, nikâh ve diğer merasimlere davet edilen imamlara halk belli bir ücret ödemektedir.<sup>40</sup> Her ne kadar 2014 yılında oluşturulan İman Vakfı aracılığıyla belli şartları taşıyan ve belli sınavları geçen imamlara belli bir miktarda maaş (5,000 som) bağlanmışsa da artık bu maaş da ödenmemektedir.<sup>41</sup>

Cami ve mescitlerde iki türlü eğitimden bahsedilebilir. Bunlardan birincisi, "moldo" adıyla bilinen din adamlarının başına topladığı öğrencilere belli bir programa bağlı kalmadan,

<sup>37</sup> Akramova, *Din Eğitiminin Genel Eğitim İçindeki Yeri*, 106.

<sup>38</sup> Yusubov, *Kırgızistan'da Din Eğitimi*, 80.

<sup>39</sup> Köylü, "Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri ve Problemleri", 13.

<sup>40</sup> Köylü, "Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri ve Problemleri" 30.

<sup>41</sup> 5000 som yaklaşık 72 dolara tekabül etmektedir.



## 208 | Bakıt Murzaraimov- Mustafa Köylü. Bağımsızlık Sonrası Kırgızistan'da Yaygın Din...

daha çok kendi bildiklerini öğretmeye çalışması şeklindeki eğitimidir. Bu moldoların bazıları Arap ülkelerinde veya Pakistan'da belli bir eğitim görmüş olsalar bile çoğunluk, doğru dürüst bir eğitimden yoksundur ve bu nedenle Kur'an'ı bile doğru bir şekilde okuyamamaktadırlar. Ayrıca bunların pedagojik ve dini bilgileri de oldukça az ve eğitim tecrübeleri de yetersizdir.<sup>42</sup>

Cami ve mescitlerdeki ikinci eğitim şekli ise, hutbe ve vaazlar yoluyla yapılan eğitim şeklindedir. Ancak Kırgızistan'da hutbe usulüyle etkili bir din eğitiminin yapıldığını söylemek oldukça güçtür. Nedeni ise, hutbenin verilmiş şekli buna imkân tanımamaktadır. Zira ülkede neredeyse çoğu camilerde hutbeler tamamen Arapça okunduğu için, imam ile cemaat arasında etkili bir iletişim kurulamamaktadır. Oysa vaaz ve hutbenin Cuma namazı içindeki yeri; halkın din eğitimi ve sosyalleşmesi açısından taşıdığı önem oldukça büyüktür.

Hutbenin yanı sıra, camilerde yapılan en önemli din eğitimi faaliyetlerinden birisi de yapılan vaazlardır. Gayesi açısından bakıldığında vaaz, ibret ve öğüt yoluyla cemaati eğitme yöntemidir. Kırgızistan halkı vaaz yerine genelde "mesele" kavramını kullanmaktadır. Kırgızistan'ın güneyinde Özbek din görevlilerinin çoğunlukta olması ve dini literatürün çoğunluğunun da Özbekçe yazılması nedeniyle vaazlar, genelde Özbek Türkçesiyle yapılmaktadır. Kırgız asıllı din görevlileri de vaazlarında ya tamamen Özbekçeyi kullanmakta ya da Kırgız Türkçesinin içerisine Özbekçe kavramlar katmaktadırlar. Kuzey Kırgızistan'da ise vaazlar genellikle Kırgızca yapılmaktadır.

Teorik olarak bakıldığında, vaazların yaygın din eğitimi açısından önemi büyüktür. Zira camiye her yaşta insan bir şeyler öğrenmek için gönüllü olarak gelmektedir. Gelen insanlar bir bakıma eğitim alma konusunda hazır bulunuşluk safhasında sayılabilirler. O yüzden de etkili bir vaazın son derece verimli olabileceği söylenebilir. Ancak meseleye pratik açıdan bakıldığında, birtakım eksikliklerden ve metod yanlışlığından dolayı vaazdan yeterince faydalanılmadığı görülmektedir. Bu konudaki literatüre baktığımızda bunun nedenleri olarak da şunlar ileri sürülmektedir: Din görevlilerinin yeterli eğitim almamış olması; kaynak eksikliği; yanlışlarla ve hurafelerle dolu kitaplardan yararlanılması.<sup>43</sup>

Anılan nedenlerle camilerdeki yaygın din eğitimiyle ilgili en önemli sorunlardan bir tanesi, ülkede yerli din adamları tarafından halkın kültürü, örf ve adetleri, gelenek ve göreneklere dikkate alınarak hazırlanmış örnek vaaz ve hutbe kitaplarının olmamasıdır. Konunun daha iyi anlaşılması için Kırgızistan'da din görevlileri tarafından vaazlarda en çok kullanılan kaynakları şu şekilde sıralamak mümkündür:

*Dürratü'n Nasihîn (Nasihât Durdonalari)*: Bu eser 18. Yüzyıl âlimlerinden biri olarak tanınan Hopalı Osman Efendi (ö. 1826) tarafından kaleme alınan bir vaaz kitabıdır. Eser 75 konu üzerine hazırlanmıştır. Konular, Kur'an-ı Kerim'in usulüne göre tertip edilmiştir. Genel olarak, seçilen ayetlerin tefsirinden sonra, yerine göre, ayetin nüzul sebebine, konuyla ilgili hadislerle ve kıssalara, bazen de şiirlere yer verilmiştir. Bu eser kısaltılmış şekliyle Narmammed Mirza tarafından "Nasihât Durdonalari" adıyla Özbekçeye aktarılmış, ancak bu tercümede eserin müellifi Muhammed Salim ibn Muhammed Rahim Buhari olarak gözükmektedir. Bu eser, cami imamlarının konuşmalarında en çok başvurdukları bir vaaz kitabıdır.<sup>44</sup> Eserde pek çok uydurma rivayet ve hurafeler yer almaktadır.

*Hadis ve Hayot*: Günümüzde Özbekistan'ın önde gelen din adamı Muhammed Sadık Muhammed Yusuf'un kaleme aldığı bu eser, seçme hadisler türündendir. Bu eser Özbekçe kaleme alınmış, ilk usul kitabı niteliğini de taşımaktadır. Önsözünde müellif, bu eserin 35 cilt tutacağını söylemekte ise de eserin sadece ilk iki cildi yayınlanabilmiştir.

*Mükâşefetü'l Kulûb*: Ebu Hamid Muhammed b. Ahmed el-Gazali'nin yazdığı bu eser de Özbek Türkçesine aynı adla çevrilmiş ve 2000 yılında Taşkent'te yayınlanmıştır. Bu eser daha çok ahlak ve tasavvuf ağırlıklı hadisleri içermektedir.

<sup>42</sup> Aydar, *Kırgızistan'da Din Eğitimi*, 147. Daha geniş bilgi için bk. Yusubov, *Kırgızistan'da Din Eğitimi*, 153 vd.

<sup>43</sup> Büyükalaca, *Kırgızistan'da Din Eğitimi*, 204-205.

<sup>44</sup> Yusubov, *Kırgızistan'da Din Eğitimi*, 156-157.

*Tenbihu'l Gafilin (Gafletten Uygoniş):* Nasr b. Muhammed Ebu'l-Leys es-Semarakandi'nin (ö. 983) kaleme aldığı bu eser de vaazlarda sıkça başvurulan kaynaklardan birisidir. Müellif, hadisleri genellikle senediyle beraber zikretmiştir. Sahabe ve tabiun sözleri, zahid ve ariflerden nakillerle konuyu izah etmiş, daha sonra da tavsiyelerini dile getirmiştir. Bu eser de Özbekçeye çevrilmiş ve "Gafletten Uygoniş" adıyla yayınlanmıştır.<sup>45</sup>

Ayrıca burada tüm camilerde Tebliğ Cemaati'nin okuduğu "*Seçme Hadisler*," "*Hayatü's-Sahabe*," "*Fazail Amal*" ve "*Fazail Sakada*" adlı kitapları da eklemememiz gerekir.

Bütün bu olumsuz şartlara rağmen, Kırgız halkının eğitim, kültür, ibadet ve ahlak yönünden bilgilenmesinde cami ve mescitlerin büyük önemi vardır. Zira ülkede henüz örgün eğitim kurumlarında din öğretimi yapılmadığından, halkın genel olarak dinini öğrenebileceği yegâne yer camiler olmaktadır. Ayrıca cami cemaatinin büyük çoğunluğunu gençler oluşturmaktadır. Tüm bunları dikkate aldığımızda, ülkede camilerin ne kadar önemli yaygın din eğitimi merkezleri olduğunu söyleyebiliriz.

## SONUÇ

Diğer Türk boylarıyla karşılaştırıldığında Kırgızların oldukça geç bir dönemde Müslüman oldukları görülmektedir. İşte bir taraftan köklü bir İslami bilgi ve kültüre sahip olamamaları, bir taraftan da 70 yılı aşkın Sovyetler Birliği'nin yönetimi altında yaşamaları nedeniyle, Kırgızistan'da İslam, tam anlamıyla kök salamamıştır. Ancak tüm bu olumsuzluklara rağmen, Kırgızlar Sovyet döneminde dini inanç ve pratiklerini korumaya çalışmışlar, bağımsızlık sonrasında ise yasal olarak devreye giren din ve vicdan hürriyeti kapsamında hızlı bir dindarlaşma süreci yaşamışlardır.

Ancak bu dönemde halkın içinden çok sayıda bakşılar (cinciler) ve falcılar dediğimiz insanların ortaya çıktığı görülmektedir. Manevi anlamda boşluk içinde kalan insanların bu bakışı ve falcılara gittikleri ve dinlerini onlardan öğrendikleri bile görülmüştür. Ayrıca Batıdan gelen misyonerler de yoğun bir şekilde Hıristiyanlığı yaymaya çalışmışlardır. Bu durumda insanların bir kısmı, eski gelenek diye değer verdikleri bakşılara inanmış, bir kısmı da Batılı misyonerlerin tuzağına düşmüş, bir kısmı ise hala ateizm ideolojisinde devam etmektedir.

Ülkede bu olumsuzluklar yaşanırken, bir olumsuzluk da Müslüman ülkelerden gelmiştir. Kırgızlar arasında eskiden kalan bir anlayışa göre, birkaç kelime Arapça bilen veya Arapça okuyabilen bir kişi âlim olarak görülmüş ve saygı görmüştür. Bu anlayışın bir sonucu olarak 1991-93 senelerinde Arap ülkelerinden gelen her Arap, gerçek Müslüman ve gerçek âlim olarak görülmüş ve halkın önemli bir kısmı onlara inanmıştır. İşte bu dönemde ülkeye Vahhabilik, Selefilik ve Hizbu't-Tahrir gibi aşırı dini görüşler girmiştir. Kırgızistan'daki dini oluşumun diğer bir yolu da Kırgızistan'dan diğer İslam ülkelerine giden öğrenciler tarafından gerçekleştirilmiştir. 1991 senesinde kabul edilen Anayasa, herkese kendi inancını istediği şekilde ve istediği yerden öğrenebilme özgürlüğü getirmiştir. Bunun sonucu olarak pek çok insan, Arap ülkelerine, Pakistan ve Türkiye'ye gitmiştir.

Arap ülkelerine gidip dini eğitim alanların çoğu geriye ya Vahhabi ya da Selefi fikirli olarak geri dönmüştür. Pakistan'a gidip din eğitimi alıp gelenlerin çoğu ise ülkeye Tebliğ Cemaatinin üyesi olarak dönmüştür. Mısır'a gidenlerin hemen hemen hepsi, Mısır'daki Fethullah Gülen cemaatinin (FETÖ) etkisinde kalmıştır. Türkiye'ye giden öğrenciler ise, devletin resmi kurumu olan Diyanet Vakfı'nca veya Diyanet İşleri Başkanlığı'nca götürülmüş ve hiçbir cemaat etkisi olmadan devletin kabul ettiği plan ve program çerçevesinde eğitim almıştır.

İşte devlet yöneticileri tüm bu olumsuzluklardan kurtulmak için, Din İşleri Devlet Komisyonunu kurarak, nispeten din işlerini kontrol altına almaya çalışmaktadır. Ülkedeki din işleri ise, büyük ölçüde KMDİ tarafından deruhte edilmektedir. Ülkedeki camilerin yapımı, işleyişi, imamların atanması ve halkın dini konularda aydınlatılması görevi de büyük ölçüde

<sup>45</sup> Geniş bilgi için bk. Artıkbaev, *Kırgızistan'daki Camilerde İmamların Vaazlarında Kullandıkları Hadislerin Hadis İlimi Açısından Değerlendirilmesi (Oş Örneği)*, 38-39.

## **210 | Bakıt Murzaraimov- Mustafa Köylü. Bağımsızlık Sonrası Kırgızistan'da Yaygın Din...**

KMDİ tarafından yerine getirilmektedir. Ülkede hem cami sayısı hem de cemaat sayısı hızla artmaktadır. Ancak camilerde istenilen düzeyde bir din eğitiminin verildiğini söylemek de pek mümkün değildir. Bunun pek çok nedeni vardır. Bunlar arasında, devletin din işlerine karışmaması, yeterli ve nitelikli din görevlilerinin olmaması, camilerin farklı ülke ve anlayışlara bağlı kişiler tarafından inşa edilmesi ve akabinde kendi anlayışlarını yansıtan kişilerin imam olarak atanmasının istenmesi, hutbe ve vaazların yeteri kadar işlevsel olmaması, dini alanda yeterli materyale sahip olunamama gibi nedenler zikredilebilir.

Makalemizin önemli bir kısmını oluşturan camilere gelince, daha nitelikli ve kaliteli din hizmetleri sunabilmek için şu önerileri sunabiliriz:

Din hizmetlerindeki dağınıklığı ve düzensizliği ortadan kaldırarak daha nitelikli bir din hizmeti sunabilmek için, din hizmetlerinin devlet kontrolünde yürütülmesi gerekir. Bunun için de başta Muftiyat, yeniden oluşturularak devletin kontrolünde bir kurum haline getirilmelidir. Böyle bir uygulama laiklik ilkesine ters düşmediği gibi, sosyal devlet ilkesine de uygun bir durumdur. Zira nüfusun büyük bir kısmı (% 85) Müslüman'dır. Dolayısıyla Müslüman halkın güvenlik, sağlık, eğitim gibi bu ihtiyaçları da devlet tarafından doğru bir şekilde karşılanmalıdır.

Camilerde görev yapan din görevlileri de devlet memuru olarak istihdam edilmelidir. Bu bağlamda din görevlilerinin maaşları devlet tarafından karşılanarak, diğer devlet görevlilerinde olduğu gibi, imamlara da sağlık ve emeklilik gibi her türlü hak sağlanmalıdır. Din görevlileri halkın yardımına muhtaç bırakılmamalıdır.

Din görevlilerinin atanması konusunda belirli standartların getirilmesi gerekir. Bu önemli işi sadece birkaç kişinin inisiyatifine bırakmak doğru değildir. Buradaki esas olan, görev yapacak kişilerin hangi cemaat ya da gruba dâhil olduğu değil, meslekteki liyakati olmasıdır.

Din görevlileri için bir mesleki yeterlik standardı geliştirilmelidir. Zira farklı kurumlardan mezun olan ya da okuyan kişiler, din görevlisi olarak atanabilmektedirler. Ancak bu eğitim kurumlarında da standart bir eğitim şekli olmadığından, hangi din görevlisinin bilgi düzeyinin ne olduğu da bilinmemektedir. Sonuçta bu durum da din hizmetlerindeki verimliliği düşürmektedir.

Cami inşası konusuna da belli bir düzen verilmelidir. Bu mimari açıdan olduğu gibi, camiye inşa eden şahıslar ve ülkeler açısından da dikkate alınması gereken önemli bir konudur. Zira camiye inşa eden şahıslar, bu hizmete karşılık kendi görüşlerinden olan kişilerin orada görev yapmalarını isteyerek, ülkede dini açıdan farklı cemaat ve grupların oluşmasına zemin hazırlamaktadırlar.

Bize göre bu noktada yapılması gereken en makul iş, devletin ülkedeki nüfusun dini yapısını da dikkate alarak, çatışmacı laiklikten vazgeçip uzlaşmacı laiklik ilkesine geçerek, din-devlet ilişkilerini yeniden düzenleyip, halkın dini ihtiyaçlarını karşılamaya çalışmaktır. Bu yapıldığı takdirde, hem ülkedeki birtakım zararlı dini akımların önüne geçilmiş olacak, hem halk doğru ve yeterli bir şekilde dinini öğrenmiş olacak, hem de daha önemlisi, ülkenin birliği ve beraberliği sağlanmış olacaktır.

### **KAYNAKÇA**

- Akramova, Dilaram. *Din Eğitiminin Genel Eğitim İçindeki Yeri ve Kırgızistan'daki Durum*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2000.
- Akramova, Dilaram. *Kırgızistan'da Orto Mekteplerdeki "Adep Sabagı" Dersinde Din Eğitimi İle İlgili Amaçların Gerçekleşme Düzeyi (Oş Örneği)*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.
- Artıkbaev, Kudrat. *Kırgızistan'daki Camilerde İmamların Vaazlarında Kullandıkları Hadislerin Hadis İlmî Açısından Değerlendirilmesi (Oş Örneği)*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2003.
- Aydar, Hidayet. *Kırgızistan'da Din Eğitimi ve Araşan İlahiyat Fakültesi*. Bişkek: 2009.

- Azattık Unalgısı. Erişim: 25 Ocak 2019. [https://www.azattyk.org/a/kyrgyzstan\\_religion\\_sect/24906062.html](https://www.azattyk.org/a/kyrgyzstan_religion_sect/24906062.html).
- Büyükalaca, Orhan Nadir. *Kırgızistan'da Din Eğitimi ve Kırgızistan Müslümanları Dinî İdaresi*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2003.
- Cebeci, Suat. "Kırgızistan'da Dini Durum ve Din Eğitimi-Durum Analizi ve Öneriler". Araştırma Projesi Raporu, Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, 2015.
- Cumanov, Muratalı. *Ölköbüzdöğü İslâm Colu*. Bişkek: 2009.
- Erdem, Mustafa. *Kırgız Türkleri Dini ve Sosyal Hayat*. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Kadir Malikov - Usubaliev, E. *Musulmanskaya obşına Kırgızstana i poliçeşkiy proses v strane: podhodı k gormanizatsii otnoşeniy mejdu gosudarstvom i religiey*. Bişkek: 2009.
- Kırgız Respublikasının Madaniyat Cana Turizm Ministerligi. Erişim: 25 Ocak 2019. <http://aimakpress.kg>.
- Kırgızistan Muftiyatı. "Kırgızistan Müsülmandarının Din Başkarmalığı". Erişim: 25 Ocak 2019. <https://muftiyat.kg>, 13.10:2018.
- Kırgızistan Muftiyatı. "Kırgızistan Müsülmandarının Din Başkarmalığı". Erişim: 25 Ocak 2019. <https://muftiyat.kg/maalyamat>.
- Kırgızistan Muftiyatı. "Kırgızistan Müsülmandarının Din Başkarmalığı". Erişim: 25 Ocak 2019. <https://muftiyat.kg/maalyamat>.
- Kozukulov, Timur. "Kırgızistan'da Dini Kurumsallaşma ve Toplum". Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 1/1 (Mayıs 2015): 177-209.
- Köylü, Mustafa. "Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri ve Problemleri". Araştırma Projesi Raporu, Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, 2019.
- Mamayusupov, Ömürzak. *O monitoringe deyatelnosti gosudarstvennih organov v realizatsii religioznih prav i svobod, Oş: Gosudarstvennaya kommissiya pri pravitelstve Kırgızskoy Respubliki po delam religii*. Bishkek: 2004.
- Moldaliyev, Orozbek. *İslam i politika, politizatsiya İslama ili İslamizatsiya politiki*. Bişkek: 2008
- Murzaraimov, Bakıt. *Egemendulukton Kiyin Kırgızistandagı Diniy Abal*, Bişkek: BYR, 2018.
- Myrzabaev, Mamatbek. *Kırgızistan'da Din-Devlet İlişkileri*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009.
- Orozalieva, Chynar. *Karşılaştırmalı Olarak Kırgızistan ve Türkiye Cumhuriyeti Anayasalarında İnsan Haklarının Korunması*. Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 2010.
- Osmanov, Öskön -Asankanov, Almaz. *Kırgızistan Tarihi*. Bişkek: MEB Yayınları. 2001.
- Ubaktilu Cobo. "K.6 Cumhurbaşkanlığının Din Eğitimi Hakkındaki Geçici Kararı", Erkin Too, Erişim: 14.Kasım 1996
- Veçerniy Bişkek. "Sozdanna raboçaya gruppa po reforme gospolitiki v religioznoy sfere", Erişim: 3 Şubat 2014, <http://www.vb.kg/doc/260645>
- Yılmaz, Hüseyin. "Kırgızistan'da Misyonerlik ve Din Eğitimi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XI/1 (2007): 91-128.
- Yusubov, Elvin. *Kırgızistan'da Din Eğitimi*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2016.



*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
June / Haziran 2019, 23 (1): 213-232

**Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vîl Ayrımı ve Bunun *Te'vîlât*taki Pratik Değeri Üzerine  
Bir İnceleme**

*Tafsir-Ta'wîl Distinction of Mâtürîdî and an Evaluation of Its Practical Value in  
Ta'wîlât*

**Enes Büyük**

Arş. Gör. Dr. Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı  
Research Assist. PhD, Trabzon University Faculty of Theology Department of Tafsir  
Trabzon/Turkey  
[enesby\\_55@outlook.com](mailto:enesby_55@outlook.com)  
[orcid.org/0000-0002-9619-9450](https://orcid.org/0000-0002-9619-9450)

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 31 Ocak / January 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 17 Mayıs / May 2019

**Cilt / Volume:** 23 **Sayı / Issue:** 1 **Sayfa / Pages:** 213-232

**Atıf / Cite as:** Büyük, Enes. "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vîl Ayrımı ve Bunun *Te'vîlât*taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme [*Tafsir-Ta'wîl Distinction of Mâtürîdî and an Evaluation of Its Practical Value in Ta'wîlât*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/1 (June 2019): 213-232. <https://doi.org/10.18505/cuid.520370>

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

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

[www.dergipark.gov.tr/cuid](http://www.dergipark.gov.tr/cuid)

**Abstract:** In the history of İslâmic thought, Mâtürîdî is a famous scholar both in the field of kalâm and tafsir. Being approved by Mâtürîdî, the distinction of tafsir and ta'vîl, which makes possible to take the comments made about the verses into sistematic framework, is quite important. There is an important information both about content of the distinction approved by Mâtürîdî and the main reasons that necessiated this distinction in the introduction of Samarqandî's *Sharh at Ta'vîlât*. From this information, it is understood that the distinction of tafsir and ta'vîl had dated back to older time than Mâtürîdî and previous scholars dealt with the problem that necessiated this distinction and Mâtürîdî inherited this distinction from his predecessors. Information in the *Sharh at Ta'vîlât* reveals that according to Mâtürîdî the companions had made interpretation (*ta'vîl*) in addition to tafsir and the explanations made by certain evidences is tafsir too. Therefore this information gives us the opportunity flexing the acceptance of the idea "tafsir, is dedicated to the companions, ta'vîl is dedicated to fuqaha (jurists)" and asserting that companions and scholars made both tafsir and ta'vîl. In this paper, we will research whether the distinction tafsir and ta'vîl regarded by Mâtürîdî completely belonged to his or not and content of the distinction and its reasons. We will also analyze this distinction according to examples in the *Ta'vîlât*.

**Summary:** An important distinction is made between the concepts of tafsir and ta'vîl in the short preface of Mâtürîdî's tafsir, and this distinction is particularly prominent in contemporary tafsir studies. Because from the point of view of the value they carry, the explanations for these differences and concepts express the legitimacy of the following *mufasssîrûn* (writers of a commentary on the Qur'an) to be able to perform tafsir, as well as the value of the explanations found in tafsir literature in terms of certainty. In *Ta'vîlât*, tafsir is described as the precise determination of what is intended. Determination of what is exactly intended in verse/wording is bound to certainly know the conditions under which it was revealed. Because they are the first to be addressed directly and they witnessed the context, the tafsir is only for the companions (*ṣaḥābah* pl. *aṣḥāb*). On the other hand, ta'vîl is not a definite determination of what is intended, but rather it is explained as putting the possibilities forward. In this case, ta'vîl is dedicated to the scholars after the companions. When we look at the other tafsir sources that include his views, it can be understood that this brief information in the preface of the tafsir which survived to our day is partially incomplete. Samarqandî's *Sharhu't-ta'vîlât* is the most important of these sources. According to the information here, Mâtürîdî states that some scholars distinguish tafsir and ta'vîl from each other. In these distinctions, tafsir is either described in relation to a definitive statement or in relation to being familiar with the conditions of revelation, while ta'vîl is described as extracting meanings from the verses and making possible meanings without claiming certainty. These explanations show that the distinction between tafsir and ta'vîl in *Ta'vîlât*'s preface was mainly based on the period before Mâtürîdî. These statements, which Mâtürîdî transmitted from some scholars in the beginning of *Sharhu't-ta'vîlât*, were then transmitted by Omar al-Nasafî, Mahâyimî and Molla Husrev. In some sources, it was also transmitted that similar explanations were made by scholars such as an-Nadr b. Shumayl, al-Hussein b. Fadl al-Bacelî and Ibn Durayd before Mâtürîdî.

Some explanations of Mâtürîdî in *Ta'vîlât* enables the theory of tafsir-ta'vîl to be understood at a wider level. When the examples are examined, it is observed that Mâtürîdî exhibited two types of attitude against the tafsir of the companions. He states that one of these is that if the transmission is true, what is intended is exactly what is stated in the narrated. The second is that he sometimes does not accept these explanations and suggests additional opinions. The reason he refuses is that sometimes he does not find the transmission reliable, and sometimes he thinks that companions performed ta'vîl. If this is the case, the dedication of ta'vîl to those coming later should not be absolutized. Because the companions can perform both tafsir and ta'vîl. The examples in *Ta'vîlât* clearly reveal what areas tafsir, which is defined as a definite statement, covers. According to this, first, tafsir is related to the field of "invisible" about the past and the future. Secondly, its meaning and practice is only about the information of the

“statement” about the issues that can be revealed by the Prophet (pbuh). In the third aspect, it is related to “revelation” information reporting the context in which the verses descended. In the beginning of *Sharhu't-ta'wîlât*, Mâtürîdî says that the explanations made based on the definitive evidences such as *mutawâtir* (repetition; narration reported by large number reporters) and *ijmâ* (consensus) also fall under the category of tafsir. However, it is also necessary to add intellectual evidence to these evidences. Because intellectual evidence is also important in the epistemology of Mâtürîdî. In fact, the truthfulness of *nass* (text) is primarily based on intellectual evidence. First, the issues of theology are proven by certain intellectual evidence, and then, on the basis of this, the meanings expressed by the *nass* acquire the value of certainty and truthfulness. With the definitive acceptance of reason in theology, what some *nass* express confirm each other and are used as evidence in the process of interpretation. Therefore, since some of the intellectual evidence, *ijmâ* and *mutawâtir* news provide definitive information, explanations based on them are also seen as tafsir. Considering the fact that the above-mentioned evidence was also used by those coming after the companions, it can be concluded that tafsir can be performed by not only the companions but also those coming after them. In this case, it should be accepted that tafsir is not performed only by the companions, and that the succeeding *mufasssîrîn* can also perform tafsir as well as *ta'wîl*. When we look at the examples based on these evidence, there are two different situations in *Ta'wîlât*. The first is that Mâtürîdî sometimes has views on evidence based on *mutawâtir* and *ijmâ* and sometimes suggests different opinions from the assumptions that he said there was *ijmâ* in particular. Because these evidences are certain, it is understandable that he remains bound to them. However, as a possible reason for his opposition to *ijmâ*, it can be said that he thinks only the following generations enter the scope of *ijmâ*. Because, according to Samarqandî, Mâtürîdî's objection to such information does not seem possible, since *ijmâ* of the companions in a matter is accepted. Although he sometimes said that there was *ijmâ*, the reason why no such *ijmâ* was mentioned in other tafsir sources and sometimes, it may be considered that he did not respect other views in the face of *ijmâ* as a reason for including different views or it may be thought that he was unaware of the different views that were transmitted. The second remarkable situation is that according to Mâtürîdî, intellectual evidence, in particular, can reveal only the “knowledge of existence” of the issues related to theology. Mâtürîdî thinks that their nature cannot be certainly known, and that the explanations made regarding their nature are only *ta'wîl*. For this reason, he firmly rejects the interpretation of the *khbarî* attributes about Allah in accordance with the idea of *tashbîh* and *tajsîm* (anthropomorphism).

**Keywords:** Tafsir, Mâtürîdî, Tafsir-Ta'wîl, The Companion, Samarqandî, Ta'wîlât.

### **Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vîl Ayırımı ve Bunun *Te'vîlât*'teki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme**

**Öz:** Mâtürîdî İslâm düşünce tarihinde hem kelâm hem de tefsir sahasında tanınmış bir âlimdir. Onun benimsediği ve tefsir sahasında âyetlerle ilgili yapılan açıklamaları sistematik bir çerçeveye oturtmayı mümkün kılan tefsir-te'vîl ayrımı bir hayli önemlidir. Mâtürîdî'nin kabul ettiği tefsir-te'vîl ayrımının hem içeriği hem de bu ayrımı yapmayı gerektiren temel saiklerin neler olduğu konusunda Sermerkandî'nin *Te'vîlât* şerhinin mukaddimesinde önemli bilgiler bulunmaktadır. Bu bilgilerden hareketle, tefsir-te'vîl ayrımının Mâtürîdî öncesine dayandığı, bu ayrımı yapmayı gerektiren problemle, daha önceki âlimlerin de meşgul olduğu, dolayısıyla Mâtürîdî'nin bu ayrımı seleflerinden tevârüs ettiği anlaşılmaktadır. Şerhte verilen bilgiler, ayrıca Mâtürîdî'ye göre, sahâbenin tefsir haricinde te'vîl de yaptığını, kat'î karineler kullanılarak yapılan açıklamaların da tefsir olduğunu göstermektedir. Haliyle bu durum, “tefsir, sahâbeye; te'vîl de fukahâya aittir” kabulünü esnetebilmeye, sahâbe ve fukahânın hem tefsir tem de te'vîl yapabildiklerini söylemeye imkân vermektedir. Bu makalede, Sermerkandî'nin verdiği bilgiler de dikkate alınarak Mâtürîdî'de görülen tefsir-te'vîl ayrımının tümüyle kendisine ait olup olmadığı, ayrımın içeriği ve temel gerekçesi ele alınacak, ayrıca bu ayrım *Te'vîlât*'teki örnekler üzerinden incelenecektir.



## 216 | Enes Büyük. Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vîl Ayrımı ve Bunun *Te'vîlât*'teki Pratik Değeri...

**Özet:** Mâtürîdî'nin tefsirinin kısa mukaddimesinde tefsir ve te'vîl kavramlarına dair önemli bir ayırım yapılmakta ve bu ayırım da özellikle çağdaş tefsir araştırmalarında ön plana çıkmaktadır. Zira taşıdığı değer açısından bakıldığında bu ayırım ve kavramlara yönelik açıklamalar bir yandan sonraki müfessirlerin tefsir yapabilme meşruiyetini bir yandan da tefsir literatüründe yer bulan açıklamaların kesinlik açısından bilgi değerini ifade etmektedir. *Te'vîlât* mukaddimesinde tefsir muradın kesin olarak tespit edilmesi olarak tarif edilmektedir. Âyette/lafızda kesin bir murad tayini de ancak onun vahyedildiği şartlara yakinen vakıf olmaya bağlı kılınmaktadır. İlk muhataplar oldukları için bağlama ancak sahâbe şahid olduğundan dolayı tefsir de ancak sahâbeye mahsus olmaktadır. Buna karşın te'vîl ise muradın kesin bir biçimde belirlenmesi olmayıp ihtimallerin ortaya konulması olarak açıklanmaktadır. Bu durumda te'vîl, sahâbe sonrası âlimlere hasredilmektedir. Mâtürîdî'nin günümüze ulaşan tefsirinin mukaddimesindeki bu kısa bilgilerin, onun görüşlerine yer veren diğer tefsir kaynaklarına bakıldığında kısmen eksik olduğu anlaşılmaktadır. Bu kaynakların başında Semerkandî'nin *Şerhu't-Te'vîlât*'ı gelmektedir. Buradaki bilgilere göre Mâtürîdî, bazı alimlerin tefsir ve te'vîli birbirinden ayırt ettiklerini nakletmektedir. Bu ayrımlarda tefsir ya kesin bir beyân ya da nüzûl şartlarına vakıf olmayla ilgiliyken te'vîl âyetlerden anlamlar çıkarmak ve kesinlik iddiasında bulunmaksızın muhtemel anlamları ortaya koymak şeklinde tarif edilmektedir. Bu açıklamalar *Te'vîlât*'ın mukaddimesindeki tefsir-te'vîl ayrımının esasen Mâtürîdî öncesine dayandığını göstermektedir. *Şerhu't-te'vîlât*'ın girişinde Mâtürîdî'nin bazı âlimlerden naklettiği bu açıklamaları daha sonra Ömer en-Neseffî, Mehâyimî ve Molla Hüsrev de aktarmaktadır. Bazı kaynaklarda benzer açıklamaları Mâtürîdî öncesinde en-Nadr b. Şümeyl, el-Hüseyn b. Fadl el-Becelî ve İbn Düreyd gibi âlimlerin yaptığı da nakledilmektedir.

Mâtürîdî'nin *Te'vîlât*'daki kimi açıklamaları tefsir-te'vîl teorisini daha geniş düzeyde anlamaya imkân sağlamaktadır. Örnekler incelendiğinde Mâtürîdî'nin sahâbe tefsiri karşısında iki tür tavır sergilediği görülmektedir. Bunlardan birisi rivayet sahih/mütevâtirse muradın kesin olarak rivayette ifade edilen şey olduğunu belirtmesidir. İkincisi ise bu açıklamaları bazen kabul etmemesi ve ilave görüşler ileri sürmesidir. Kabul etmemesinin nedeni bazen rivayetleri güvenilebilir bulmaması bazen de sahâbenin te'vîl yaptığını düşünmesidir. Eğer böyleyse te'vîlin sadece sonrakilere hasredilmesi mutlaklaştırılmamalıdır. Zira sahâbe hem tefsir hem de te'vîl yapabilmektedir. *Te'vîlât*'daki örnekler kesin bir beyân olarak tanımlanan tefsirin hangi alanları kapsadığını da açıkça ortaya koymaktadır. Buna göre tefsir ilkin geçmişe ve geleceğe dair "gayb" alanıyla ilgilidir. İkinci olarak da anlamı ve uygulaması ancak Hz. Peygamber tarafından ortaya konulabilecek hususlara dair "beyân" bilgisi hakkındadır. Üçüncü açıdan ise tefsir âyetlerin indiği bağlamı bildiren "nüzûl" bilgileriyle ilişkilidir.

*Şerhu't-te'vîlât*'ın girişinde Mâtürîdî mütevâtir ve icmâ gibi kesinlik taşıyan delillere dayalı yapılan açıklamaların da tefsir kategorisine girdiğini söylemektedir. Ancak bu delillere akli delilleri de ilave etmek gerekmektedir. Zira Mâtürîdî'nin epistemolojisinde akli delil de önemli bir yer tutmaktadır. Hatta nasların doğruluğu öncelikle kesin akli delillere dayalıdır. Önce ilahiyat meseleleri kesin akli delillerle ispat edilmekte, sonra buna dayalı olarak nasların ifade ettiği anlamlar kesinlik ve doğruluk değeri kazanmaktadır. Aklın ilahiyat konularındaki kesin kabulleriyle bazı nasların ifade ettikleri birbirlerini teyit etmekte ve yorum sürecinde delil olarak kullanılmaktadır. Öyleyse bazı akli deliller, icmâ ve mütevâtir haberler kesin bilgi sağladığından onlara dayalı açıklamalar da tefsir olarak görülmektedir. Mezkûr delilleri sahâbe sonrası müfessirlerin de kullandıkları dikkate alındığında tefsiri sadece sahâbenin değil sonrakilerin de yapabileceği sonucu çıkmaktadır. Bu durumda tefsirin sadece sahâbeye mahsus olmadığı, sonraki müfessirlerin te'vîlin yanı sıra tefsir de yapabildiği kabul edilmelidir. Bu delillere dayalı örnekler bakıldığında ise *Te'vîlât*'da iki farklı durumla karşılaşılacaktır. İlki Mâtürîdî'nin tevâtürî ve icmâî delillere bazen bağlı kalması, bazen de onun özellikle icmâ bulunduğunu söylediği kabullerden farklı görüşler ileri sürmesidir. Bu deliller kesin olduğu için onlara bağlı kalması anlaşılır bir durumdur. Ancak icmâya muhalefet etmesinin muhtemel bir nedeni olarak icmânın kapsamına sadece sonraki nesillerin girdiğini düşünmesi söylenebilir. Zira Semerkandî'nin belirttiğine göre sahâbenin bir konudaki icmâsı kesin kabul edildiğinden Mâtürîdî'nin böyle bir bilgiye itiraz etmesi mümkün gözükmemektedir.

Onun bazen icmâ bulunduğunu söylemesine rağmen diğer tefsirlerde böyle bir icmâdan bahsedilmemesinin, bazen farklı görüşlere yer verilmesinin nedeni olarak da icmâ karşısında diğer görüşlere itibar etmediği ya da nakledilen farklı görüşlerden haberdar olmadığı düşünülebilir. İkinci dikkat çekici durum ise şöyledir: Mâtürîdî'ye göre özellikle kesin akîf deliller, ilahiyata dair meselelerin sadece "varlık bilgisini" kesin olarak ortaya koyabilmektedir. Mâtürîdî bunların mahiyetinin kesin olarak bilinemeyeceğini, bunların mahiyetine dair yapılan açıklamaların ancak birer te'vîl olduğunu düşünmektedir. Bu sebeple Allah hakkındaki haberi sıfatların teşbih ve tecsim düşüncesine uygun olarak yorumlanmasını kesin olarak reddetmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Mâtürîdî, Tefsir-Te'vîl, Sahâbe, Semerkandî, Te'vîlât.

## GİRİŞ

Mâtürîdî (ö. 333/944) hicri III. asrın sonları ile IV. asrın ilk yarısında Mâverâünnehir bölgesinin Semerkant şehrinde yaşamıştır. Bölge, İslâm öncesi ve sonrası çeşitli din ve kültürlerin bulunduğu bir kavşak noktası olmuştur. İslâm'dan sonra özellikle Semerkant'ta çeşitli fırkalar, Abbasî devletinin bölgedeki egemenliğinin zayıflamasından istifadeyle kendi düşüncelerini yaymaya çalışmıştır. Özelde şehrin genelde de bölgenin düşünsel ve kültürel açıdan kozmopolit bir yapıya sahip olması; kelâm, fıkıh ve tefsir gibi şer'î ilimlerin gelişiminde de önemli rol oynamıştır.<sup>1</sup> Böyle bir ortamda yaşamış olan Mâtürîdî özellikle kelâm ve tefsir sahasında düşünceler geliştirmiş ve eserler ortaya koymuştur. Onun, üzerinde önemle durduğu hususlardan biri de tefsir-te'vîl ayrımıdır. Bu ayrım; dini alana, daha özelde de naslara ilişkin konularda farklı yaklaşımların ve görüşlerin ortaya çıktığı bir evrede, âyetlere dair yapılan açıklamaların hem doğruluk/kesinlik değeri hem de onların açıklanmasına yönelik teşebbüslerin meşruiyeti hakkında önemli bir işlev görmektedir. Ayrıca günümüz araştırmalarında da ön plana çıkmakta ve Kur'an'ın anlaşılması sürecinde ortaya konan yorumların bilgi değerini belirlemektedir.

Mâtürîdî'nin çeşitli konulardaki görüşlerine dair günümüzde birçok çalışma bulunmaktadır. Bunların bir kısmı kelâmî problemlerle ilgiliyken diğer bir kısmı da onun tefsiri ve tefsir meselelerine yaklaşımı hakkındadır. Tefsir görüşlerinin, yöntem ve yaklaşımının incelendiği araştırmalarda *Te'vîlât* isimli tefsirinin girişinde Mâtürîdî'ye nispet edilen tefsir-te'vîl ayrımına önem atfedilmektedir. Ne var ki bu ayrıma dair yapılan bazı tespit ve değerlendirmeler, tartışmaya açık görünmektedir. Nitekim çalışmaların bazısında Mâtürîdî'de görülen tefsir-te'vîl ayrımına mutlaklık atfedilmekte, daha açıkçası tefsirin mutlak olarak sahâbeye, te'vîlin de mutlak olarak sonrakilere (ulemâ/fukahâ) tahsis edildiği ifade edilmektedir. Ancak tefsir sürecinde icmâya, tevâtüre ve akla dayanan kat'î karinelerin kullanılması durumunda, mutlak olarak tefsirin sahâbeye, te'vîlin de ulemâya tahsis edilmesinin nasıl anlaşılması gerektiği, müstakil olarak ele alınması açısından ihmal edilmiş gözükmektedir.<sup>2</sup> Meseleyi ince-

<sup>1</sup> Bk. Sönmez Kutlu, *İmam Maturîdî ve Maturîdîlik* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003), 17-18.

<sup>2</sup> Bk. Celal Kırca, "Ebû Mansur El-Maturîdî'nin Tefsir ve Tevil Anlayışı", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3 (1989): 289-291, 294; Talip Özdeş, *İmam Maturîdî'nin Te'vîlâtü Ehli's-Sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı* (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 1997), 71-74; İsmail Çalışkan, "Tefsirde Maturîdî'yi Keşfetmek: İmam Maturîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'an'ın Tefsir İlmindeki Yeri", *Milel ve Nihal* 7/2 (2010): 76-77; Ali Karataş, *Maturîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'an'ın'da Kur'an'ı Kur'an'la Tefsir* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2010), 49-51; Ömer Faruk Bilgin, *el-Maturîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'an'ının Dirâyet Tefsiri Açısından Tahlili* (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2012), 54-55; Fatma Demirtaş, *Maturîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayrımı ve Öncesinde Pratik Boyut İle Dilsel Kullanımın İzleri* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2016), 86-88, 109-114; Burhan Baltacı, "Maturîdî'nin Tefsir Te'vil Ayrımının İmkânı Üzerine", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Vefî Sempozyumu -Hanefîlik Maturîdîlik-*, ed. Cengiz Çuhadar v.dğr. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), 333-334. Bu çalışmalardan farklı olarak, *Tefsir Metodolojisi*nde *Anlam Yorum Ayrımının Temelleri* adlı araştırmada, kat'î karineler dikkate alındığında

## 218 | Enes Büyük. Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vîl Ayrımı ve Bunun *Te'vîlât*'teki Pratik Değeri...

leyen kimi makalelerde ise Mâtürîdî'deki tefsir-te'vîl ayrımına dayandırılması tartışma götürülen birtakım çıkarımlar da yapılmaktadır. Örneğin bu ayırmadan hareketle tefsir ve te'vîl aşamalarının birbirlerini tamamlayıcı nitelikte olduğu ya da tefsirin lafız, te'vîlin ise anlam araştırmasına karşılık geldiği iddia edilmektedir.<sup>3</sup> Bunlara ilave olarak kimi araştırmalarda da mezkûr ayrımın ilk olarak Mâtürîdî tarafından yapıldığı ileri sürülmekte veya konu bu vurguyla ele alınmaktadır.<sup>4</sup> Ayrıca söz konusu yaklaşımlarda Mâtürîdî'nin tefsir-te'vîl ayrımına dair Semerkandî'nin (ö. 539/1144) şerhindeki<sup>5</sup> bilgiler dikkate alınmamakta ve tahlil edilmemektedir.

Mâtürîdî'de görülen tefsir-te'vîl ayrımına ilişkin mevcut tespit ve değerlendirmelerden farklı olarak, bu çalışmada biz, mezkûr ayrımın öncelikle Mâtürîdî'ye ait olup olmadığı hususuna dikkat çekeceğiz. Daha sonra tefsirin sadece sahâbeye, te'vîlin de sadece fukahâyaya ait olmasının mutlaklık içerip içermediğini, bir yandan tefsirde sahâbe ihtilaflarının varlığının diğer yandan da kat'i karinelerin kullanılmasının bu ayrıma etki edip etmediğini; söz konusu ayrımın ve mezkûr delillerin kullanılmasının pratikteki durumunu *Te'vîlât*'teki bazı örnekler üzerinden tahlil etmeye çalışacağız. Araştırma sürecinde dikkate alınacak temel kaynaklar öncelikle *Te'vîlât* ve *Şerhu't-Te'vîlât* olacak, *Kitabü't-tevhid*'in yanı sıra Mâtürîdî hakkında yapılan çalışmalar ve bazı klasik eserlere de yeri geldikçe baş vurulacaktır.

### 1. MUKADDİMEDE TEFSİR-TE'VİL AYRIMI

Mâtürîdî'nin benimsediği tefsir-te'vîl ayrımı onun, öğrencilerine imlâ ettirdiği ifade edilen<sup>6</sup> *Te'vîlât*'ın hemen girişinde bulunmaktadır. Bugünkü mevcut *Te'vîlât*'ın mukaddimesinde Mâtürîdî tefsir ve te'vîl hakkında şöyle söylemektedir: "Denildiğine göre tefsir sahâbeye, te'vîl de fukahâyaya aittir." O, bunun gerekçelerini de şöyle açıklamaktadır:

Sahâbe âyetlerin indiği ortamlara (el-meşâhid) şahid olmuştur. Bu da onlara, Kur'an'ın nâzil olduğu durumların bilgisine kesin olarak vakıf olma imkânını vermiştir. Bunun için tefsir, muradı kesin olarak tespit etmek olup bizzat görme gibidir. Haliyle de tefsir, durum bilgisini kesin olarak bilenlere aittir. Buna karşın te'vilde kesin olarak murad tespiti ve Allah adına konuşma iddiası bulunmamaktadır. Kişi lafzın şu veya bu vecihlere muhtemel olduğunu belirtir ve "ne kastettiğini en iyi Allah bilir" der. Böylece kesinlik içerdiğinden tefsirde tek bir yön, kesinlik içermediğinden de te'vilde muhtemel yönler bulunmuş olur.<sup>7</sup> Söz konusu açıklamaların ve ayrımın merkezinde kesinlik meselesi bulunmakta ve bu, tefsir ile te'vili birbirinden ayırıcı temel çizgiyi ifade etmektedir. Kısaca söylenecek olursa, tefsirde kesin olarak

---

Mâtürîdî'nin ayrımını yaptığı tefsir-te'vîl arasında bir geçişlilik olacağı tespit edilmektedir. Ancak bu tespit *Şerhu't-Te'vîlât*'teki bilgiler dikkate alınmadığı gibi tespitin *Te'vîlât*'teki ilgili örnekler üzerinden sağlaması da yapılmamaktadır. Bk. Muhammed İsa Yüksek, "Tefsir Metodolojisinde Anlam Yorum Ayrımının Temelleri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018): 134-136.

<sup>3</sup> Bk. Şaban Ali Düzgün, "Mâtürîdî'nin Kur'an Yorum Yöntemi", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2011), 30-32; Baltacı, "Mâtürîdî'nin Tefsir Te'vîl Ayrımının İmkânı Üzerine", 333.

<sup>4</sup> Bk. Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Metodolojisi*, 71; Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 24; Karataş, *Te'vîlâtü'l-Kur'an'da Kur'an'ı Kur'an'la Tefsir*, 49; Çalışkan, "Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek", 76, 79; Düzgün, "Mâtürîdî'nin Kur'an Yorum Yöntemi", 30; Yüksek, "Tefsir Metodolojisinde Anlam Yorum Ayrımının Temelleri", 133.

<sup>5</sup> Bu şerhin esasında Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin *Te'vîlât* derslerindeki takrirlerden hareketle oluşturulduğu, bunların tertip, tasnif ve yazıya geçirilmesinin Semerkandî tarafından yapıldığı ifade edilmektedir. Bk. Hacı Mehmet Günay, "Semerkandî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 471.

<sup>6</sup> Bk. Alâüddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Şerhu't-te'vîlât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, nr. 283, 1b.

<sup>7</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, thk. Fatma Yusuf el-Haymî (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 2004), 1: 1.

murad tespiti yapılırken, bunun karşısında te'vilde böyle bir iddia söz konusu değildir. Kat'iyet ifade eden delillere de sahâbe sahip olduğundan, bu iş ancak onlara mahsustur. Fakat dikkat edilirse mezkûr açıklamada, murad tespitine kesinlik kazandıran kat'î bilgilere ya da kârinelere sonraki müfessirlerin de sahip olup olmayacağına dair bir kayıt bulunmamaktadır.

Semerkindî'nin *Şerhu't-Te'vîlât*'ının girişi mezkûr ayrımın hangi gerekçeyle yapıldığı ve özgün olarak Mâtürîdî'ye ait olup olmadığı hususunda bazı bilgiler ihtiva etmektedir. Bu bilgiler, tefsir-te'vîl ayrımının mahiyetini daha iyi anlamamıza imkân vermesi bakımından oldukça önemlidir.

Semerkindî'nin aktardığı bilgilere göre, Mâtürîdî, Kur'an'ın manaları hakkında re'yle konuşacak kimselerin halletmesi gereken bir problemin bulunduğunu ifade etmekte ve tefsirine bu problemi ele alarak başlamaktadır. Bu problem şudur: Hz. Peygamber re'yle tefsir yapılmasını yasaklamıştır. Ancak buna karşın sahâbe ve tâbiînden oluşan selef âlimlerinin re'yle Kur'an'ın manalarını istinbat ettikleri bilinmektedir. Onların zikrettikleri görüşlerin her biri hakkında ne merfû bir hadis ne de ümmetin icmâsı bulunmaktadır. Hatta onlar her âyet için bir hadis ortaya koyanların yaptığı tasnifleri de uygun bulmamışlardır. Onlar, özellikle de insanların bilmeye ihtiyaç duyduğu hükümleri içeren âyetler hakkında söz konusu olan görüşlerin her birinin merfû olduğu iddiasını da reddetmişler ve âyetlerden, üzerine furû' meselelerin inşa edilebilmesi için birtakım asıllar (usûl) istinbat etmişlerdir. Bu durum, onlardan gelen re'yle tefsir örneklerini ifade etmektedir. Buna göre hadiste zâhiren Kur'an'ın re'yle tefsir edilmesinin yasaklanması ile ümmetin Kur'an'dan re'yle istinbat yapılmasına dair uygulaması ve icmâsı arasında bir tenâkuz ortaya çıkmaktadır. Böylece hadiste ve söz konusu icmâ arasında, tenâkuzu ortadan kaldıracak şekilde bir telifin yapılması gerekmektedir.<sup>8</sup>

Semerkindî'nin naklettiği bilgilere göre, Mâtürîdî mezkûr teâruzun giderilmesi konusunda kendisinden önceki âlimlerin görüşlerini aktarmaktadır. Âlimlerin kimi, teâruz meselesini hadisin sıhhatini redderek, kimi tefsir-te'vîl arasında bir ayrım gözeterek, kimi de böyle bir ayrıma gitmeden çözmeye çalışmaktadır. İleri sürülen yaklaşımlardan sadece ikincisi doğrudan konumuzla ilgilidir. Bu yaklaşım da tefsir ile te'vîli birbirinden ayırıştırarak söz konusu teâruzun gidermeye çalışmakta ve kendi içinde üç farklı görüş olarak ortaya çıkmaktadır:

İkinci yaklaşıma göre hadis merfû bir senede sahip olması açısından sahihtir. Ancak hadisi sahih kabul edenler, mezkûr teâruzun ortadan kaldırılması için farklı görüşler ileri sürmüşlerdir:

1) Bazılarına göre hadiste yasaklanan şey, re'yle tefsirdir. Çünkü tefsir, içinde herhangi bir şüphe ve tereddüdün bulunmadığı bir beyândır. Bir kimse kendiliğinden böyle bir beyânda bulunur, muhaliflerin de -Hâricîler ve benzerlerinin yaptığı gibi- dalâletle suçlarsa re'yle tefsir yapmış olur. Seleften, Kur'an'ın istinbatına dair gelen örnekler ise re'yle tefsir değil, birer te'vîldir.

ii) Bazılarına göre ise tefsir, âyetin hakkında indiği kişilerin durumuna ve sebeb-i nüzûlüne dair haber vermektir. Bunu ancak nüzûle şahit olanlar ve nüzûl sebeplerini yakinen bilenler haber verebilir ki onlar da ancak sahâbîlerdir. Onların dışındakiler, sahâbeye isnad yapmaksızın bu konularda konuşurlarsa, re'yle tefsir yapmış olurlar ki hadiste belirtilen tehdidin kapsamına girerler. Buna karşın te'vîl, lafzın muhtemel olduğu manaları açıklamaktır. Bizim o manalarla amel etmemiz, hakikatine itikat edip onlarla gerçekte ne kastettiğini Allah'a havale etmemiz gerekir. Allah Kur'an'ı insanların tüm ihtiyaçları için bir asıl kılmıştır. Ancak her meselenin hükmü orada açıkça değil de işaret ve delâlet tarzında bulunmaktadır. Bunlar ise oradan re'y ve usule başvurmakla çıkarılabilir. Bunun için "tefsir, sahâbe; te'vîl ise fukahâ içindir," denmiştir.

iii) Bazı kimseler de tefsirin, lafızdan kastedilen hakikati açıklamak olduğunu söylemiştir. Buna karşın te'vîl ise bir şeyi bir yere döndürmek anlamındadır. Eğer lafzın lügatte vaz' olduğu mana biliniyorsa bunu haber vermek tefsirdir. Eğer lafız müştereklik içermesi

<sup>8</sup> Bk. Semerkandî, *Şerh*, 1b.

## 220 | Enes Büyük. Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vîl Ayrımı ve Bunun *Te'vîlât*'taki Pratik Değeri...

açısından farklı manalara muhtemelse, lafzın usule uygun olarak o manalardan birine yönlendirilmesi te'vîldir. Lafız muhtemel manalardan birine hamledildiğinde muradın kesin olarak o olduğu iddia edilirse, bu durum re'yle tefsirdir. Ancak böyle bir iddiada bulunmaksızın, “delillerime göre lafız şu manaya gelmektedir” denirse, bu da tefsir değil te'vîl olur. Âyetin kendisinden ne kastedildiğine dair tefsir yapıldığında, ümmetin orada herhangi bir ihtilafı olmaz. Buna karşın te'vîl yoluyla konuşulduğunda ise burada ihtilaflar söz konusu olur. Bunun için, “tefsir, lafzın beyânı olup orada tek bir görüş olur; te'vîl ise lafzın, muhtemel manalarından birisine, kişinin kendi delillerine göre hamledilmesidir” denmiştir.<sup>9</sup>

Semerkandî, bu görüşlerin akabinde Mâtürîdî'nin yaptığı bazı açıklamaları aktarmaktadır. Mâtürîdî'nin ifadelerine göre, tefsir, lafızdan hakikatte ne kastedildiğini kesin olarak tespit etmek ve Allah'ı da buna şahit tutmaktır. Kişi, eğer mütevâtir bir haber ve ümmetin icmâsı gibi kesin bir delille bunu yaparsa, bu sahih tefsirdir. Eğer kesin bir delili bulunmadan “murad şudur” derse, bu re'yle tefsirdir. Allah adına konuştuğundan bu tür tefsir haramdır. Buna mukabil te'vîl, ihtimalin neticesini açıklamak olup, kesinlik ifade etmez ve zann-ı galibe göre yapılır. Lafzın şu veya bu manaya muhtemel olması söz konusu olup, birtakım usule dayanılarak “şu ihtimal daha doğrudur” denir ve burada Allah adına konuşma iddiası yoktur.<sup>10</sup>

Aktarılan bu verilerden açıkça anlaşıldığı üzere Mâtürîdî hadisin sıhhatini kabul etmekte, ancak hem hadisteki tehdidin kapsamına girmemek hem de hadisle icmâ arasındaki teâruzu ortadan kaldırmak için tefsir ile te'vîl arasında ayrıma gidenler tarafından durmaktadır. Dolayısıyla bu ayrım büyük oranda kendisinden önceki âlimlere dayanmaktadır. Nitekim onun, mukaddimedede tefsir ve te'vîle dair yaptığı izahlar, her iki kavram arasında ayrım gözetilen âlimlerin açıklamalarına oldukça yakındır.

Yukarıda Semerkandî'nin, Mâtürîdî üzerinden takdim ettiği görüşlerin esasen Mâtürîdî öncesine mi yoksa sonrasına mı ait olduğu şüpheli bulunabilir ve buna göre ilgili görüşleri aktaran kişinin Mâtürîdî olamayacağı düşünülebilir. Ancak *Te'vîlât*'ın mevcut nüshasındaki tefsir-te'vîl ayrımının hemen başındaki şu ifadeye dikkat çekilebilir: “الفرق بين التفسير والتأويل هو ما قيل: Tefsir ve te'vîl arasındaki fark denildiğine göre şudur:”. Mâtürîdî, böylesi bir başlangıç cümlesinde “kîle” lafzıyla açıkça bu ayrımın kendisinden önceye ait olduğunu ifade etmiş olmaktadır. Bununla birlikte, Semerkandî'nin çağdaşı olan Ömer en-Neseff'nin (ö. 537/1142) konuyla ilgili verdiği bilgiler de önemlidir. O, temel kaynakları *Te'vîlât* ve *Letâifü'l-işârât* olan<sup>11</sup> *et-Teysîr* isimli tefsirinin mukaddimesinde re'yle tefsir problemine temas etmektedir. Bu bağlamda açıkça “İmam el-Mansûr dedi ki” ifadesine yer vererek, yukarıda zikredildiği üzere başkalarına ait bazı görüşlerin aynısını aktarmaktadır. Görüşlerin sonunda, Mâtürîdî'nin muhtasar olarak sözlerinin bunlardan ibaret olduğunu tekrar vurgulamaktadır.<sup>12</sup> Benzer şekilde, Mehâyimî (ö. 885/1480) ve Molla Hüsrev (ö. 885/1480) de “Mâtürîdî dedi ki” veya “Alemlü'l-hüdâ dedi ki” ifadelerini kullanarak o görüşlerin aktarımını Mâtürîdî'ye nispet etmektedir.<sup>13</sup> Böylece Neseff, Mehâyimî ve Molla Hüsrev, Semerkandî'nin şerhindeki ilgili görüşleri nakledenin Mâtürîdî olduğunu ve hâliyle bu görüşlerin Mâtürîdî öncesine dayandığını doğrulamaktadır.

Mâtürîdî'nin aktardığı özellikle ikinci görüşün, ayrıca sonraki kaynaklarda Mâtürîdî öncesi bazı âlimlere nispet edilerek aktarıldığı görülmektedir. Örneğin en-Nadr b. Şümeyl (ö.

<sup>9</sup> Bk. Semerkandî, *Şerh*, 1b-2a.

<sup>10</sup> Bk. Semerkandî, *Şerh*, 2a Burada Semerkandî, ayrıca Ebü'l-Muîn en-Neseff'den şöyle bir bilgi aktarmaktadır: Mâtürîdî, hadisteki tehdidin kapsamına girmemek için bu ayrıma dayanarak kitabını tefsir değil de te'vîlât olarak isimlendirmiştir, 2a.

<sup>11</sup> Bk. Ayşe Hümeýra Aslantürk, Ebü Hafs Ömer en-Neseff'nin *et-Teysîr* fi't-Tefsir Adlı Eserinin Tahlili ve el-Bakara Süresi'nin Tenkitli Neşri (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1995), 88.

<sup>12</sup> Bk. Ebü Hafs Ömer en-Neseff, *et-Teysîr fi't-tefsir*, thk. Ayşe Hümeýra Aslantürk (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1995), 6.

<sup>13</sup> Bk. Ali b. Ahmet b. İbrahim el-Mehâyimî, *Tabsîru'r-rahmân ve teysîru'l-mennân* (Mısır: Matbaatü Bülak, ts.), 1: 5-6; Molla Hüsrev, *Hâşiye 'alâ tefsîri'l-Beyzâvi*, Kral Abdullah b. Abdulaziz Üniversitesi Kütüphanesi, nr. 381, 4a-5b.

203/719) tefsirin nüzûlü bilmek olduğunu, bunun da ancak rivayetle bilinebileceğini, te'vîlîn ise Kur'an, sünnet ve icmâya başvurularak istinbat yoluyla gerçekleştiğini ifade etmektedir.<sup>14</sup> el-Hüseyin b. Fadl el-Becelî (ö. 282/895) ise tefsirin rivayetle ilişkili, te'vîlîn de dirayetle ilişkili şeyler olduğunu söylemektedir.<sup>15</sup> Aynı şekilde İbn Düreyd (ö. 321/933) müfessir lafzını âyetin durumunu, kıssasını, manasını ve hakkında indiği sebebin keşfeden kişi olarak açıklamaktadır<sup>16</sup> ki bunların her birinin sadece semâ' yoluyla bilinebileceği ifade edilmektedir.<sup>17</sup> Dolayısıyla bu veriler de yukarıda ifade edildiği üzere Semerkândî'nin şerhte naklettiği görüşleri esasen Mâtürîdî'nin aktardığını ve onun tefsir-te'vîl ayrımının kendisinden öncekilere dayandığını teyit etmektedir.

Bununla birlikte şerhte dikkatimizi çeken önemli iki nokta bulunmaktadır. Bunlardan biri, Mâtürîdî'nin kendi açıklamasıyla ilgili kısımda tefsir hakkındaki ifadeleridir. Kısaca tekrar vurgulanacak olursa, Mâtürîdî'nin tefsir açıklamasına göre, kişinin elinde eğer mütevâtir haber ve ümmetin icmâsı gibi kesin/kat'î karineler bulunursa, yaptığı açıklama tefsirdir. Şerhte aktarılan bu açıklama daha sonra, tefsir-te'vîlle ilgili olarak Mâtürîdî'nin görüşlerinden bahsederken Kâfiyecî (ö. 879/1474) ve Taşköprülüzâde (ö. 968/1561) gibi âlimler tarafından da zikredilmektedir.<sup>18</sup> Bu kayıt kanaatimizce önemli olup, konunun başında ifade edildiği üzere elimizde bulunan *Te'vîlât*'ın mukaddimesindeki tefsirle ilgili açıklamalarda yer almaktadır.

Semerkandî'nin şerhinde Mâtürîdî'nin vurguladığı tefsirle kat'î karineler arasındaki ilişki, onun tefsir-te'vîl ayrımına önemli bir açıklama getirmiş olmaktadır. Bu bilgi Mâtürîdî'nin ifade ettiği, "tefsir sahâbeye, te'vîl fukahâyâ aittir" ifadesini şöyle okumaya imkân vermektedir: Sahâbe sonrası yaşayan müfessirin, eğer elinde mütevâtir haber ve icmâ gibi kat'iyet ifade eden bilgiler mevcut ise, bunlara göre âyetleri tefsir ettiğinde kesin olarak muradı belirlemiş olacak ve yaptığı şeyin de te'vîl değil tefsir olarak nitelenmesi gerekecektir. Bu durumda sahâbe sonrasındaki müfessirlerin te'vîlîn yanı sıra tefsir de yapabilme yetimleri doğacaktır.

Mâtürîdî'nin tefsir eylemini sadece sahâbeye hasretmesi, yalın bir biçimde bakıldığında, onların yaptıkları izahların sadece tefsire karşılık geldiği şeklinde de anlaşılabilir. Yani tefsir kesinlik içerdiğinden ve âyetle ilgili kesin bilgiye sahâbe sahip olduğundan, bu iş sadece onlara hastır. Fakat bu durum sahâbenin izahlarının salt bundan ibaret olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü Semerkandî'nin şerhinin girişinde, sahâbe ve tâbiîn âlimlerinden re'ye dayalı tefsir örneklerinin bulunmasıyla, re'ye dayalı tefsiri yasaklayan hadisin teâruz oluşturduğu, Mâtürîdî'nin bu problemi ortadan kaldırmak amacıyla ilgili açıklamaları yaparak tefsire giriş yaptığı ifade edilmekteydi. O halde Mâtürîdî'nin selevin re'yle tefsir yaptığını bildiği kabul edildiğinde, ona göre sahâbenin yaptığı âyet izahları sadece tefsirden ibaret olmayacaktır. Diğer bir ifadeyle sahâbe bir yandan tefsir yapabilme imtiyazına sahipken diğer yandan da te'vîllerde bulunabilmektedir. Eğer böyle bakılırsa Mâtürîdî'nin te'vîli sahâbeye değil, sadece sonrakilere, daha özeldir fukahâyâ hasretmesi de mutlaklık içermemektedir. Nitekim sahâbe tefsirin yanı sıra te'vîl de yapabilmektedir.

Anlaşıldığı üzere tefsir'in sahâbeye, te'vîlîn de fukahâyâ hasredilmesi, mukaddimedeki ve şerhindeki bilgileri dikkate aldığımızda mutlaklık ifade etmemektedir. Diğer bir ifadeyle sahâbenin ve sonraki âlimlerin hem tefsir hem de te'vîl yapabilme durumları söz konusudur.

<sup>14</sup> Bk. Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 3.

<sup>15</sup> Bk. Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *et-Teysîr fi 'ilmi't-tefsîr*, thk. Yahyâ Muhammed Zemzemî (Doktora Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 2006), 172.

<sup>16</sup> Bk. Ebû İshâk Ahmet b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Hâlit b. Avn el-Anzî (Cidde: Dâru't-tefsîr, 2015), 2: 245.

<sup>17</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2: 250.

<sup>18</sup> Bk. Muhyiddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyecî, *Kitabü't-teysîr fi kavâ'idî 'ilmi't-tefsîr*, nşr. İsmail Cerrahoğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975), 5-6; Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Miftâhü's-sa'âde ve misbâhü's-siyâde fi mevzû'âtî'l-ulûm* (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1985), 2: 530.

## 222 | Enes Büyük. Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vîl Ayrımı ve Bunun Te'vîlât'taki Pratik Değeri...

Ancak Mâtürîdî'nin benimsediği bu ayırım Te'vîlât'ta nasıl ortaya çıkmaktadır? Bu tespitleri tefsir örnekleri üzerinden analiz etmek, onların daha da iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

### 2. TEFSİR-TE'VÎL AYRIMININ TE'VÎLÂTA YANSIMASI

Mâtürîdî'nin benimsediği tefsir-te'vîl ayrımının merkezinde kesinlik olgusu yer aldığından dolayı bu hususta sahâbe ayrıcalıklı bir konumda bulunmaktadır. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin, Te'vîlât'ta sahâbeden âyetlerle ilgili gelen bilgiler ve açıklamalar karşısında nasıl bir tavır takındığına bakmak gerekmektedir. Onun rivayetler karşısında sergilediği tavır ve yaptığı açıklamaları bir yandan bahsettiği tefsir bilgisinin ne tür bilgi alanlarına ait olduğunu ve haliyle bu bilgilerin kesinliği hususunu, diğer yandan da te'vil olgusunun kimler için söz konusu olabileceğini daha iyi görmemize imkan sağlayacaktır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mâtürîdî'nin kesin bilgi gerektirdiğini düşündüğü ve tefsir olarak nitelediği alanları üç kısma ayırmak mümkündür. Bunlardan birincisi; (şahıslar, yerler, topluluklar, olaylar gibi) geçmişe ve geleceğe dair "gayb" alanıyla ilgilidir. İkincisinin de kendi içinde çeşitliliği bulunmakla birlikte genel olarak "beyân" bilgisi olduğunu söyleyebiliriz. Üçüncüsü ise âyetlerin indiği bağlamı bildiren "nüzûl" bilgileridir. Bu konulara ilişkin nakledilen rivayetlere örnek kabildinden yer vererek onlar karşısında Mâtürîdî'nin sergilediği tavır ve yaptığı açıklamaları tespit etmeye ve bunlarla tefsir-te'vîl terorisini tahlil etmeye çalışacağız.

ı) Gayb alanıyla ilgili olarak ilkin; a) geçmiş şahıs, toplum veya olaylara ilişkin âyetler bağlamında nakledilen rivayetler karşısında Mâtürîdî'nin değerlendirmelerine örnek verilebilir. Mâtürîdî, "وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا" (el-Kehf 18/82) âyetinde zikredilen iki çocuğun ve babalarının ismi ile bahsedilen hazinenin ne olduğu konusunda, râvileri arasında sahabilerin de bulunduğu bazı haberlere yer vermektedir. Ayrıca bu kısma bağlamında Hz. Mûsâ'ya arkadaşlık eden şahsın kimliği hakkındaki rivayetleri de zikretmektedir. Mâtürîdî mezkûr hususların bilinmesine ihtiyaç olmadığını ifade ettikten sonra, bunların ancak ya vahye dayalı (nebevî) bir haberle ya da semâdan gelen vahiyle bilinebileceğini, aksi halde Allah adına yalan konuşma durumu söz konusu olacağı için âyette belirtilenlerin dışında açıklamalar getirilmemesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>19</sup>

b) Geleceğe ilişkin hususlara ise şu örnek verilebilir: "وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ" (en-Neml 27/87) âyeti bağlamında Mâtürîdî, üflemenin mahiyeti, kaç defa yapılacağı, üflenilecek sûrun ne ve nasıl olduğu hakkında ihtilaf edildiğini belirtmekte ve bu görüşlere yer vermektedir. Üflemenin kaç defa olacağı hususunda aktardığı bazı rivayetlerin akabinde, "eğer sahihse" kaydını düşmekte ve üflemenin rivayette ifade edilen sayı kadar olacağını, aksi halde tevakkuf edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Devamında sûrun şekliyle ilgili görüşleri zikrettikten sonra ise onun hangi şekle sahip olduğunu söylemeyeceğini, bunun ancak Rasûlullah'tan gelen sabit bir "tefsir"le yapılabileceğini, aksi halde "tefsir" etmeyeceğini söylemektedir.<sup>20</sup>

ıı) Tefsir bilgisinin ait olduğu diğer alan ise "beyân" bilgisiyle ilgilidir. Örneğin Mâtürîdî, "وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ" (el-Bakara 2/219) âyetindeki "الْعَفْوَ" lafzının ihtiyaç fazlası olduğunu ifade etmektedir. Çeşitli meslek gruplarına göre insanların bazıları bir yıllık, bazıları bir aylık, bazıları bir günlük ihtiyaçlarının fazlasını infâk ederlerdi. Daha sonra bu durum, "Zekât her türlü sadakayı nesh etmiştir" haberine göre mensûh olmuştur. Devamla Mâtürîdî, bu haber "eğer sahihse" (sâbit), mananın açıklandığı üzere olduğunu ifade etmektedir.<sup>21</sup>

ııı) Tefsirin ilişkili olduğu nüzûle dair bilgiler hakkında da şu örneklerle dikkat çekmek gerekir: Mâtürîdî, "إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ" (el-Mümin 40/56) âyetinde ifade edilen tartışmanın ne hakkında olduğunu bilmenin ancak Rasûlullah'tan gelecek sabit bir haberle olabileceğini

<sup>19</sup> Mâtürîdî, Te'vîlât, 3: 248. Benzer örnekler için bk. a.g.e., 3: 286; 4: 279.

<sup>20</sup> Mâtürîdî, Te'vîlât, 3: 577-578. Benzer bir örnek için bk. a.g.e., 2: 197; 4: 139.

<sup>21</sup> Mâtürîdî, Te'vîlât, 1: 163. Benzer örnekler için bk. a.g.e., 2: 277, 558, 621; 3: 233, 264, 369, 380, 394; 4: 553, 607; 5: 483, 526.

ifade etmektedir.<sup>22</sup> Aynı şekilde Mâtürîdî İhlâs sûresinin ya sorulan bir soruya ya da ileride sorulacak muhtemel sorulara cevap olarak indiği ihtimallerini zikretmektedir. Sûrenin gerçekte ne üzerine indiğini ancak nüzûle şahit olanların ve bu soruları bizzat duyanların bilebileceğini belirtmektedir.<sup>23</sup>

Mâtürîdî'nin nüzûle ilişkin nakledilen rivayetler karşısında eleştirel tavırları da bulunmaktadır. “قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ” (el-En'âm 6/50) âyetinin tefsirinde öncelikle o, İbn Abbas'tan nakledilen nüzûl bilgisine yer vermektedir. Konuyla ilgili dikkate aldığı diğer âyetlere göre bu âyetin İbn Abbas'ın nüzûl bilgisi olarak söylediği şeye muhtemel olmadığını ifade etmekte ve kendine göre muhtemel vecihlerden bahsetmektedir. Daha sonra bu gibi âyetlerin Rasûlullah'a müşrikler tarafından yöneltilen sorular üzerine indiğini, kesin olarak bu soruların ne olduğunun bilinmediğini, bu sebeple Allah adına konuşma tehlikesinden dolayı bunun “tefsir”ini yapmayacağını söylemektedir.<sup>24</sup>

Bir diğer örnek olarak İbn Abbas da dâhil olmak üzere bazı müfessirlerden (ehl-i te'vîl) nakledildiğini belirterek şöyle bir olaydan bahsetmektedir: Hz. Ali ve Hz. Osman arasında satışı yapılan bir arazi hakkında husumet ortaya çıkınca Rasûlullah Hz. Ali'nin lehine hüküm verir. Bunun üzerine Hz. Osman'ın ailesinden birileri ona, Rasûlullah'ın tarafgir davrandığından söz eder. Böylece en-Nûr 23/47. âyetin bu sözleri söyleyenler hakkında indiği haber verilmektedir. Mâtürîdî, Rasûlullah hakkında ne Hz. Osman'ın ne de akrabalarının akıllarına, rivayette geçen şeylerin gelmesinin mümkün olabileceğini ifade etmektedir.<sup>25</sup>

Önemli görülebilecek diğer bir örnek de şöyledir. “رُبَّمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ” (el-Hicr 15/2) âyetiyle ilgili Mâtürîdî yine ehl-i te'vîlin genel bir görüşü olarak şu açıklamalara yer vermektedir. Müslümanlardan bir grup cehennemde günahları sebebiyle azap görürlerken Allah'ın rahmeti ve yardımıyla oradan çıkarılacaklar. Bu esnada onların çıkarıldığını gören müşrikler de “keşke biz de Müslüman olsaydık” diye temennide bulunacaklar. Mâtürîdî Müslümanlar cehennemden çıkarıldıktan sonra kâfirlerin ateşteyken böyle bir temennide bulunmalarını uzak bir ihtimal olarak görmektedir. Nitekim onun, “onlar daha ateşe girmeden çeşitli sıkıntılara ve belalara maruz kalmışlardır”<sup>26</sup> diyerek, eğer böyle bir şey dileyeceklerse daha önceden bunu söylemelerinin daha muhtemel olduğunu düşünmektedir. Ehl-i te'vîlin genel kanaati olarak aktarılan bu bilgi de bazı sahâbiler tarafından nakledilmektedir.<sup>27</sup>

Yukarıdaki örnekler ve onlar bağlamında yapılan açıklamalar Mâtürîdî'nin tefsir tavrını açıkça yansıtmaktadır. Bunlara göre tefsir bilgisinin genel hatlarıyla 1) geçmişe ve geleceğe dair gayb, ı) beyân ve ıı) nüzûl bilgisiyle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Mâtürîdî bu konularda nakledilen bilgiler, eğer sahihse ilgili âyetin veya lafzın anlamının rivayette ifade edildiği üzere olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu konulara dair bilgiler ise ancak ya Rasûlullah'tan ya da nüzûle şahit olanlardan gelebilir. Nitekim ilk muhataplar nüzûle ve ilgili olaylara şahit olduklarından, âyetle ilgili onların verdiği bilgiler kesinlik içerecektir. Buna karşın Mâtürîdî'nin, yine ilk muhataplardan gelen açıklamaları olduğu gibi kabul etmediği, bunları kritik edip reddedebildiği ve kendi muhtemel görüşlerine yer verdiği de görülmektedir. Halbuki onun, “tefsir sahâbeye aittir, çünkü onlar kesin bilgiye sahiptirler” şeklindeki kabulü, özellikle sahâbeden gelen açıklama veya bağlam bilgisini tartışmasız bir şekilde kabul etmesini gerektirmektedir. Onun ilk nesilden gelen rivayetleri veya görüşleri eleştirmesinin, bazen de reddetmesinin iki gerekçesinden bahsedilebilir:

<sup>22</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 4: 353.

<sup>23</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 4: 537. Benzer bir örnek için bk. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 328.

<sup>24</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2: 119. Benzer bir örnek için bk. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 4: 314-315.

<sup>25</sup> Bk. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 3: 473. Benzer bir örnek için bk. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2: 120

<sup>26</sup> Bk. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 3: 39.

<sup>27</sup> Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. İslâm Mansur Abdülhameyd v.dğr. (Kahire: Dârü'l-hadis, 2010), 7: 49-50.



## 224 | Enes Büyük. Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vîl Ayrımı ve Bunun Te'vîlât'taki Pratik Değeri...

Birincisini Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) sahâbe tefsiri ve rivayet ilişkisi çerçevesindeki izahlarıyla açıklayabiliriz: Sahâbenin âyetlere ilişkin beyânâtı birer kat'î tefsir olsa da bu kat'î bilgi, rivayet vasıtasıyla aktarıldığından artık zannî konuma düşmektedir. Âyetlere ilişkin sahâbenin verdiği bilgi veya yaptığı izah, kendi içinde bir kesinlik taşımakta olup rivayet bu kesinliği sonrakiler için garantileyememektedir. Çünkü taşıdığı bilgi kendinde bir kesinlik içerse de rivayet, özellikle naklediliş tarzları dikkate alındığında zannî olmaktadır.<sup>28</sup> Böylesi kesin bilgiler rivayet vasıtasıyla aktarıldığında zannîleşeceğinden, Mâtürîdî'nin bunlar arasında yeri geldiğinde tercihte bulunabildiği ya da tümünden reddedip kendi görüşünü ortaya koyabildiği söylenebilir. Nitekim bu açıklamaları, yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere, Mâtürîdî'nin bazı rivayetlerin akabinde zikrettiği "eğer sahihse" kaydı desteklemekte ve onun, sahâbeye ait olsa da rivayetlerin her zaman kat'iyet ifade etmediğini düşündüğünü göstermektedir. Bununla birlikte ona göre rivayetın sahih olması, tevâtüren nakledilmiş olmasını da gerektirmektedir. Nitekim örneklerden de hatırlanacağı üzere, o bazen merfû veya mevkuf rivayetlere yer vermesine rağmen bunların kesinlik içermediğini, dolayısıyla "tefsir" yapılamayacağını, tefsirin yapılabilmesi için tevâtüren sabit haberlerin bulunması gerektiğini açıkça söylemektedir. Bu durumda onun, ilgili açıklamaların veya rivayetlerin kesinlik ifade edebilmesi, diğer bir ifadeyle "tefsir" olabilmesi için "sahihlik" kriterini tevâtür olgusuna dayandırdığı anlaşılmaktadır. Haliyle de onun için, âyet hakkında sahâbeden gelen bazı bilgiler tevâtüre dayalı bir sahihlik niteliğine sahip olmadığından dolayı bunları reddetmek ya da alternatif görüşler ileri sürmek mümkün hale gelmektedir.

İkincisini ise *Şerhu't-Te'vîlât*'ın girişindeki bilgilere göre değerlendirebiliriz. Sahâbîlerin re'yle tefsir yaptığını Mâtürîdî'nin bildiği burada açıkça ifade edilmektedir. Ayrıca yukarıda yer verilen bazı örnekler bağlamında Mâtürîdî'nin izahları, ona göre sahâbenin te'vîl yaptığını hatıra getirmektedir. Diğer bir ifadeyle Mâtürîdî'nin, ilgili görüşleri, sahâbenin te'vîli olarak gördüğü için eleştirip reddettiği söylenebilir. Sözgelimi yukarıda zikri geçen el-En'âm 6/50. âyetin sebab-i nüzûlü olarak İbn Abbas'tan gelen bilgileri Mâtürîdî'nin değerlendirmesini böyle okumak mümkündür.

Bu durumu destekleyici olarak *Te'vîlât*'taki başka bir değerlendirmeye dikkat çekebiliriz. Mâtürîdî, "وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ" (en-Nisâ 4/24) âyeti bağlamında sahâbenin muhsan kadınlar, cariyeler ve onlarla cinsel ilişki hususunda ihtilaf ettiğini belirtmekte; Hz. Ali, İbn Mes'ûd, İbn Abbas ve Sa'îd el-Hudrî'nin görüşlerine yer vermektedir. Hz. Ali ve İbn Abbas'ın görüşlerinin daha sahih olduğunu, özellikle Hz. Ali'nin görüşünün diğer bazı rivayetlere ve âyetin zâhirine daha uygun düştüğünü ifade etmekte ve Hz. Ali'nin âyeti mülkiyet sebebiyle efendisine helal olan, esir alınmış, evli müşrik kadınlar olarak yorumladığını (تَأْوِيلًا) söylemektedir. Bunun öncesinde de Hz. Ali'den naklen âyetin evli müşrik kadınlar hakkında nazil olduğu bilgisine yer vermektedir.<sup>29</sup> Burada da açıkça görüleceği üzere Mâtürîdî, nüzûl sebebi formunda aktarılsa da sahâbeden gelen bazı görüşlerin, esasında onların yorumları olduğunu düşünmektedir.

Mâtürîdî sahâbeden gelen bilgilere karşı alternatif görüşlere yer verirken onun bu tür rivayetleri esasında sahâbenin kendi görüşleri olarak düşündüğünü gösteren başka örnekler de mevcuttur. Mesela o, el-Bakara 2/238. âyette zikri geçen "orta namaz" ile neyin kastedildiği hususunda ihtilaf edildiğine, bu namazın sabah, öğlen, ikindi, akşam namazı veya beş vakit namaz olduğu yönünde farklı görüşlere yer vermektedir. Bu görüşlerin bazılarının İbn Abbas ve İbn Ömer gibi sahâbîlerden de nakledildiği bilgisini paylaşmaktadır. Akabinde burada hangi namazın kastedildiğinin, hitap anındaki muhataplarca -ki onlar hitap anında vuku bulan olaylara bizzat şahit olduklarından- bilindiğini, ancak bu olaylara şahit olmayan sonrakilerin

<sup>28</sup> Bk. Şemseddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî, *Aynü'l-â'yân: Kitabu tefsiri'l-fatiha* (İstanbul: Rifat Bey Matbaası, 1325), 6. Ayrıca bk. M. Taha Boyalık, "Molla Fenârî'nin Aynu'l-Ayan Adlı Tefsirinin Mukaddimesi (Tahlil ve Değerlendirme)" (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007), 104.

<sup>29</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1: 391-392.

ise onunla neyin kastedildiğini belirleme hususunda ihtilaf ettiklerini, bu süreçte tüm gayretleriyle re'ylerinin vardığı sonuçları ileri sürdüklerini ifade etmektedir.<sup>30</sup> Bu açıklamalarına göre Mâtürîdî, konu hakkında görüş beyân eden İbn Abbas ve İbn Ömer gibi sahâbilerin hitap anındaki olaylara bizzat şahit olmadıklarından kendi re'ylerini işleterek ihtilaf ettiklerini ifade etmiş olmaktadır. Nitekim açıkça görüşlerin bazılarını onlara nispet etmektedir. Hatta Taberî'nin tefsirine baktığımızda Mâtürîdî'nin yer verdiği görüşlerin biri hariç hepsinin sahâbeye nispet edildiği görülmektedir.<sup>31</sup> Yine Mâtürîdî, ez-Zümer 39/6. âyette insanların tek bir nefisten yaratılması durumunu açıklarken İbn Abbas'ın bir görüşüne yer vermektedir. Onun ifadelerine göre, aktarılan bazı rivayetlerde İbn Abbas'ın bu âyeti te'vîl ettiğinin (تأويل) anlaşıldığını söylemekte, âyetteki bazı lafızlarla ilgili dil bilgisini dikkate alarak İbn Abbas'ın bu görüşünü onaylamamaktadır.<sup>32</sup> Dolayısıyla Mâtürîdî, bazı sahâbilerin -özellikle İbn Abbas'ın- bizzat nüzûl olaylarına şahit olmadıklarından, kendi re'ylerini işlettiklerini düşünmekte ve bunları te'vîl olarak gördüğünden, onları bazen reddedebilmekte bazen de aralarından tercihler yapabilmektedir. Benzer tarzda Mâtürîdî'nin, âyetleri izah ederken sahâbenin ihtilaf ettiğini açıkça söylediği başka örnekler de bulunmaktadır.<sup>33</sup>

Dolayısıyla Mâtürîdî'nin, sahâbenin yaptığı açıklamaların her zaman tefsire karşılık gelmediğini, onların kendi re'yleriyle birtakım yorumlar, daha doğrusu te'vîller yaptıklarını bilmesi, ilgili rivayetlere eleştirel yaklaşmasının ve onları bazen reddetmesinin bir diğere gerekçesini oluşturmaktadır. Meseleye böyle bakılması durumunda, onun sahâbeden gelen rivayetleri eleştirmesi ve reddetmesinin, mukaddimedede benimsediği tefsir-te'vîl ayrımını uygulamadığı çıkarımına mahal bırakmamaktadır. Yine onun *Te'vilât*'ta, sahâbe için yer yer te'vîl kelimesini kullanmasını bu minvalde değerlendirmek gerekmektedir. Buna göre eğer sahâbe te'vîl de yapabiliyorsa, mukaddimedede ifade edilen "tefsir sahâbeye aittir" yargısını, sahâbenin sadece tefsir yaptığı şeklinde anlamamak, diğere bir ifadeyle te'vîlin sadece fukahâya değil de sahâbeye de mahsus olduğu şeklinde anlamak gerekmektedir.

Gayb, nüzûl ve beyâna ilişkin bilgiye tefsir niteliği kazandıran en önemli husus bu bilgilerin kesin/kat'î olma niteliğine sahip oluşudur. Böylesi kesinlikli bilgiye sahip olmada Hz. Peygamber ve sahâbe ayrıcalıklı konuma sahip olduğundan bu hususlarda onların yaptığı açıklamalar da kesinlik taşıyacak ve Allah adına kesin olarak konuşmayı ifade edecektir. Ancak mezkûr hususlarda veya âyetlerin açıklamasında kullanılabilir ve kesinlik taşıyan birtakım karineler/deliller sonraki müfessirler tarafından da kullanıldığında, bu durum onların yaptığı açıklamaları da "tefsir" olarak görmeye imkân verecektir. Bir açıklamaya tefsir niteliği kazandıran şey, onun kesin bilgiye dayalı olması ise, sonrakilerin kat'î karinelere dayalı yaptığı açıklamalar te'vîl olarak görülebilir mi? Bu kat'î karineler nelerden oluşmakta ve *Te'vilât*'ta nasıl ortaya çıkmaktadır?

### **3. KAT'İ KARİNELER VE TEFSİR-TE'VİL AYRIMI**

Yukarıdaki başlıkta sahâbenin hem tefsir hem de te'vîl yapabildiği, haliyle "tefsir, sahâbeye mahsustur" kabulünün buna göre anlaşılması gerektiği ortaya çıkmıştı. Burada ise

<sup>30</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 201-202.

<sup>31</sup> Sabah namazı diyenler: İbn Abbas; öğlen namazı diyenler: Zeyd b. Sâbit, Sa'îd el-Hudrî, İbn Ömer; ikinci namazı diyenler: Hz. Ali, İbn Abbas, Ebû Hüreyre, İbn Mes'ûd, Sa'îd el-Hudrî, Hz. Âişe, Ümmü Seleme, Semüre, el-Berâ b. Âzib, Ümmü Habîbe; beş vakit namaz diyenler: İbn Ömer'dir. Bunun akşam namazı olduğunu ise sadece tâbiî âlim Kabîsa b. Züeyb (ö. 86/750[?]) ileri sürmektedir. Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2: 659-680.

<sup>32</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4: 293.

<sup>33</sup> Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 227-228; 2: 383. Mâtürîdî bazen sahâbenin ihtilaf ettiğini açıkça belirtirken, bazen de sadece ihtilaf edildiğini söylemektedir. Bu gibi yerlerde de ihtilaf eden sahâbilerin isimlerini açıkça zikretmemektedir. İhtilaf olduğunu belirtip sahâbe isimlerini zikretmediği yerleri, Taberî tefsiriyle mukayese ettiğimizde bazen ilgili isimleri orada açıkça görmek mümkün olmaktadır. *Te'vilât*'ta bu kabil diğere örnekler için bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 140, 145-149, 165, 175, 427, 485; 2: 81 vd.

## 226 | Enes Büyük. Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vîl Ayrımı ve Bunun Te'vîlât'taki Pratik Değeri...

ilgili ayrımın diğer bir yönüne, daha açıkçası kat'î karineler kullanarak yaptığı izahlarında Mâtürîdî'nin yaklaşımının nasıl olduğu ve böylece sonraki ulemânın yaptığı bazı açıklamaların tefsir olarak görülüp görülmeyeceği hususuna temas edilecektir.

Makalenin girişinde zikredildiği üzere Semerkandî'nin verdiği bilgilere göre, âyetler açıklanırken kat'î karineler kullanılıyor olması, ortaya çıkan sonuçlara kesinlik niteliği kazandıracaktır. Bu durumda kesinlik niteliği taşıdığından söz konusu açıklamaların da te'vîl değil tefsir olarak görülmesi gerekmektedir. Buna karşın, yaptığı açıklamalarda müfessir kesin olarak murad iddiasında bulunamıyorsa, açıklamaları te'vîldir. Eğer açıklamalarını kat'î karinelere göre yaparsa, öncülleri kesin olduğundan sonuçları da kesin olacağı için açıklamaları tefsir olacaktır. Bu duruma dikkat çekilirken, kat'î karinelerin mütevâtir ve icmâ gibi delillerden oluştuğu ifade edilmişti.<sup>34</sup> Kanaatimizce bunlara ilave olarak akli karinelerin de dahil edilmesi gerekmektedir. Zira *Te'vîlât*'ta akli karinelerin kullanıldığı ve bunlara göre bazı yorumların kesin olarak reddedildiği; Mâtürîdî'nin bilgi kaynakları arasında nakille birlikte aklın da zikredildiği görülmektedir.<sup>35</sup> O, her iki delilin sunduğu bilgiye göre bazı yorumları batıl kabul etmektedir. Ancak ona göre bazı konularda asıl olan delilin akıl mı yoksa nakil mi olduğu meselesindeki belirsizliği gidermeye yönelik kısa bir açıklama yapmak gerekmektedir.

Mâtürîdî'ye göre naklin ifade ettiği bilginin doğruluğu için öncelikle, Allah'ın varlığı, sıfatları ve nübüvvet meseleleri gibi naklin dayandığı asılların akli ilkelere ve çıkarımlarla ispat edilmesi gerekmektedir. Bunların doğruluğunu belirleyen, daha doğrusu anlayan akıldır.<sup>36</sup> Bu asılların doğrulanmasında, nakli deliller esas alınmaz, zira bu durum kısır döngüye neden olur. Nas, doğruluğu için kendi kendinin delili olamayacağından, onun ispatında akli ilkelere başvurmak gerekir. Diğer bir deyişle, Kur'an'ın doğruluğu ve delâleti için Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları gibi hususlar öncelikle akılla bilinmelidir. Bu bilişte, kelâm kendisinin doğruluğunu ortaya koyamayacağından Kur'an'ın kendisini dikkate almak mümkün olmamakta, onun yerine dikkate alınacak delil akıl olmaktadır. Daha sonra mezkûr konularda aklın sunduğu bilgi ile naklin sunduğu bilgi birbirini desteklemekte ve her ikisi birlikte Mâtürîdî epistemolojisinde önemli bir işlev görmektedir.

Allah'ın varlığı, birliği, nübüvvet gibi ilâhiyat konularını ispatlayacağı kabul edilen akli bilginin de kesin olması gerekir.<sup>37</sup> Eğer akli bilginin bu konularda zannî olduğu kabul edilirse, inanç konuları zannî mukaddimelere dayanmış olacaktır. Bu gibi zanni bilgilerle, örneğin Allah'ın zâhîren cisim olduğunu vehmettiren âyetler karşısında, onun hiçbir şeye benzemediğini belirten âyetin asıl olarak benimsenmesi mümkün olamayacaktır. Bu gibi müteşâbih âyetlerin yorumunda, kesin akli bilgi devreye girecek, Allah'ın cisim olamayacağına dair kesinlik bildiren akli bilgi, onun hiçbir şeye benzemediğini ifade eden âyetin asıl kabul edilip diğerlerinin te'vîl edilmesini gerektirecektir. Bu sebeple ilâhiyat konularında Mâtürîdî kat'î akli bilgiyi ve onun desteklediği âyetleri asıl kabul etmekte, bazı yorumların muhal veya imkânsız olduğunu ifade ederek onları reddedebilmekte ve âyeti kendince benimsediği delillere göre açıklamaktadır. Aksi durumda delilleri kesin olmadığında, diğer bir ifadeyle zannî olduğunda, muhalif yorumun kesin bir biçimde reddedilmesi mümkün olamaz. Zira her iki

<sup>34</sup> Bekir Topaloğlu'nun da tespitleri bu yöndedir. Ona göre, Mâtürîdî epistemolojisinde mütevâtir nakil kesinlik ifade etmektedir. Mâtürîdî, âlimlerin ictihadlarına dayanan icmâyı da tevâtür derecesinde görmektedir. Bu açıdan icmâ Mâtürîdî'ye göre mütevâtir habere benzemektedir. Bk. Bekir Topaloğlu, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Kelâmî Görüşleri", *İmâm Mâtürîdî ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Kitâbiyât, 2003), 179.

<sup>35</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2002), 4; a.mlf., *Te'vîlât*, 2: 184-185.

<sup>36</sup> Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 13-14, 285-286, 298, 368, 493; a.mlf., *Te'vîlât*, 4: 350. Konuyla ilgili detaylı bilgi için ayrıca bk. Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1998), 90, 95-96, 98, 159; Topaloğlu, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Kelâmî Görüşleri", 180-181; Hülya Alper, "İmâm Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği", *Milel ve Nihal* 7/2 (2010): 20-24.

<sup>37</sup> Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 58, 94, 279, 285; a.mlf., *Te'vîlât*, 1: 248.

yorum da zannî olduğundan, birini diğerine kesin olarak tercih ettirecek bir durum olmayacaktır. Bu durumda da her iki yorum geçerliliğini muhafaza edecektir. Aksi durumda ise, yani kabullerden biri doğru kabul edilip, diğerinin kesin olarak reddedilmesi, esas alınan kabulün kesin delillere dayalı olmasını gerektirmektedir. Buna göre Mâtürîdî özellikle ilâhiyatla ilgili âyetlerde bazı yorumların kesin olarak batıl olduğunu ifade etmektedir. Şimdi *Te'vilât*'ta mezkûr delillerin kullanılmasıyla yapılan tefsir örneklerine bakabiliriz.

### 3. 1. Bazı Kat'î Karinelere Göre Tefsir Örnekleri

Mâtürîdî, "مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ" (el-Fatihâ 1/4) âyetindeki din günüyle kastedilenin hesap günü olduğu konusunda icmâ bulunduğundan bahsetmektedir.<sup>38</sup> Yine o, "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُوبِ" (el-Mâide 5/1) âyetindeki "عُقُود" kelimesiyle kastedilenin icmâyla "ahit/söz" olduğunu ifade etmekte ve başka görüşlere yer vermemektedir.<sup>39</sup>

Bir başka örnekte Mâtürîdî, "وَالَّذِينَ يَظَاهَرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ" (el-Mücâdele 58/3) âyetindeki "يَعُودُونَ" ifadesiyle ilgili görüşleri aktarırken, bir görüş hakkında şöyle söylemektedir. İlgili kelimenin, "zihar lafzını tekrarlamak" anlamında olduğunu iddia edenlerin bu görüşü, her ne kadar âyetin zâhiri buna muhtemel olsa da şeriatın asıllarına ve icmâyâ aykırı olduğundan yanlıştır. Çünkü imamlardan böyle bir şeyin varid olmadığına icmâ edilmiştir. Böyle bir görüş ileri süren icmânın dışına çıkmış olur.<sup>40</sup>

Mâtürîdî, "مَنْ بَغَدَ وَصِيَّةً يُوصِي بِهَا أَوْ دِينٍ" (en-Nisâ 4/11) âyetinin zâhirinden, miras paylaşılmasından önce ölenin vasiyetinin, sonra varsa borçlarının giderilmesi gerektiğinin anlaşıldığını söylemektedir. Ancak önce ölenin varsa borcunun ödenmesi, sonra vasiyetin yerine getirilmesi gerektiği konusunda icmâ bulunduğunu ifade ederek, muhtemel yorumu benimsemektedir.<sup>41</sup> Bir diğer örnek olarak, "إِنْفِرَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ" (el-Kamer 54/1) âyeti bağlamında farklı görüşlere yer vermektedir. Muhalif görüş sahibi Ebû Bekir el-Esam'a (ö. 200/816) göre âyette takdîm-te'hîr bulunmakta, buna göre âyetin anlamı ayın kıyamete yakın bir zamanda yarılacağı şeklinde olmaktadır. el-Esam, Hz. Peygamber'in önceden ayı yarıldığına dair bir mu'cizesi bulunmadığını, bulunsaydı bu hususta tevâtür oluşacağını düşünmektedir. Mâtürîdî ise Hz. Peygamber tarafından, onun bir mu'cizesi olarak ayın yarıldığını ve bunu da tevâtür oluşturacak kadar bir grup sahâbenin naklettiğini ifade ederek el-Esam'ın bu görüşünü reddetmektedir.<sup>42</sup>

Mâtürîdî'nin icmâ ve tevâtürü bilgi bulunduğunu söylediği dikkat çekici başka açıklamaları da söz konusudur. Mesela o, "وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ" (el-Enfâl 8/41) âyeti bağlamında, Allah'ın ganimetlerin beşte birinin kimlere ait olacağını zikredip geri kalan beşte dördünün kimlere dağıtılacağını belirtmediğini söylemektedir. Ancak, "فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا" (el-Enfâl 8/69) âyetine göre ganimetin savaşa katılanların tümüne ait olduğunu, ele geçirilen malların beşte birinin ise yukarıdaki âyetle istisna edildiğini ifade etmekte, akabinde durumun böyle olduğuna dair ilim ehlinin icmâ ettiği, merfû ve mevkuף olmak üzere mütevâtir haberler bulunduğu bilgisine yer vermektedir. Burada ümmetin ittifak ettiğini söylemesine rağmen bazıların farklı görüşlerini de aktarabilmektedir. Mâtürîdî'nin, tefsiri hususunda icmâ ve mütevâtir haber bulunduğunu söylediği mezkûr âyetle ilgili Taberî tefsirine bakıldığında, o böyle bir icmâ ve tavâtürden bahsetmediği gibi ehl-i te'vîlin burada ihtilaf ettiğini söylemekte ve ilgili görüşleri nakletmektedir.<sup>43</sup>

<sup>38</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 5. Taberî burada herhangi bir ihtilaftan bahsetmemekle birlikte, kastedilen hesap günü olduğu konusunda merfû ve mevkuף haberlere yer vermektedir. Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1: 142-143.

<sup>39</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 5. Bu hususta icmâ olduğunu Taberî de zikretmektedir. Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4: 288. Benzer örnekler için bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 478; 3: 151; 5: 58

<sup>40</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5: 67.

<sup>41</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 366-367.

<sup>42</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4: 619.

<sup>43</sup> Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5: 728-730.

## 228 | Enes Büyük. Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vîl Ayrımı ve Bunun *Te'vîlât*'taki Pratik Değeri...

Bir diğer örnek olarak Mâtürîdî, "فَاذْكُوا أَنْفُسَكُمْ" (el-Bakara 2/54) âyetinde söz konusu olan öldürme emrinin hakiki veya mecazi anlamda olup olmadığını mevzu bahis etmektedir. O, ehl-i tefsir ve te'vîlin, Allah'ın buradaki nefislerinizi öldürün emrinin hakiki manada olduğuna dair icmâları olmasaydı, bu emri mecazi olarak anlamının daha uygun olacağını ifade etmektedir. "وَلَمَّا سَقَطَ فِي أَيُّبِهِمْ وَرَأَوْا أَنَّهُمْ قَدْ ضَلُّوا قَالُوا لَئِن لَّمْ يَرَحْمَنَا رَبُّنَا وَيَغْفِرْ لَنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ" (el-A'râf 7/149) âyetiyle de irtibat kurarak onların, kendilerine öldürün emri gelmeden yaptıkları işten pişman olduklarını ve bunun üzerine Allah'ın onların tövbesini kabul ettiğini belirterek, "kendinizi öldürün!" emrinin vuku bulmadığını düşünmektedir.<sup>44</sup> Bu ifadelerinde Mâtürîdî'nin, her ne kadar âyeti farklı anlama imkanı bulunsa da bahsettiği icmâyâ bağlı kaldığı söylenebilir.

Buna karşın o, yine Yahudilerle ilgili olmak üzere "وَقَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارَ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً" (el-Bakara 2/80) âyetindeki "أَيَّامًا مَّعْدُودَةً" ifadesi hakkında icmâ olduğunu, buna göre belirli günlerle kastedilenin onların buzağıya taptıkları gün kadar olduğunu aktarmakta, fakat bu bilgiye iki açıdan itiraz etmektedir. İlk gerekçesi, âyette hitap edilen Yahudilerin buzağıya tapanlar olmayıp nüzül dönemindekiler olmasıdır. İkinci gerekçeye göre, söz konusu olan Yahudiler öncekiler olsa bile, onlar yaptıkları işten dolayı tevbe etmiş ve affolunmuşlardır. Bu açıklamalarının neticesinde Mâtürîdî, *vallâhu a'lem* kaydını koymaktadır.<sup>45</sup> Onun koyduğu bu kayda göre yaptığı açıklamasının bir yorum (te'vîl) olduğunu düşündüğü ve kesinlik iddiasında bulunmadığı anlaşılmaktadır. Daha dikkat çekici olarak o, el-Bakara 2/54. âyet bağlamında icmâyâ bağlı kalmakta ve buna rağmen bazı muhtemel açıklamalar yapmakta, ancak daha sonra bu açıklamalarını el-Bakara 2/80. âyet hakkında bahsettiği icmâyı eleştirmek için merkeze almaktadır. Diğer bir ifadeyle bir âyet bağlamında zikrettiği muhtemel vecihleri (te'vîl), bir başka âyet bağlamında nakledilen icmâyâ karşı daha doğru açıklamalar olarak takdim etmektedir.

Zikrettiğimiz icmâ ve tevâtürî bilgilere dayalı tefsir örneklerinde, kimi zaman Mâtürîdî'nin bu bilgilere bağlı kaldığı anlaşılırken, kimi zaman da bunlara eleştiri yöneltebildiği anlaşılmaktadır. Bir âyet bağlamında ortak bir kabul olduğunu söylemesine rağmen, diğer bazı tefsirlere bakıldığında o konuda ihtilafın bulunduğu görülebilmektedir. Bu durum Mâtürîdî'de, icmâ ve tevâtür gibi kat'î bilgilere dayalı açıklamaların her zaman tefsir olarak görülmediğini düşündürmektedir. Halbuki o, tevâtür ve icmâ bilgisini bizzat müşahedeye dayalı olma vasfıyla niteleyip bunların kesin bir biçimde bağlayıcılığını kabul etmektedir.<sup>46</sup> Mâtürîdî'nin özellikle icmâ bulunduğunu belirttiği örneklere bakıldığında esasen bu icmânın kimlere ait olduğunun farklılaşabileceği anlaşılmaktadır. O; bazen insanların, yer ve gök ehlinin, selefîn, namaz ehlinin, kelâm ehlinin, te'vîl-tefsir ehlinin ve ilim ehlinin icmâ ettiğini bazen de sadece genel olarak icmâ edildiğini ifade etmektedir.<sup>47</sup> İcmâ edenlerin kimler olduğunu belirtmemekle birlikte bazen açıkça Hâricîleri, Mu'tezileyi, Bâtınîleri ve Râfîzîleri, bahsettiği icmânın dışında kalmakla tenkit etmektedir.<sup>48</sup> Buna göre öncelikle onun zikrettiği icmânın Ehl-i sünnet alimlerini kapsadığı söylenebilir.

Mâtürîdî'nin ehl-i ilim ve ehl-i te'vîl kavramlarını ikinci ve üçüncü nesil alimlerle birlikte Hz. Ali, İbn Mes'ûd, İbn Ömer ve İbn Abbas gibi sahâbîler için de kullandığını<sup>49</sup> dikkate aldığımızda ehl-i ilim ve ehl-i te'vîlin icmâsına sahâbenin de dahil olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin Mâtürîdî'nin "غَيْرُ أَوْلَى الضَّرَرِ" (en-Nisâ 4/95) âyeti bağlamında, Abdullah b. Ümmü Mektûm gibi kimselerden cihat sorumluluğunun kalktığına dair icmâ ettiklerini belirttiği ehl-

<sup>44</sup> Mâtürîdî'nin detaylı açıklaması için bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 1: 127-128. Bizim kullandığımız metinde icmâ ifadesi yerine icimâ yazılmıştır. Bk. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1: 52.

<sup>45</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1: 67.

<sup>46</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1: 101, 129.

<sup>47</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1: 4; 165, 196, 376, 431-432, 477, 478, 489; 2: 70, 328; 3: 151; 4: 119, 385; 522; 5: 57, 325.

<sup>48</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1: 431-432; 4: 385.

<sup>49</sup> Bk. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1: 200, 2: 29; 3: 139, 378; 4: 127, vd.

i ilmin, el-Berâ b. Âzib, Zeyd b. Erkam, Zeyt b. Sâbit, İbn Abbas ve el-Feletân b. Âsım gibi sahâbîler başta olmak üzere tâbiîn ve tebe-i tâbiîn âlimlerinden oluştuğu görülmektedir.<sup>50</sup> Bununla birlikte “ehl-i kelâm icmâ etti” şeklindeki ifadelerinden çıkarımsanacağı gibi Mâtürîdî'nin ehl-i ilmin icmâ ettiğini söylediği kimi örneklerden de bu icmânın kapsamına sadece ikinci, üçüncü veya sonraki nesillerin girdiği de anlaşılmaktadır.<sup>51</sup> Dolayısıyla onun özellikle icmâ ettiğini söylediği kimselerin tek bir gruptan oluşmadığı gözükmemektedir. Ancak kimi zaman eleştirdiği kimi zaman da alternatif yorumlar ileri sürebildiği icmânın sonrakilere âit olduğu düşünülebilir. Zira Semerkandî'nin belirttiğine göre sahâbenin bir konudaki icmâsı kat'î kabul edildiğinden<sup>52</sup> Mâtürîdî'nin böyle bir bilgiye itiraz etmesi mümkün gözükmemektedir. Onun icmâ ve tevâtürî bilgi olduğunu ifade etmesine rağmen diğer kaynaklarda böyle bir bilgi türünden bahsedilmemesinin, aksine farklı görüşlere yer verilmesinin de çeşitli nedenleri olabilir: Mâtürîdî o farklı görüşleri bilmesine rağmen onlara icmâ karşısında itibar etmediğinden dolayı yer vermemiş olabileceği gibi, bu görüşlerin ona ulaşmadığı da düşünülebilir. Sözelimi Mâtürîdî'nin el-Ahzâb 33/36. âyetin Zeynep bnt. Cahş hakkında indiğine dair ehl-i ilmin icmâ ettiğini söylemesi<sup>53</sup> böyle okunabilir. Taberî bu bilgiyi İbn Abbas ve Katâde'den farklı tariklerle naklederken sadece bir isnadla İbn Zeyd'den farklı bir görüşe daha yer vermektedir.<sup>54</sup> *Te'vilât*'daki örneklerin bazıları Mâtürîdî'nin kimi zaman bu tür bilgilere karşı çıkıp onların bağlayıcılığını göz ardı ettiğini gösterse de bazıları o bilgilere bağlı kalarak tefsir yaptığını da açıkça ortaya koymaktadır. Mâtürîdî'nin hakkında tevâtür ve icmâ bulunduğunu söyleyerek bağlı kaldığı örneklerden hareketle onun bu tavrı, sahâbenin haricinde sonraki ulemânın kesin olduğu düşünülen bazı bilgilere dayalı açıklamalarını tefsir olarak görmeyi mümkün kılmaktadır.

İtiraz kabulinden bu bağlamda şöyle düşünülebilir: Mâtürîdî'nin izahlarında esas aldığı bazı tevâtür ve icmâ bilgisi, esasen sahâbe için de geçerlidir. Dolayısıyla bu bilgilerin sahâbeye dayalı oluşu, onları kullanarak sonraki müfessirlerin yaptığı açıklamaları da tefsir olarak nitelermeye imkân vermemektedir. Çünkü sonrakilerin kesin deliller olarak dikkate aldığı hususları, sahâbe önceden zaten ortaya koymuştur. Bu duruma şöyle açıklık getirilebilir: Sahâbeden gelen tevâtür ve icmâ bilgisi, her zaman ilgili âyetle irtibatlı bir şekilde nakledilmemektedir. Söz konusu kesin bilgiyle âyetin ilişkisini müfessir kurmakta ve böylece âyetteki diğer muhtemel anlamları nefyetmektedir. Yukarıda zikredilen ayın yarılması ve vasiyet meselesiyle ilgili örnekleri böyle açıklamak mümkündür. Bir grup sahâbeden mu'cize olarak tevâtürden nakledilen ayın yarıldığı bilgisi ile mezkûr âyetin ilişkisini kurup anlamını tespit etmek müfessire (Mâtürîdî) aittir. Aynı şekilde önce borcun ödenmesi, sonra da vasiyetin yerine getirilmesi konusundaki icmâ bilgisi ile mezkûr âyetin irtibatını kurup diğer muhtemel anlamları nefyetmek müfessir tarafından yapılmaktadır. Bu bilgiler ilk nesilden, mezkûr âyetlerle ilişkilendirilerek, diğer bir ifadeyle ilgili âyetin anlamının belirtildiği şekilde olduğuna dair sahâbeden tevâtür ve icmâ bilgisiyle nakledilmiş değildir. Dolayısıyla bu bilgiler ile onların âyetlerle ilişkisini kurmayı birbirinden ayırtırmak gerekmektedir. Bununla birlikte tefsirlerde kesinlik içerdiği kabul edilen kat'î aklî karineler de kullanılmaktadır ki bunların sahâbeden nakledilmediği bilinmektedir.

*Te'vilât*'ta tevâtür ve icmâya dayalı bilgilerin haricinde aklî delillere göre yapılan bazı tefsir örnekleri de görülmektedir. Sözelimi Mâtürîdî, “ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ” (el-Bakara 2/29) âyetindeki “اسْتَوَىٰ” kelimesinin Allah'a izafe edilmesi bağlamında, bu izafenin mahlukata ait özellikler gibi Allah için bir teşbih düşüncesini ifade etmediğini, Müşebbihe'nin kabul ettiği bu fikre burada bir delâlet olmadığını ifade etmektedir. Buna karşın teşbih düşüncesinin akıl ve nakil (sem') ile reddedildiğini, çünkü Allah'ın bir fiille vasıflanırken kendi dışındaki varlıklar

<sup>50</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4: 96-99.

<sup>51</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4: 522; krş. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10: 220-221.

<sup>52</sup> Ebû Bekir Alâüddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî (Bağdat: el-Mektebetü'l-Vataniyye, 1988), 2: 714, 787.

<sup>53</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4: 119.

<sup>54</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 9: 238-239.

### 230 | Enes Büyük. Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vîl Ayrımı ve Bunun Te'vîlât'taki Pratik Değeri...

gibi düşünülmesinin caiz olmadığını, aksi durumda diğer varlıklardan birine dönüşmüş olacağı için bu durum nasıl batılsa teşbihin de kabul edilemez olduğunu söylemektedir.<sup>55</sup>

Mâtürîdî, bu konuya "تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ" (en-Nisâ 4/13) âyeti bağlamında tekrar temas etmektedir. Onun ifadelerine göre sınır (حدود), oturmak/yerleşmek (استوي), görmek (روية), gelmek (مجيى), bir yere inmek (نزول) gibi fiiller mahluka isnad edildiğinde onlardan anlaşılan mananın, aynı fiiller Allah'a isnad edildiğinde anlaşılması caiz değildir. Mâtürîdî, bu durumun aklın gerektirdiği "zarurî bilgi" ve naklin ortaya koyduğu delillerle sabit olduğunu ifade etmektedir.<sup>56</sup>

Son bir örnek olarak Mâtürîdî'nin "يَوْمَ نَقُولُ لَجَنَّتُمْ هَلْ اٰمَنَّا تِ وَتَقُوْلُوْنَ هَلْ مِنْ مَّزِيْدٍ" (Kâf 50/30) âyetiyle ilgili tefsirine bakılabilir. O, burada ehl-i te'vîlin bir görüşüne yer vermektedir. Buna göre Allah cehenneme "Doldun mu?" diye sorduğunda cehennem, "Fazlası var mı" şeklinde cevap verir. Onun bu cevabı, Allah oraya ayağını koyup hiç kimseye yer kalmayacak şekilde onu sıkıştırıncaya kadar devam eder. Daha sonra Mâtürîdî bu görüşe dair merfû olarak Ebû Hüreyre'den bir haber de rivayet edildiğini, ancak bunun teşbih içermesinden dolayı kabul edilemez olduğunu söylemektedir. Çünkü ona göre, teşbihin batıl olduğuna dair akli deliller ortaya konulmuştur. Akli delillerle çelişen her haberin reddedilmesi gerekmektedir. Aynı zamanda bu haberler (eş-Şûra 42/11 gibi) bazı naslara da muhaliftir.<sup>57</sup>

Mâtürîdî bu bağlamda önemli bir ayrıma gitmektedir. Şöyle ki yaratılanlara mahsus fiiller Allah'a izafe edildiğinde, bu fiillerin Allah'ın zâtı hakkında vehmettirdiği teşbih düşüncesinin nefyedilmesi lazım gelir. Bununla birlikte Allah için söz konusu olan bu fiillerin mahiyetinin de araştırılmaması ve öylece iman edilmesi gerekmektedir.<sup>58</sup> Mâtürîdî, ilâhiyat konularında zâta ilişkin varlık bilgisiyle mahiyet bilgisini kesinlik açısından birbirinden ayırt ediyor görünmektedir. Zât ve zâta ilişkin (Allah'ın varlığı, fiilleri, sıfatları gibi hususlarda) varlık bilgisi, kabule mecbur bırakan akli delillerle ispat edilirken zât, sıfat ve fiillerin mahiyetinin kesin olarak bilinmeyeceği düşünülmektedir. Bundan dolayı teşbih ve tecsim gibi yorumlar kesin olarak reddedilmektedir. Ancak zâtın mahiyetinin, gayb alemine ilişkin olmasından dolayı kesin olarak bilinmemesi, sonraki muhataplar gibi sahâbe için de geçerli bir husustur. Bu ayrıma göre Mâtürîdî, âyetlerde Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiilleriyle ilgili sunulan bilgilerin doğruluğunu kesin akli delillerle tespit ettiğini düşünmekte, bu konularda teşbih ve tecsim gibi ileri sürülen yorumları açıkça reddetmektedir. Çünkü o, Allah'ın zât ve sıfatlarına ilişkin hususların mahiyetlerinin kesin olarak tespit edilebileceğini kabul etmemektedir. Varlık bilgisiyle ilgili olan tespit ve açıklamalar tefsir, bunların mahiyetlerine dair yapılan yorumlar da te'vîl olarak ifade edilebilir. İlki kesin olarak görülürken, ikincisi aynı kesinlikte görülmemekte ve zannî olmaktadır. Mâtürîdî ilk aşamayı tespit ettikten sonra ikinci aşamayı zannî olarak görse de bu hususta te'vîl yapmaktan kaçınmamaktadır.

Kısaca ona göre, âyetlerin ilâhiyat konularındaki sunduğu bilgilerin, mahiyetleri açısından bilinemese de varlık bilgisi açısından kesin olarak tespit edilmesi, sonrakilerin tefsir faaliyetinde bazı kesin deliller kullandıklarını ifade etmektedir. Çünkü bu delillere göre, ilgili âyetlerden muhtemel olarak anlaşılan bazı delaletler kesin olarak nefyedilmektedir. Bu durum, âyetlerin delalet çerçevesini sınırlandırmakta, diğer bir ifadeyle kesin kanıtlara göre onlardan neler anlaşılıp neler anlaşılamayacağını belirlemektedir. Dolayısıyla burada, âyetlerin bazı delaletleri hakkında kat'î nitelikli açıklamalar yapılmış olmaktadır. Buna göre sonrakilerin kesin deliller kullanması, onların âyetler çerçevesinde bazı konularda ortaya koydukları açıklamalarının tefsir olarak görülmesini, diğer bir ifadeyle sahâbenin haricinde ulemânın da tefsir yapabildiğini göstermektedir. O halde sonraki müfessirlerin çoğu açıklamaları te'vîl kategorisine girse de ilâhiyat konuları ve haberî sıfatlarla ilgili tespit ettikleri varlık bilgisi, birtakım icmâ ve tevâtürî bilgilere dayalı yaptıkları izahları da tefsir kapsamına dahil olmaktadır.

<sup>55</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1: 30. Ayrıca bk. a.mlf., *Kitâbü't-tevhîd*, 36-39.

<sup>56</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1: 373. Ayrıca bk. a.g.e., 3: 285.

<sup>57</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 4: 566.

<sup>58</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1: 157. Krş. a.mlf., *Kitâbü't-tevhîd*, 94.

Mâtürîdî'nin, "te'vîl ancak fukahâya aittir" görüşünü sonraki müfessirlerin bazen tefsir de yapabildiğini göz önüne alarak anlamak daha doğru bir yaklaşım olarak görünmektedir.

## SONUÇ

Bu araştırmada Mâtürîdî'nin *Te'vîlât* adlı eserinde görülen tefsir-te'vîl ayrımı ve bunun pratik durumu incelendi. Mâtürîdî'deki mezkûr ayrımın hem içeriği hem de yapılış gerekçesi hakkında Semerkandî'nin mezkûr eserin şerhinde verdiği bilgiler çok önemlidir. Nitekim bu bilgilerle birlikte düşünüldüğünde tefsir-te'vîl ayrımının temel gerekçesi, hem ı) re'yle tefsiri yasaklayan hadisteki tehdidin kapsamına girmemek hem ıı) sonraki süreçte tefsir yapabilmemenin meşru zeminini oluşturmak hem de ııı) re'yle tefsir yaptığı bilinen selefin bu tavrını anlamlandırmaktır. Mâtürîdî'nin tefsire başlamadan evvel, kendisinden önceki âlimlerin tefsir-te'vîl ayrımıyla ilgili görüşlerine dair yaptığı nakiller esasen bu ayrımın kendisinden öncesine ait olduğunu göstermektedir. Bu ayrıma dair Mâtürîdî'nin seleften nakil yapması, Semerkandî'nin yanı sıra diğer bazı müfessirler tarafından da teyit edilmiştir. Ayrıca Mâtürîdî'nin kendisinden öncekilere nispetle aktardığı bazı görüşlerin kimler tarafından savunulduğuna da çalışmada değinilmiştir. Buna göre ilgili ayrımın özgün bir biçimde ilk defa Mâtürîdî tarafından yapıldığı şeklinde çağdaş çalışmalardaki iddiaların yeniden düşünülmesi gerekmektedir.

Bununla birlikte Mâtürîdî tefsire ilişkin bilgilerin ı) gayb, ıı) beyân ve ııı) nüzûl ortamlarıyla ilgili olduğunu düşünmektedir. Bu konulara ilişkin bilgileri tefsir yapan en önemli özellik bu bilgilerin sonrakilere tarafından bireysel tecrübelerle elde edilemeyecek olmasıdır. Ayrıca kesinlik taşıyan açıklamalar yapılabilmesi ve bunlara tefsir niteliği atfedilebilmesi için tevâtür, icmâ ve kat'î aklî karinelere dayanılması gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle, tefsir ile te'vîlin arasını ayıran en önemli husus, ilkinin kesinlik içermesi, haliyle Allah adına konuşmayı ifade etmesi ve ikincisinde ise böyle bir durumun söz konusu olmamasıdır. Dolayısıyla her ikisinin arasını ayıran temel hat kesinlik olduğundan bu ayrımı; tefsir ve te'vîlin birbirini tamamlayıcı aşamalar olduğu ya da tefsirin lafız, te'vîlin de anlam araştırmasına karşılık geldiği şeklinde anlamlandıran yaklaşımlar revize edilmelidir.

Mâtürîdî'nin gerek şerhte gerekse de *Te'vîlât* mukaddimesinde, "tefsir sahâbeye aittir, çünkü onlar kesin bilgiye sahiptirler" şeklindeki izahları sahâbenin sadece tefsir yaptığı anlamına gelmemektedir. Mâtürîdî onların da Kur'an'ı kendi re'yleriyle te'vîl ettiklerini bilmektedir. Bu durumda, "tefsir sahâbeye aittir" ifadesini sahâbe tarafından bakarak, "sahâbe hem tefsir hem de te'vîl yapmıştır" şeklinde anlamak gerekecektir. O, hem rivayetlerin sahih olmama ihtimalinden hem de sahâbenin kendi te'vîlleri olabileceğini düşündüğünden onlardan gelen rivayetleri bazen reddedebilmiştir. Onun rivayetleri reddetmesi ve bazen sahâbe için ehl-i te'vîl ifadesini kullanması mukaddimedeki dikkat çekip benimsediği kavramsal ayrıma riayet etmediğini göstermez.

Semerkandî'nin şerhte, "Mâtürîdî dedi ki" şeklinde onun tefsirle ilgili açıklamaları bağlamında zikrettiği "icmâ ve tevâtürî bilgilere dayalı yapılan açıklamalar da tefsirdir" kaydı, sahâbe sonrası müfessirlerin de kat'î karinelere dayanarak te'vîlle birlikte tefsir yapabilmelerine imkân vermektedir. Bu durum "te'vîl fukahâya aittir" yargısını fukahâ nazarından bakıldığında "onlar hem tefsir hem de te'vîl yapar" şeklinde anlamayı, onların açıklamalarını her zaman bütünüyle te'vîle indirgememeyi gerektirmektedir. İcmâ, tevâtür ve aklî deliller gibi bazı kat'î karinelere dayalı açıklamaların tefsir olduğu Semerkandî'nin şerhinde belirtilmiş olsa da *Te'vîlât*'teki bazı örneklerin bunu her zaman onaylamadığı görülmüştür. Mâtürîdî, bazı bağlamlardaki zikrettiği icmâ veya tevâtürî bilginin yanı sıra başka görüşlere yer vermiş, bazen de bunlara eleştiri yöneltebilmiştir. Ancak bazen de bu bilgilere bağlı kaldığı, âyeti/lafzı sadece o delillerin ifade ettiği şekilde açıkladığı, varsa onlara uymayan görüşleri de reddettiği tespit edilmiştir.



## KAYNAKÇA

- Alper, Hülya. "İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi: Akılın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği". *Milel ve Nihal* 7/2 (2010): 7-29.
- Aslantürk, Ayşe Hümeysra. *Ebû Hafs Ömer en-Neseffî'nin et-Teysîr fi't-Tefsir Adlı Eserinin Tahlili ve el-Bakara Sûresi'nin Tenkitli Neşri*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1995.
- Baltacı, Burhan. "Mâtürîdî'nin Tefsir Te'vîl Ayrımının İmkânı Üzerine". *4. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Veli Sempozyumu -Hanefîlik Mâtürîdîlik-*. Ed. Cengiz Çuhadar v.dgr. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.
- Bilgin, Ömer Faruk. *el-Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ının Dirâyet Tefsiri Açısından Tahlili*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2012.
- Boyalık, M. Taha. "Molla Fenârî'nin Aynu'l-Ayan Adlı Tefsirinin Mukaddimesi (Tahlil ve Değerlendirme)". Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.
- Çalışkan, İsmail. "Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri". *Milel ve Nihal* 7/2 (2010): 67-93.
- Demirtaş, Fatma. *Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vîl Ayrımı ve Öncesinde Pratik Boyut İle Dilsel Kullanımın İzleri*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2016.
- Düzgün, Şaban Ali. "Mâtürîdî'nin Kur'an Yorum Yöntemi". *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*. Ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2011.
- Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza. *'Aynü'l-â'yân: Kitabu tefsiri'l-fatiha*. İstanbul: Rifat Bey Matbaası, 1325.
- Günay, Hacı Mehmet. "Semerkandî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 470-471. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kâfiyecî, Muhyiddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Süleyman. *Kitabü't-teysîr fi kavâ'idü 'ilmi't-tefsir*. Nşr. İsmail Cerrahoğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975.
- Karataş, Ali. *Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın'da Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsir*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2010.
- Kırca, Celal. "Ebû Mansur El-Mâtürîdî'nin Tefsir ve Tevil Anlayışı". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 3 (1989): 281-295.
- Kutlu, Sönmez. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin. *et-Teysîr fi 'ilmi't-tefsir*. Thk. Yahyâ Muhammed Zemzemî. Doktora Tezi, Ümmü'L-Kurâ Üniversitesi, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü ehli's-sünne* Thk. Fatma Yusuf el-Haymî. 5 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2004.
- Mâtürîdî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. Thk. Ahmet Vanhoğlu. 18 cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Mâtürîdî. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. Trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2002.
- Mehâyimî, Ali b. Ahmet b. İbrahim. *Tabsîru'r-rahmân ve teysîru'l-mennân*. 2 cilt. Mısır: Matbaatü Bülak, ts.
- Molla Hüsvrev. *Hâşiye 'alâ tefsiri'l-Beyzâvî*. 381: 1b-135a. Kral Abdullah b. Abdulaziz Üniversitesi Kütüphanesi.
- Neseffî, Ebû Hafs Ömer. *et-Teysîr fi't-tefsir*. Thk. Ayşe Hümeysra Aslantürk. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1995.
- Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: MÜFV Yayınları, 1998.
- Özdeş, Talip. *İmam Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü Ehli's-Sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtım*. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 1997.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmet b. Muhammed b. İbrahim. *el-Keşf ve'l-beyân*. Thk. Hâlit b. Avn el-Anzî. 33. Cilt. Cidde: Dâru't-tefsîr, 2015.
- Semerkandî, Alâüddîn Muhammed b. Ahmed. *Şerhu't-te'vîlât*. Şehit Ali Paşa. 283: 1a-421a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Thk. İslâm Mansur Abdülhameyd v.dgr. 12 cilt. Kahire: Dârü'l-hadis, 2010.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Miftâhü's-sa'âde ve misbâhü's-siyâde fi mevzû'âti'l-'ulûm*. 3 cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1985.
- Topaloğlu, Bekir. "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Kelamî Görüşleri". *İmâm Mâtürîdî ve Maturidilik*. Haz. Sönmez Kutlu. Ankara: Kitâbiyât, 2003.
- Yüksek, Muhammed İsa. "Tefsir Metodolojisinde Anlam Yorum Ayrımının Temelleri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018): 113-139.

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
June / Haziran 2019, 23 (1): 233-254

**Cüveynî'ye Göre Kıyâsın Sınırları ve Sınırlılıkları  
-Tartışmalı Asıllar Çerçevesinde-**

*The Borders and Limitations of qiyâs in al-Juwaynî's Thought  
-In the Context of Controversial Origins (aşl)-*

**Mehmet Macit Sevgili**

Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Siirt University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law  
Siirt, Turkey  
[macitsevgili@hotmail.com](mailto:macitsevgili@hotmail.com)  
[orcid.org/0000-0001-7568-7511](https://orcid.org/0000-0001-7568-7511)

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 30 Ocak / January 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 20 Mayıs / May 2019

**Cilt / Volume:** 23 **Sayı / Issue:** 1 **Sayfa / Pages:** 233-254

**Atıf / Cite as:** Sevgili, Mehmet Macit. "Cüveynî'ye Göre Kıyâsın Sınırları ve Sınırlılıkları -Tartışmalı Asıllar Çerçevesinde- [*The Borders and Limitations of qiyâs in al-Juwaynî's Thought -In the Context of Controversial Origins (aşl)-*]. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/1 (June 2019): 233-254. <https://doi.org/10.18505/cuid.519657>

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

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

[www.dergipark.gov.tr/cuid](http://www.dergipark.gov.tr/cuid)

**The Borders and Limitations of qiyâs in al-Juwaynî's Thought  
-In the Context of Controversial Origins (aşl)-**

**Abstract:** Unlike Hanafî jurists, most of the jurists maintain that *qiyâs* is permissible (*jâ'iz*) for the origins (*aşl*) in which the *qiyâs* rule is invalid, including *ruhsat* (permission); *kaffarah* (expiation) and *ḥadd* (penalties). Shāfi'î jurists, Imam al-Shāfi'î and his followers like al-Juwaynî, argue that Hanafî jurists are contradictory since they apply *qiyâs* in many cases despite their judgment that *qiyâs* is invalid, and on the contrary they defend that these are derived from the literal interpretation techniques out of *qiyâs* format. Nevertheless, Shāfi'î jurists persist that they rule on the *qiyâs* applications through Islamic jurisprudence inference methods (*istinbât*) such as Islamic juristic preference (*istiḥsân*), even beyond *qiyâs*. In his sense of search effective cause: '*illa* (ta'lil), al-Juwaynî focuses on the proper meaning/suitability (*munāsaba*). He runs the mechanism of ta'lil even in the presence of the deepest proper meaning. He customizes the formulation of the suitability (*munāsaba*)/proper meaning for the origins in which the *qiyâs*' rule is invalid. *Kaffarah* and *ḥadd* consequently expand the validity area and minimize the restricted area for *qiyâs*. Al-Juwaynî's approach agrees to his rational personality as well as the value that he appreciates for *qiyâs*. In this paper, the aim of study is to identify the borders and limitations of *qiyâs* in al-Juwaynî's thought with discussions about the disagreements between the jurists in the specified areas.

**Summary:** As a general principle, devoting (*ta'abbud*) is the foundation for jurisprudence for al-Imâm al-Shāfi'î and reasoning (*ta'aqqul/ta'lil*) for Abu Hanîfa. Despite this, Abu Hanîfa and Hanafî jurists consider non-*qiyâs* foundations (*ma'dul bih 'anil-qiyâs*) including the quantified ordinances (*muqaddarât/taqdîrat*) and *ruhsat* (permission) as well as *kaffarah* (expiation) and *ḥadd* (penalty) as the banned areas for the analogy (*qiyâs*) and profess that *qiyâs* cannot be applied in these areas. It may be contradictory that they state in one hand that the foundation of rulings is *ta'aqqul*, and on the other hand, bars the above-mentioned areas for *qiyâs*. On the contrary to their general approach, Shāfi'î jurists, in particular, argue that it is untrue to absolutely exclude use of analogy in those areas, which are rather open to *qiyâs*.

Al-Imâm al-Shāfi'î and one of his followers, al-Juwaynî, describe that Hanafî jurists' applications do not jibe with their principles so that they do refer the inference methods (*istinbât*) (e.g. juristic preference: *istiḥsân*), furthering *qiyâs* although they take *qiyâs* as illicit in *kaffarah* and *ḥadd*. However, Hanafî jurists defend that they are not in a contradiction, and indeed they do not apply *qiyâs* in *kaffarah* and *ḥadd* and derive their illations mostly from textual implications (*dalâlah*) that are mostly out of *qiyâs* format such as *tanqîh al-ma'nâ* (isolating '*illa*), *istidlâl*, and *dalâlah al-naşş* (inferred meaning). As understood from the relevant arguments, applying *qiyâs* in these areas is directly associated with the issue of potentiality for "the analogy in reason." The type of *qiyâs* that Hanafî jurists consider illicit in *kaffarah* and *ḥadd* is the analogical actions made for the reasons.

One of the most rationalist representatives of Shāfi'î *usûl*, al-Juwaynî pronounces that the method to determine '*illa* (cause) is fundamentally the suitability (*munāsaba*) that can be defined as "rational compatibility." In his opinion, the ratiocination (*ta'lil*) is based on this suitability. According to him, the indications of *qiyâs* will be clear or it becomes practicable even in the presence of low-level, implicit suitability. Al-Juwaynî considers that it is licit to apply the analogy for the *kaffarah* and *ḥadd* as well as the non-*qiyâs* foundations, including *ruhsat* and *muqaddarât* or *taqdîrat*, whether direct or explicit (i.e. the meaning of analogy: *qiyâs al-ma'nâ*) or indirect or implicit (i.e. the commonality of analogy: *qiyâs al-shabah*).

In this context, one of Juwaynî's concern is "the matter of inherence in textual sources such as *naşş* or the Qur'ân and the Sunna)," corresponding to the area where the judgment is based on a specific reason by *naşş*. For him, a number of reasonable meanings can be inferred in these areas when it is critiqued independent of the uttered words. But the inherence mentioned in the texts of *naşş*, indicates to avoid the use of analogy for making a judgment.

Al-Juwaynī asserts that some fractional elaborate or detailed meanings cannot be obtained for physical prayers and only a set of universal meanings can be imagined. He defines that it is permissible to compare the reasons of physical worshipping with each other when any suitable meaning is present.

He considers that for the permissibility of *qiyās* in *ruhsat*, it is adequate to find a meaning suitable for the judgment, and besides, the commonality of analogy (*qiyās al-shabah*) is applicable in the area of *muqaddarāt* or *taqdīrat*.

Nevertheless, a patient's condition is similar to that of a traveller in terms of *ruhsat* for not fasting (*ṣavm*). In al-Juwaynī's way of thinking, patients should act like travellers for *ruhsat* to shorten (*qasr*) the prayers (*ṣalāh*) due to "requiring" as a proper meaning. However, as mentioned by al-Juwaynī, there is a consensus (*'ijmā* or *ittifāq*) on the fact that a patient cannot shorten his or her prayers. Due to this impediment, it is understood that the rule of shortening their prayers (*ṣalāh*) is permissible for travellers but not for patients (*man' al-'ijmā*).

In criminal cases, the right of oath before the court is belonging to the defendant, whereas to the claimant in *kasāme*, an oath method in unidentified murders. Taking an oath from the claimant is merely inherent to the *kasāme* application. Al-Juwaynī states that this inherence is known by the principle of being inherent to each circumstance (*ihtisās bi-l hāl*), and with this aspect, *kasāme* is a closed area for *qiyās*.

According to al-Juwaynī, contracts are suitable for *qiyās* because they have conditions such as offers and agreements explicitly stating the quality and quantity, and mutual assent. He describes that these are the reasons unavailable for *qiyās* with respect to their characteristics. With this, the contracts are among the reasonable sources in one respect and the unreasonable in another respect.

Consequently, al-Juwaynī suggests that the analogy loses its functionality or validity in a limited number of the closed areas for *qiyās*, which are the static devotional judgments (*ta'abbud*) having no proper meaning, direct or indirect, or explicit or implicit; the areas where the judgment is made inherent to a specific reason by the *naṣṣ* (*ihtisās bi-l-nass*) (as in the example that sacrificing a female goat at the age of less than one year is a specific judgment for Burde b. Niyār). The point leads to the judgment is made inherent to a specific reason by the principle of *ihtisās bi-hāl*; and banned *'ijmā* issues (as in the example of *'ijmā* that it is agreed on the fact that patients cannot shorten (*qasr*) their prayers (*ṣalāh*), unlike travellers.

Al-Juwaynī sees the application of *qiyās* as licit based on the availability of suitable meaning in all areas except for the above-mentioned issues. That he minimizes the closed areas for *qiyās* and widely expands the functionality of analogy is the reflections of the value that he gives to *qiyās*.

**Keywords:** Islamic Law, Al-Juwaynī, *Burhān*, *Qiyās*, the Origins in which the *Qiyās* rule is invalid, *Ruhsat* (permission), *Kaffarah* (expiation), *Hadd* (penalty).

### **Cüveynî'ye Göre Kıyâsın Sınırları ve Sınırlılıkları -Tartışmalı Aşılarda Çerçevesinde-**

**Öz:** Usûlcülerin çoğu; *ruḥṣat* gibi konuların da dâhil olduğu *kıyâstan* ma'dûl *aşılarda*, *keffâret*lerde ve *hadd*lerde *kıyâsın* câiz olduğu; Hanefî usûlcüler ise bunun câiz olmadığı görüşündedirler. İmâm Şâfi'î ve onu takiben Cüveynî gibi Şâfi'î usûlcüler; Hanefî usûlcülerin bu alanlarda *kıyâsı* câiz görmemelerine rağmen birçok hususta *kıyâs* uygulamalarına başvurmak suretiyle çelişkiye düştüklerini öne sürmekte; buna mukâbil Hanefî usûlcüler bunların, büyük ölçüde *kıyâs* formatı dışında kalan lafzî *delâlet* tekniklerinden elde edildiğini savunmaktadırlar. Yine de Şâfi'î usûlcüler, Hanefî usûlcülerin söz konusu *kıyâs* uygulamalarına, *-istihsân* gibi- *kıyâstan* dahi daha ileri düzeydeki birtakım *istinbât* yöntemleriyle ulaşıldığı vurgusunda ısrarcıdır. Cüveynî'nin *ta'lîl* algısının odağında *münâsib ma'na* anlayışı yer almaktadır. O, en düşük düzeyli/gizli bir *münâsib ma'nanın* varlığında dahi, *ta'lîl* mekanizmasını aktifleştirmektedir. Cüveynî, "*münâsib ma'na*" formülasyonunu, *kıyâstan* ma'dûl *aşılara*, *keffâret*lere ve

### 236 | Mehmet Macit Sevgili. Cüveynî'ye Göre Kıyâsın Sınırları ve Sınırlılıkları...

*haddere* başarılı bir şekilde uyarlamış ve neticede bu alanlarda, *kıyâsın* işlerlik/geçerlilik alanını genişletip *kıyâsa* kapalı alanları minimize etmiştir. Cüveynî'nin bu yaklaşımı, onun akılcı kişiliğiyle ve *kıyâsa* verdiği önemle uyum göstermektedir. Bu makalede, -Cüveynî'ye özel referansla- usûlcüler arasında bahsi geçen alanlar çerçevesinde meydana gelen görüş ayrılıkları tartışmalı bir şekilde irdelenip Cüveynî'ye göre *kıyâsın* sınırları ve sınırlılıkları tespit edilmeye çalışılmıştır.

**Özet:** Genel bir kural olarak Şâfi'î'ye göre hükümlerde aslanan "teabbud"; Ebû Hanîfe'ye göre ise "teakkul"/"talil"dir. Bu genel kurala rağmen Ebû Hanîfe/Hanefî usûlcüler, mukadderât/takdîrât ve ruhsatlar gibi konuları içeren kıyas dışı aşilları (ma'dül bih 'ani'l-kıyâs); keffâretler ile haddleri kıyâsa kapalı alanlar olarak algılayıp bu alanlarda kıyâsın icrâ edilemeyeceğini ifade etmektedirler. Hanefî usûlcülerin, bir taraftan hükümlerde aslananın "te'akkul" olduğunu belirtmeleri; diğer taraftan mezkûr alanları kıyâsa kapatmaları çelişki izlenimi oluşturmaktadır. Hanefî usûlcülerin yukarıdaki genel yaklaşımına mukâbil; özellikle Şâfiî usûlcüler, bahsi geçen alanlarda kıyâsın icrâsını mutlak anlamda inkar etmenin doğru olmadığı ve bu tür alanlarda kıyâs yapılabileceği ifade edilmektedir. İmâm Şâfi'î ve onu takiben Cüveynî; Hanefî usûlcülerin, keffâretlerde ve haddlerde kıyâsın icrâsını câiz görmemelerine rağmen birçok kıyasa; hatta -istihsan gibi- kıyastan dahi daha ileri düzeydeki istinbat yöntemlerine başvurduklarını ve Hanefî usûlcülerin prensiplerinin ve uygulamalarının birbirini tutmadığını ifade etmektedirler. Buna mukâbil Hanefî usûlcüler, keffâretlerde ve haddlerde kıyasa başvurmadıklarını; tartışma konusu olan çıkarımlarını büyük ölçüde "tenkihu'l-menat", "istidlâl" ve "deleatu'n-nass" gibi kıyâs formatı dışında kalan lafzî delâlet tekniklerinden elde ettiklerini ve iddia edildiği gibi çelişki içerisinde olmadıklarını belirtmektedirler. Konuyla ilgili tartışmalardan anlaşılıyor ki söz konusu alanlarda kıyâsın icrası, "esbâbda kıyâs"ın imkânı meselesiyle de birebir bağlantılıdır. Hanefî usûlcülerin keffâretlerde ve haddlerde câiz görmedikleri kıyâs türü, esbâbda yapılan kıyâs faaliyetleridir.

Şâfi'î usûlunun en akılcı temsilcilerinden biri olan Cüveynî, illeti tespit eden başlıca yöntemin, "aklı uygunluk" olarak tanımlanabilecek münâsebet/münâsib ma'na olduğunu söylemektedir. Ona göre ta'lil, münâsib bir mananın varlığına bağlıdır. Münâsebet/münâsib ma'na, ma'na kıyâsında doğrudan/açık; şebah kıyâsında ise dolaylı/gizlidir ve ma'nası münâsib olan hükümlerde ilk önce ma'na kıyâsına; ma'na kıyâsı mümkün olmadığı zaman ise şebah kıyâsına başvurulur. Ona göre düşük düzeyli/gizli bir münâsebet ilişkisinin varlığında dahi, kıyâs yapmanın önü açılmakta ve kıyâs yapmak mümkün hâle gelmektedir. Cüveynî, -ister doğrudan/açık olsun (ma'na kıyâsı); ister dolaylı/gizli olsun (şebah kıyâsı)- herhangi münâsib bir mananın varlığına bağlı olarak; ruhsatların ve "muqadderât"/"taqdîrât"ın da dâhil olduğu kıyâs dışı aşillarda, keffâretlerde ve haddlerde kıyâsın icrâsının câiz olduğunu düşünür.

Cüveynî'nin münâsib ma'na merkezli kıyâs formülasyonunu uyarladığı alanlardan biri, "diyetin âkileye yükletilmesi" konusudur. Ona göre diyetin âkileye yükletilmesi, "tazmînin suç fâiline özgü olması" kâidesinden istisnâ edilmiştir. Bazı usûlcülerden farklı olarak Cüveynî, diyet cezasının suç fâili olmayan 'âkileye yükletilmesinin manasının makûl olmadığını düşünür. Yine de ona göre diyetin 'âkileye yükletilmesinin, kıyâsa açık yönleri bulunmaktadır. Nitekim ona göre akileye yükletilmesi konusunda az olan diyet (erş), çok olan diyete şebah yoluyla kıyas edilebilmektedir.

Cüveynî'nin bu bağlamda ele aldığı konulardan biri, "nass ile "ihtisâr"/"ihtisâs"dır. "Nass ile "ihtisâr"/"ihtisâs"; hükmün, nass tarafından muayyen/belirli bir asla özgü kılındığı alana karşılık gelmektedir. Cüveynî'ye göre ihtisâr/ihtisâs (özgünlük) ifade eden lafızdan bağımsız olarak ele alındığında, söz konusu alanlarda birtakım makûl manalar bulunabilmektedir. Ne var ki nassın lafzının ifade ettiği "özgünlük", hükmün kıyâsa kapatılmasına sebebiyet vermiştir.

Cüveynî'ye göre bedenî ibâdetlerde cüzi mufassal/ayrıntılı manalar elde edilememekte; sadece bir takım küllî/genel manalar tahayyül edilebilmektedir. Cüveynî, münâsib herhangi bir mananın varlığında, bedenî ibâdetlere karşılık gelen asılların birbirine kıyâs edilmesinin câiz olduğunu düşünür.

Cüveynî'ye göre ruḥşatlarda kıyâsın cevâzı için, hükme münâsib bir mananın bulunması yerlidir. Keza ona göre "muḳadderât"/"taḳdîrât" alanında "şebah kıyâsı" geçerli olabilmektedir.

Diğer taraftan "hasta", "oruç tutmama ruḥşatı" açısından "yolcu" gibidir. Cüveynî'ye göre "ihtiyâç duyma" şeklindeki makûl manadan ötürü hastanın, namazları kısaltabilme (kaşr) ruḥşatında da yolcu gibi olması gerekirdi. Ne var ki Cüveynî'nin aktardığı üzere hastanın, namazları kısaltamayacağı üzerinde icmâ' (ittifâk) bulunmaktadır. Söz konusu icmâ' engelinden ötürü, "namazlarını kısaltma hükmü"nü "yolcu"ya özgü olduğu; "hasta" için geçerli olmadığı anlaşılmaktadır (men'ul-icmâ').

Cinâi davalarda yemin etme hakkı davalıya; kasamede ise davacıya aittir. Yemin etme hakkının davacıya ait olması, kasâmeye özgüdür. Cüveynî'ye göre bu özgülük (ihtişâs), "hikâye-i hâl karñesi/ihtişâs bi hâl" sâyesinde bilinmektedir ve bu yönüyle kasâme, kıyâsa kapalı bir alan teşkil etmektedir.

Cüveynî'ye göre akitler akitler, bir akitte bulunması gereken îcâb-kabûl, vasfı ve miktarı bilinen bir bedeli ('ivaz) kapsamı ve karşılıklı rıza gibi şartları hâiz olduğundan ötürü kıyâsa elverişlidir. Ona göre bu akitler, husûsiyetleri açısından ise kıyâsa kapalı asıllardır. Bu bakımdan söz konusu akitler de bir yönüyle makûl; bir yönüyle de ğayr-ı makûl asıllardandır.

Netice olarak Cüveynî'ye göre kıyâsın işlerliğini/geçerliliğini yitirdiği kıyâsa kapalı alanlar sınırlıdır. Bunlar, doğrudan veya dolaylı, açık veya gizli hiçbir münâsib mananın söz konusu olmadığı statik teabbudî hükümler; -bir yaşını doldurmamış dişi oğlağın kurban edilebilmesinin Burde b. Niyâr'a özgü kılınması örneğinde olduğu gibi- hükmün, nass tarafından muayyen bir asla özgü kılındığı (ihtişâs/ihtişâr bi'n-naşş) yerler; -kasâme örneğinde olduğu gibi- hükmün, "hikâye-i hâl karñesi" tarafından muayyen bir asla özgü kılındığı yerler (ihtişâs bi'l-hâl) ve yolcunun aksine hastanın, namazlarını kısaltamayacağı (kasr) üzerinde akd edilmiş olan icmâ' örneğinde olduğu gibi men'ul-icmâ' dır.

Cüveynî, yukarıdaki konular dışındaki bütün alanlarda/yerlerde, münâsib mananın varlığına bağlı olarak kıyâsın icrasını câiz görür. Onun, kıyâsın işlerlik alanını bu denli genişletip kıyâsa kapalı alanları minimize etmesi, kıyâsa verdiği önemin ve akılcı kişiliğinin bir yansımasıdır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm hukuku, Cuveynî, *Burhân*, *kiyâs*, *kiyâstan* ma'dûl *aşıl*, *ruḥşat*, *keffâret*, *hadd*.

## GİRİŞ

Genel bir kural olarak Şâfi'î'ye (ö. 204/820) göre hükümlerde aslanan "teabbud"; Ebû Ḥanîfe'ye (ö. 150-767) göre ise "teakkul"/"talil"dir.<sup>1</sup> Bu genel kurala rağmen Ebû Ḥanîfe/Ḥanefî usûlcüler,<sup>2</sup> *muḳadderât/taḳdîrât* ve *ruḥşat*lar gibi konuları içeren *kiyâstan* ma'dûl/*kiyâs* dışı *aşıl*ları (*ma'dûl bih 'ani'l-kiyâs/hâric 'ani'l-kiyâs*)<sup>3</sup> ve *keffâret*ler ile

<sup>1</sup> Ebu'l-Menâkıb Şihâbuddîn Maḥmûd b. Aḥmed ez-Zencânî, *Tahrîcu'l-furû' 'ale'l-uşûl*, thk: Muḥammed Edîb eş-Şâlih (Riyâd: Mektebetu'l-'ubeykân, 2006), 49.

<sup>2</sup> Bazı usûl kitaplarında "Ebû Ḥanîfe"; bazılarında ise "aşḥâbu Ebî Ḥanîfe" tabiri geçmektedir. Meselâ bk. Faḥruddîn Muḥammed b. 'Umer b. el-Ḥuseyn er-Râzî, *el-Maḥşûl fî 'ilm uşûli'l-fîkh*, thk: Tâhâ Câbir el-'Ulvânî (Kâhire: Dâru's-selâm, 2011), 3: 1362. *Burhân* nüshalarında her iki tabiri de görmek mümkündür. Ancak sonraki zamirlerin çoğul kipinde olması, "aşḥâbu Ebî Ḥanîfe" şeklindeki nüshanın daha doğru olduğunu göstermektedir. Zamirler için bk. İmâmu'l-Ḥaremeyn Ebu'l-Me'âlî 'Abdülmelik b. 'Abdullâh b. Yûsuf el-Cuveynî, *el-Burhân fî uşûli'l-fîkh*, thk: Şalâh b. Muḥammed b. 'Uveyḍa (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1997), 2: 68-70. Biz bu çalışmada, hem Ebû Ḥanîfe hem de kendisine tabi olan usûlcülerini/hukûkçuları karşılayacak şekilde "Ḥanefî usûlcüler" tabirini kullanacağız.

<sup>3</sup> Usûlcülere göre *asıllar*, "*kiyâstan* ma'dûl olan *asıllar*" ve "*kiyâstan* ma'dûl olmayan *asıllar*" şeklinde ikiye ayrılmaktadır. "*Kiyâstan* ma'dûl *asıllar*", usûl kitaplarında "ma'dûl bih 'ani'l-kiyâs" veya "hâric 'ani'l-kiyâs" başlıklarıyla anılmaktadır. Bk. Ebû Ḥâmid Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed el-Ğazâlî eṭ-Ṭûsî, *el-Mustaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*, thk: Muḥammed Suleymân el-Eşkar (Dimeşk: Muessetu'r-risâle, 2012), 2: 338; 'Alî b. İsmâ'îl el-Ebyârî, *et-Taḥkîk ve'l-beyân fî şerḥil-Burhân fî uşûli'l-*

## 238 | Mehmet Macit Sevgili. Cüveynî'ye Göre Kıyâsın Sınırları ve Sınırlılıkları...

*hadderi*, kıyâsa kapalı alanlar (*mâ lâ yecri'l-kıyâs fih*)<sup>4</sup> olarak algılayıp *fer'in*, bu alandaki bir *aşla kıyâs* edilemeyeceğini düşünmektedirler.<sup>5</sup> Hanefî usûlcülerin, bir taraftan hükümlerde aslolanın "te'aşkku" olduğunu belirtmeleri; diğer taraftan mezkûr alanları *kıyâsa* kapatmaları çelişki izlenimi oluşturmaktadır. Bu durum, Hanefî *kıyâs* metoduna yönelik bir takım sorgu ve soruşturmalara kapı aralamıştır. İmâmu'l-Ĥaremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), Hanefî usûlcülerin yukarıdaki görüşünün tutarsızlığına dâir Şâfi'î'den bazı cevaplar nakletmiş ve kendisi de bunlarla ilgili birtakım değerlendirmelerde bulunmuştur. Cüveynî'nin naklettiği üzere Şâfi'î bu cevaplarıyla, -iddia edilenin aksine- Hanefî usûlcülerin yukarıdaki *aşılarda kıyâsa* başvurduklarını; hatta *istihsân* gibi yöntemlerle *kıyâsın* dahi ötesinde çıkarsamalarda bulduklarını ispatlamaya çalışır.<sup>6</sup> Buna mukâbil Cüveynî'nin *Burhân*<sup>7</sup> adlı eserini şerh eden Ebyârî (ö. 616/1219), söz konusu çelişkilerin varlığını reddeder. Ebyârî'ye göre Hanefî usûlcülerin birçok yaklaşımı tutarlılık arz etmektedir.<sup>8</sup>

Hanefî usûlcülerin yukarıdaki genel yaklaşımına mukâbil; bahsi geçen alanlarda *kıyâsın* icrâsını mutlak anlamda inkâr etmenin doğru olmadığı ve konunun ayrıntılarının tetkik edilmesi gerektiği ifâde edilmektedir.<sup>9</sup> Bilhassa Şâfi'î'den ve Şâfi'î usûlcülerden, bu tür alanlara *kıyâs* yapılabileceği yönünde vurgulara ve açıklamalara dikkat çekilmektedir.<sup>10</sup> Zira

---

*fikh*, thk: 'Alî b. 'Abdurrahmân Bessâm el-Cezâirî (Kuveyt: Dâru'd-diyâ, 2011), 3: 445. Burada "muqadderât/taqdîrât", "nisâplar", "rekât sayıları" gibi *kıyâsın* kapsamına hiç girmeyen *asıl*lar da bulunmaktadır. Bu nedenle bu tür *asıl*lar için "hâric 'ani'l-kıyâs" tabirinin kullanılması mecâzidir. Bk. Gazâlî, *Mustaşfâ*, 2: 241; Ebyârî, *Tahkîk*, 3: 450.

<sup>4</sup> Sebepelerde *kıyâs* (*kıyâs fi'l-esbâb*), şartlarda *kıyâs* (*kıyâs fi's-şurûṭ*), mânilerde *kıyâs* (*kıyâs fi'l-mevânî*), lügatta *kıyâs* (*kıyâs fi'l-lugât*), akli meselelerde *kıyâs* (*kıyâs fi'l-'akliyyât*), bedellerde *kıyâs* (*kıyâs fi'l-'ebdâl*) ve tazirlerde *kıyâs* (*kıyâs fi't-ta'zîrât*) gibi konular da *kıyâsa* kapalı alanlar içerisinde mutâlâa edilmektedir. Konu hakkında geniş bilgi için bk. Faysal Bû 'Abdillâh, *Mâ yecrî fihî'l-kıyâs dirâse teşîliyye fikhîyye*, (Doktora Tezi, Cezâir Üniversitesi, 2016-17), 171-392; Muhammed Naşşâr el-Ĥarîrî, *Mâ lâ yecri'l-kıyâs fih*, (Yüksek Lisans Tezi, Kâhire Üniversitesi, 2000), 215-262.

<sup>5</sup> Ebû Ĥanîfe'nin ve Hanefî usûlcülerin konuyla ilgili bazı görüşleri için bk. Ebû Bekr Aĥmed b. 'Alî el-Ceşşâs er-Râzî, *Uşûlu'l-Ceşşâs (el-Fuşûl fi'l-uşûl)*, thk: Muhammed Muhammed Tâmir (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2010), 2: 266-268. Ayrıca bk. Cüveynî, *Burhân*, 2: 68; Seyfuddîn Ebu'l-Ĥasen 'Alî b. Ebî 'Alî b. Muhammed el-Âmidî, el-*İhkâm fi uşûli'l-aĥkâm* (Beyrût: el-Mektebetu'l-'aşriyye, 2010), 2: 290-291; Râzî, *Maḥşûl*, 3: 1361-1364. Bâcî, Hanefî usûlcülerin bir kısmının bu görüşte olduğunu söylemektedir. Bk. Ebu'l-Velîd el-Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl fi aĥkâmî'l-uşûl*, thk: 'Abdulmecîd Turkı (Tûnus: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2008), 2: 629. Konu hakkında geniş bilgi için bk. Bedruddîn Muhammed ez-Zerkeşî, *el-Bahrû'l-muhîṭ fi uşûli'l-fikh*, thk: Muhammed Muhammed Tâmir (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2007), 4: 47-57.

<sup>6</sup> Bk. İmâmu'l-Ĥaremeyn el-Cüveynî, *et-Telḥîṣ fi uşûli'l-fikh*, thk: Muhammed Ĥasen İsmâ'îl (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2003), 487; a. mlf., *Burhân*, 2: 68-70. Söz konusu nakil için ayrıca bk. Râzî, *Maḥşûl*, 3: 1361-1364; Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. 'Abdulcebbâr es-Sem'ânî, *Ĥavâṭi'u'l-edille fi'l-uşûl*, thk: Muhammed Ĥasen İsmâ'îl eş-Şâfi'î (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1997), 2: 107-112. Hanefî usûlcülerin çelişkileri hakkında geniş bilgi için bk. Sem'ânî, *Ĥavâṭi'*, 2: 107-112.

<sup>7</sup> *Burhân* hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Macit Sevgili, *Cüveynî'nin Kıyâs Anlayışı* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2016), 6-9.

<sup>8</sup> Geniş bilgi için bk. Ebyârî, *Tahkîk*, 3: 393-428. Meselâ Hanefî usûlcüler, kahkahanın namazı bozmasının *kıyâstan* ma'dûl olduğunu düşünürler. Zira diğer *hades*lerin aksine kahkahanın namazı bozması, sadece namazda geçerlidir. Bk. Ceşşâs, *Uşûlu'l-Ceşşâs (Fuşûl fi'l-Uşûl)*, 2: 274-275; Cüveynî, *Burhân*, 2: 69; Ebyârî, *Tahkîk*, 3: 421. Binâen aleyh; Cüveynî'nin aktardığı kadarıyla Şâfi'î, Hanefî usûlcülerin kahkahanın namazı bozmasını bir yandan rükûlu-secdeli namazlara tahsis ettiklerini ve cenâze namazını devre dışı bıraktıklarını; buna mukâbil, farz namazı bağlamında olmasına rağmen söz konusu hükmü, nâfile namazına da uyarladıklarını ifâde eder ve bu tür analizleri/çıkarsamaları tutarsız bulur. Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2: 69. *Burhân* şârihi Ebyârî ise, söz konusu analizi/çıkarsamayı isâbetli bulur. Ona göre nâfile namazı, birçok açıdan farz namazı gibidir. Cenâze namazı ise farklı bir yapıya sahiptir. Ebyârî'nin konuyla ilgili düşünceleri için bk. Ebyârî, *Tahkîk*, 3: 421-422.

<sup>9</sup> Gazâlî, *Mustaşfâ*, 2: 338; Ebyârî, *Tahkîk*, 3: 445.

<sup>10</sup> Söz konusu vurgulara ve açıklamalara örnek olarak bk. Râzî, *Maḥşûl*, 3: 1361-1362; Zerkeşî, *Bahr*, 4: 84-85. Mâlikî ve Hanbelî usûlcülerin çoğu da bu hususta Şâfi'î gibi düşünür. Konu hakkında geniş bilgi için bk. Bâcî, *İhkâm*, 2: 628; Âmidî, *İhkâm*, 2: 290. Konuya dâir görüş ayrılıkları, bazılarına göre İmâm

Hanevî usûlcülerin aksine Şâfi'î'ye ve Şâfi'î usûlcülere göre, *ta'lim* mümkün olan bütün şer'î hükümlerde *kiyās* câiz olabilmektedir.<sup>11</sup>

Şâfi'î usûlünün en akılcı temsilcilerinden biri olan Cüveynî, *illeti* tespit eden başlıca yöntemin, "aklı uygunluk" olarak betimlenebilecek *münâsebet/münâsib ma'na* olduğunu düşünmektedir. Ona göre *münâsebet/münâsib ma'na*, *ma'na kiyâsında* doğrudan/açık; *şebeh kiyâsında* ise dolaylı/gizlidir ve *ma'nası münâsib* olan hükümlerde evvelâ *ma'na kiyâsma*; *ma'na kiyâsı* mümkün olmadığı zaman ise *şebeh kiyâsma* başvurulur.<sup>12</sup> Bu çalışmada, Cüveynî'nin *münâsib ma'na* merkezli *kiyâs* formülasyonu, *kiyâs* kapalı alanlara tekâbülden *kiyâstan* ma'dûl aşılarda üzerinde örneklendirilmeye ve böylece Cüveynî'ye göre *kiyâsın* sınırları ile sınırlılıkları tespit edilmeye çalışılacaktır. Bunu yaparken Hanevî usûlcülerin, İmâm Şâfi'î ve Ebyârî gibi usûlcülerin görüşlerine de yeri geldiğinde mukâyeseli bir şekilde değinilecektir.

Makalemizin temel kaynakları, Arapça birtakım çalışmalar<sup>13</sup> ile fıkıh usûlü kitaplarının ilgili bölümleridir. Yaptığımız taramalar neticesinde, konumuz özelinde Türkçe akademik bir çalışma tespit edemedik. Bu bakımdan makalemizin, konuya dâir yapılacak Türkçe çalışmalara bir başlangıç olmasını ümit ediyoruz.

### 1. KİYÂSTAN MA'DÛL AŞILAR (MA'DÛL BİH' ANİ'L-KİYÂS/ĤÂRİC' ANİ'L-KİYÂS)

Belli bir zemine oturtmak adına *kiyâstan ma'dûl aşılarda*, -Cüveynî'de izlerine rastlanılsa bile-<sup>14</sup> büyük oranda Gazâlî tarafından sistematize edilen şu dört kategori altında ele almaya çalışacağız:<sup>15</sup> (1.1.) Genel ('*amm*) bir kâideden istisnâ edilen ve *manası makûl* olan *asılarda* (1.2.) Genel ('*amm*) bir kâideden istisnâ edilen ve *manası makûl* olmayan *asılarda* (1.3.) Müstakil bir kâide olma özelliği taşıyan ve *manası makûl* olmayan *asılarda* (1.4.) Müstakil bir kâide olma özelliği taşıyan ve *manası makûl* olan; ancak benzeri bulunmayan ('*adîmetu'n-nazîr*) *asılarda*.

Şâfi'î ile Ebû Hanîfe ve Hanevî usûlcüler; bazılarında göre ise Hanevî usûlcüler ile diğer usûlcüler arasında cereyân etmektedir. Bk. 'Umer Mevlûd 'Abdulhamîd, *Hucciyetu'l-kiyâs fi'uşûli'l-fikhi'l-İslâmî* (Bingâzî: Câmî'atu Kâryûnus, 1988), 402. Bu *asılarda* ilgili *kiyâs* örnekleri için bk. Hişâm Kureyse, *el-İstidlâl ve eseruh fi'l-Ĥilâf'i'l-fikhi* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2005), 231-243.

<sup>11</sup> Bk. Zencânî, *Tahrîc*, 125.

<sup>12</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2: 66, 216. Cüveynî, *ma'na kiyâsı* ve *şebeh kiyâsının* yanında, *delâle(t) kiyâsını* müstakil bir *kiyâs* çeşidi olarak görüp görmeme konusunda ikilemler yaşamaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Sevgili, *Cüveynî'nin Kiyâs Anlayışı*, 92-93.

<sup>13</sup> Bu çalışmalardan bazıları şunlardır: Nâdiye Muhammed Şerîf el-'Umerî, *el-Kiyâs fi't-teşrî'i'l-İslâmî: dirâse uşûliyye fi beyân mekânetih ve eserih fi'l-cevânib'i't-taḥbîkiyye* (Cize: Hicr li't-Ṭıba'a ve'n-neşr, 1987); Muhammed Maḥmûd Muhammed Fergâlî, *Buḥûs fi'l-kiyâs* (Kâhire: Dâru'l-kitâbi'l-câmi', 1983); 'İsâ Mennûn, *Nibrâsu'l-uḥûl fi taḥkîki'l-kiyâs 'inde 'ulemâi'l-uşûl* (Kâhire: Maḥba'atu't-tedâmunî'l-eḥvâ, 1345/1929); 'Umer Mevlûd 'Abdulhamîd, *Hucciyetu'l-kiyâs fi'uşûli'l-fikhi'l-İslâmî* (Bingâzî: Câmî'atu Kâryûnus, 1988); 'Abdulkerîm b. 'Alî b. Muhammed en-Nemle, *er-Ruḥuşu's-şer'iyye ve isbâtuhâ bi'l-kiyâs* (Riyâd: Mektebetu'r-ruşd, 1990); a.mlf., *İsbâtuhâ bi'l-kiyâs* (Riyâd: Mektebetu'r-ruşd, 1990); Muhammed Manzûr İllâhî, *Kiyâs fi'l-'ibâdât hukmuḥ ve eseruh* (Riyâd: Mektebetu'r-ruşd, 2004); Muhammed Naşşâr el-Ḥarîtî, *Mâ lâ yecrî'l-kiyâs fih*, (Yüksek Lisans Tezi, Kâhire Üniversitesi, 2000); Fayşal Bû 'Abdillâh, *Mâ yecrî fihî'l-kiyâs dirâse teşliyye fi'fihhiyye*, (Doktora Tezi, Cezâir Üniversitesi, 2016-17); Beyân Maḥmûd Sa'de, "el-Kiyâs fi'l-ḥudûd dirâse nazariyye taḥbîkiyye", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015): 129-156; Raḥîl Muhammed Garâibe, "Cereyânul-kiyâs fi'l-ḥudûd ve'l-keffârât ve eseruh fi'l-furû'u'l-fikhiyye", *Mecelletu'z-Zerḳâ li'l-Buḥûs ve'd-dirâsât* 7/1 (2005): 25-42.

<sup>14</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2: 66-78, 106-110.

<sup>15</sup> Gazâlî, *Mustaşfâ*, 2: 338-342.



### 1.1. Genel ('Amm) Bir Kâideden İstisnâ Edilen ve Manası Makûl Olan Asıllar

Genel yaklaşımlarından anlaşıldığı kadarıyla Cüveynî, böyle bir kategorinin varlığına imkân tanımamaktadır.<sup>16</sup> Zira Cüveynî'nin düşüncesine göre müstesnâ, *nakz* olarak vârid olmaz; yani istisnâ edildiği *asıl* (*mustesnâ minh*) *hükümün illetini nakz* etmez.<sup>17</sup> Ona göre bunun için de müstesnânın *manasının makûl* olmaması (*ğayr-ı ma'kûl*) gerekir; *manası makûl* olan bir *asıl*, müstesnâ konumunda olamaz.<sup>18</sup> Cüveynî'nin bu yaklaşımı müstesnânın, tabiatı gereği genel-geçer hükümlerin manasal/kaplımsal bağlantılarından kopuk, şahsına munhasır ve bağımsız bir yapıda olduğu düşüncesine dayalı olmalıdır.

Buna mukâbil *Burhân* şârihi Ebyârî, Cüveynî'nin bu minvâldeki düşüncelerine katılmaz. Ona göre usûlcülerin tümü, müstesnâyı, *manası makûl* ve *makûl olmayan* şeklinde ikiye ayırmış ve hiçbir usûlcü, Cüveynî'nin yaklaşımına paralel olarak müstesnânın *manasının makûl* olmaması gerektiği şeklinde bir zorunluluktan bahsetmemiştir.<sup>19</sup>

Cüveynî'nin, "genel bir kâideden istisnâ edilen ve *manası makûl* olan *asıllar*" şeklindeki kategorinin varlığını kabul etmeyişinden ötürü biz de çalışmamızı, diğer üç kategori çerçevesinde ele alacağız.

### 1.2. Genel ('Amm) Bir Kâideden İstisnâ Edilen ve Manası Makûl Olmayan Asıllar

Cüveynî, bu kategoride "*Nassın ihtisârı/ihtisâsı*", "*Diyeğin 'âkuleye yükletilmesi*", "*muşarrât*" gibi konular üzerinde durur.

#### 1.2.1. "Nass ile "İhtisâr"/"İhtisâs"

Bu konu, *hükümün nass* tarafından muayyen bir *asla* özgü kılındığı alana karşılık gelmektedir. Cüveynî, *nass* ile "ihtisâr"a/"ihtisâs"a örnek olarak şu âyeti ve sonraki iki hadisi zikreder:<sup>20</sup>

- "Ayrıca diğer müminlere değil de sana has olmak üzere, mehirsiz olarak kendini Peygamber'e bağışlayan, Peygamber'in de kendisini nikâhlamak istediği bir mümin kadını da [sana helâl kıldık]." (el-Ahzâb 33/50).
- "Allah, Mekke'yi haram kıldı. Orası, ne benden önce ne de benden sonra hiç kimseye helal olmadı. Orada [mukâtele], bana ancak gündüzün bir vaktinde helâl kılındı..."<sup>21</sup>
- "...Evet [onu kes]; ancak senden sonra hiç kimseye geçerli olmayacaktır."<sup>22</sup>

Zerkeşî'nin (ö 794/1392) aktardığı üzere Kiyâ el-Herrâsî'ye (ö. 504/1110) göre "ihtisâs", "ayn"ın, "mekân"ın ve "hâl" in "ihtisâs"ı olmak üzere üçe kısma ayrılır. İlkiyâ, "ayn"ın "ihtisâs"ına yukarıdaki âyeti; "mekân"ın "ihtisâs"ına, yukarıda geçen iki hadisten ilkinin; "hâl" in "ihtisâs"ına da "muztarrın murdar et yiyebilmesini" örnek olarak gösterir.<sup>23</sup>

Cüveynî'ye göre *hükümün, nass* tarafından muayyen bir *asla* özgü kılındığı alanlarda *nass* olmasaydı, *talil* mümkün olabilecekti.<sup>24</sup> Onun bu düşüncesine, "özümlük" (*ihtisâr/ihtisâs*) ifade eden lafızdan bağımsız olarak ele alındığında, söz konusu alanlarda birtakım *makûl manaların* bulunabileceği; *hükümün kiyâsa* kapalı olmasının sebebinin, *nassın* lafzının ifade ettiği "özümlük" olduğu anlamına gelmektedir. *Burhân* şârihi Ebyârî, Cüveynî'nin bu düşüncesini biraz daha açmaktadır/açıklamaktadır. Nitekim Ebyârî'ye göre *nass* ile *ih-tisân/ihtisâsı, ma'kûl*

<sup>16</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2: 107.

<sup>17</sup> Bk. Ebyârî, *Tahkîk*, 3: 675.

<sup>18</sup> Bk. Ebyârî, *Tahkîk*, 3: 674.

<sup>19</sup> Bk. Ebyârî, *Tahkîk*, 3: 673-674. Konuyu somutlaştırmak adına Ebyârî, müstesnâ konumunda olup manası makûl birtakım örnekler vermektedir. Bu örnekler için bk. a.mlf., *Tahkîk*, 3: 674.

<sup>20</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2: 70.

<sup>21</sup> Buḥârî, "Luḡata", 7; Aḥmed b. Ḥanbel, *Musned* (Dimeşk: Muessesetu'r-risâle, 2001), 12: 183.

<sup>22</sup> Buḥârî, "Eḏâhî", 1; Muslim, "Eḏâhî", 7. Bu hadis, bir yaşını doldurmamış dışı bir oğlağı ('*anâk*) kurbân olarak kesmek isteyen Burde b. Niyâr hakkında vârid olmuştur. Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2: 70.

<sup>23</sup> Bk. Zerkeşî, *Bahr*, 4: 88.

<sup>24</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2: 70.

ve *ğayr-ı ma'kûl* şeklinde taksîm etmek mümkündür. Buna göre, bir yaşını doldurmamış dişi oğlağın (*'anâk*), kurban edilebilmesinin Burde b. Niyâr'a özgü olmasının *manası makûldur*; çünkü Burde b. Niyâr'ın maddî durumu, başka bir hayvanı kurban olarak kesmeye elverişli değildi. Ne var ki söz konusu hadiste "özgünlük" ifâde eden bir lafzın varlığından ötürü başka biri, mezkûr *hükümde* Burde b. Niyâr'a *kıyâs (ilhâk)* edilememektedir.<sup>25</sup> Ebyârî'ye göre tek başına şâhitliğin kabul edilmesinin Huzeyme'ye özgü olmasının *manası* ise *ğayr-ı makûldur*.<sup>26</sup>

Bu yaklaşıma ek olarak Gazâlî, *nass* ile "ihtisâr"ı/"ihtisâs"ı; *hükümün, asla* özgü oluşunun katî olduğu *nass (ma'lûm)* ve *hükümün, asla* özgü oluşunun zannî olduğu *nass (maznûn)* şeklinde ikiye ayırır.<sup>27</sup> Yukarıda geçen hadisler, *hükümün, asla* özgü oluşunun katî olduğu *nass*-lara karşılık gelmektedir.<sup>28</sup> Gazâlî, *hükümün, asla* özgü oluşunun zannî olduğu *nass*lara ise şu hadisleri örnek olarak zikreder:<sup>29</sup>

- [İhrâmdayken (*muhrim*) bineğinden düşüp ölen şahıs hakkında:] ...Onun başını örtmeyiniz ve kendisine koku sürmeyiniz; zira o, kıyâmet gününde telbiye getirerek (*mulebbi*) diriltilecektir.<sup>30</sup>
- [Uhud şehitleri hakkında:] Onları, yaraları ve kanlarıyla gömünüz....<sup>31</sup>

Yukarıdaki iki hadiste, *hükümün asla* özgü olup olmadığı tartışmalı bir konudur. Bazı hukukçular, bu hadislerdeki *hükümlerin asla* özgü olduğunu belirtirler.<sup>32</sup> Bu hukukçular, söz konusu *hükümlerin*, hadisin "sebeb-i vürûdu"nda bulunan asıl kişiye/kişilere özgü olduğunu düşünürler. Buna mukâbil bazı hukukçular, bu hadislerdeki *hükümlerin asla* özgü olmadığını belirtirler.<sup>33</sup> Bu hukukçular, söz konusu *hükümlerin*, hadisin "sebeb-i vürûdu"nda bulunan asıl kişiye/kişilere özgü olmadığını; bilakis *kıyâs* yoluyla, ihrâmda ölen (*muhrim*) ve savaşta ölen (*şehîd*) herkesi kapsadığını düşünürler. İmâm Mâlik (ö. 179/795) ise "muhrim" hadisinde özgülüğü; "şehit" hadisinde ise *kıyâsı* tercih eder.<sup>34</sup> Şu hâlde İmâm Mâlik'e göre ilk hadisin *hükümü*, sadece "sebeb-i vürûd"da bulunan *muhrim* için geçerli olmakta iken; ikinci hadisin *hükümü*, savaşta ölen bütün şehitler için geçerli olmaktadır.

Gazâlî'nin, *hükümün, asla* özgü oluşunun zannî olduğu *nass*lara örnek olarak zikrettiği bir diğer hadis de şudur:

- [Ramazan'da hanımıyla cinsel ilişkiye giren bir adama gerekli olan *keffâret* hakkında:] ...Bunu, ailene sadaka olarak ver...<sup>35</sup>

Gazâlî, "Şâhib u't-Taqrîb"<sup>36</sup> şeklinde andığı hukukçunun, acziyet ve azgınlık (*şebek*) sebebiyle Ramazan orucunu tutamayan başka kişilerin de, kendilerine *keffâret* gerekmemesi konusunda ilgili adama *kıyâs* edilebileceği görüşünde olduğunu belirtir.<sup>37</sup> Bu görüş, mezkûr *hükümün, asla* özgü olmadığı düşüncesine dayanmaktadır. Ancak böyle bir *kıyâs*, Kurân *nassı* ile ifâsı vâcib kılınan *zihâr* gibi *keffâretlere* de uyarlanabileceği ve konuyla ilgili kâidelerle çelişeceği endişesiyle reddedilmiştir.<sup>38</sup> Nitekim hukukçuların çoğu, söz konusu *hükümün asla*

<sup>25</sup> Ebyârî, *Tahkîk*, 3: 446.

<sup>26</sup> Ebyârî, *Tahkîk*, 3: 446.

<sup>27</sup> Bk. Gazâlî, *Mustaşfâ*, 2: 339.

<sup>28</sup> Ebyârî, *Tahkîk*, 3: 446.

<sup>29</sup> Bk. Gazâlî, *Mustaşfâ*, 2: 339.

<sup>30</sup> Buḥârî, "Cezâu'ş-Şayd", 20; İbn Mâce, "Menâsik", 88.

<sup>31</sup> Buḥârî, "Cenâiz", 73; Aḥmed b. Ḥanbel, *Musned*, 39: 64.

<sup>32</sup> Bk. Gazâlî, *Mustaşfâ*, 2: 339.

<sup>33</sup> Bk. Ebyârî, *Tahkîk*, 3: 447.

<sup>34</sup> Bk. Ebyârî, *Tahkîk*, 3: 447.

<sup>35</sup> Ebû Dâvûd, "Şavm", 37; Nesâî, "Şavm", 28.

<sup>36</sup> Bu hukûkçu, "*et-Taqrîb ve'l-irşâd*" adlı eserinin müellifi Bâkıllânî olmalıdır.

<sup>37</sup> Bk. Gazâlî, *Mustaşfâ*, 2: 339.

<sup>38</sup> Bk. Gazâlî, *Mustaşfâ*, 2: 339-340. Ayrıca bk. Ebyârî, *Tahkîk*, 3: 447-448.

özgü olduğunu belirtirler.<sup>39</sup> Bu durumda "kendisine *keffâret* gerekmemesi" hükmü, sadece hadisin sebep-i vürûdunda bulunan "malum bedevî" için geçerli olmaktadır.

### 1.2.2. Diyetin 'Âkıleye Yükletilmesi

*Diyet*<sup>40</sup> *âkıleye*<sup>41</sup> yükletilmesi, "tazmînin suç fâiline özgü olması" kâidesinden istisnâ edilmiştir.<sup>42</sup> *Burhân* şârihi Ebyârî gibi bazı usûlcüler, *diyetin* 'âkıleye yükletilmesinin *manası*-nın, "yardımlaşma" gibi *makûl* bir *manaya* dayandığını düşünmektedirler. Ebyârî'ye göre *diyetin* 'âkıleye yükletilmesinin *manasının makûl* olmasının delillerinden biri, bunun varlığı üzerinde Câhiliyye döneminde dahi ittifâk edilmiş olmasıdır.<sup>43</sup>

Bu usûlcülerin yaklaşımına mukâbil Cüveynî, *diyet* cezasının suç fâili olmayan 'âkıleye yükletilmesinin *manasının makûl* olmadığını düşünür.<sup>44</sup> Ona göre bu *mana makûl* olsaydı, telef olan malın telâfisinin de 'âkıleye yükletilmesi gerekecekti. Nitekim malın telef olması, "kasıt" unsuru olmadan (*sibhu'l-'amd* veya *hatâen*) vukû bulan adam öldürmelerden (*katl*) daha yaygındır.<sup>45</sup> Bunun yanısıra Cüveynî, zengin bile olsa kâtilin *diyetinin*, 'âkıleye yükletildiğini ve bunun İslâm hükûkündeki "yardımlaşmanın vücûbu" ilkesiyle çeliştiğini ifade etmektedir. Zira "yardımlaşma", *nafakada* olduğu gibi, kişinin maddî açıdan yetersiz olması durumunda vâcib olmaktadır.<sup>46</sup>

Buna rağmen Cüveynî, "*diyetin* 'âkıleye yükletilmesi" konusunu, mutlak anlamda *kıyâsa* kapalı bir alan olarak telakki etmemektedir. Nitekim o, 'âkıleye yükletilmesi konusunda az olan *diyetin* (*erş*), çok olan *diyete şebah* yoluyla *kıyâs* edilebileceğini belirtir.<sup>47</sup> Zira ona göre şu iki dayanak, 'âkıleye yükletilecek olan *diyette* niceliksel bir kısıtlamaya gitmenin doğru olmadığını gösterir: (1) *Diyetin* 'âkıleye yükletilmesi, suç fâilinin/kâtilin maddî imkânsızlığına bağlı değildir. (2) *Diyet* ödemeyi yüklenen her bir vârise, son derece cüzî bir meblağa tekâbul etse bile, birer hisse öngörülmüştür.<sup>48</sup> Cüveynî'nin düşüncesine göre bu iki dayanak, az olan *diyetin* (*erş*) de 'âkıleye yükletilebileceğine işaret etmekte ve bu *hükme şebah kıyâsı* ile ulaşılmaktadır. Öyleyse Cüveynî'ye göre *diyetin* 'âkıleye yükletilmesi meselesi, *kıyâsa* açık husûsiyetlerden yoksun değildir.

<sup>39</sup> Bk. Gazâlî, *Mustaşfâ*, 2: 339. Ayrıca bk. Ebyârî, *Tahkîk*, 3: 447.

<sup>40</sup> *Diyet*, İslâm hükûkünde kasıt unsuru bulunmayan bir "öldürme" veya "yaralama" hadisesinde, ceza ve kan bedeli olarak ödenen mal veya parayı ifade eder. Bk. Hamza Aktan, "Âkile", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2: 248; Ali Bardakoğlu, "Diyet", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9: 473.

<sup>41</sup> "Âkile, kasıtsız olarak işlenen cinâyet diyetini veya *gurre* denilen mâli tazminâtı yüklenip ödeyen asabe, aşiret, divan üyeleri, meslek kuruluşları vb.dir. Her birine *âkil*, tümüne ise *âkile* denir." Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 10.

<sup>42</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2: 107, 109.

<sup>43</sup> Bk. Ebyârî, *Tahkîk*, 3: 676-677.

<sup>44</sup> Âmidî gibi usûlcüler de böyle düşünür. Bk. Âmidî, *İhkâm*, 2: 294.

<sup>45</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2: 107.

<sup>46</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2: 107.

<sup>47</sup> Cüveynî'nin bu konuda da İmâm Şâfi'î gibi düşündüğü görülmektedir. Şâfi'î'nin hataen işlenen suçlarda az olan *diyetin* de 'âkıleye yükletileceğine dair düşünceleri için bk. Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î, *el-Umm*, thk: Muhammed Zuhrî en-Neccâr (Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1990), 7: 325-327. İmâm Mâlik ve Ebû Hanîfe ise *diyetin* 'âkıleye yükletilmesinin "cezanın şahsiliği" ilkesine aykırı olduğundan yola çıkarak söz konusu *kıyâsa* karşı çıkmakta ve az olan *diyet* (*erş*) çok olan *diyet* hükümünde mütalaa etmemektedirler. Ebû Hanîfe'nin ve Hanefî usûlcülerin görüşleri için bk. Ebû Bekr Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl es-Serahsî, *el-Mebsûât* (Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1989), 27: 127-128. İmâm Mâlik'in görüşü içinse bk. Ebyârî, *Tahkîk*, 4: 393. Ebû Hanîfe ve Medine ehlinin konuya dair düşünceleri için ayrıca bk. Şâfi'î, *Umm*, 7: 325-326; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî et-Tûsî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk: Nâci es-Suveyd (Beyrût: el-Mektebetu'l-'asriyye, 2008), 288.

<sup>48</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2: 219, 220.

### 1.2.3. Muşarrât

*Muşarrât*,<sup>49</sup> "mislin misliyle tazmîni" kâidesinden istisnâ edilmiştir.<sup>50</sup> *Muşarrâta* göre bir süt hayvanı alıcısının, sütü sağdıktan sonra, sütün memede biriktirilmesi suretiyle aldatıldığını fark ettiği hayvanı satıcıya iâde edebilmesi için, -telef olan diğer malların aksine- sağdığı sütü, misli olmayan bir ölçek (*sa'*) hurma ile tazmîn etmesi gereklidir.

Ğazâlî ve İbn Kudâme (ö. 620/1223) gibi usûlcüler; *muşarrâtn* *manasının*, "miktarı belirsiz olan misli mallarda standart bir ölçü tayinine gidildiği" şeklinde *makûl/münâsib* bir *manaya* dayandığını belirtmektedirler. Bu usûlcüler, *illet* ortaklığından hareketle, hayvanın satıcıya iâde edilip sütünün bir ölçek hurma ile tazmîn edilebilmesi konusunda, "tasriye" yoluyla gerçekleşmeyen başka bir ayıbın, "tasriye" ayıbına *kıyâs* edilebileceğini düşünmektedirler.<sup>51</sup> Adı geçen usûlcüler, söz konusu *makûliyet/münâsebet* boyutundan ötürü *muşarrâtn*, "genel bir kâideden istisnâ edilen ve *manası makûl* olan *asıllar*" kategorisi altında ele almışlardır.<sup>52</sup>

Bu yaklaşıma mukâbil Cüveynî, "miktarı belirsiz olan misli mallarda standart bir ölçü tayinine gidildiği" şeklindeki *mananın makûl* olmadığını vurgular.<sup>53</sup> Zira ona göre misli mallarda standart bir ölçü tayini, '*umûmu'l-belvâya* özgüdür; *muşarrâtn* sütü ise bu türden değildir.<sup>54</sup> Ayrıca ona göre tazmîn edilecek cinsin "hurma" olarak saptanması da *makûl* bir gerekçeyle izah edilememektedir.<sup>55</sup> Anlaşılan o ki Cüveynî *muşarrâtn*, -*mama* odaklı çıkarsamalarının farklı olarak ve istisnâi bir biçimde- *kıyâsa* kapalı *asıllar* çerçevesinde değerlendirilmektedir.

### 1.3. Müstakil Bir Kâide Olma Özelliği Taşıyan ve Manası Makûl Olmayan Asıllar

Usûlcüler, bu başlık için "te'abbudât", "tevkîfât" ve "teḥakkumât" gibi tabirler kullanırlar. Onlar, genelde muḳadderâtı/taḳdîrâtı ve ibâdetleri;<sup>56</sup> özelde ise rek'at sayıları, ḥaddlerin ve keffâretlerin miktarları, namaz vakitleri, hacc menâsiki, zekât nisâbları,<sup>57</sup> âdetler, hayızın en kısa ve en uzun süresi, nifâsın en kısa ve en uzun süresi, hâmileliğin en kısa ve en uzun süresi gibi yaratılışla ilintili hususlar (*ḥilkât*),<sup>58</sup> sefer ve ikâmet müddetleri<sup>59</sup> gibi konuları bu kategori altında ele almaktadırlar. Usûlcülerin çoğuna göre bu *asıllar*, genel bir kural olarak *kıyâsa* kapalı alanları oluşturur ve bunlarda *kıyâs* câri olmamaktadır.

<sup>49</sup> "*Musarrât*, sütü bol gözüksün diye satımdan önce birkaç gün sağılmamış süt hayvanını ifade eder. Bu şekilde sütün hayvanın memesinde biriktirilmesine "tasriye" denir. *Musarrât* hadisi diye bilinen bir hadiste "tasriye" yasaklanmış ve böyle bir hayvanı satın alan kimsenin sütü sağıp aldatıldığının farkına vardığında, isterse hayvanı tutabileceği, isterse bir ölçek (*sâ'* = 2175 gr.) hurma ile birlikte satıcıya iade edebileceği belirtilmiştir." Şükrü Özen, "Musarrât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31: 240.

<sup>50</sup> Ğazâlî, *Mustaşfâ*, 2: 340; İbn Kudâme el-Maḳdisî, *Ravḍatu'n-nâzır ve cunnetu'l-munâzır* [İbn Bedrân'ın *Nuzhetu'l-ḥâtiri'l-âtır* adlı şerhi içerisinde (Beyrût, el-Mektebetu'l-'asriyye, 2007)] 688-689.

<sup>51</sup> Ğazâlî, *Mustaşfâ*, 2: 340; İbn Kudâme, *Ravḍa*, 689.

<sup>52</sup> Bk. Ğazâlî, *Mustaşfâ*, 2: 340; İbn Kudâme, *Ravḍa*, 688-689.

<sup>53</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2: 108.

<sup>54</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2: 108.

<sup>55</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2: 108.

<sup>56</sup> Nitelikim "İbâdetlerde asıl olan, te'abbuddur." sözü usûlcüler arasında yaygındır. İbâdetlerde *kıyâsın* imkâmı ve ihtilâf sebepleri hakkında geniş bilgi için bk. İlâhî, *Kıyâs fi'l-ibâdât*, 435-453.

<sup>57</sup> Konu hakkında geniş bilgi için bk. Râzî, *Maḥşûl*, 3: 1364; Âmidî, *İḥkâm*, 2: 158; 'Umerî, *el-Kıyâs fi't-teşrî'i'l-İslâmî*, 94; 'Abdulhamîd, *Ḥuciyetu'l-kıyâs*, 105; Ferğalî, *Buḥûs fi'l-kıyâs*, 427; Mennûn, *Nibrâsu'l-ukûl fi taḥkîki'l-kıyâs*, 129.

<sup>58</sup> Bk. Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî eṣ-Şîrâzî, *el-Luma' fi usûli'l-fiḳh*, thk: Muhyiddîn Dîb Musto, Yûsuf 'Alî Bedyûyî (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 2011), 203. Ancak bu gibi alanlarda da *kıyâs* yapılmıştır. Örneğin bk. Zerkeşî, *Bahr*, 4: 49.

<sup>59</sup> Hanefî usûlcü Cessâs; hayız, nifâs, sefer ve ikâmet müddetlerinin *kıyâsa* kapalı konular olduğunu açıkça belirtir. Bk. Cessâs, *Usûl*, 2: 266.

Cüveynî'nin konuya dâir değerlendirmeleri, "muqadderât"/"taqdîrât" ve "[bedenî] ibâdetler" şeklinde iki başlıkta tahlil edilmeye çalışılacaktır.

### 1.3.1. "Muqadderât"/"Taqdîrât"

Haneî usûlcülere göre "muqadderât"/"taqdîrât"ta kıyâs câiz değildir.<sup>60</sup> Cüveynî'nin aktardığı kadarıyla İmâm Şâfi'î, Haneî usûlcülerin bu *asıl*da/bâbta kıyâsı icrâ ettiklerini düşünür. Şâfi'î'ye göre Haneî usûlcüler, hiç bir delil olmaksızın kuyuda kova ile çeşitli ölçümlere girişmişlerdir.<sup>61</sup> Binâen aleyh; Haneî usûlcülerin, necis olan kuyunun temizlenmesi için, kuyudan boşaltılması (*nezh*) gereken su miktarını "otuz kova" olarak belirlemelerinin, kıyâs yoluyla gerçekleştiği belirtilmektedir.<sup>62</sup>

Bu yaklaşımlara mukâbil *Burhân* şârihi Ebyârî, Haneî usûlcülerin, bu konuda hiç bir kıyâsa başvurmadıklarını vurgular.<sup>63</sup> Ona göre sözü edilen ölçümlerin temelinde, *sahih* olmayan bir takım hadisler yer almaktadır. Ebyârî, kıyâsın etki alanı açısından söz konusu *ash/bâbı*, biri "*hükümün mahalline ilişkin takdîrler*"; diğeri "*hükümün miktarına ilişkin takdîrler*" olmak üzere ikiye ayırır.<sup>64</sup> Ona göre birincisinde kıyâs câizdir. Nitekim "Eziyet veren [şu] beş hayvan (*fevâsîk*) vardır ki Harem'de öldürülür:..." hadisinde<sup>65</sup> geçen beş hayvana, aynı özellikteki başka hayvanlar da kıyâs edilebilir. İkincisinde; yani "*hükümün miktarıyla ilgili takdîrler*"de ise kıyâs câiz değildir. Ebyârî, "Zinâ eden kadın ve zinâ eden erkekten her birine yüzer değnek vurun..." âyetini (en-Nûr 24/2) buna örnek olarak gösterir.<sup>66</sup>

Cüveynî, Haneî usûlcülerin bu *asıl*da/bâbta kıyâsı inkâr etmelerinin sebebi olarak, *münâsib manaların* yokluğunu gösterir.<sup>67</sup> Fakat Cüveynî'ye göre "muqadderât"/"taqdîrât"ta *sebeh kıyâsı* ihtimâli göz ardı edilmemelidir.<sup>68</sup> Söz gelimi o, Hz. Ömer'in, Irak yönünden gelen ahâli (*ehlu'l-meşriq*) için mîkât yeri olarak Zâtu 'Irk'ı belirlemesinden kıyâsla, herhangi bir mîkât hizasında bulunmayan kişinin ihrâma girebilmesi için, -Zâtu 'Irk mesâfesi olan-Mekke'den iki merhale uzaklık şartını koşmuştur.<sup>69</sup> Gazâlî de hocası Cüveynî'ye muvâfık olarak, "zann-ı gâlib" ifade eden bir *teşbih* mümkün olduğu takdirde, "muqadderât"/"taqdîrât"ta *sebeh kıyâsının* geçerli olabileceğini düşünür.<sup>70</sup>

Cüveynî, bu bölümde daha ziyâde "*sirkat* (hırsızlık) *nişâbi*" ve "*zekât nişâbi*" konularına değinir. Ona göre *sirkat* ve *zekât*, *makûliyet* açısından "çift yönlü" (*vecheyn*) yapıya sâhip iki *asıldır*; yani bir yönüyle/bir açıdan *makûl*, başka bir yönüyle/bir açıdan *gayr-ı makûldür*.<sup>71</sup> Cüveynî'nin, bu tür *asıl*ların varlığı konusunda Bâkıllânî'den etkilendiği görülmektedir.<sup>72</sup>

<sup>60</sup> Bk. Ceşşâs, *Uşûl*, 2: 266-267; Cüveynî, *Burhân*, 2: 68; Gazâlî, *Menhûl*, 250. Haneî ekolunun ikinci imâmı Ebû Yûsuf'a göre ise *muqadderâta kıyâs* câizdir. Bk. Ebû'l-Berekât 'Abdusselâm İbn Teymiyye v.dğr., *el-Musvedde fî uşûli'l-fiqh* (Beyrût: el-Mektebetu'l-'asriyye, 2008), 268. Bu konuda üzerinde durulması gereken önemli Haneî usûlcülerden biri Kerhî'dir. Kerhî'nin görüşleri için bk. Sem'ânî, *Kavâti*, 2: 107.

<sup>61</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2: 68.

<sup>62</sup> Bk. Gazâlî, *Menhûl*, 250. Haneî mezhebine göre fare, kuş gibi hayvanların ölüsüyle necis hâle gelen kuyunun temizlenmesi, -yirmi kova zorunlu olmak üzere- söz konusu hayvanın büyüklüğüne bağlı olarak otuz kovaya kadar suyun boşaltılmasıyla olur. Meselâ bk. el-Ğuneymî el-Meydânî, *el-Lubâb fî şerhi'l-Kitâb*, thk: Kâsım Muhammed en-Nûrî (İstanbul: Dâru'l-irşâd, 2016), I: 50-51.

<sup>63</sup> Bk. Ebyârî, *Tahkîk*, 3: 416.

<sup>64</sup> Bk. Ebyârî, *Tahkîk*, 3: 416.

<sup>65</sup> Muslim, "el-Hacc", 1198.

<sup>66</sup> Bk. Ebyârî, *Tahkîk*, 3: 416-417.

<sup>67</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2: 70.

<sup>68</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2: 70.

<sup>69</sup> Bk. Cüveynî, *Nihâyetu'l-mağlab fî dirâyeti'l-mezheb*, thk: 'Abdul'azîm Mağmûd ed-Dîb (Beyrût: Dâru'l-minhâc 2007), 4: 206; Zerkeşî, *Bahr*, 4: 56. Nitekim Râfi'î ve Nevevî de Cüveynî'nin bu tesbitine katılmışlardır. Bk. Zerkeşî, *Bahr*, 4: 56.

<sup>70</sup> Bk. Gazâlî, *Menhûl*, 250.

<sup>71</sup> Dual yapıya sâhip birçok *asıl* bulunmaktadır. Sem'ânî; "şâhitlik", "hayvan boğazlama" (*tezkiye*), "kurban" (*teğhiya*) ve *akîdeleri* bunlara örnek olarak zikreder. Bk. Sem'ânî, *Kavâti*, 2: 115.

<sup>72</sup> Etkilenmenin boyutları için bk. Gazâlî, *Menhûl*, 251-252.

### 1.3.1.1. Sırkat Nişâbı<sup>73</sup>

Cüveynî, *nişâb* açısından *sırkatın* (hırsızlık) *manasının makûl* olmadığını ifade etmektedir.<sup>74</sup> Zira *sırkat nişâbını* standardize etmeye yönelik bütün kriterler, subjektif olmak zorundadır.<sup>75</sup> Söz konusu *nişâbın*, *nass* tarafından belirlenmesinin bir açıklaması da/hikmeti de budur.<sup>76</sup> Bu yönüyle *sırkat*, *kiyâsa* kapalı bir *asıldır*.

Buna mukâbil Cüveynî, el kesme (*kaṭʿ*) cezasının, sadece değerli (*neffs*) malların hırsızlığında ön görüldüğünü; değersiz (*tâfih vetih*) malların hırsızlığında ise bu cezaya gereksinim duyulmadığını vurgulamaktadır.<sup>77</sup> Zira ona göre akıl sâhipleri, değersiz mallar uğruna canlarını tehlikeye atmadan (*tegrîr bi'l-ervâh ve'l-muḥâṭara bi'l-muheç*) imtinâ ederler.<sup>78</sup> Cüveynî'ye göre hırsızlık suçuna ön görülen el kesme cezasının değerli mallara özgü kılınmasının *manası* ise *makûldur*.

Cüveynî, esasında *hadd* cezâlarının tümünün, insan tabiatına hoş gelen suçlara ön görüldüğünü; insan tabiatının [çabuk çabuk] meyletmediği yasaklarda (*muḥarremât*) ise vicdanî reaksiyonların/içgüdüsel reflekslerin (*mâ ff cibillâti'n nufûs mine'l-ir'ivâ' 'anh*) yanı sıra; azapla korkutma (*va'id*), *ta'zîr* (*te'arruḍ li'l-eimme(t)*) ve adâlet vasfını (*simetu'l-adâle(t)*) yitirme gibi cezâlarla iktifâ edildiğini söylemektedir.<sup>79</sup>

Cüveynî'nin aktardığı kadarıyla Bâkullânî, değerli (*neffs*) ve değersiz (*ḥasîs*) mal ayrımını anlamsız bulur. Bâkullânî'ye (ö. 403/1013) göre değerlilik (*nefâset*) ve değersizlik (*his-set*) görecelidir. Nitekim "fakir", az bir parayı/malı (*fels*) muazzam görebilir. Buna mukâbil yüklü bir mal (*kanâtîr*), "melik" için çok olmayabilir.<sup>80</sup> Bu gibi ölçülerde "vasatın, standart ölçüt olarak belirlendiği" şeklindeki uzlaşmacı yaklaşım ise, dikkat çekilen görecelilikten ötürü reddedilmiştir.<sup>81</sup>

### 1.3.1.2. Zekât Nişâbı<sup>82</sup>

Cüveynî, *nişâb* açısından *zekâtın manasının makûl* olmadığını ifade etmektedir.<sup>83</sup> Ona göre ihtiyâç sâhiplerini faydalandırarak (*irfâk*) *zekât* miktarını standardize etmek mümkün değildir.<sup>84</sup> Söz konusu *nişâbın*, *nass* (*merâsimu's-şer'î'a(t)*) tarafından belirlenmesinin bir açıklamasının/hikmetinin de bu olduğu düşünülmektedir.<sup>85</sup> Bu yönüyle *zekât*, *kiyâsa* kapalı bir *asıldır*.

Buna mukâbil Cüveynî, mal sâhibinin, kullanım (*irtifâk*) hakkına karşılık ihtiyâç sâhiplerini faydalandırmasının (*irfâk*) gerekli olduğunu belirtmektedir.<sup>86</sup> *Zekâtın manası*, bu yönüyle *makûldur*.

<sup>73</sup> Hırsızlıkta *nisâb*, el kesme (*kaṭ'u'l-yed*) cezasını gerektiren hırsızlık (*sırkat*) suçunun oluşması için, çalınan malın mali değerinin belirli bir miktara ulaşma şartıdır. Bu miktara dâir görüşler için bk. Ali Bardakoğlu, "Hırsızlık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17: 388.

<sup>74</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2: 78.

<sup>75</sup> Bk. Ebyârî, *Taḥkîk*, 3: 499.

<sup>76</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2: 78; Ebyârî, *Taḥkîk*, 3: 499.

<sup>77</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2: 77.

<sup>78</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2: 77.

<sup>79</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2: 77-78. Ayrıca bk. Ebyârî, *Taḥkîk*, 3: 500-501.

<sup>80</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2: 78. Benzer yorumlar için ayrıca bk. Ğazâlî, *Menḥûl*, 252.

<sup>81</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2: 78.

<sup>82</sup> Zekâta nisâb, zenginlik ölçüsüdür; zekâtın farz olması için, malın mali değerinin belli bir miktara ulaşma şartıdır. Zekâta konu olan mallarda nisap miktarlarına dâir geniş bilgi için bk. Mehmet Erkal, "Nisab", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33: 138-140.

<sup>83</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2: 78.

<sup>84</sup> Bk. Ebyârî, *Taḥkîk*, 3: 499-500.

<sup>85</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2: 78; Ebyârî, *Taḥkîk*, 3: 500.

<sup>86</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2: 78.

## 1.3.2. [Bedenî] İbâdetler

Cüveynî'ye göre bedenî ibâdetlerde cüzî mufassal *manalar* istinbât edilememekte; sadece bir takım küllî *manalar* (*el-umûr el-kulliyeye*) tahayyül edilebilmektedir. Ona göre bu küllî *manalar* "hayra götüren ritüellere devam etme", "kalpleri Allah'ın zikrine alıştırma", "dünya isteklerinden kısıma", "âhirete zemin hazırlama" vs. şeklinde betimlenebilir. Nitekim "...Çünkü namaz, [insanı] hayâsızlıktan ve kötülükten alıkor..." şeklindeki âyet (el-'Ankebût 29/45) söz konusu küllî *manalara* delâlet etmektedir.<sup>87</sup>

Cüveynî'ye göre Şâri'in belirlemesiyle/tevkifiyle sâbit olup *manası makûl* olmayan bedenî ibâdetlerde *kıyâs* câiz değildir. Onun resmettiği bu alan, "statik (*câmid*) taabbudî" hükümlere tekâbül etmektedir. Nitekim o, "rükû'un sayıca bir (*ittihâd*)", "secdenin iki (*te'addud*)" olması; "namaza girişte (*tahrîm*) tekbîrin"; "namazdan çıkışta (*tahlîl*) selâmın (*teslîm*)" belirlenmiş olmasını bu alana örnek olarak zikreder.<sup>88</sup>

Cüveynî'ye göre *münâsib* bir *mananın* varlığında, bedenî ibâdetlere karşılık gelen *asıl*ların birbirine *kıyâs* edilmesi câizdir. O, "geceden niyet etmenin (*tebyîtu'n-niyet*) şart olması" konusunda, "kaza orucu'nun "farz orucu"na *kıyâs*ını, bu *kıyâs* çeşidine örnek olarak gösterir.<sup>89</sup> Çünkü "niyet", şimdiki zamanla ilintili bir "kasıt" ya da gelecek zamanla ilintili bir "azim"dir. Kaza orucu, farz orucu gibi tutulması emredilen bir ibâdetdir ve bu yönüyle bu tür oruca da geceden niyet edilmesi gerekmektedir.<sup>90</sup>

1.4. Müstakil Bir Kâide Olma Özelliği Taşıyan ve *Manası Makûl* Olan; Ancak Benzeri Bulunmayan (*Adîmetu'n-Nazîr*) *Asıl*lar

Ğazâlî ve ona tâbi olarak Ebyârî gibi usûlcüler, bu tür *asıl*larda *illetin*, '*illet-i kâsıra* mesâbesinde olduğunu ve bu nedenle söz konusu *asıl*lara *kıyâs* etmenin câiz olmadığını ileri sürerler.<sup>91</sup> Bu usûlcüler, namazları *kaşretme* açısından sefer *ruhsatı*, murdar hayvan (*meYTE*) yeme açısından muztarın (*zarûret* hâlinde bulunan şahıs) *ruhsatı*, meste *mesh*, *diyefin* '*âkuleye* yükletilmesi, cenînden dolayı *gurrenin*<sup>92</sup> vâcip kılınması, 'akarda *şuf'a*, *akîflerin* *hâşsiyefi*, *li'ân* ve *kasâmenin* hükmü gibi *asıl*ları bu kategoriye örnek olarak zikrederler.<sup>93</sup>

Ancak yukarıdaki *illet*lerin bir bölümünün, benzerinin bulunup bulunmadığı (*adîmetu'n-nazîr*) doktrinde tartışma konusu olmuştur. Bu minvâlde meselâ Şâfi'î, *mesh* konusunda sarığın meste *kıyâs*ını câiz görmemiş;<sup>94</sup> Ahmed b. Hanbel ise câiz görmüştür.<sup>95</sup> Zira Şâfi'î'nin düşüncesine göre "mest", özellikleri ve kendisine duyulan ihtiyaç bakımından benzersizdir;<sup>96</sup> Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) düşüncesine göre ise özellikleri bakımından "sarık" "mest" gibidir. Kezâ söz konusu *illet*lerin bazıları da *mute'addiye* mesâbesinde kabul edilmiştir. Nitekim "yenilebilme-içilebilme ruhsatı" açısından "şarap" "murdar hayvana (*meYTE*)" *kıyâs* edilmiş ve netice itibâriyle muztarın, -murdar hayvanı yiyebilmesi gibi- şarap da içebileceği *hükümüne* ulaşılmıştır. Kezâ "mukreh" (ikrâh altında bulunan şahıs) "muztar"a *kıyâs* edilmiş ve netice itibâriyle "mukreh" in de, -"muztar" gibi- "murdar hayvanı yiyebileceği" *hükümüne* ulaşılmıştır.<sup>97</sup>

<sup>87</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2: 93.

<sup>88</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2: 93.

<sup>89</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2: 93.

<sup>90</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2: 93.

<sup>91</sup> Ğazâlî, *Mustaşfâ*, 2: 341; Ebyârî, *Tahkîk*, 3: 451.

<sup>92</sup> *Gurre*: "Düşürülen cenînden dolayı verilmesi gereken mâli tazminat"tır. Muhsin Koçak, "Gurre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14: 211.

<sup>93</sup> Bk. Ğazâlî, *Mustaşfâ*, 2: 341; Ebyârî, *Tahkîk*, 3: 451.

<sup>94</sup> Bk. Şâfi'î, *Umm*, 1: 26; 2: 167, 186; Ğazâlî, *Mustaşfâ*, 2: 342.

<sup>95</sup> Bk. Muvaaffakuddîn Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme el-Mağdisî, *el-Muğnî*, thk: 'Abdullâh 'Abdulmuhsin et-Turkî, 'Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (Riyâd: Dâru'l-âlemi'l-kutub, 1997), 1: 379-382. Her iki görüş için bk. Cüveynî, *Burhân*, 2: 240.

<sup>96</sup> Bk. Ğazâlî, *Mustaşfâ*, 2: 342; Ebyârî, *Tahkîk*, 3: 451.

<sup>97</sup> Bk. Ğazâlî, *Mustaşfâ*, 2: 342; Ebyârî, *Tahkîk*, 3: 451.

Cüveynî, *ta'lîl* ve *ta'diyen*in sınırı/sınırlılığı konusu bağlamında, yukarıdaki *asıllardan ruḥṣatlar*, *akîl*lerin *hâşşiyet*i, *diyeyin* 'âkileye yükletilmesi ve *kasâme* üzerinde durmuştur. Ancak ona göre -yukarıda ele alındığı üzere- *diyeyin* 'âkileye yükletilmesi, "genel bir kâideden istisnâ edilen ve *manası makûl* olmayan *asıllar*" dandır. Bu nedenle aşağıda *ruḥṣatlar*, *kasâme* ve *akîl*lerin *hâşşiyet*i konuları incelenecektir.

#### 1.4.1. Ruḥṣatlar

Haneffî usûlcülere göre *ruḥṣat*larda da *kıyâs* câiz değildir.<sup>98</sup> Cumhûra göre ise *ruḥṣat*larda *kıyâs* câizdir.<sup>99</sup> *Ruḥṣat*larda *kıyâs*ın cevâzına dâir İmâm Şâfi'î'den iki görüş nakledilmiştir. Râzî (ö. 606/1210), Şâfi'î'nin *ruḥṣat*larda *kıyâs*ı câiz gördüğünü belirtir.<sup>100</sup> Fakat Zerkeşî, Râzî'nin bu iddiasına itiraz eder. Zerkeşî, Şâfi'î'nin eserlerinden çeşitli örnekler aktarmak suretiyle onun, *ruḥṣat*larda *kıyâs*ı câiz görmediğini vurgulamaya çalışır.<sup>101</sup> Modern araştırmacılarından Nemle ilk görüşü;<sup>102</sup> 'Umer Mevlûd 'Abdulhamîd ise ikinci görüşü tercih eder.<sup>103</sup> Öte taraftan "*ruḥṣat*larda *kıyâs*ın cevâzının, *ruḥṣat*ın *manasının makûl* olup olmamasına bağlı olarak değişeceği" şeklinde bir değerlendirme de Şâfi'î'ye nispet edilmektedir.<sup>104</sup>

Cüveynî'nin aktardığı üzere İmâm Şâfi'î, Haneffî usûlcülerin *ruḥṣat*larda da *kıyâs*ı kullandıklarını düşünür.<sup>105</sup> Şâfi'î, bu noktada *istincâ* yaparken "taş kullanımıyla yetinme" *ruḥṣat* üzerinde durur. Ona göre Haneffî usûlcüler, "nâdir ve mu'tâd olan necâsetleri", taş kullanımı sonucunda *istincâ* mahallinde kalan necâset izine *kıyâs*lamış ve böylelikle "nâdir ve mu'tâd necâsetlere" müsâmaha göstermişlerdir.<sup>106</sup> Oysa bu, "Şahâbe uygulaması"na aykırıdır. Zira Şahâbe, sadece '*umûmu'l-belvâ* nitelikli necâsetlere müsâmaha göstermiş; bunun dışındaki necâsetlerden olabildiğince kaçınmıştır.<sup>107</sup> Hatta Şâfi'î'ye göre Haneffî usûlcüler, *istincâ* yaparken taş kullanımına bile gerek olmadığını söyleyecek kadar marjinal çözümlerle gitmişlerdir.<sup>108</sup> Ne var ki Haneffî usûlcülerin, *istincâ* yaparken taş ile yetinmeyi *ruḥṣat* kapsamında algılamadıkları; bunu, İslâm hukûkunda "necâsetin azına müsâmaha gösterildiği" şeklindeki *manası makûl* bir prensibe dayandırdıkları belirtilir.<sup>109</sup> Kezâ Cüveynî'nin naklettiği üzere Şâfi'î, Haneffî usûlcülerin *kıyâs* yapmak suretiyle *ruḥṣat*ları çarpıttıklarını dahi düşünür.<sup>110</sup> Şâfi'î, *ruḥṣat*ları kullanma konusunda "günah (*ma'siyet*) amaçlı seferler" in, bu nitelikte olmayan seferlere *kıyâs* edilmesini bu minvâldeki çarpıklığa örnek olarak gösterir.<sup>111</sup> Zira ona göre böyle bir *kıyâs*, *ruḥṣat*ların hikmetine (*va'd*) aykırıdır.<sup>112</sup> Ancak bunun da *kıyâs*la ulaşılan bir

<sup>98</sup> Bk. 'Alâuddîn 'Abdul'azîz b. Aḥmed el-Buḥârî, *Keşfu'l-esrâr 'an Uşûli Fâhrî'l-İslâm el-Bezdevî*, thk: Nâci es-Suveyd (Beyrût: el-Mektebetu'l-'aşriyye, 2012), 4: 70; Cüveynî, *Burhân*, 2: 68; Gazâlî, *Menḥûl*, 250.

<sup>99</sup> Haneffî usûlcülerin ve cumhûrun delilleri için bk. Nemle, *er-Ruḥṣa's-şer'iyye ve isbâtuhâ bi'l-kıyâs*, 178-187. *Ruḥṣat*larda icrâ edilen *kıyâs*lara ve bunlardan çıkarsanan *hükümlere* dâir örnekler için bk. İsnævî, *Temhîd*, 377-380.

<sup>100</sup> Bk. Râzî, *Maḥşûl*, 3: 1362.

<sup>101</sup> Bk. Zerkeşî, *Baḥr*, 4: 52.

<sup>102</sup> Ancak o, Şâfi'î'nin fikrîsel bir dönüşüm gerçekleşmiş olabileceği ihtimâlini göz ardı etmemektedir. Bk. Nemle, *Ruḥṣa*, 188.

<sup>103</sup> Bk. 'Abdulhamîd, *Hucciyetu'l-kıyâs*, 402.

<sup>104</sup> Bu değerlendirme için bk. Zerkeşî, *Baḥr*, 4: 52.

<sup>105</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2: 68; Râzî, *Maḥşûl*, 3: 1363.

<sup>106</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2: 68; Gazâlî, *Menḥûl*, 250; Râzî, *Maḥşûl*, 3: 1363.

<sup>107</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2: 68.

<sup>108</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2: 68; Râzî, *Maḥşûl*, 3: 1363. Gazâlî'nin benzer eleştirileri için bk. Gazâlî, *Menḥûl*, 250.

<sup>109</sup> Bk. Ebyârî, *Taḥkîk*, 3: 418-419.

<sup>110</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2: 68-69.

<sup>111</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2: 68-69. Nitekim Haneffî hukûkçulara göre "masiyet seferleri"nde namaz *kasr* edilebilir. Şâfi'îler başta olmak üzere hukûkçuların çoğuna göre ise *kasr* edilemez. Bk. Nemle, *Ruḥṣa*, 190-191.

<sup>112</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2: 68.



*hüküm* olmadığı; bilakis âyetin (en-Nisâ 4/101)<sup>113</sup> zâhirinden anlaşılana<sup>114</sup> bir *ruḥṣat* olduğu ifâde edilir.<sup>115</sup>

Cüveynî'ye göre Hanefî usûlcülerin *ruḥṣat*larda *kıyâs* câiz görmemelerinin sebebi, *ruḥṣatın* "Allah vergisi (*minah/ 'atâya*) olduğu ve bu gibi yerlerde *kıyâsın*, ilâhi irâdeyi bağlamından koparacağı" şeklindeki düşüncedir.<sup>116</sup> Bu düşünceyle *ruḥṣatın* "olağan dışı bir uygulama olduğu" vurgulanmak istenmiştir. Cüveynî, söz konusu düşünceyi "hezeyân" olarak niteler. Zira ona göre kulların çevrelendiği (*teḳallub*) faydaların tümü birer vergidir; bu, *ruḥṣat*lara özgü bir durum değildir.<sup>117</sup> Hanefî usûlcülerin bu düşüncesinden hareket edildiği takdirde, *kıyâsın* fayda gerektirecek hiçbir meselede câri olmaması gerekir.<sup>118</sup> Söz konusu yaklaşımıyla Cüveynî, *ruḥṣat*ların "Allah vergisi" olarak algılanmasının, *ruḥṣat*larda *kıyâsın* cevâzına engel teşkil etmediğini vurgulamaya çalışır.<sup>119</sup>

Cüveynî'ye göre *ruḥṣat*larda *kıyâsın* cevâzı için, *hükme münâsib* bir *mananın* bulunması yeterlidir.<sup>120</sup> Cüveynî'nin *münâsib mana* merkezli bu yaklaşımı, onun bütün *ta'fîl* ve *ta'diyeler*de odaklandığı "*münâsibçi* kişiliği"yle uyumludur. Ebyârî'ye göre Hanefî usûlcülerin *ruḥṣat*larda *kıyâs* kabul etmemelerinin temelinde, Cüveynî'nin temas ettiği sebepler yer almamaktadır.<sup>121</sup> Ne var ki Ebyârî'nin dikkat çektiği gerekçeler, Cüveynî'nin temas ettiği sebeplerle büyük ölçüde örtüşmektedir.

Diğer taraftan hasta, oruç tutmama *ruḥṣatı* bakımından yolcu gibidir.<sup>122</sup> Cüveynî'ye göre "ihtiyâç duyma" [şeklindeki *makûl mana*]dan ötürü hastanın, namazları *kaşr* edebilme *ruḥṣat*ında da yolcu gibi olması gerekirdi. Ne var ki onun aktardığı üzere hastanın, namazlarını *kaşr* edemeyeceği üzerinde *icmâ'* (*ittifâk*) bulunmaktadır.<sup>123</sup> Söz konusu *icmâ'* engelinden ötürü, "namazlarını *kaşr* edebilme hükmü"nü "yolcu"ya özgü olduğu; "hasta" için geçerli olmadığı anlaşılmaktadır (*men 'u'l-icmâ'*).<sup>124</sup>

#### 1.4.2. Kasâme

Cüveynî, *kasâmeyi* şu kıssa bağlamında açıklar:<sup>125</sup> 'Abdullâh b. Sehl, Ḥayber'de katledilmiş; bazı Sahâbîler onun katlinden Yahudileri sorumlu tutmuşlardır. Bu olay karşısında Hz. Peygamber, "yemin etme hakkını" olay esnasında Ḥayber'de bulunan Sahâbe'ye; yani davacılar (*mudde'în*) vermiştir.<sup>126</sup> İmâm Şâfi'î, Hz. Peygamber'in burada "yemin etme hakkını" davacılar vermesinin sebebi olarak Müslümanlar ile Yahudiler arasındaki düşmanlığı göstermiştir (*Levs*).<sup>127</sup> Şafi'î'ye göre hasımlar arasındaki düşmanlık, davacıların doğru sözlü olmaları

<sup>113</sup> Âyetin meâli şöyledir: "Yeryüzünde sefere çıktığınız zaman kâfirlerin sizi gafil avlamalarından korkarsanız namazı kısaltmanızda size bir günah yoktur. Şüphesiz kâfirler sizin apaçık düşmanınızdır."

<sup>114</sup> Nemle'nin aktardığı üzere Hanefî usûlcüler, bunu *delâletu'n-naşş* olarak adlandıırırlar. Bk. Nemle, *Ruḥṣat*, 182.

<sup>115</sup> Bk. Ebyârî, *Taḥkîk*, 3: 420-421.

<sup>116</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2: 70.

<sup>117</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2: 70.

<sup>118</sup> Bk. Mennûn, *Nibrâs*, 128; Nemle, *Ruḥṣat*, 185.

<sup>119</sup> Bk. Mennûn, *Nibrâs*, 128; Nemle, *Ruḥṣat*, 186.

<sup>120</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2: 70; a.mlf., *Nihâye*, 2: 598. Kurtubî'nin de bu konuda Cüveynî gibi düşündüğü görülmektedir. Bk. Zerkeşi, *Bahr*, 4: 53.

<sup>121</sup> Bk. Ebyârî, *Taḥkîk*, 3: 426.

<sup>122</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2: 70. Hasta ile yolcunun, oruç tutmama *ruḥṣatı* bakımından eşit olduğunu gösteren âyetin (el-Bakara 2/184) meâli şöyledir: "Sayılı günlerde olmak üzere [oruç size farz kılındı]. Sizden her kim hasta yahut yolcu olursa, [tutamadığı günler kadar] diğer günlerde kaza eder..."

<sup>123</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2: 70; a.mlf., *Nihâye*, 2: 598-599.

<sup>124</sup> Bk. Cüveynî, *Nihâye*, 2: 598-599.

<sup>125</sup> Buḥârî, "el-Aḥkâm", 38; Muslim, "el-Kasâme", 1-8.

<sup>126</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2: 67. Kısasa hakkında geniş bilgi için bk. Ali Bardakoğlu, "Kasâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24: 528.

<sup>127</sup> "Levs, "davacının iddiasını doğrulayan gâlib zann" şeklinde açıklanır. Bunun da öldürülenle davacılar arasında süregelen düşmanlık, maktulün ölüm öncesi yaptığı açıklama, cinayet failine ilişkin olarak halk arasında yaygın kanaat, bir âdil şâhidin tanıklığı, bir şahsın üzerindeki boğuşma izi, çatışma sonrası vuku bulan ölüm gibi ipuçları vardır." Bardakoğlu, "Kasâme", 24: 529.

için yeterli bir karinedir. Hz. Peygamber'in yukarıdaki uygulamasını ölçüt alan Şâfi'î, "yemin etme hakkı"nın davacıya tanınması hususunda, "düşmanlık" karinesi (*levs*) taşımayan cinâf davaların, bu karineyi taşıyan davalara *kıyās* edilmeyeceği görüşündedir.<sup>128</sup> Nitekim normal cinâf davalarında "yemin etme hakkı" davalıya tanınmıştır. Böylelikle söz konusu *hükümün kasâmeye* özgü olduğu anlaşılmıştır. Cüveynî'ye göre bu özgülük (*ihtisâs*), "hikâye-i hâl karinesi/*ihtisâs bi hâl*" sâyesinde bilinmektedir ve bu yönüyle *kasâme*, *kıyâsa* kapalı bir alan teşkil etmektedir.<sup>129</sup>

#### 1.4.3. 'Akitlerin Husûsiyeti (*Hâşşiyet*)

Cüveynî, *akitlerin* birbirinden farklı husûsiyetlere sâhip olduğunu ve bunların, husûsiyetleri sâyesinde özgünlük kazandığını ifâde etmektedir.<sup>130</sup> Farklı husûsiyetlere sâhip olan bu *akitlerin* her birinin özel bir işlevi vardır. *Burhân* şârihi Ebyârî bu durumu, her bir azaya özgü bir tedavi yönteminin bulunduğu tıp ilmine benzetir. Nitekim bu tedavi yöntemleri sağlığı; sözü edilen *akitler* de *maslahat* tesis etmeye yöneliktir.<sup>131</sup> Cüveynî, husûsiyetlerin birbirine benzeşmesinin, "kendileriyle mükellef olma açısından bütün *asıl*ların (*kâvâ'id*) bir düzeyde/düzlemde (*ribka*) olması" şeklinde bir probleme yol açacağını belirtmektedir.<sup>132</sup>

Cüveynî, akitlerin husûsiyetiyle ilgili olarak *kirâz-musâkat*, *kitâbe*, *icâre-nikâh* *akitleri* üzerinde durur. Ona göre bu *akitler*, bir *akitte* bulunması gereken *icâb-kabûl*, vasfı ve miktarı bilinen bir bedeli (*ivaz*) kapsamı ve karşılıklı rıza (*terâdîf*) gibi şartları hâiz olduğundan ötürü *kıyâsa* elverişlidir.<sup>133</sup> Ona göre bu *akitler*, husûsiyetleri açısından ise [genel itibarıyla] *kıyâsa* kapalı *asıl*lardır.<sup>134</sup> Bu bakımdan söz konusu *akitler* de çift yönlü yapıya (*vecheyn*) sâhip; yani bir yönüyle *makûl*; diğer bir yönüyle *gayr-ı makûl* *asıl*lardandır.

## 2. KEFFÂRETLER VE HADDLER

Bu başlıkta, Cüveynî özelinde *keffâreder* ve *hadd*lerde *kıyâsın* cevâzı çerçevesinde vukû bulan görüş ayrılıkları, bu görüş ayrılıklarının temelinde yatan birtakım gerekçeler ele alınacak; son olarak da söz konusu tartışmalara dâir "değerlendirme" başlığı altında bir tespite dikkat çekilecektir.

### 2.1. Keffâreder

Hanefî usûlcülere göre *keffâreder*de *kıyâsın* icrâsı mümkün değildir.<sup>135</sup> Şâfi'î, Aḥmed b. Ḥanbel ve hukûkçuların çoğuna göre ise *keffâreder*de *kıyâs* câizdir.<sup>136</sup> Cüveynî'nin aktar-

<sup>128</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, II, 67.

<sup>129</sup> Cüveynî, *Burhân*, II, 67.

<sup>130</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2: 71, 73. Daha geniş bilgi için bk. Ebyârî, *Tahkîk*, 3: 463.

<sup>131</sup> Bk. Ebyârî, *Tahkîk*, 3: 477.

<sup>132</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2: 71.

<sup>133</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2: 71.

<sup>134</sup> Geniş bilgi için bk. Cüveynî, *Burhân*, 2: 71-74; Gazâlî, *Menhûl*, 251.

<sup>135</sup> Bk. Ceşşâs, *Uşûl*, 2: 266; Buḥârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2: 319; Cüveynî, *Telhîs*, 487; a.mlf., *Burhân*, 2: 68; Zencânî, *Tahrîc*, 125. Cubbâî gibi bazı Mu'tezilî usûlcüler/kelâmcılar da böyle düşünür. Bk. Şîrâzî, *Luma*, 203; Bû 'Abdillâh, *Mâ yecrî fihî'l-kıyâs*, 181; İllâhî, *Kıyâs fi'l-'ibâdât*, 542. Hanefî ekolünün ikinci ismi Ebû Yûsuf'a göre ise *keffâreder*de *kıyâs* câizdir. Bk. İbn Teymiyye v.dğr., *Musvedde*, 268; İllâhî, *Kıyâs fi'l-'ibâdât*, 542.

<sup>136</sup> Bk. Âmidî, *İhkâm*, 2: 290; Ebu's-Senâ Şemsuddîn Maḥmûd b. 'Abdurrahmân el-İşfehânî, *Beyânu'l-muḥtaşar şerḥu muḥtaşar İbni'l-Ḥâcib*, thk: 'Ali Cum'a Muḥammed (Kâhire: Dâru's-selâm, 2004), 2: 759; Muḥammed Senân Seyf, *Uşûlu'l-fikhi'l-İslâmî el-edilletu's-şer'iyyetu'l-muttefeḳu 'aleyha* (Şan'a: Mektebetu'l-cilî'cedîd, 1993), 181. Her iki fırkanın gerekçeleri için bk. Sem'ânî, *Kavâti*, 2: 108-110; Âmidî, *İhkâm*, 2: 290; İşfehânî, *Beyânu'l-muḥtaşar*, 2: 759-760; Bû 'Abdillâh, *Mâ yecrî fihî'l-kıyâs*, 181-199; Seyf, *Uşûlu'l-fikḥ*, 181-183; İllâhî, *Kıyâs fi'l-'ibâdât*, 544-578.

## 250 | Mehmet Macit Sevgili. Cüveynî'ye Göre Kıyâsın Sınırları ve Sınırlılıkları...

dığı üzere Şâfi'î; Hanefî usûlcülerin, ihrâm *keffâre*tî gerektirmesi konusunda unutarak avlanmayı bilerek avlanmaya; oruç *keffâre*tî gerektirmesi konusunda da yeme-içmeyi (*ifâr*) cinsel ilişkiye (*vikâ'*, *muvâka'a*)<sup>137</sup> *kıyâs* ettiklerini ifâde eder.<sup>138</sup>

Buna mukâbil Hanefî usûlcülerin, *keffâre*lerde konusunda hiç bir *kıyâsa* başvurmadıkları vurgulanır.<sup>139</sup> Hanefî usûlcülerin, -bilerek avlanma gibi- unutarak avlanmanın ihrâm *keffâre*tî gerektirmesi *hükmüne tevîl* yoluyla ulaştıkları belirtilir.<sup>140</sup> Buna göre âyetteki (el-Mâide 5/95)<sup>141</sup> "bilerek" (*mute'ammiden*) lafzı, genel durum (*el-ğâlib*) tesbitine yönelik ve "şart" manası katmayan bir kayıttır.<sup>142</sup> Kezâ Hanefî usûlcülerin, -cinsel ilişki gibi- yeme-içmenin de oruç *keffâre*tî gerektirmesi *hükmüne tenkîhu'l-menâ't* şeklindeki *ictihâd* faaliyetiyle ulaştıkları belirtilir.<sup>143</sup> Buna göre hadiste<sup>144</sup> "helâk" kelimesinin zikredilmesi, söz konusu *hük-mün* gerekçesinin (*sebeb*), "cinsel ilişki"den daha kuşatıcı bir gerekçe olan "kural ihlâlî" (*in-tihâk*)/ifsâd" olduğuna işaret eder.<sup>145</sup> *Keffâre*lerde *kıyâs* reddeden Ebû Hanîfe, *keffâre*lerde bu tür *ictihâd* faaliyetlerine olanak verir ve buna *istidlâl* adımı verir.<sup>146</sup> Hanefî usûlcülerin önde gelen isimlerinden Ceşşâs (ö. 370/981) ise bu tür *ictihâd* faaliyetlerini *istidlâl bi'l-kıyâs* olarak nitelendirir ve *keffâre*lerde bu şekil *kıyâs*lara imkân tanımaktadır.<sup>147</sup> Yorumlarından anlaşıldığı kadarıyla Ceşşâs'ın *istidlâl bi'l-kıyâs* olarak nitelendirdiği *ictihâd* faaliyeti, Ebû Hanîfe'nin *istidlâhna* ve Gazâlî'nin *tenkîhu'l-menâ'tna* karşılık gelmektedir.<sup>148</sup> Şu hâlde konuyla ilgili tartışmaların lafzî olduğu anlaşılmaktadır.<sup>149</sup> Tüm bu savunulara rağmen Hanefî usûlcülerin söz konusu çıkarsamalarının, *kıyâs*ın çeşitli versiyonları olduğu üzerinde ısrarla durulmaktadır.<sup>150</sup>

Esâsında *keffâre*lerde *kıyâs*ın cevâzi, *esbâbda kıyâsın (kıyâs fi'l-esbâb)* imkânı meselesiyle yakından bağlantılıdır. Ceşşâs, Debûsî (ö. 430/1039) gibi ilk dönem Hanefî usûlcüleri, *esbâbda kıyâsa* olanak vermezler<sup>151</sup> ve *keffâre*lerde *kıyâs* câiz görmemekle de bunu kastederler. Bu usûlcülere göre meselâ, "hataen adam öldürme"ye öngörülen *keffâre*tî yaptırımını, "amden adam öldürme"ye *kıyâs* yoluyla verilemez.<sup>152</sup> Hanbelîler, Şâfi'î usûlcülerin çoğu ve bazı Mâlikî usûlcüler ise *esbâbta kıyâs* mümkün görürler.<sup>153</sup>

Cüveynî *keffâre*leri, *kıyâs*ın geçerli olduğu borçlar (*megârim*) mesâbesinde algılamış ve bu nedenle *keffâre*lerde *kıyâs* mümkün görmüştür.<sup>154</sup> Ancak o, *nass* ile belirlenmemiş bir

<sup>137</sup> Cüveynî, *Telhîşte* "muvâka'a"; *Burhân'da* ise "vikâ'" tabirini kullanır. Bk. Cüveynî, *Telhîş*, 487; a.mlf., *Burhân*, 2: 68.

<sup>138</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2: 68.

<sup>139</sup> Meselâ bk. Ebyârî, *Tahkîk*, 3: 413, 415.

<sup>140</sup> Bk. Ebyârî, *Tahkîk*, 3: 415.

<sup>141</sup> Âyetin meâlî şöyledir: "Ey iman edenler! İhramlı iken av hayvanı öldürmeyin. İçinizden kim onu kasten öldürürse (*muteammiden*) öldürdüğü hayvanın dengi [ona] bir ceza vardır."

<sup>142</sup> Ebyârî, *Tahkîk*, 3: 415. Ebyârî, söz konusu durumu, Şâfi'î'nin *mefhûmu'l-muhâlefe(t)* anlayışındaki *örfkaydının* etkisizliğine benzetir. Bk. a.mlf., *Tahkîk*, 3: 415.

<sup>143</sup> Bk. Gazâlî, *Mustasfâ*, 2: 240; Ebyârî, *Tahkîk*, 3: 413-414.

<sup>144</sup> Ebû Dâvûd, "Şavm", 37; Nesâî, "Şavm", 28.

<sup>145</sup> Bk. Ebyârî, *Tahkîk*, 3: 413-414. Ayrıca bk. Gazâlî, *Mustasfâ*, 2: 240.

<sup>146</sup> Bk. Gazâlî, *Mustasfâ*, 2: 240. Hanefî usûlcüler ise buna *delâletu'n-naşş* adını verirler. Konu hakkından geniş bilgi için bk. Buḥârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2: 318-324.

<sup>147</sup> Bk. Ceşşâs, *Uşûl*, 2: 268.

<sup>148</sup> Ceşşâs'ın yorumları için bk. Ceşşâs, *Uşûl*, 2: 267-269.

<sup>149</sup> Bk. Ğarâibe, "Cereyânu'l-kıyâs fi'l-ḥudûd ve'l-keffârât", 32.

<sup>150</sup> Örneğin bk. Cemâleddîn Ebû Muhammed 'Abdurrahîm b. el-Ḥâsen el-İsnevî, *et-Temhîd fi tahrici'l-furû' 'ale'l-uşûl*, thk: Muhammed Ḥâsen Heyto (Dimeşk: Muessesetu'r-risâle, 2013), 380; Zerkeşî, *Baḥr*, 4: 50; 'Abdulḥamîd, *Ḥuciyetu'l-kıyâs*, 407, 413; Fergalî, *Buḥûs fi'l-kıyâs*, 426-427; Mennûn, *Nibrâs*, 131; Nemle, *İsbâtu'l-ukûbât fi'l-kıyâs*, 85.

<sup>151</sup> Bk. Ceşşâs, *Uşûl*, 2: 267-268; Ebû Zeyd 'Ubeydullâh b. 'Umer b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-edille fi uşûli'l-aḥkâm*, thk: Ḥalîl Muhyiddîn el-Meys (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2007), 295.

<sup>152</sup> Bk. Sem'anî, *Kavâti*, 2: 107 (Kerhî'den naklen).

<sup>153</sup> Bk. Kureyse, *İstidlâl*, 219-220.

<sup>154</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2: 70. *Keffâre*lerde *kıyâs* örnekleri için bk. Zerkeşî, *Baḥr*, 4: 56-57.

*keffâre*n *kıyâs* yoluyla ihdâs edilemeyeceği görüşündedir.<sup>155</sup> Bu görüşünü, ekstra bir vakit namazın (*şalât sâdise*); ekstra bir haccın (*hâcc sâni*) ve ekstra bir ay orucun *kıyâs* yoluyla ispatlanamaması durumuyla örneklendirir.<sup>156</sup> Öyleyse Cüveynî'ye göre *keffâre*lerde *kıyâs*ın icrâsı, yeni *keffâre*lerin ihdâsı/inşâsı anlamına gelmemektedir.

## 2.2. *Ĥaddler*

Hanevî usûlcülere göre *ĥadd*lerde de *kıyâs*ın icrâsı mümkün değildir.<sup>157</sup> Şâfi'î, Ahmed b. Hanbel ve hukûkçuların çoğuna göre *ĥadd*lerde *kıyâs* câizdir.<sup>158</sup> Cüveynî'nin naklettiği üzere Şâfi'î; Hanevî usûlcülerin, *ĥadd*ler konusunda da birçok *kıyâs*a başvurduklarını; hatta *kıyâs*tan daha girift (*e'vaş*) olan *istihsâm* bile kullandıklarını ifâde eder.<sup>159</sup> Söz gelimi Ebû Hanîfe; dört şahidin, *zinâ* mahalli için farklı cihetleri/zâviyeleri göstermesi durumunda bile *zânîye istihsânen recm* cezasının verileceğini belirtmiştir.<sup>160</sup> Kezâ Gazâlî'ye göre Ebû Hanîfe, bir şahidin "beyaz"; diğerinin ise "siyah" renkli olduğunu söylediği bir inek hırsızlığında, inegün benekli olma ihtimaline binâen el kesme (*kat*) cezasını vâcip görmektedir.<sup>161</sup>

Buna mukâbil Ebû Hanîfe'nin, bu konuda hiç bir *kıyâs*a başvurmadığı;<sup>162</sup> onun bazı gerekçelerden ötürü<sup>163</sup> *istihsâna* yöneldiği ve bu yönelimlerin kaynağında bir takım nakli delillerin yer aldığı vurgulanmaktadır.<sup>164</sup> Hanevî usûlcü Ceşşâs, yukarıdaki örneklerle ilgili icthâd faaliyetlerini, *-keffâre*lerde olduğu gibi- *istidlâl bi'l-kıyâs* olarak nitelendirmekte ve *ĥadd*lerde bu tür *kıyâs*ları câiz görmektedir.<sup>165</sup>

Öte taraftan Ceşşâs gibi Hanevî usûlcüler, *esbâbda kıyâs* kabul etmemekte<sup>166</sup> ve onların *-keffâre*lerde olduğu gibi- *ĥadd*lerde *kıyâs* câiz görmemeleri, *esbâbda kıyâs* reddetmelerine dayanmaktadır. İşte Hanevî usûlcülerin *ĥadd*lerde câiz görmedikleri *kıyâs* türü, *esbâbda* yapılan *kıyâs* faaliyetleridir. Söz konusu usûlcülere göre, örneğin *zinâ* suçuna öngörülen *ĥadd* cezası, "livâta" gibi bir eyleme; hırsızlık suçuna öngörülen *ĥadd* cezası da "ğasb", "[emânete] ihânet", "soygun", "kefen hırsızlığı" ve "yankesicilik" gibi bir eyleme *kıyâs* yoluyla verilemez.<sup>167</sup>

<sup>155</sup> Bk. Cüveynî, *Telhîs*, 488.

<sup>156</sup> Cüveynî, *Telhîs*, 487-488.

<sup>157</sup> Bk. Ceşşâs, *Uşûl*, 2: 266; Buḥârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2: 319; Cüveynî, *Telhîs*, 487; a.mlf., *Burhân*, 2: 68; Gazâlî, *Menḥûl*, 250; Bû 'Abdillâh, *Mâ yecrî fihî'l-kıyâs*, 89; Cubbâi gibi bazı Mu'tezilî usûlcüler/kelâmcılar da böyle düşünür. Bk. Şîrâzî, *Luma*, 203. Cüveynî, *Telhîste ĥaddler* için "uḳûbat" tabirini de kullanır. Bk. Cüveynî, *Telhîs*, 487. Hanevîlerden Ebû Yûsuf'a göre ise *ĥadd*lerde *kıyâs* câizdir. Bk. İbn Teymiyye v.dğr., *Musvedde*, 268; İlähî, *Kıyâs fi'l-'ibâdât*, 542.

<sup>158</sup> Bk. Âmidî, *İḥkâm*, 2: 290; İşfehânî, *Beyânu'l-muḥtaşar*, 2: 759. Her iki fırkanın gerekçeleri için bk. Sem'ânî, *Kavâṭi'*, 2: 108-110; Âmidî, *İḥkâm*, 2: 290; İşfehânî, *Beyânu'l-muḥtaşar*, 2: 759-760; Bû 'Abdillâh, *Mâ yecrî fihî'l-kıyâs*, 91-107; Seyf, *Uşûlu'l-fıkh*, 181-183; İlähî, *Kıyâs fi'l-'ibâdât*, 544-578.

<sup>159</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2: 68. Ceşşâs da, Şâfi'î'nin ismini zikretmeksizin "Şayet biri [şöyle] derse, kendisine [şöyle] cevap verilir." şeklinde benzer ifâdeler nakleder. Bk. Ceşşâs, *Uşûl*, 2: 267.

<sup>160</sup> Bk. Ebyârî, *Taḥkîk*, 3: 409. Ayrıca bk. Ceşşâs, *Uşûl*, 2: 267. Fakat bunun için "evin küçük olması" şartı aranmaktadır. Bk. Mennûn, *Nibrâs*, 130.

<sup>161</sup> Bk. Gazâlî, *Menḥûl*, 250.

<sup>162</sup> Nitelik Ebyârî, Ebû Hanîfe'nin "[Bu konuda] *kıyâs*, [meşhûda] *ĥadd* [cezasın]ın uygulanmamasıdır. Fakat *istihsânen* kendisine *ĥadd* [cezasın]ın verilmesini uygun buluyorum." sözünde geçen *kıyâs* kelimesinin, "*naşş*tan anlaşılan ilk mana" (*el-emru'z-zâhir*) anlamında olduğunu belirtir. Bk. Ebyârî, *Taḥkîk*, 3: 411. Ceşşâs da bu sözü zikreder. Ancak bunu Ebû Hanîfe'ye değil; Hanevî usûlcülere nispet eder. Bk. Ceşşâs, *Uşûl*, 2: 267.

<sup>163</sup> *Zinân*ın "farklı cihetlerde/zâviyelerde tekrarlanması" veya "birbirinin devamı olması" ihtimâlleri; *şâhid*lerin fâsik addedilmesinin önüne geçilmesi, söz konusu gerekçelere örnek olarak gösterilebilir. Geniş bilgi için bk. Ebyârî, *Taḥkîk*, 3: 409-412.

<sup>164</sup> Konu hakkında geniş bilgi için bk. Ebyârî, *Taḥkîk*, 3: 393-412. Ayrıca bk. Ceşşâs, *Uşûl*, 2: 267-269.

<sup>165</sup> Bk. Ceşşâs, *Uşûl*, 2: 268. *Ĥadd*lerde *kıyâs* câiz görmeyen Hanevî usûlcüler, söz konusu icthâd faaliyetlerini *delâletu'n-naşş* kapsamında görürler. Meselâ bk. Buḥârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2: 330-332.

<sup>166</sup> Ceşşâs, *Uşûl*, 2: 267-268; Debûsî, *Taḥvîm*, 295.

<sup>167</sup> Bk. Ceşşâs, *Uşûl*, 2: 267-268. Kerḥî'den de benzer örnekler nakledilmiştir. Bunun için bk. Sem'ânî, *Kavâṭi'*, 2: 107.

## 252 | Mehmet Macit Sevgili. Cüveynî'ye Göre Kıyâsın Sınırları ve Sınırlılıkları...

Cüveynî'ye göre Hanefî usûlcülerin, *hadd*lerde *kıyâs* kabul etmemelerinin temelinde, "*hadd*lerin şüphe ile sâkıt olduğu; dolayısıyla da bunların, epistemolojik açıdan "zann/şüphe" ifâde eden *kıyâs* ile ispat edilemeyeceği" şeklindeki düşünce yer almaktadır.<sup>168</sup> Cüveynî, bu konuda şu tutarsızlıklara dikkat çeker:

- *Kıyâs* da şüphe ile sâkıt olur. Oysa Hanefî usûlcülere göre *kıyâs* câizdir.<sup>169</sup>
- Hanefî usûlcüler, *hadd*lerde *haber-i vâhid*le amel edebileceğini kabul ederler. Bu kabul, *hadd*lerin "zann" ifâde eden mekanizmalarla ispatlanabileceği anlamına gelmektedir.<sup>170</sup> Öyleyse *hadd*ler de, "zann" ifâde eden *kıyâs* ile de ispatlanabilmelidir.<sup>171</sup>
- *Kıyâs* ile amel etmenin vücûbu, -iddia edildiği gibi- zannî değil; bilakis kat'îdir.<sup>172</sup>

Öte taraftan *nass* ile belirlenmemiş bir *hadd*, -*keffâre*lerde olduğu gibi- *kıyâs* yoluyla ihdâs edilemez. *Hadd*in *kıyâs* ile ispatlanması, iffete iftirâya (*kazf*) *kıyâs*la içki içme suçuna ön görülen cezanın seksen değneğe çıkarılması örneğinde olduğu gibi, *illet* ortaklığından ötürü ceza artırımı anlamına gelmektedir.<sup>173</sup> Öyleyse *hadd*lerde *kıyâs*ın icrâsı, yeni *hadd*lerin ihdâsı/inşâsı anlamına gelmemektedir.<sup>174</sup>

### SONUÇ

Usûlcülerin çoğu; *ruşa*ların da içerisinde bulunduğu *kıyâs*tan ma'dûl *asıl*larda, *keffâre*lerde ve *hadd*lerde *kıyâs*ın icrâ edilebileceğini; bilhassa Hanefî usûlcüler ise bu alanlarda *kıyâs*ın icrâ edilemeyeceğini prensib olarak kabul etmişlerdir.

Özellikle İmâm Şâfi'î ve onu takiben Cüveynî; Hanefî mezhebi doktrininde, söz konusu alanlara dâir birçok *kıyâs*; hatta -*kıyâs*tan dahi daha ileri düzeydeki bir *istinbât*yöntemi olan *istihsân* uygulamalarının yer aldığını ve Hanefî usûlcülerin prensiplerinin ve uygulamalarının birbirini tutmadığını ifâde etmektedirler. Buna mukâbil Hanefî usûlcüler, söz konusu örneklerle, -*istidlâl/tenkîhu'l-menâf/istidlâl bi'n-nass* gibi- *kıyâs* formatı dışında kalan lafzî *delâlet* teknikleriyle ulaştıklarını ve iddia edildiği gibi çelişki içerisinde olmadıklarını belirtmektedirler. Konuyla ilgili tartışmalardan anlaşılıyor ki söz konusu alanlarda *kıyâs*ın cevâzı, *esbâb*da *kıyâs*ın imkânı meselesiyle de birebir bağlantılıdır.

Cüveynî'ye göre *ta'lîl*, *münâsib* bir *mananın* varlığına bağlıdır. Bu *mananın münâsebet* boyutuna göre birincil olarak *ma'na kıyâs*ma; ikincil olarak *sebeh kıyâs*ma başvurulur. Ona göre düşük düzeyli/gizli bir *münâsebet* ilişkisinin varlığında dahi, *kıyâs* yapmanın önü açılmakta ve *kıyâs* yapmak mümkün hâle gelmektedir. Cüveynî, -ister doğrudan/açık olsun (*ma'na kıyâs*); ister dolaylı/gizli olsun (*sebeh kıyâs*)- herhangi *münâsib* bir *mananın* varlığına bağlı olarak, *ruşa*ların da dâhil olduğu *kıyâs*tan ma'dûl *asıl*larda, *keffâre*lerde ve *hadd*-

<sup>168</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2: 69. Ayrıca bk. Buḥârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2: 320; İbn Kudâme, *Ravḍa*, 699. *Burhân* şârihi Ebyârî'ye göre yukarıdaki düşünce, Hanefî usûlcülerin *hadd*lerde *kıyâs* inkâr etmelerinin gerekçesi değildir. Bk. Ebyârî, *Tahkîk*, 3: 424.

<sup>169</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2: 69; Sem'ânî, *Ḳavâṭi'*, 2: 109. *Burhân* şârihi Ebyârî, *kıyâs* ile *hadd*lerin birbirleriyle karşılaştırılmasını doğru bulmaz. Zira ona göre her bir kâide, muhtelif özelliklere sahiptir. Bk. Ebyârî, *Tahkîk*, 3: 424.

<sup>170</sup> Bk. Cüveynî, *Telḥîs*, 487-488; a.mlf., *Burhân*, 2: 69; Sem'ânî, *Ḳavâṭi'*, 2: 109; Râzî, *Maḥşûl*, 3: 1364. "Şâhitlik" de söz konusu mekanizmalardan biri olarak zikredilir. Bk. Cüveynî, *Telḥîs*, 487-488; Sem'ânî, *Ḳavâṭi'*, 2: 109; İbn Kudâme, *Ravḍa*, 699.

<sup>171</sup> Yukarıdaki karşılaştırmanın doğru olmadığına yönelik olarak Hanefî usûlcüler, *haber-i vâhid*in hükme vâsıtasız; *kıyâs*ın ise *illet-i mansûsa* yoluyla vâsıtalı bir şekilde delâlet ettiğini ve bu nedenle *haber-i vâhid*in *kıyâs*tan evlâ olduğunu belirtirler. Bk. Sa'de, "el-*Kıyâs* fî'l-*hudûd*", 138.

<sup>172</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2: 70; Sem'ânî, *Ḳavâṭi'*, 2: 109. Konu hakkında geniş bilgi için bk. Sevgili, *Cüveynî'nin Kıyâs Anlayışı*, 33-34.

<sup>173</sup> Bk. Zerkeşî, *Baḥr*, 4: 51.

<sup>174</sup> Bk. Sem'ânî, *Ḳavâṭi'*, 2: 110; Zerkeşî, *Baḥr*, 4: 51.

lerde *kıyâs*ın icrâsının câiz olduğunu düşünür. Ona göre *kıyâs*m işlerliğini/geçerliliğini yitirdiği *kıyâs*a kapalı alanlar; doğrudan veya dolaylı, açık veya gizli hiçbir *münâsib manânın* söz konusu olmadığı statik (*câmid*) teabbudî *hükûmler*; -bir yaşını doldurmamış dişi oğlağın kurban edilebilmesinin Burde b. Niyâr'a özgü kılınması örneğinde olduğu gibi- *hükûm*n, *nass* tarafından muayyen bir *asla* özgü kılındığı (*ihtisâs/iktisâr bi'n-naşş*) yerler; -*kasâme* örneğinde olduğu gibi- *hükûm*n, "hikâye-i hâl karfinesi" tarafından muayyen bir *asla* özgü kılındığı yerler (*ihtisâs bi karfneti'l-hâl*) ve -yolcunun aksine hastanın, namazlarını *kasr* edemeyeceği üzerinde akd edilmiş olan *icmâ'* örneğinde olduğu gibi- *men'ul-icmâ'* dır.

Cüveynî'nin, *kıyâs*ın işlerlik alanını bu denli genişletip *kıyâs*a kapalı alanları minimize etmesi, *kıyâs*a verdiği önemin ve akılcı kişiliğinin bir yansımasıdır. Usûl ilmi, lafızcı yorumu reyici yorum lehine evriltme ameliyesinde Cüveynî'ye çok şey borçludur.

### KAYNAKÇA

- 'Abdulhamîd, 'Umer Mevlûd. Hucciyetu'l-kıyâs fî uşûli'l-fıkhi'l-İslâmî. Bingâzî: Câmi'atu Kâryûnus, 1988.
- Aktan, Hamza. "Âkile". Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi. 2: 248-249. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Âmidî, Seyfuddîn Ebu'l-Hasen 'Alî b. Ebî 'Alî b. Muhammed. el-İhkâm fî uşûli'l-aḥkâm. 2 Cilt. Beyrût: el-Mektebetu'l-'aşriyye, 2010.
- Bâcî, Ebu'l-Velîd. İhkâmü'l-fuşûl fî aḥkâmi'l-uşûl. 2 Cilt. Thk: 'Abdulmecîd Turkî. Tûnus: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 2008.
- Bardakoğlu, Ali. "Diyet". Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi. 9: 473-479. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Bardakoğlu, Ali. "Hırsızlık". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 17: 384-396. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Bardakoğlu, Ali. "Kasâme". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 24: 528-530. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Buḥârî, 'Alâuddîn 'Abdul'azîz b. Aḥmed. Keşfu'l-esrâr 'an Uşûli Faḥri'l-İslâm el-Bezdevî. 4 Cilt. Thk: Nâcî es-Suveyd. Beyrût: el-Mektebetu'l-'aşriyye, 2012.
- Ceşşâs, Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî er-Râzî. Uşûlu'l-Ceşşâs (el-Fuşûl fî'l-uşûl). 2 Cilt. Thk: Muhammed Muhammed Tâmir. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2010.
- Cüveynî, İmâmu'l-Ḥaremeyn Ebu'l-Me'âlî 'Abdumelik b. 'Abdullâh b. Yûsuf. et-Telḥîş fî uşûli'l-fıkḥ. Thk: Muhammed Ḥasen İsmâ'îl. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2003.
- Cüveynî, İmâmu'l-Ḥaremeyn Ebu'l-Me'âlî 'Abdumelik b. 'Abdullâh b. Yûsuf. el-Burhân fî uşûli'l-fıkḥ. 2 Cilt. Thk: Şalâḥ b. Muhammed b. 'Uveyḍa. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1997.
- Cüveynî, İmâmu'l-Ḥaremeyn Ebu'l-Me'âlî 'Abdumelik b. 'Abdullâh b. Yûsuf. Nihâyetu'l-maṭlab fî dirâyeti'l-mezheb. 21 Cilt. Thk: 'Abdul'azîm Maḥmûd ed-Dîb. Beyrût: Dâru'l-minhâc 2007.
- Debûsî, Ebû Zeyd 'Ubeydullâh b. 'Umer b. 'Îsâ. Taḳvîmu'l-edille fî uşûli'l-aḥkâm. Thk: Ḥalîl Muḥyiddîn el-Meys. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2007.
- Bû 'Abdillâh, Fayşal. Mâ yecrî fihî'l-kıyâs dirâse teşliyye fıkhiyye. Doktora Tezi, Cezâir Üniversitesi, 2016-17.
- Ebyârî, 'Alî b. İsmâ'îl. et-Taḥkîk ve'l-beyân fî şerḥil-Burhân fî uşûli'l-fıkḥ. 4 Cilt. Thk: 'Alî b. 'Abdurrahmân Bessâm el-Cezâirî. Kuveyt: Dâru'd-ḍiyâ, 2011.
- Erdoğan, Mehmet. Fıkḥ ve Hukuk Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Erkal, Mehmet. "Nisab". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 33: 138-140. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Fergâlî, Muhammed Maḥmûd Muhammed. Buḥûs fî'l-kıyâs. Kâhire: Dâru'l-kitâbi'l-câmi', 1983.
- Ğarâibe, Raḥîl Muhammed. "Cereyânü'l-kıyâs fî'l-ḥudûd ve'l-keffârât ve eseruh fî'l-furû'u'l-fıkhiyye". Mecelletu'z-Zerḳâ li'l-Buḥûs ve'd-dirâsât 7/1 (2005): 25-42.

## 254 | Mehmet Macit Sevgili. Cüveynî'ye Göre Kıyâsın Sınırları ve Sınırlılıkları...

- Gazâlî, Ebû Hâmid Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed eṭ-Ṭûsî. el-Mustaşfâ min 'ilmi'l-uşûl. 2 Cilt. Thk: Muḥammed Suleymân el-Eşkar. Dimeşk: Muessesetu'r-risâle, 2012.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed eṭ-Ṭûsî. el-Menḥûl min ta'likâti'l-uşûl. Thk: Nâci es-Suveyd. Beyrût: el-Mektebetu'l-'asriyye, 2008.
- Ḥarîfî, Muḥammed Naşşâr. Mâ lâ yecri'l-kıyâs fih. Yüksek Lisans Tezi, Kâhire Üniversitesi, 2000.
- İbn Kudâme, el-Maḥdisî. Ravdatu'n-nâzir ve cunnetu'l-munâzir. [İbn Bedrân'ın Nuzhetu'l-hâtiri'l-'âtır adlı şerhi içerisinde]. Beyrût, el-Mektebetu'l-'asriyye, 2007.
- İbn Kudâme, el-Maḥdisî. el-Muḡnî. 15 Cilt. Thk: 'Abdullâh 'Abdulmuḥsin et-Turkî, 'Abdulfettâh Muḥammed el-Hulv. Riyâd: Dâru'l-'âlemi'l-kutub, 1997.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Berekât 'Abdusselâm -İbn Teymiyye, Ebû'l-Meḥâsin- İbn Teymiyye Şeyḥu'l-İslâm Aḥmed. el-Musvedde fî uşûli'l-fıkh. Beyrût: el-Mektebetu'l-'asriyye, 2008.
- İlâhî, Muḥammed Manzûr. Kıyâs fî'l-'ibâdât ḥukmuḥ ve eseruh. Riyâd: Mektebetu'r-ruşd, 2004.
- İşfehânî, Ebu's-Senâ Şemsuddîn Maḥmûd b. 'Abdurrahmân. Beyânu'l-muḥtaşar şerḥu muḥtaşar İbni'l-Ḥâcib. 2 Cilt. Thk: 'Ali Cum'a Muḥammed. Kâhire: Dâru's-selâm, 2004.
- İsnevî, Cemâleddîn Ebû Muḥammed 'Abdurrahîm b. el-Ḥâsen. et-Temhîd fî taḥrîci'l-furû' 'ale'l-uşûl. Thk: Muḥammed Ḥâsen Heyto. Dimeşk: Muessesetu'r-risâle, 2013.
- Koçak, Muhsin. "Gurre". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 14: 211-212. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Kureyse, Hişâm. el-İstidlâl ve eseruh fî'l-ḥilâfi'l-fıkhî. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2005.
- Mennûn, 'Îsâ. Nibrâsu'l-'uḡûl fî taḥkîki'l-kıyâs 'inde 'ulemâi'l-uşûl. Kâhire: Maṭba'atu't-tedâmuni'l-eḥvâ, 1345/1929.
- Meydânî, Güneymî. el-Lubâb fî şerḥi'l-Kitâb. 2 Cilt. Thk: Kâsım Muḥammed en-Nürî. İstanbûl: Dâru'l-irşâd, 2016.
- Nemle, 'Abdulkerîm b. 'Alî b. Muḥammed. er-Ruḥaşu's-şer'iyye ve isbâtuhâ bi'l-kıyâs. Riyâd: Mektebetu'r-ruşd, 1990.
- Nemle, 'Abdulkerîm b. 'Alî b. Muḥammed. İsbâtu'l-'uḡûbât fî'l-kıyâs. Riyâd: Mektebetu'r-ruşd, 1990.
- Özen, Şükrü. "Musarrât". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 31: 240-241. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Râzî, Faḥruddîn Muḥammed b. 'Umer b. el-Ḥuseyn. el-Maḥşûl fî 'ilm uşûli'l-fıkh. 3 Cilt. Thk: Ṭâhâ Câbir el-'Ulvânî. Kâhire: Dâru's-selâm, 2011.
- Sa'de, Beyân Maḥmûd. "el-Kıyâs fî'l-ḥudûd dirâse nazariyye taḥbîkiyye". Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/1 (2015): 129-156.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Maḥşûr b. Muḥammed b. 'Abdulcebbâr. Kavâṭı'u'l-edille fî'l-uşûl. 2 Cilt. Thk: Muḥammed Ḥâsen İsmâ'îl eş-Şâfi'î. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1997.
- Seraḥsî, Ebû Bekr Şemsu'l-Eimme Muḥammed b. 'Aḥmed b. Ebû Sehl. el-Mebsût. 31 Cilt. Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1989.
- Sevgili, Mehmet Macit. Cüveynî'nin Kıyâs Anlayışı. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2016.
- Seyf, Muḥammed Senân. Uşûlu'l-fıkhî'l-İslâmî el-edilletu's-şer'iyyetu'l-muttefeḡu 'aleyha. San'a: Mektebetu'l-cili'l-cedîd, 1993.
- Şâfi'î, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İdrîs. el-Umm. 8 Cilt. Thk: Muḥammed Zuhrî en-Neccâr. Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1990.
- Şîrâzî, Ebû İshâḡ İbrâhîm b. 'Alî. el-Luma' fî uşûli'l-fıkh. Thk: Muḥyiddîn Dîb Musto, Yûsuf 'Alî Bedyûyî. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 2011.
- 'Umerî, Nâdiye Muḥammed Şerîf. el-Kıyâs fî't-teşrî'i'l-İslâmî: dirâse uşûliyye fî beyân mekânetih ve eserih fî'l-cevânibi't-taḥbîkiyye. Cize: Hicr li't-Ṭıba'a ve'n-neşr, 1987.
- Zencânî, Ebu'l-Menâkıb Şihâbuddîn Maḥmûd b. Aḥmed. Taḥrîcu'l-furû' 'ale'l-uşûl. Thk: Muḥammed Edîb eş-Şâliḡ. Riyâd: Mektebetu'l-'ubeykân, 2006.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muḥammed. el-Baḥru'l-muḥîṭ fî uşûli'l-fıkh. 4 Cilt. Thk: Muḥammed Muḥammed Tâmir. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2007.

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
June / Haziran 2019, 23 (1): 255-272

## Ta'lik Karinesi Çerçevesinde Cümle Öğeleri Arasındaki İlişkiler

*Relations Between Elements of Sentence in the Light of the Syntactic Connection*

**Yaşar Daşkiran**

Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalı  
Associate Professor, Ankara University Faculty of Theology Department of Arabic Language  
and Rhetoric  
Ankara, Turkey  
ydaskiran@hotmail.com  
orcid.org/0000-0003-4085-7503

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 23 Mart / March 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 20 Mayıs / May 2019

**Cilt / Volume:** 23 **Sayı / Issue:** 1 **Sayfa / Pages:** 255-272

**Atıf / Cite as:** Daşkiran, Yaşar. "Ta'lik Karinesi Çerçevesinde Cümle Öğeleri Arasındaki İlişkiler [*Relations Between Elements of Sentence in the Light of the Syntactic Connection*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/1 (June 2019): 255-272. <https://doi.org/10.18505/cuid.543687>

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

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

[www.dergipark.gov.tr/cuid](http://www.dergipark.gov.tr/cuid)



**Abstract:** This research aims to show grammatical relations between the elements of the sentence based around the syntactic connection. The phenomenon of syntactic connection is one of the basic concepts for al-Jurjānī's theory of *nazm* (construction). This view, which makes more understanding the structure of Arabic sentence, is studied in the light of the ideas of classic and modernists linguists. This attempt to facilitate Arabic grammar has continued routinely from relationships between grammar and meaning. The integration of grammar, which consists of words, is an important property for native speakers and others. This field is open to new developments considering the successive developments in the field of linguistics. It is important to develop the principles that will help in understanding the grammatical structure of a language in which communication pathways are growing. Reinterpretation of prominent approaches appeared in classical sources and updating the concepts that explain the basic structures of language are needed to increase the effectiveness of Arabic.

**Summary:** The linguists, who accept the language structures as a system of expressing thoughts, search out the relationship between meaning and grammar. The rules of grammar, which maintain its importance from the past to the present is one of the basic language areas. In the looking at the researches in the field of Arabic language, it is seen that the grammatical structures of this language is much emphasized. In this context, the grammatical markers theory, which is trying to explain the connection between the sentence elements in the light of different scientific disciplines, such as philosophy and logic is a theory, which the linguists put to explain the Arabic grammar. The grammatical discussions around the grammatical markers have continued for a long time. 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī (d. 471/1078) is one of the most prominent Arabic grammarians whose opinions are widely mentioned in this field. Al-Jurjānī, who found that the discipline of grammar area was limited, established a new method in language studying. In this context, the linguistic researches continue around the views of al-Jurjānī's theory of construction. The term of construction, which describes the relationship between meaning and grammar, means composition and arrangement. The current linguistic studies have ensured the magnificence and accuracy of this theory. According to this theory, grammar meaning is arising from the choice of word and grammatical elements. The relation between words in the sentence is explained as a construction. According to al-Jurjānī, grammar is the result of various language skills beyond the distinction of truth and error. This comprehensive language understanding, which evaluates the grammar from a different point of view, has started as of Sībawayhi (d. 180/796). The Arabic linguistic studies from the early period are characterized by taking care of both form and meaning, in addition to semantic.

Term of the syntactic connection is one of the basic concepts, which al-Jurjānī focuses on while explaining views on grammar. He gives much importance to the method of linking words and to the way they join each other to form sentences. The syntactic connection is an interaction between words and grammatical meanings. In this process, the mechanism of affixation and association occur between the elements of sentence. The term affixation refers to direct connection relations of the elements of sentence, while the term association refers to indirect relations. This term used to describe the grammar structures, is also closely related with the meanings of the words. The basic sentence in classical Arabic consists of the *musnad* and the *musnad ilayhi*. In the Arabic language, besides the basic elements of the sentence, other units are important as well. These units work together to express a central idea that may be further developed or refined by other elements. The factor, which determines the function of a word in the sentence, is the place of word. In this context, the linguistic studies carried out within the syntactic connection will make an important contribution to language teaching.

The other thing in the context of the syntactic connection is the terms of "deep and surface structure", which are the basic concepts of the transformational grammar theory developed by Chomsky. While the deep structure consists of simple sentence structures, the surface structure is composed of sentences. According to the transformational grammar theory, the deep structure is an important factor for determining the meaning. They draw attention to

the mental side of the language. It is because the language is a phenomenon, which produces unlimited sentences with limited elements. In this form, the language cannot be explained by a mechanical interpretation. The language should be examined in the light of human dynamics. The competence and performance are the cause of the emergence of deep and surface structure terms. The purpose of the word is effective in determining the structure of speech. The target language is to express unlimited meanings with limited words. Classical Arabic grammarians have introduced the idea of transformation to Arabic grammar – though they may not know this term. The Arabic grammarians have talked about preposing, postposing, deletion, increase and interpretation, which used and developed by Chomsky. Transformational grammar theory has produced a new paradigm in grammar. This theory is widely discussed among modern linguists.

The term grammatical coherence is a new terminology used by the modern linguists for definition of sentence structure. This term, which shows evidence and relation between both things, is divided into two namely: verbal and semantic coherence. When the definitions of grammatical terms in the classical grammar sources, it is possible to see the emphasis of the grammatical coherences. This language understanding, which tries to substitute the inflection theory, aims to bring innovations in sentence analysis. The linguists point to the importance of this theory, which bring a new perspective in understanding the Arabic grammar. Tammām Ḥassān (1918-2011) attempts to link the grammatical coherences with ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī’s theory of semantic formation and its relationship to linguistic analysis. Tammām Ḥassān, likened to Sibawayhi, is regarded as one of the most important representatives of the innovative language understanding with his theory. According to him, the system of language, which provides a framework to shape man's thinking, is constituted by three subsystems: phonetics, vocabulary and grammar. Grammar may be defined as a system of word changing and other means of expressing relations of words in the sentence.

In this context, the concepts of syntagmatic and paradigmatic structure are important to understand the general structure of languages. According to linguistics, grammar should study both paradigmatic and syntagmatic relations of sentences. The syntagmatic structure refers to the relationship between language units depending on the language system in the language. The relationship network between words that belong to the same semantic field is called paradigmatic structure. The paradigmatic structure provides similar criteria for all languages. Such approaches that introduced by linguistics, provides significant contributions to language learning. The modern linguistic studies have made the sentence a starting point to clarify the linguistic structures and relations to achieve the sound linguistic communication. A sentence is the largest unit in a language described by grammar.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Grammar, The grammatical coherences, Syntactic connection, Abd Qāhir al-Jurjānī, Tammām Ḥassān.

#### **Ta’lik Karinesi Çerçevesinde Cümle Öğeleri Arasındaki İlişkiler**

**Öz:** Makalede, Arapçada cümle öğeleri arasında gerçekleşen gramatik bağlantı ta’lik kavramı ekseninde açıklanmaya çalışılmıştır. Ta’lik olgusu, Curcānī’nin (ö.471/1078) nazm teorisini oluşturan temel kavramlar arasında yer alır. Arapça cümle yapısının daha kolay anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşünülen bu yaklaşım klasik ve çağdaş dilcilerin görüşleri ışığında ele alınmıştır. Anlam gramer ilişkisinden hareketle Arapçanın gramer yapısını daha anlaşılır hale getirme çabaları her zaman olmuştur. Dilin en temel unsuru olan sözcüklerin birlikte kullanımından doğan gramerin, sistematik bir yapıya sahip olması ana dil sahipleri dâhil herkesin arzu ettiği bir gelişmedir. Dilbilim alanında birbirini takip eden gelişmelere bakıldığında, bu alanın yeni gelişmelere açık olduğu görülür. İletişim yollarının çoğaldığı günümüzde bir dilin gramer yapısını anlamada yardımcı olacak ilkelerin geliştirilmesi önemlidir. Bu bağlamda, dilin daha kolay ve etkili bir yöntemle öğretilmesine katkısı olacak teoriler ve görüşler ortaya konulmaktadır. Klasik kaynaklarda öne çıkan yaklaşımların yeniden yorumlanması ve dilin

## 258 | Yaşar Daşkıran. Ta'lik Karinesi Çerçevesinde Cümle Öğeleri Arasındaki İlişkiler

temel yapılarını açıklayan kavramların güncellenmesi, Arapçanın etkenliğini artırmak için önemli katkılar sağlayacaktır.

**Özet:** Dil yapılarının, düşünceleri ifade eden sistem olduğunu vurgulayan dilciler, gramer anlam ilişkisi üzerinde dururlar. Geçmişten günümüze önemini koruyan gramer kuralları, dilin temel alanlarından biridir. Arap dili alanında yapılan araştırmalara bakıldığında, bu dilin gramer yapısı üzerinde çokça durulduğu görülür. Bu bağlamda, felsefe ve mantık gibi farklı ilmi disiplinlerin de etkisinde kalarak, cümle öğeleri arasındaki irtibatı açıklamaya çalışan 'âmil nazariyesi, dilcilerin Arap gramerini izah için ortaya koydukları bir teoridir. 'Âmil merkezli gramer anlayışı etrafında yapılan tartışmalar uzun süre devam etmiştir. Ortaya koyduğu görüşleriyle etkili olan 'Abdilkhâhir el-Curcânî (ö. 471/1078), bu alanda adından çokça bahsedilen bir dilcidir. Bu bağlamda, onun görüşleriyle ilgili dil çalışmaları devam etmektedir. Nahvin alanının sınırlandırıldığını gören Curcânî, dil araştırmasında yeni bir metod inşa etmiştir. Gramer yapılarının anlama ilişkisini açıklayan nazm, sözlükte telif, dizme, bir araya getirme gibi anlamlara gelir. Çağdaş dilbilim çalışmaları, bu teorinin önemini ve yerindeliğini doğrulamaktadır. Nahiv anlamının, sözcük ve gramer ögesi seçiminden doğan bir yapı olduğu görüşü, nazm anlayışını yansıtır. Cümlede, kelimeler arasındaki ta'likten doğan ilişki nazm teorisiyle açıklanmıştır. Curcânî'ye göre nahiv, sözün doğruluk ve yanlışlık ayrımını yapan bir bilim olmasının ötesinde zengin dil yapılarının neticesidir. Grameri farklı bir açıdan değerlendiren bu kapsamlı dil anlayışı Sîbeveyhi'den (ö. 180/796) itibaren başlar. Arapça dil çalışmalarının, erken dönemden itibaren anlambilimin yanında şekil ve anlamı birlikte düşündüğü görülür.

Curcânî'nin nahve bakışını açıklarken üzerinde durduğu temel kavramlardan biri ta'likdir. O, gramer hakkındaki görüşlerini açıklarken, sözcükler arasındaki irtibata ve cümle yapısında birlikte kullanımlarına dikkat çeker. Ta'lik düşüncesi, sözcükler arasında ve gramer anlamlarıyla gerçekleşen bir etkileşim olup, bu süreçte cümle öğeleri arasında rabt ve irtibat ilişkisi doğar. İrtibat terimi, cümle öğeleri arasında doğrudan, rabt terimi ise öğeler arasında bir vasıtayla kurulan bağlantıya işaret eder. Nahiv yapılarını açıklamak için kullanılan ta'lik terimi, sözcüklerin sahip olduğu anlamlarla da yakından ilgilidir. Arapça cümle yapısının temel öğeleri klasik ifadeyle mûsned ve mûsned ileyhten oluşur. İsnâd ilişkisinin temel öğeleri olan fiil-fâil, mübteda-haber öğelerinin yanında, diğer öğeler de önemlidir. Temel öğelerle kullanılan bu unsurlar, cümlede anlamı belirleyici etkiye sahiptir. Sözcüğün işlevini belirleyen çoğu zaman cümledeki konumudur. Bu bağlamda, ta'lik terimi çerçevesinde yapılacak dil çalışmalarının dil öğretimine önemli katkıları olacaktır.

Ta'lik kavramı çerçevesinde işaret edilmesi gereken diğer bir konu da Chomsky'nin geliştirdiği üretici dönüşümsel dilbilgisi teorisinin temel kavramlarından olan derin ve yüzey yapı terimleridir. Derin yapı, basit cümle yapılarından oluşurken yüzey yapıda birden çok cümlenin birlikte kullanılması söz konusudur. Üretici dönüşümsel dilbilgisi teorisine göre, derin yapı anlamı, belirleyen önemli bir unsurdur. Bu teoriyi savunanlar, insana ait olması itibarıyla dilin zihinsel yönüne dikkat çekerler. Çünkü dil, sınırlı unsurlarla sınırsız cümleler üreten bir olgudur. Bu haliyle dil, mekanik bir yorumla açıklanamaz. Dil, yeti ve performans olarak, insanın sahip olduğu dinamikler ışığında incelenmelidir. Yeti ve performans kavramları, derin ve yüzeysel yapı terimlerinin doğuşunun sebebidir. Klasik Arap dilciler, isimlendirme yapmasalar da dönüşüm kavramını Arap gramerine kazandırmışlardır. Arap gramercilerin üzerinde durdukları takdim-tehir, hazif-ziyade, yorum gibi konular, Chomsky'nin geliştirdiği konular arasında yer alır. Chomsky'nin üretici dönüşümsel dilbilgisi teorisi gramer alanında yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Bu teori, günümüz dil bilimciler arasında çokça üzerinde durulan bir konudur. Sözün amacı, söz yapısını belirlemede etkilidir. Dilin hedefi sınırlı sözcüklerle sınırsız anlamları ifade etmektir.

Karine terimi, modern dilbilimciler tarafından, cümle yapısını anlama kullanılan yeni bir yaklaşımdır. Daha çok iki şey arasındaki irtibat, bağ, ilişkiyi gösteren karine, lafzî ve manevî olarak ikiye ayrılır. Klasik nahiv kaynaklarında yer alan gramer terimlerinin tanımları incelendiğinde, karine vurgusunun yer aldığını görmek mümkündür. İ'râb olgusunun yerini almaya çalışan bu dil anlayışı, cümle tahlilinde yenilikler getirmeyi hedeflemektedir. Dilbilimciler, Arapça'nın gramer yapısını anlamada yeni bir bakış açısı getiren karineler teorisinin önemine

işaret ederler. Nahiv alanında yenilikçi yaklaşımlarıyla bilinen Temmâm Hâssân, karineler teorisi ile Curcânî'nin anlambilim yöntemi arasında bir bağlantı kurmaya çalışır. Sîbeveyhi'ye benzetilen Temmâm Hâssân, ortaya koyduğu bu yaklaşımla, yenilikçi dil anlayışının en önemli temsilcilerinden biri kabul edilir. Ona göre insana düşüncesini şekillendirecek bir çerçeve sunan dil sistemi, ses (fonetik), sarf (morfolojik) ve nahiv (syntax) olmak üzere üç temel birimden oluşur. Dilbilgisi, cümlede sözcüklerin kullanımından ortaya çıkan anlamı tanımlayan bir sistemdir.

Bu bağlamda, dillerin genel yapısını anlamak için çokca kullanılan sentagmatik ve paradigmatic yapı terimleri dikkat çeker. Dilbilimciler arasında kabul gören anlayışı göre, gramer, sentagmatik ve paradigmatic ilişkilerden oluşan bir bütündür. Sentagmatik yapı, dilde dizim sistemine bağlı olarak dil birimleri arasındaki ilişkiyi ifade eder. Bir semantik alana ait sözcükler arasında doğan ilişki ağına ise paradigmatic yapı denir. Pradigmatik yapı, genellikle bütün diller için benzer ölçütler ortaya koyar. Dilbilimin ortaya koyduğu bu tür yaklaşımlar, dil eğitime de önemli katkılar sağlar. Modern dilbilim araştırmaları, başarılı iletişim gerçekleştirmek için dil yapıları arasındaki ilişkinin başlangıç noktası olan cümleyi esas alırlar. Cümle, gramer tarafından tanımlanan dildeki en büyük birimdir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belâgati, Dilbilgisi, Dilsel Karineler, Ta'lik, Nazm Teorisi, Abdulkâhîr el-Curcânî, Temmâm Hâssân.

## GİRİŞ

Yazılı metni veya sözü daha doğrusu dili doğru anlamak, dilin iki temel unsuru olan sözcüklerle gramer arasındaki anlam irtibatının iyi kurgulanmasına bağlıdır. "Temel fonksiyonu iletişimi sağlamak olan dilin temel ögesi, göstergeler yani sözcükler olmakla birlikte tek ögesi değildir. Dilin yardımcı öğelerinden vurgu, tonlama, jest ve mimikler dışında, göstergelerin gerçek değerini kazanmalarını sağlayacak olan, bir de dilbilgisel dediğimiz dilbilgisi kurallarına ihtiyaç vardır. Bu dilbilgisel göstergelerin (kuralların) işlevleri, sözcükler arasında belli ilişkiler kurmaktır. Şu halde, dilbilgisel göstergeler de öteki göstergeler gibi dizge oluştururlar ve hiçbir dilbilgisel gösterge tek başına değer taşımaz. Aksine değerini dizge içindeki öteki göstergelerle kurduğu karşılık (القيم الخلفية) ve ilişkiler çerçevesinde, kullanımdan kazanır."<sup>1</sup> Gramer öğelerine fonksiyonları açısından bakıldığında, cümleyi oluşturan bu öğeler arasındaki ilişkinin anlaşılmasının önemi ortaya çıkar. Dizisel ve dizimsel ilişkiler sistemi olan dilde, bir başlangıç olmaktan ziyade sonuç olan gramerin sözcükler arasındaki ilişkiyi düzenlemesi dikkate alındığında, anlama olan irtibatı daha iyi anlaşılır. Dilde sözcükler gramer kuralları çerçevesinde bir araya geldiklerinde anlam ifade eder. Bir söz diziminin üstün nitelik taşıdığına dair bir yargı ile karşılaştığımızda sözü edilen doğruluk, yanlışlık ve üstünlük nahiv kurallarıyla ve dilbilgisinin konularından biriyle doğrudan ilişkili olduğu görülür.

Felsefe ve mantık gibi farklı ilmî disiplinlerin de etkisinde kalarak, cümle öğeleri arasındaki irtibatı açıklamaya çalışan 'âmil nazariyesi, dilcilerin Arap gramerini izah için ortaya koydukları bir teoridir. 'Âmil teorisi etrafında yapılan araştırmalar dâhil olmak üzere dil üzerine yapılan tartışmalar devam etmektedir. Yeni gelişmelere açık olan dil çalışmalarında bu türden tartışmalar alana olumlu katkılarda bulunmaktadır.

Anlam araştırmalarını sözcük düzeyinin ötesinde, cümle ve metin çerçevesinde yoğunlaştıran dil araştırmalarında, cümle tek tek sözcüklerden daha önemlidir. Tek başına bir anlam ifade etmeyen sözcük, gerçek anlamını cümle içinde kazanır. Sözcük veya sözcük grubunun bir anlam taşıdığı düşünülüyorsa, sözcüğün kullanıldığı bir cümle vardır.<sup>2</sup> Sözcüğün anlamını belirleyen en önemli unsurlardan biri dilsel bağlamdır. Dil bilginleri, bağlamı dilsel ve dil dışı olarak ikiye ayırır. Dilin ses, sözcük ve grameri olarak özetlenen dilsel bağlam dil

<sup>1</sup> Mehmet Ali Şimşek, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2000), 104.

<sup>2</sup> Ahmet Muhtar 'Umer, *'İlmu'd-delâle* (Kahire: 'Âlemu'l-Kutub, 1998), 34.

## 260 | Yaşar Daşkıran. Ta'lik Karinesi Çerçevesinde Cümle Öğeleri Arasındaki İlişkiler

dışı bağlamdan bağımsız tam olarak anlaşılmaz. "Dilsel bağlamı, "حسن/üznel" sözcüklerinden hareketle açıklamak gerekirse, söz konusu kelime farklı bağlamda kullanıldığında, şu anlamları içerir: a- Şahıslarda; yakışıklı adam, güzel kadın, güzel çocuk... b- Zamansal ifadelerde; güzel vakit, güzel gün, güzel tören, güzel yolculuk... c- Ölçü ve tartıda; saf tuz, arı/katışksız un, güzel/temiz hava, doğal su... Görüldüğü gibi "حسن/üznel" kelimeleri, dilsel bağlamda "adam" kelimesiyle birlikte kullanıldığında, o kişinin ahlakî yönünü ifade etmektedir: "İyi (ahlaklı) adam." Ama aynı kelime, örneğin "doktor" kelimesini nitelediğinde, "iyi doktor" tamlamasında "iyi" kelimesi, doktorun işindeki başarısını kastetmektedir. Aynı kelime ölçü ve tartıların bir sıfatı olarak kullanıldığında ise, "saflık/arılık/katışksızlık" anlamına gelmektedir."<sup>3</sup> Örneklerden de anlaşılacağı üzere anlama tamamlayıcı bir ilişkisi olan bağlam, sözün manasının oluşumunda ve bu mananın aktarılmasında çok önemli bir role sahiptir.

Kur'ân dilinin i'câzı bağlamında nazm teorisini ortaya koyan Curcânî (ö.471/1078) ile dili bir sistem olarak gören Saussure (1857-1913) arasında ortak yaklaşımlar tespit etmek mümkündür. Nitekim dilbilimcilerin özellikle sentagmatik ve paradigmatik yapı bağlamında, Curcânî ve Saussure'ın görüşleri arasındaki benzerlikler üzerinde durduğu görülür. Sentagmatik ilişki, dilde dizim sistemine bağlı olarak dil birimleri arasındaki ilişkiyi ifade eder. Söz dizimindeki tertibe işaret eden sentagmatik yapıda yeni sözcükler kullanılarak çok sayıda cümle türetilmektedir. Sentagmatik yapı sadece sözcük değil bunun dışında diğer ek, edât ve cümleler arasındaki ilişkiyi de tasvir eder. Cümle yapısında seçilen sözcükler kadar, dil yapıları arasındaki ilişki de önemlidir. Örneğin Arapçada mübtedânın olmadığı yerde haberden bahsetmek imkânsızdır. Aynı şekilde mef'ûl-u bih'i açıklarken müteaddî bir fiil ve fâille olan irtibatını belirtmek gerekir. Her iki yapıyı örnekler üzerinden çoğaltmak mümkündür. Bütün diller için geçerli bir saptama olarak kabul edebileceğimiz bu yaklaşım özellikle yabancı dil eğitiminde birçok kolaylığı beraberinde getirir. Burada, semantik alan kavramı ve sözcüklerin birlikte kullanılma imkânlarına işaret etmek gerekir. Bir semantik alana ait sözcükler arasında doğan bu ilişki ağına paradigmatik yakınlık denir. Bazıları bunu trafik işaretlerine benzetir. Sarı, kırmızı ve yeşil renkleri arasında irtibatı sağlayan trafik sistemidir. "Bu anlamda Arapçada sözcük seçiminde çoğu zaman titiz bir yol tutulur. Aşırılık ifade eden ریح عاصف "şiddetli rüzgâr", بَرْد فَارِس "kuru soğuk", حَار لَافِح "yakıcı sıcak"; "yumuşak" ifadesi için kullanılan يَمُوشَك "yumuşak yatak", ثَوْبٌ نَيفٌ "ipeksi elbise", بَشْرَةٌ نَاعِمَةٌ "pürüzsüz cilt" gibi örneklerde sözcükler birlikte bir bütün oluşturur.<sup>4</sup> Sözcük sıralamasındaki esnek yapı dillerde farklılık gösterirken Arapça bu konuda orta bir yol tutar."<sup>5</sup>

Sıbeveyhi (ö.180/796), anlambilim ve grameri kesiştiren bir bakış açısıyla cümleyi değerlendirirken "istikamet" (doğruluk) ve "muhal" (imkansızlık) terimlerini kullanır. Gramer öğelerinin temsil ettiği nahiv anlamlarına, semantik boyutu da ekleyerek dil anlayışına yeni bir ufuk açar. O, "الإستقامة من الكلام والإحالة" olarak adlandırdığı başlık altında, "el-müstakîmu'l-hasen", "el-muhâl", "el-müstakîmu'l-kezib", "el-müstakîmu'l-kabîh" ve "el-muhâlu'l-kezib"den oluşan beş terimi kısaca şöyle açıklar; "el-müstakîmu'l-hasen" için, "sana dün geldim", "سَأَتِيكَ غَدًا "yarın sana geleceğim"; Sözün öncesinin sonrasıyla çeliştiği muhallik için, "سَأَتِيكَ غَدًا "yarın geldim" ve "سَأَتِيكَ أَمْسَ "dün geleceğim"; "el-müstakim el-kezib" için, "حَمَلْتُ الْجَبَلَ "dağı taşıdım", "شَرِبْتُ مَاءَ الْبَحْرِ "deniz suyunu içtim"; Sözdiziminde sözcüklerin kurlsız dizimi olan "el-müstakîm el-kabîh" için, "قَد رَأَيْتَ زَيْدًا (doğrusu: قَد رَأَيْتَ زَيْدًا) ve "كَيْ زَيْدٌ يَأْتِيكَ (doğrusu: كَيْ زَيْدٌ يَأْتِيكَ) örneklerini verir. "el-Muhâlu'l-kezib" için ise "سَوْفَ أَشْرَبُ مَاءَ الْبَحْرِ أَمْسَ "dün denizin

<sup>3</sup> 'Umer, *İlmu'd-delâle*, 70.

<sup>4</sup> Muhammed Mubarek, *Fikhu'l-luğa ve haşâisu'l-'arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 315.

<sup>5</sup> Joseph Verdryes, *el-Luğa*, trc. Abdulhamid ed-Devâhilî vd. (Kahire: Mektebetu Angelio el-Misriyye, 1950), 187.

suyunu ıceceğim" örneğini verir.<sup>6</sup> Örneklerde Sıbeveyhi'nin işaret ettiği müstakım terimi, anlam ve gramer yönüyle cümlenin doğru olmasını ifade eder.<sup>7</sup>

Sözcükler ve ögeler arası ilişkiler bağlamında gramer kitapları dışında Arapça'nın cümle yapısını ele alan çalışmaların sayısı her geçen gün artmaktadır. Temmâm Hâssân'ın (1918-2011) *el-Luğatu'l-'arabiyye ma'nâhâ ve mebnâhâ*, Muḥammed Ḥamâse Abdullaṭîf'in (1941-2015) *en-Nahvu ve'd-delâle*, Aziz Gülizar'ın *el-Ḳarîne fi'l-luğati'l-'arabiyye*, Mustafa Ḥamîde'nin *Nizâmu'l-irtibât ve'r-rabṭ fi terkîbi'l-cumleti'l-'arabiyye* adlı eserler yakın zamanda yazılmış konuyla ilgili önemli çalışmalar arasında yer alır. Mehmet Ali Şimşek tarafından hazırlanan *Arap dilinde çok anlamlılık ve karine ilişkisi* adlı doktora çalışması da konuyu ele alan titiz bir çalışmadır.

### 1. TA'LİK KAVRAMI

Temmâm Hâssân'ın da belirttiği üzere, konuşan, önce zihninde sözcükleri bir sıralamaya koyarak anlamı kurguladıktan sonra bu sıralama sözcüklere dökülür. Bu sıralama esnasında ta'lik devreye girer. "Ta'lik, sözcükler arasında ve gramer anlamlarıyla gerçekleşen bir etkileşim olup, bu süreçte anlamlar arasında rabt ve irtibat ilişkisi doğar. İrtibat, cümle ögeleri arasında doğrudan, rabt ise ögeler arasında bir vasıtayla kurulan bağlantıyı gösterir. Bu, konuşanın gramer anlamlarını da dikkate alarak dilde var olan ögelerden seçmeler yapmasıyla gerçekleşir."<sup>8</sup> Sözcükler arasındaki ilişki temeline dayanan gramatik tahlilin, başka bir ifadeyle i'râbın çerçevesini çizen ta'lik, -gerçekte- sözün bağlamında gramer unsurları arasındaki ilişkiyi yeterli düzeyde açıklamaya çalışır.

Ta'lik kavramı çerçevesinde nazm teorisinden etkilenen Temmâm Hâssân, sözün anlamını keşfetmek için Curcânî'nin görüşleri doğrultusunda karineler teorisini geliştirir.<sup>9</sup> O, nazm teorisini<sup>10</sup> ve onun etrafında geliştirdiği dil anlayışı ile Curcânî'nin, bugün dilbilim çalışmalarının geldiği noktanın gerisinde olmadığını söyler.<sup>11</sup> "Ta'lik düşüncesinden kaynaklanan nazm teorisi, kapsamlı bir teori olup, nahiv ve belagati birbirinden ayrı görmez."<sup>12</sup> İnciler ipe dizildiğinde, *نظمت الخرز نظماً* "incileri ipe dizdim" denir.<sup>13</sup> Ayrıştırılması zor olan bu süreci konuşan sanki aynı anda gerçekleştirir. Kalıplar arasında değil anlamlar arasında gerçekleşen nazmın doğruluğu ve yanlışlığu ta'likten, yani konuşanın gramer kurallarını yerinde kullanmasından kaynaklanır.<sup>14</sup> "Nazm, aklın gerektirdiği şekilde, anlam uyumunu dikkate alarak sözcükleri ve cümleleri bir düzene koymaktır."<sup>15</sup> Modern dilbilimde, nazm teriminin karşılığı

<sup>6</sup> Bk. Sıbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdusselam Harun (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991), 1: 25-26.

<sup>7</sup> Ebû Sa'îd es-Sîrâfi, *Şerhu kitâbi Sıbeveyhi*, thk. 'Ali Seyyid 'Ali (Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1990), 2: 90.

<sup>8</sup> Temmâm Hâssân, *el-Luğatu'l-'arabiyye ma'nâhâ ve mebnâhâ* (Kahire: Dâru's-Sekâfe, 1994), 188-189.

<sup>9</sup> Temmâm Hâssân, *Maḳâlât fi'l-luğa ve'l-'edeb* (Kahire: 'Âlemu'l-Kutub, 2006), 1: 329.

<sup>10</sup> Bk. Derviş el-Cundî, *Nazariyyetu'n-nazm 'inde 'Abdilḳâhir el-Curcânî* (Kahire: Mektebe Nahda, 1960), 47-60.

<sup>11</sup> Hâssân, *el-Luğatu'l-'arabiyye ma'nâhâ ve mebnâhâ*, 18.

<sup>12</sup> Gulizar 'Azîz, *el-Ḳarîne fi'l-luğati'l-'arabiyye* (Amman: Daru Dicle, 2009), 25.

<sup>13</sup> İbn Fâris, *es-Sâhibî fi fikhi'l-luğa ve mesâ'ilihâ ve suneni'l-'arab fi kelâmihâ*, thk. Ahmed Ḥasan Besc (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1997), 442.

<sup>14</sup> 'Abdilḳâhir el-Curcânî, *Delâilu'l-'i'câz*, nşr. Maḥmûd Maḥmûd Şâkir (Kahire: Mektebetu'l-Ḥâncî, 1984), 56.

<sup>15</sup> Curcânî, 361.

## 262 | Yaşar Daşkıran. Ta'lik Karinesi Çerçevesinde Cümle Öğeleri Arasındaki İlişkiler

olarak bazen "rasf" (الرصف) terimi de kullanılır.<sup>16</sup> Curcânî tarafından geliştirilen anlam odaklı bu yaklaşım, çağdaş dilbilim yaklaşımlarıyla ortak yönleri sahiptir.<sup>17</sup>

Nahiv anlamının, sözcük ve gramer ögesi seçiminden doğan bir yapı olduğu görüşü, nazm anlayışını yansıtır.<sup>18</sup> Curcânî'ye göre nahiv, sözün doğruluk ve yanlışlık ayrımını yapan bir bilim olmasının ötesinde zengin dil yapılarının neticesidir. Grameri farklı değerlendiren bu dil anlayışının parıltıları Sîbeveyhi'den itibaren görülmeye başlamıştır. Dil yapılarının, düşünceleri ifade eden farklı terkipler olduğunu vurgulayan öncü dilciler, anlamlar ve dil yapıları arasındaki ilişkiyi erken dönemden itibaren fark etmişlerdir. Örneğin İbn Cinnî (ö. 392/1002), cümledeki güçlü unsurun, asıl 'âmilin konuşan olduğunu söyler. "Gerçekte, ref, nasb, cer ve cezmin 'âmili konuşanın ta kendisidir. Konuşanın sözcükleri bir araya getirmesi veya lafzın yeni anlam kazanmasıyla, onu lafzî ve manevî diye ayırdılar."<sup>19</sup> Curcânî ise, miras aldığı dil birikiminden faydalanarak bunu sistematik olarak ifade eden dilci olmuştur.<sup>20</sup> O, nahiv ilmindeki bazı eksik yönleri tespit ederek özellikle gramerde yeni bir yol çizer.<sup>21</sup> Örneğin ses ve sözdizimiyle ilgili şöyle der: "Sözcükleri oluşturan seslerin dizilişi planlı değildir. ضرب fiili رضى olarak da gelebilirdi. Ancak, cümlede anlam gözetilmeden sözcüklerin tertibinden söz edilemez. Kelimelerin dizilmesi ile amaçlanan şey, sözcüklerin telaffuzda birbirinin ardı sıra gelmesi değil, delâlet ve anlamlarının aklın gerekleri doğrultusunda birlikte kullanılmasıdır. Kelimelerdeki dizimin, "dizilen şeylerin birbirine karşı konumu dikkate alınarak dizmek" anlamında olduğu ve bu açıdan kalıba dökme, süsleme, nakış yapma vb. biçim verme amacı güdülen işlere, sanatlara benzediği kesinleşmişken bununla lafızların telaffuzda birbirinin ardı sıra gelmesinin kastedilmesi nasıl düşünülebilir. Üstelik anlam göz ardı edildiğinde lafızların birbirine karşı dikkate alınması gereken bir konumlarının olmadığı noktasında da hiçbir şüphe yoktur.<sup>22</sup> Bu da gösteriyor ki, çoğu zaman insanların bağımsız yapılar olarak değerlendirdikleri sözcükleri bu şekilde düşünmek mümkün değildir. Anlam yönüyle değerlendirildiğinde her bir sözcük geniş ağın bir parçasıdır. Bu durum örümcek ağına benzetilirse, onu oluşturan her bir parça diğerlerinden bağımsız değildir."<sup>23</sup> Sözdizimi, cümle yapısında kelimelerin -maksada en uygun olacak şekilde- birbirine bağlanmasından başka bir şey değildir.

Ta'lik kavramı çerçevesinde işaret edilmesi gereken bir diğer konu da Chomsky'nin geliştirdiği üretici dönüşümsel dilbilgisi teorisinin temel kavramlarından olan derin ve yüzey yapı terimleridir. "Derin yapı, basit cümle yapılarından oluşurken yüzey yapıda birden çok cümlelerin birlikte kullanılması söz konusudur. Derin yapı, yüzey yapının karşıt durumu olup bir cümlelerin soyut olarak anlam yönünü temsil eder. Bu yapı cümlelerin biçimsel veya sentaktik görüntüsünün aksine görünmeyen fakat algılanabilen seviyesi olup dönüşümlü gramerde

<sup>16</sup> Ahmed el-'Afiî, *Naḥvu'n-naş itticâh cedîd fi'd-dersi'n-naḥvî* (Kahire: Mektebetu Zehrâi's-Şark, 2001), 48.

<sup>17</sup> Ḥusâm Behensâvî, *Ehemmiyetu'r-rabṭ beyne't-tefkîri'l-luġavî 'inde'l-'arab ve nazariyyâtu'l-baḥşî'l-luġavî'l-hadîş* (Kahire: Mektebetu's-Şekâfeti'd-Dîniyye, 1994), 37.

<sup>18</sup> Abdullah b. 'Ali Murâdî, *Tavdîhu'l-maḳâsît ve'l-mesâlik bi şerhi İbn Mâlik*, thk. Abdurrahman 'Ali Süleyman (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 2008), 195.

<sup>19</sup> İbn Cinnî, *el-Ḥaşâ'is* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1971), 1: 109.

<sup>20</sup> Ahmed Dervîş, *Dirâsetu'l-uslûb beyne'l-mu'âşara ve't-turâş* (Kahire: Dâru't-Ṭıbaa' ve'n-Neşr, 1998), 108.

<sup>21</sup> 'Abdufettâḥ Laşîn, *et-Terâkîbu'n-naḥviyye mine'l-vicheti'l-belâġiyye 'inde 'Abdilkâhir el-Curcânî* (Riyâd: Dâru'l-Merîh li'n-Neşr, 1980), 4.

<sup>22</sup> 'Abdufkâhir el-Curcânî, *Delâilu'l-i'câz sözdizimi ve anlambilim*, trc. Osman Guman (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 59-60.

<sup>23</sup> John Laynes, *Nazariyyetu Chomsky el-luġaviyye*, trc. Hilmî Ḥalîl (İskenderiyye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Cami'iyye, 1985), 83.

(transformational grammar) temel yapı, uzak yapı, birincil yapı vb. birçok adla ifade edilmektedir.<sup>24</sup> “Üretici dilsel ilkeler açısından önemli olan sözcük, gramatik değerini derin yapıdaki yerinden alır. Cümlelerin bu seviyesi, aynı yüzeysel yapıya sahip cümlelerin derinlerinde yatan farklı anlamları ayırt etmek noktasında yol gösterir. Yüzeysel yapı bir cümlelerin sentaktik olarak üretilmiş ve son halini almış şeklidir. Yüzey yapıdaki cümleler, nihai olarak ifade edilmiş olup duyulmaya (kulağa) ve okunmaya (göze) hitap eder duruma gelmişlerdir.”<sup>25</sup>

## 2. TA'LİK KAVRAMI ÇERÇEVESİNDE DİLSEL KARİNELER

Karine kelimesi ن - ر - ق kökünden türemiş olup, daha çok iki şey arasındaki “irtibat, bağ, ilişki” anlamlarına gelir.<sup>26</sup> İbn Fâris, kelimenin kök harflerini zikrederek, “bir şeyi diğere katmak, bir araya getirmek” anlamlarına geldiğini söyler.<sup>27</sup> Zemaşşerî (ö.538/1144), “meslek birliği, düşünce yakınlığı” anlamında kullanır.<sup>28</sup> Maksadı gösteren alâmet bazen lafzî, bazen de hâlî'dir.<sup>29</sup> Terim olarak, sözcüklerin cümle içerisinde veya bağlamda aralarında ilişkiyi ifade eder.<sup>30</sup> Sözcüklerin bir araya gelirken aralarında bu bağı sağlayan lafzî veya manevî bir ilişkiden söz edilir.

Curcânî'nin ortaya koyduğu nazm kavramını, dilcilerin nahivden ayırıştırarak meâ'nî ilmi kapsamında değerlendirmeleri eleştiri konusu olmuştur. Günümüz dilcilerinden Temmâm Hâssân tarafından geliştirilen, i'râb temelli 'âmil nazariyesinin dışına çıkan karineler teorisi, bu sorunu ortadan kaldıran bir yaklaşım niteliği kazanmıştır.<sup>31</sup> Onun ortaya koyduğu “karinelerin dayanışması” yaklaşımına göre nahiv anlamları, lafzî ve manevî karinelerin dayanışması sonucu ortaya çıkar. Karinelerin dayanışmasından maksat, bütün karinelerin aynı anda bulunması değildir. Bu ifadeyle neyin kastedildiğini açıklamak için تضافر (dayanışma) sözcüğünün yapısını açıklamak yerinde olacak. Şöyle ki, ضفر kelimesi, “ipi örmek, dokumak ve saç örmek” için kullanılır. Bir konuda yardımlaşmayı ifade etmek için söylenen ضافره على الأمر “Çözümüne katkı sağladı” cümlesi bu anlamdadır. الضفر “büyük kum birikintisi ve yığını” demektir. تفاعل kalıbında kullanılan تضافر masdar olarak, “bir şeyin başka bir şeyle desteklenmesi, bir arada bulunması” anlamına gelir. Bu anlamdan hareketle تضافر القرآن anlamı ortaya koymak için, karinelerin bir arada bulunması demektir. Nahivde ise, cümle içinde bir kelimenin nahiv anlamını keşfetmek için karinelerin birlikte bulunmasıdır.<sup>32</sup>

Temmâm Hâssân karinelerin işlevini, dayanışmasını izah etmek için, önce karineleri bağlam (hâliyye) ve dilsel (makâliyye) olarak ikiye ayırır. Dilsel karineleri de kendi içinde lafzî ve manevî karineler olarak gruplandırır. Manevî karineler isnâd, tahsîs, nisbe, tebei'yye, muhâlefe olarak beş kısımdan oluşur. Bu karinelerin alt unsurları da vardır. Lafzî karineler

<sup>24</sup> Muhammed Hâsase 'Abdullaîf, *en-Nahv ve'd-delâle* (Beyrut: Dâru's-Şurûk, 2000), 107.

<sup>25</sup> Kerim Demirci, “Derin yapı ve yüzey yapı kavramlarından ne anlıyoruz?”, *Turkish Studies* 5/4 (Fall 2010): 294.

<sup>26</sup> Hâlî b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. İbrahim es-Semarrâî (Bağdat: Daru'r-Raşîd, 1981), 5: 141.

<sup>27</sup> İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa* (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 5:76.

<sup>28</sup> Ebu'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Umer b. Muhammed ez-Zemaşşerî, *Esâsu'l-belâğa* (Beyrut: Dâru't-Tenvîri'l-'Arabî, 1984), 405.

<sup>29</sup> Muhammed b. 'Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu iştlâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*, thk. 'Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996), 2: 1315.

<sup>30</sup> 'Ali b. Muhammed b. 'Ali el-Curcânî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, ts.), 223.

<sup>31</sup> Mustafa Hâmade, *Nizâmu'l-irtibât ve'r-rabṭ fi terkîbi'l-cümleti'l-'arabiyye* (Beyrut: Mektebetu Lubnan Nâşîrûn, 1997), 66-67.

<sup>32</sup> Muhammed Yunus 'Ali, *Medḥal ila'l-lisâniyyât* (Bingazi: Dâru'l-Kitâbi'l- Cedîdi'l-Muttehide, 2004), 3017. Bk. Hâssân, *el-Luğatu'l-'arabiyye ma'nâhâ ve mebnâhâ*, 192-198.



## 264 | Yaşar Daşkıran. Ta'lik Karinesi Çerçevesinde Cümle Öğeleri Arasındaki İlişkiler

ise, i'râb alameti, rütbe, sîga, mutabâkat, rabt, tedâmm, edât ve tengîm karinelerinden oluşur. Temmâm Hassân manevî karineleri ta'lik karineleri üst başlığında bir araya getirmiştir.<sup>33</sup>

Karinelerden yola çıkarak örneğin ضرب زيد عمرا "Zeyd, 'Amr'ı dövdü" cümlesinde, fâili belirleyen unsurları şöyle sıralamak mümkündür: merfû olması i'râb karinesi, fiille ilişkisi isnâd karinesi, fiilden sonra gelmesi rütbe karinesi, fiilin ma'lum olması sîga karinesi, isim olması mutâbakat karinesinden anlaşılır. عمرا kelimesinin mef'ûl-u bih olması ise, isim olması kelime türü karinesi, mansub olması i'râb karinesi, fiille olan ilişkisi ta'diye karinesi, fâilden sonra gelmesi rütbe karinesi sebebiyledir.<sup>34</sup> İnsanların dili kullanırken, gerek görmedikleri zaman bazı karineleri düşürmeleri, dilin bir özelliği olan az sözcükle maksadı ifade etmenin bir yansımasıdır. Anlam kapalılığına yol açmayacaksa bazı karinelerin varlığı, cümlenin anlamına ulaşmada yeterli olabilir. Tek bir karineden hareketle anlama ulaşmanın mümkün olmadığını savunan Temmâm Hassân, karineleri nahiv anlamına ulaşmanın aracı olarak görmüştür.<sup>35</sup> Söz yapısında, karinenin görevi, genel bir ilke olarak anlam kapalılığının önüne geçmektir. Karinelerin dayanışması ise, nahiv anlamını ortaya çıkarmak ve anlam kapalılığını önlemek için işbirliği içinde olmasıdır.

Bazı gramer terimleri tanımları incelendiğinde, dil bilginlerinin lafzî ve manevî karinelerden kaynaklı bir takım sınırlamaları dikkate aldıkları gözlemlenir. Örneğin: fâilin tanımlarından bazıları şunlardır: "Asli yapısında kalan veya onun işlevini gören tam bir fiilin müsned-i ileyhi"<sup>36</sup>; "Yapısı değişmeyen bir fiilin kendisinden önce geldiği isim olup, fiil bu isme nisbet edilir"<sup>37</sup>; "Açık (sarîh), zamir (muzmâr) veya gizli isim olup, bir fiile isnâd edilir."<sup>38</sup> Benzer bir durum, İbn Mâlik'in (ö.672/1274) hâl tanımında da görülür: Hal, "yalnız başına gidiyor" cümlesinde olduğu gibi durum bildiren, mansub tamamlayıcı bir ögedir.<sup>39</sup> Bu tanımda hâl ile ilgili olarak sıfat soylu bir isim olması, sîgası, durumu izahı, i'râb alameti, rütbe, mutabakat ve rabt gibi karineler üzerinde durulmuştur.<sup>40</sup> "Nekra, camid ve mansub bir isim"<sup>41</sup> olarak tanımlanan temyiz ise, isim olması (sîga karinesi), nekralığı (tayin), camid olması, i'râb alameti, açıklama ve rütbe gibi özellikler taşıması gerektiği üzerinde durulmuştur.

Temmâm Hassân, ta'lik terimiyle lafzî karinelerin eşliğinde manevî karinelerle ortaya çıkan, cümle yapılarındaki anlamları keşfeden sentagmatik ilişkileri kastetmektedir.<sup>42</sup> Temmâm Hassân, bu yaklaşımıyla genel dil anlayışının dışına çıkarak, nahivcilerin i'râb olgusuyla açıkladıkları bu yapıyı birçok karineyi kapsayan bir teori oluşturarak açıklamaya çalışır. Şimdi cümle yapısının tahlilinde sözkonusu olan ta'lik ilişkileri üzerinde durulacaktır:

### 2.1. İsnâd ilişkisi

İsnâd ilişkisi, isim cümlesinde mübtedâ ile haber, fiil cümlesinde ise fiil ile fâil ya da nâibi fâil arasındaki bağlayıcı ilişkidir. Klasik dilcilerden Sîbeveyhi, isnâd karinesine dikkat çekerek konuyu müsned ve müsned ileyh bâbı olarak isimlendirir. عبد الله أخوك "Abdullah kar-

<sup>33</sup> Hassân, *el-Luğatu'l-'arabiyye ma'nâhâ ve mebnâhâ*, 377.

<sup>34</sup> Hassân, *el-Luğatu'l-'arabiyye ma'nâhâ ve mebnâhâ*, 181.

<sup>35</sup> Bk. Hassân, *el-Luğatu'l-'arabiyye ma'nâhâ ve mebnâhâ*, 193-194.

<sup>36</sup> İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*, thk. 'Abdulmun'im Herîdî (Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, ts.), 2: 576.

<sup>37</sup> İbn Ya'îs, *Şerhu'l-Mufaşşal*, thk. Hz. Emil Bedî' Yakub (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2001), 1: 74.

<sup>38</sup> Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Şerhu't-Taşrih 'ala't-tavdîh*, thk. Muhammed Bâsil (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2000), 1: 267-268.

<sup>39</sup> Bahâuddîn İbn 'Aqîl, *Şerhu İbni' Aqîl 'alâ Elfiyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd (Beyrut: Dâru't-Turâş li't-Ṭiba'a, 1980), 2: 243.

<sup>40</sup> Hassân, *el-Luğatu'l-'arabiyye ma'nâhâ ve mebnâhâ*, 193.

<sup>41</sup> İbn Hişâm el-Enşârî, *Evḍahu'l-mesâlik ilâ elfiyeti İbn Mâlik* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1979), 2: 360.

<sup>42</sup> Temmâm Hassân, "el-Ḳarâinu'n-naḥviyye", *el-Lisânu'l-'arabî* 11/1 (1974): 38.

deşindir” ve هذا أخوك “Bu senin kardeşindir” cümlelerinde olduğu gibi iki unsur birbirinin tamamlayıcısı mahiyetindedir.<sup>43</sup> Arapçada cümlelerin iki temel unsuru olan fiil – fâil ve mübtedâ-haber yapılarının i’rab yönüyle merfûluk alameti taşıması, bunun bir yansıması gibidir. Cümlede mûsnedi mûsned ileyh’ten ayıran isnâd karinesi manevî bir karine olup, nahiv anlamının belirlenmesini sağlar. Cümlelerin temel öğeleri iki isim veya isim ve fiilden oluşur. İki fiilden, iki edâtan, edât ve isimden veya edât ve fiilden oluşması mümkün olmaz. Akıl bir gereği olarak, haberin haber verileden, haber verilenin de haberden ayrı olması düşünülemez.<sup>44</sup>

Temel cümle yapısını oluşturan isnâdın tarafları, diğer dilsel ilişkilerin odağında yer alan en önemli ilişkidir. Anamlı bir cümlelerin temelini oluşturan isnâdın her iki ögesi zikredilsin ya da zikredilmesin cümle yapısında ortaya çıkar. Örneğin جاء زيد “Zeyd geldi” cümlesinde isnâdın her iki ögesi zikredilmişken, جاء زيد ركباً فرساً cümlesi derin yapıda iki cümlelerin جاء زيد “Zeyd, binit üzerinde geldi” yansımasıdır. Bir vasıtaya gerek olmayan cümlede, nahivcilerin ifadesiyle fiil cümlesini oluşturan fiil ve fâil birbirini tamamlayan bir bütünün parçaları gibidir.<sup>45</sup>

Fiil cümlesinde, fâil her zaman mûsned ileyh iken, fiil ispat ve nefy, ta’lik ve inşa yönüyle isnâdın ikinci temel ögesi olan mûsned olarak gelir. Böylelikle fâil, nahiv geleneğinde lafzî bir durum olup her zaman müsebbip veya eylemin gerçek fâili olmak zorunda değildir.<sup>46</sup> Haberi müfred olan isim cümlesinde haberin müştâk, camid ve zat olması yönüyle ismin yapısı değişir. İsim cümlesinin her iki ögenin vasıtasız olarak cümleyi oluşturması Sami dillerine ait bir özellik olarak bilinir.<sup>47</sup>

Gramatik olarak, her bir cümle kendi içinde bağımsızdır. Haberin cümle olarak geldiği durumlarda, müfred haberde olduğu gibi öğeler arasında bir irtibat durumu yoktur. Arapçada müfred haberle mübteda arasında isnâd ilişkisi yanında irtibatı sağlayan i’rab alameti, mutabakat, kelime yapısı gibi lafzî karinelere vardır. Cümle haberin, sayılan bu karinelere ilgisi olmadığından bir takım kapalılık ve yanlış anlaşılmalara önüne geçmek, mübtedayla irtibatını sağlamak için Arapça, lafzî karinelere türetmiştir. الصَّيْفُ حَرٌّ شَدِيدٌ “Yazın sıcaklığı yüksektir” cümlesinde, haberle mübteda arasındaki irtibatı sağlayan, mübtedayla uyumlu olan 4-zamiridir.

## 2.2. Ta’diye ilişkisi

Ta’diye ilişkisi, geçişlilik (müteaddî) anlamına sahip fiille mef’ul-u bih arasında gerçekleşir. Arapçada yaratılış özelliğini yansıtan قصر، طال، احمر، vb. fiiller; soyut anlam ifade eden ظرف، كرم، شرف gibi fiillerle, hareket ifade eden انطلق، انمشى gibi fiiller geçissiz (lâzım) fiil olarak adlandırılır.

Arapçada geçissiz fiilin geçişlilik anlamı kazanmasının yollarından biri, lafzî karinelere olan fiilin yapısında bir takım değişiklikler yapılmasıdır. Kök fiilin (sülasi mücerred) orta harfinin şeddelenmesi veya fiilin başına getirilen hemze (İ) ile fiil geçişlilik anlamı kazanır. Bir diğer uygulama da ismin başına harf-i cer eklenerek fiil geçişli duruma gelir. Örneğin عَجِبْتُ من زيد “Zeyd’e şaşırırım”, نظرتُ إلى عمرو “Amr’a baktım” örneklerinde fiiller harf-i cerle müteaddîlik kazanmıştır.<sup>48</sup> Hareke olarak cer, bağlaç işlevi olan fazlalık işaretidir. Gramer bilginleri harf-i cerlerin, fiille isim arasında sağladığı irtibat görevi üzerinde çokça dururlar.<sup>49</sup>

43 Sibeveyhi, 1: 123

44 ‘Azîz, 134.

45 Celâluddîn es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâ’ir fi’n-naḥvi*, thk. Tâhâ ‘Abdurra’ûf Sa’d (Kahire: Mektebetu’l-Kulliyâti’l-Ezheriyye, 1395), 2: 62.

46 İbn Ya’îş, 1: 74.

47 Ḥasan Zâzâ, *es-Sâmiyyûn ve luğatuhum* (Beirut: Daru’l-Ḳalem, 1990), 23.

48 İbn Cinnî, *Sirru şinâ’ati’l-i’râb* (Kahire: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1956), 1: 140.

49 es-Suyûtî, 2: 12-14.

## 266 | Yaşar Daşkıran. Ta'lik Karinesi Çerçevesinde Cümle Öğeleri Arasındaki İlişkiler

Anlam yönüyle müsned ve müsned ileyi sınırlandıran mef'ûl-u bih ögesinin cümledeki yeri veya hazfı (eksiltme), konuşanın hedefine ve bağlama göre değişir. “ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى ” /Rabbin seni terk etmedi ve sana darılmadı.” (ed-Duhâ 93/2) “ كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ” /Yaptığının karşılığı olarak afiyetle yiyiniz, içiniz. (el-Mürselât 77/43) Her iki ayette mef'ûl-u bih anlama zenginlik katmak için hazfedilmiştir. Cümle öğeleri arasındaki gramatikal ilişkiler hazfin gerçekleştiği yapıyı tespiti yardımcı olan lafzî veya manevî karine olarak kabul edilir.

### 2.3. İzâfet ilişkisi

İzâfet tamlamasında sözcükler arasında güçlü bir irtibat olduğunu vurgulayan İbn Cinnî, bunun Arapça için vazgeçilmez dilsel bir kabul olduğunu vurgular.<sup>50</sup> Arap dilinde çok eski bir kullanım olan izâfetin diğer Sami dillerinde de benzerleri vardır.<sup>51</sup> “لَقَبْتُهُ فِي طَرِيقِي ” Yolda onunla karşılaştım”; “عَشِيَّةٌ أَوْ ضُحَاهَا ” /akşam ya da sabahında” (en-Nâziât 79/46) örneklerinde olduğu gibi en basit ilişki durumunda bu tamlama kurulduğu görülür.<sup>52</sup> Birinci ismi, ism-i fâil, ism-i mef'ûl ve sıfat-ı müşebbehe gibi türemiş isimlerden gelebilen isim tamlaması, bazı nahiv bilginleri tarafından lafzî izâfet olarak isimlendirilir.<sup>53</sup> Allah'ın Peygamberleri bir arada topladığı gün” (el-Mâide 5/109) ayetinde fiil cümlesi, “أَتَيْتِكَ زَمَنَ الْحَجَّاجِ أَمِيرٍ ” Haccaç'ın valiliği döneminde sana geldim” sözünde ise isim cümlesinin vasıtasız olarak iki ögenin bağlanması, aradaki güçlü irtibatı gösteren bir başka yöndür.<sup>54</sup> “الْحَجَّاجِ أَمِيرٍ ” cümlesi, i'rab yönüyle mudâf-u ileyh konumundadır.

Anlamına göre izâfet, manevî ve lafzî olarak ikiye ayrılır. Manevî izâfet, tahsis ve ta'rif ifade ederken, lafzî izâfet ise tahsis ve ta'rif ifade etmez. Manevî izâfetin ifade ettiği anlamlar: 1) خاتم فضة ” anlamına gelen izâfet ki bu durumda muzâf, muzâfun ileyh'in bir parçasıdır: “gümüş yüzük”, سوار ذهب ” altın bilezik”, ثوب حرير ” ipek elbise”; 2) لى ” anlamına gelen izâfette, aidiyet anlamı vardır: “كتاب محمد ” Muhammed'in kitabı”, دار علي ” Ali'nin evi”, ثوب خالد ” Halid'in elbisesi”; 3) فى ” anlamına gelen izâfette ise muzâfun ileyh zarf olur: “مكر الليل / gecenin tuzağı” (Sebe 34/33) “تربص أربعة أشهر ” /dört ay (iddeti) beklemek” (el-Bakara 2/226), “يا صاحبي السجن ” /ey zindan arkadaşları.” (Yûsuf 12/39) Verilen âyet örneklerinde görüldüğü gibi tamlamalar arasındaki anlam farkına dikkat edilmelidir.<sup>55</sup>

### 2.4. Hâl ilişkisi

Cümlenin doğru anlaşılmasında önemli rolü olan hâl ögesi, fâil veya mef'ûl-u bihin eylemin gerçekleştiği andaki durumunu açıklayan ögedir. “وَمَنْ يَفْتَلْ مُؤْمِنًا مَّتَعِدًا فِجْرًا أَوْ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا ” /Kim bir Müslümanı kaştan öldürürse cezası ebedi olarak cehennemde kalmaktır” (en-Nisâ 4/93) ve “وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُتْمًا ” /Namaza kalktıklarından istemeyerek kalkarlar” (en-Nisâ 4/142) ayetlerinde olduğu gibi hal ögesi cümlenin anlaşılmasında kritik öneme sahiptir. İbnu's-Sîd el-Bağ alyevsî (ö. 444/1052), nahiv bilginleri tarafından فضلة olarak sınıflandırılan hâlî, cümle anlamı gerçekleştiğinden sonra gelmesi ve hal ögesinin cümleden bağımsız olmadığı

<sup>50</sup> İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, thk. Muhammed 'Ali en-Neccâr (Kahire: Lecnetu't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1959), 2: 390.

<sup>51</sup> Gotthelf Bergstrasser, *et-Taṭavvuru'n-naḥvî li'l-luġati'l-'arabiyye*, thk. Ramaḍân 'Abduṭṭevvâb (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1982), 150.

<sup>52</sup> es-Suyûtî, 2: 85.

<sup>53</sup> İbn 'Akîl, 3: 44.

<sup>54</sup> Muştafâ Ḥamîde, 170.

<sup>55</sup> Ahmed el-Mutevekkil, *et-Terkîbâtü'l-vazîfiyye kaḍâyâ ve muḳârabât* (Rabat: Mektebetu'l-Dari'l-Emân, 2005), 37.

şeklinde yorumlar.<sup>56</sup> Hâl ve benzeri tamamlayıcı fonksiyona sahip ögeler, cümlenin anlamını etkiler.<sup>57</sup>

Müfred hâl ögesiyle açıkladığı isim arasındaki ilişkiyi sağlayan, anlam karinesidir. Cümle olarak kullanılan hâl ile açıkladığı isim arasında anlam kapalılığını engellemek için lafzî bir karineye ihtiyaç duyulur. Örneğin, *جاء الرجلان يسعيان* “Koşarak iki adam geldi” cümlesinde açık zamir (elifu’l-isneyn) irtibatı sağlayan dilsel unsurdur. Cümlede anlamın tahsis edilmesinde hâl ögesi önemli rol oynar. *أكرم من جاء راكبا* “Binikle gelene ikram et” cümlesinde ikramın kime yapılacağına işaret edilmiştir. *قطف البستاني الأزهار متفتحة* “Bahçıvan çiçekleri açmış halde kopardı” cümlesinde de hâl ögesi, isnâdın her iki tarafını sınırlandırmıştır.<sup>58</sup>

## 2.5. Zarfiyet ilişkisi

Fiille, mekân ve zaman ifade eden zarf türleri arasında irtibat ilişkisi vardır. Aristo’nun on kategorisi arasında yer alan ne zaman (متى) ve nerede (أين) soruları eylemin zaman ve mekânla mantıksal ilişkisini ortaya koyar. İbn Mâlik’in tanımında görüldüğü gibi (الظرف وقت أو مكان ضمننا<sup>59</sup> “في” باطراد “هنا أمثت أزماننا gösteren, “في” anlamı katan mansub durumdaki isimdir.<sup>60</sup> Sibeveyhi’nin “وعاء” “kap” anlamını verdiği bu harf-i cer, zarf teriminin karşılığıdır.<sup>61</sup>

Gramatik zenginliğin ve kapsamlılığın önemli araçlarından biri olan şibh cümle türü zarf ya da mecruru ile birlikte harfi cer olarak tanımlanır.<sup>62</sup> “Arapçada aslî harf-i cer ve mecrûru ile zarflarla şibh cümle/yan cümle yapma üslûbu, İslâm öncesi dönemden günümüze kadar oldukça sık kullanılan ve cümleye ayrı bir güzellik katan, amacı öz ve veciz bir şekilde ifade eden bir tarzdir. Şibh cümle, Arapçada büyük kolaylık sağlamasına rağmen, klasik dönemde teorisinin oluşturulması esnasında çok fazla detaya girilerek felsefe, mantık ve usûl konuları ile izah edilmeye çalışılmıştır.”<sup>63</sup> Sözcükler arasında isnâd ilişkisi olmadığından bağımsız cümle kabul edilmeyen şibh cümle konusunda söylenenler, Arapçada cümle ögeleri arasındaki irtibatın açıklanmasında önemli bir yer tutar. Cümlede müteallakının zikredilmesi veya hazfîne göre farklı görevler üstlenen şibh cümle yapıları, cümlelerin anlamı üzerinde çok önemli etkilere sahiptir.<sup>64</sup>

Şibh cümle, eylemi tamamlayıcı olmanın yanı sıra sınırlandıran bir etkiye de sahiptir.<sup>65</sup> *نقيم غدا في اسطنبول* “Yarın İstanbul’da kalacağız” cümlesinde zamanı ve mekânı belli olmayan genel bir anlama gelen *نقيم* fiili, şibh cümleyle sınırlandırılmıştır. *يوم الجمعة، سافرنا منذ شهر، في الساعة العاشرة، مع أستاذنا، من حلب إلى القاهرة، بالطائرة، تحت أشعة الشمس المحرقة، لزيارة جامعة القاهرة.* “Bir ay önce, Cuma günü, kuşluk vakti, saat dokuzda, hocalarımızla birlikte, Halep’ten Ka-

<sup>56</sup> İbnu’s-Sîd el-Batâlyevsi, *İşlâhu’l-ğaleli’l-vâkı’ fi’l-cumel li’z-Zeccâci*, thk. Hâmma Abdullah eş-Şenterî (Riyad: Daru’l-Merîh, 1979), 1156.

<sup>57</sup> ‘Ali Ebu’l-Mekârim, *el-Cumletu’l-fi’liyye* (Kahire: Muessesetu’l-Muhtâr, 2007), 37.

<sup>58</sup> Muḥammed Ḥamâse ‘Abdullaṭîf, *Binâu’l-cumleti’l-‘arabiyye* (Kahire: Dâru Ğarîb, 2003), 155.

<sup>59</sup> İbn ‘Aḳîl, 2: 191.

<sup>60</sup> İbn Serrâc, *el-Uşûl fi’n-naḥvi*, thk. Ḥuseyin el-Fetlî (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1999), 1: 130.

<sup>61</sup> Sibeveyhi, 2: 380.

<sup>62</sup> İbn Hişâm el-Enşârî, *Muğni’l-Jebbîb*, nşr. Muḥyiddîn ‘Abdulḥamîd (Kahire: Matba’a’tu Muḥammed, ts.), 2: 392.

<sup>63</sup> M. Akif Özdoğan, “Arapçada Şibh cümle ve fonksiyonları”, *KSÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2007), 98.

<sup>64</sup> Faḥruddîn Kabâve, *İrâbu’l-cumel ve eşbâhu’l-cumel* (Haleb: Dâru’l-Ḳalemi’l-‘arabî, 1989), 273.

<sup>65</sup> ‘Abbâs Ḥasan, *en-Naḥvu’l-vâfi* (Kahire: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 1: 479.

## 268 | Yaşar Daşkıran. Ta'lik Karinesi Çerçevesinde Cümle Öğeleri Arasındaki İlişkiler

hire'ye yakıcı güneşin altında uçakla Kahire Üniversitesini ziyarete gittik." Örnek cümlede görüldüğü gibi her unsur cümlenin anlamına yeni şeyler katar.<sup>66</sup> Zarf ve harf-i cerli kullanımlardan oluşan şibh cümle daha çok eyleme bağlı anlamı tamamlama görevi üstlenir.<sup>67</sup>

### 2.6. Sınırlama ilişkisi

Fiille, sayı ve tür yönüyle vurgulayan mef'ül-u mutlak ögesi arasında irtibat ilişkisi vardır. İbn Mâlik'in eylemin vurgulu ifadesi<sup>68</sup> olarak tanımladığı mef'ül-u mutlak ögesinin şu ayetlerde, anlama etkisini görmek mümkündür: "إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا / Biz sana apaçık bir fetih verdik" (el-Feth 48/1) ve "فَأَخَذْنَا مِنْهُمُ أُخْذَ عَزِيزٍ مُّقْتَدِرٍ / Onları güçlü bir şekilde yakaladık" (el-Kamer 54/42); "وَدَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاحِدَةً" / O kâfirler arzu ederler ki siz silahlarınızdan ve eşyanızdan gafil olsanız da üstünüze birden baskın yapsalar." (en-Nisâ 4/102) "قَالَ أَذْهَبُ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَاءُكُمْ جَزَاءً مُّوَفُّوْرًا" / Sen ve senin yolundan gidenler def olup gidiniz. Şüphesiz sizin için kararlaştırılmış cehennem azabı vardır" (el-İsrâ 17/63). "وَقُلْ رَبِّ اذْخُلْنِي مَدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مَخْرَجَ صِدْقٍ وَاجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطٰنًا نَصِيرًا / De ki: Rabbim! (Gireceğim yere) doğruluk ve esenlik içinde girmemi sağla. (Çıkacağım yerden de) beni doğruluk ve esenlik içinde çıkar. Katından bana yardımcı bir kuvvet ver." (el-İsrâ 17/80) İ'rab alameti ve kelime yapısı mefu'lun fiille ve fâille irtibatını sağlayan karineler arasında yer alır.

### 2.7. Sebebiyet ilişkisi

Anlamlar arasındaki mantıksal ilgiyi yansıtanın dilsel araçlarına sahip olan Arapça, sebebiyet ilişkisini mef'ül li-eclih ögesiyle sağlar. Cümlede zikredilsin veya zikredilmesin, insanın yaptığı her eylemin bir gerekçesi vardır.<sup>69</sup> "وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ / Fakirlik korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin." (el-İsrâ 17/31) ve "يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوْءِ عَنِ حَذْرِ الْمَوْتِ" / Ölüm korkusundan yıldırımların seslerine karşı parmaklarıyla kulaklarını kapatırlar" (el-Bakara 2/19) ayetlerinde olduğu gibi, mef'ül li-eclih ögesinin genellikle masdar isim olması, sebebiyet ilişkisini açıklaması bakımından mantıksal olarak uygun bir tercihtir. Mef'ül lieclih ögesinin taşınması gereken bazı şartlar eksik olduğu durumlarda söz konusu ögenin başına Ebû Sahr el-Hüzelî'nin şu beyitinde olduğu gibi sebebiyet bildiren *lâm* (ل) getirilir: "وَأَيُّ لَتَعْرَوْنِي لَتُكَرِّكِ هَرَّةٌ / *Seni hatırlamak, yağmurda islanan kuşun kanadını çırpması gibi beni ürpertir.*"<sup>70</sup> "فَبِظَلَمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمْنَا عَلَيْهِمْ طَيْبَاتٍ أَجَلَتْ لَهُمْ وَبَصَدَهُمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا"<sup>71</sup> "Yaptıkları zulümler ve birçok insanı Allah yolundan alıkoymaları yüzünden, daha önce kendilerine helâl kılınmış tertemiz şeyleri, Yahudilere haram kıldık" (en-Nisâ 4/160) ayetinde ise mef'ül lieclih ögesi *الباء* harfiyle kullanılmıştır.

### 2.8. Temyîz ilişkisi

Cümlede anlam kapalılığını gidermenin yolları arasında yer alan *من* anlamındaki nekra isimden oluşan temyîz, müfred ve cümle temyîzi olarak ikiye ayrılır.<sup>71</sup> Müfred temyîz daha çok sayı, ölçü, miktar yönüyle anlamı açıklığa kavuşturur. Temyîz içeren cümlenin izâfet yoluyla ifade edilmesi, açıkladığı isimle arasındaki irtibatın kanıtıdır. Cümleyi açıklayan temyîz ise fiille fâil arasında isnâd ilişkisinden kaynaklanan anlam kapalılığını giderir. *يَخْتَلِفُ* "insanlar birbirinden farklıdır" cümlesinde insanlar arasındaki farklılığın yönünü açıklamak için getirilecek *أَدْوَاقًا* kelimesi cümleye açıklık kazandıracaktır. *عَرَسْتُ الْحَدِيقَةَ أَشْجَارًا* "bahçeye ağaçlar diktim" cümlesinde olduğu gibi mef'ül-u bih ögesi alan cümledeki kapalılık da temyîz yoluyla açıklığa kavuşur.<sup>72</sup>

<sup>66</sup> Kabâve, 274.

<sup>67</sup> Abduh er-Râcihi, *et-Taṭbîqu'n-naḥvî* (el-İskenderiyye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmî'iyye, 1999), 365.

<sup>68</sup> İbn 'Aqîl, 2: 169.

<sup>69</sup> İbn Ya'îş, 2: 53.

<sup>70</sup> Muştafâ el-Ğalâyîni, *Câmi'u'd-durûsil'l-'arabiyye* (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, 1993), 3: 183.

<sup>71</sup> Muhammed Hâmâse 'Abdullaṭîf, *Binâ'u'l-cumleti'l-'arabiyye*, 156.

<sup>72</sup> Hâmîde, 179.

Örneklerde olduğu gibi cümleyi açıklayan temyiz ögesi, konuşana düşüncesini daha etkili bir şekilde aktarma fırsatı verir. Üretici dönüşümsel dilbilgisi anlayışını savunanlar, sınırlı seçim ilkesiyle dilde üretken yapının gizemini çözmeye çalışırlar. Her bir kelimenin diğerleriyle gramatikal irtibatlar kurabilmesi için seçme şartı vardır. Burada sınırlandırmadan maksat, isnâdî ve diğer terkipler arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırmaktır. Gramatikal ilişkiler, ikincil anlamların oluşmasına zemin hazırlar. Sözcüklerin, gerçek anlamlarının dışına çıkarak yeni anlamlar kazanmasına sebep olan çok sayıda gramer yapısı vardır. Örneğin “*وَاشْتَعَلَ* / *اشْتَعَلَتِ الغابة والأوراق اشتعل*” (“Orman ve yapraklar tutuştu” gibi cümlelerde kullanılması beklenir. Âyetteki temyiz içeren sanatlı kullanım, bu anlamı kazandırmıştır. Gramerin dile sağladığı bu esneklik kapsamlı olup bunun görüldüğü yerler mecaz, teşbih, istiâre ve kinaye gibi sanatlı anlatımlardır.<sup>73</sup>

### **2.9. Vasfiyet ilişkisi**

Manevî karinelere olan tebei'ye karinesi na't (sıfat), atıf, te'kîd ve bedel konularını kapsar. “Tâbî” ile metbû’ arasındaki uyum, i'râb alâmetidir. Bütün bunlarda geçerli olan bir başka lafzî karine ise rütbe karinesidir. Buna göre tâbî' her zaman metbû'dan sonra gelir. Görüldüğü gibi anlamın belirlenmesinde sadece bir karine değil karineler arasında bir ilişki ve işbirliği vardır.”<sup>74</sup> Tebe'iyeye başlığı altında toplanan konuların ortak i'râb dışındaki bir diğer özellikleri ise birinci isimdeki kapalılığı gidermeleridir.

Derin yapıda nitelediği isimle aralarında isnâd ilişkisi olan sıfat, anlama açıklık kazandırırken sözün muhatap üzerindeki etkisini artırır. Aslında *هذا حاكم* ve *يعدل الحاكم* cümlelerinden oluşan *هذا حاكم عادل* “Bu âdil bir hakimdir” cümlesinde, nitelenen ismin bir özelliği öne çıkar. Sıfattaki çeşitliliğin anlama ilgisini Curcânî şöyle vurgular: “Sıfat konusunu okuyup *جاءني رجل* “Bana zarif biri geldi” ve *مررت بزيد الظريف* “Zarif olan Zeyd'e rastladım” örneklerindeki gibi, sıfatın mevsufuna tabi olduğunu öğrendikten sonra bunun ötesinde bir takım bilgiler bulunduğunu hiç düşündünüz mü? Örneğin: a) Kimi sıfatlar kapsam daraltıcı (tahsîs), bazıları ise açıklayıcıdır (tavzîh); b) Anlam kapalılığı (ibhâm) ile *belirsizlik/genellik* (şuyû') birbirinden farklı olduğu gibi, tahsîs ile tavzîh arasında da fark vardır; c) Kimi sıfatlar ise tavzîh ve tahsîs anlamı taşımayıp pekiştirme amacıyla kullanılır. Örneğin, *أمس الدابر* “geçip giden dün” ifadesinde ve *نفع في الصور نفخة واحدة* / Sura bir kez üflendiğinde” (el-Hâkka 69/13) âyetindeki sıfatlar böyledir; d) Kimi sıfatlar övgü için kullanılır. Yine Kur'an-ı Kerim'de Allah lafzından sonra gelen sıfatlar böyledir.<sup>75</sup>

### **2.10. İbdâl ilişkisi**

Bedel mutabık, bedel ba'z mine'l-kül, bedel iştimâl ve el-bedelü'l-mübâyin olarak dört kısma ayrılan bedeli, İbn Mâlik, “Hükme konu olan, öncesine vasıtasız bağlanan isim (التابع التابع) (المقصود بالحكم بلا واسطة، هو المسمى بدلا) olarak tanımlar.<sup>76</sup> Tanımda geçen *بلا واسطة* ibaresi bedeli atfu'n-nesak'ten ayırır.<sup>77</sup> Sadece bedel mutabık türünde isimler arasında tam bir irtibat olup diğer bedel türlerinde isimler arasındaki irtibatı sağlayan -başka dil yapılarında olduğu gibi- bir zamir vardır. *إهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم* / “Bizi doğru yola, hidayet verdiklerinin yolunda tut.” (el-Fâtiha 6-7) âyetlerinde bedel ile mübdel minhu arasında doğrudan irtibat vardır. Bedel mutabıkta, her iki unsur da önemlidir. İkinci ismin birincisinin yerini aldığını (قام زيد أخوك) ve birinci ismin önemsiz olduğu konusundaki görüşün,<sup>78</sup> cümleye anlam yönüyle

<sup>73</sup> Abdusselâm 'İsevî, *el-'Alâkâtu'l-ma'nevîyye fi'l-binyeti'n-naḥviyye mukârene lisâniyye* (Tunus: el-Maṭba'atu'r-Resmiyye li'l-Cumhuriyeti't-Tûnuşiyye, 2010), 6.

<sup>74</sup> Ḥassân, *el-Luġatu'l-'arabiyye ma'nâhâ ve mebnâhâ*, 204.

<sup>75</sup> Curcânî, 44.

<sup>76</sup> İbn 'Akîl, 3: 247.

<sup>77</sup> Abdullah b. 'Ali el-Murâdî, *Tavḍihu'l-makâşit ve'l-mesâlik bi şerhi İbn Mâlik*, thk. Abdurrahman 'Ali Suleyman (Kahire: Daru'l-Fikri'l-'Arabî, 2008), 2: 1036.

<sup>78</sup> Bk. Ḥamide, 187.

## 270 | Yaşar Daşkıran. Ta'lik Karinesi Çerçevesinde Cümle Öğeleri Arasındaki İlişkiler

bakıldığında isabetli bir görüş olmadığı ortaya çıkar. Derin yapının yüzeysel yapıya dönüşmesi yönüyle bakıldığında da aynı durum söz konusudur. (el-Fâtiha 1/6-7) ayetlerinde geçen bedel, öncesindeki isme açıklık kazandırdığı ve anlama değer kattığı görülür. Bedel mübdel minhu'nün hakikatini, sıfat ise nitelediği ismin anlamını açıklar.

### 2.11. Te'kîd ilişkisi

Arapçada müekked isimle lafzî te'kîd arasında kurulan doğrudan bağlantı, manevî te'kîtte bir zamir vasıtasıyla gerçekleşir. Lafzî te'kîd, anlamı vurgulamak için lafzın tekrar edilmesiyle gerçekleşir.<sup>79</sup> Te'kîd, dilsel bir zorunluluk olmamakla birlikte iletilmek istenen mesajın muhatap tarafından kabul edilmesini sağlamak için kullanılan bir yöntemdir.<sup>80</sup> "هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا / Hâlbuki bu size vaad olunan şey, ne kadar da uzak." (el-Mü'minûn 23/36) "هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا / Şüphesiz zorlukla birlikte kolaylık vardır. Yine şüphesiz zorlukla birlikte kolaylık vardır". (el-İnşirâh 94/5-6) Tekrar dışında cümlede zamirle (فَمَأْتَتْ) ve fiilin masdarıyla da tekit gerçekleşir.<sup>81</sup> "O gün gök şiddetle sallanıp çalkalanır. "يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا. وَتَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا / Dağlar yürüdükçe yürür." (et-Tûr 52/9-10) İlgili ögenin, ayetlerin anlamındaki etkisi açıkça görülmektedir.

## SONUÇ

Bir dili bilmek o dilin gramer kurallarını ezberlemenin ötesinde, söz yapısının, üslûp çeşitlerindeki inceliklerin farkında olmayı gerektirir. Arapçada gramer anlamını belirleyen unsurlar arasında yer alan i'râb, cümle öğeleri arasındaki irtibatı açıklayan önemli karinelere biridir. İ'râb dışında manevî ve lafzî karinelere olarak adlandırılan diğer karinelere cümledeki etkisi dikkate alındığında dilde yapı ve anlam ilişkisinin daha kolay tespit edileceği ortaya çıkar. Dilbilim alanında devam eden gelişmelerin de etkisiyle Arapçanın cümle yapısını inceleyen farklı yaklaşımlar devam etmektedir. Dilbilimde yaşanan gelişmelerin bütün dilleri ilgilendiren yönleri vardır. Bu bağlamda bakıldığında geleneksel yaklaşımın dışında dilbilim alanında meydana gelen yeni gelişmeleri takip eden dilciler bizzat anadil sahipleri tarafından zaman zaman dile getirilen Arapça gramere yönelik sorunlara çareler üretme gayreti göstermektedirler. Klasik nahiv anlayışının o günün şartlarından geçerli olan bakış açısından etkilenmesi dikkate alındığında, dile ve dilin gramerine yeni gelişmeler ışığında bir takım yorumlar getirilmesi gayet normaldir.

Dillerin en temel ögesi olan sözcüklerin birlikte kullanımını belirleyen ilkelerin tespit edilmesi gramerin en önemli konusudur. Burada, Curcânî'ye ait olan "Nahiv kurallarının gerektirdiği anlamları sözcüklerin anlamlarında aramaktır." tanımını hatırlatmakta fayda vardır. Dilin öncelikli hedefi olan başarılı bir iletişim, seçilen sözcükleri nahiv anlamları doğrultusunda bir sıralamaya koyarak, anlamlı bir yapı oluşturmaktır. Arapçanın gramer yapısına odaklanan bu çalışmada cümle öğeleri arasındaki ilişkiler ta'lik kavramı ekseninde açıklanmaya çalışılmıştır. Özellikle aralarında irtibat ilişkisi olan öğeler incelendiğinde Arapçanın gramer yapısında zor olarak görülen bir takım noktaların daha kolay anlaşılacağı sonucuna varılmıştır. Curcânî tarafından geliştirilen nazm teorisinin kapsamında yer alan ta'lik, fasl, vasl, takdim, tehir ve hazif gibi terimler günümüz Arap dilcilerine ilham vermiştir. Son dönemde adından çokça bahsedilen dilci Temmâm Hâssân tarafından geliştirilen karinelere teorisi, bunun bir örneğidir. Üretici dönüşümsel dilbilgisi anlayışının ortaya koyduğu derin yapı ve yüzeysel yapı kavramlarında görüldüğü gibi basitten birleşige cümle yapılarını tahlil etmenin daha anlaşılır ve sade yolları bulunabilir. Bu bağlamda makalede kısaca değinilen sentagmatik ve gramatik yapıların iyi anlaşılması yabancı dil öğretime katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Karşılaştırmalı dil çalışmalarının önemini ortaya koyan dilbilim çalışmaları, dillerin yapısal yönüyle daha kolay anlaşılmasının önünü açmaktadır.

<sup>79</sup> İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fikhi'l-luğa ve mesâ'ilihâ ve suneni'l-'arab fî kelâmihâ*, 342.

<sup>80</sup> 'Alevî, 2:145.

<sup>81</sup> Bk. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebb*, 2: 170-171.

**KAYNAKÇA**

- 'Abdullaţif, Muḥammed Ḥamâse. *Binâu'l-cumleti'l-'arabiyye*. Kahire: Dâru Ğarîb, 2003.
- 'Abdullaţif, Muḥammed Ḥamâse. *en-Nahvu ve'd-delâle*. Beyrut: Dâru's-Şurûk, 2000.
- el-'Affî, Aḥmed. *Nahvu'n-naş ittîcâh cedîd fi'd-dersi'n-nahvî*. Kahire: Mektebetu Zehrâi's-Şark, 2001.
- 'Azîz, Gülîzar. *el-Karîne fi'l-luġati'l-'arabiyye*. Amman: Dâru Dicle, 2009.
- el-Baţalyevsî, İbnu's-Sîd. *İşlâhu'l-ḥaleli'l-vâkı' fi'l-cumel li'z-Zeccâcî*. Thk. Ḥamza Abdullah eş-Şenterî. Riyâd: Daru'l-Merîh, 1979.
- Behensâvî, Ḥusâm. *Ehemmiyetu'r-rabţ beyne't-tefkîri'l-luġavî 'inde'l-'arab ve nazariyyâtu'l-bahşi'l-luġavî'l-hadîş*. Kahire: Mektebetu'ş-Şekâfeti'd-Dîniyye, 1994.
- Bergstrasser, Gotthelf. *et-Taţavvuru'n-nahvî li'l-luġati'l-'arabiyye*. Thk. Ramağân 'Abdutevvâb. Kahire: Mektebetu'l-Ḥancî, 1982.
- el-Cundî, Dervîş. *Nazariyyetu'n-naẓm 'inde 'Abdilġâhir el-Curcânî*. Kahire: Mektebetu Nahġa, 1960.
- el-Curcânî, 'Abdulġâhir. *Delâ'ilu'l-i'câz*. Thk. Maḥmûd Maḥmâd Şâkir. Kahire: Mektebetu'l-Ḥancî, 1984.
- el-Curcânî, 'Abdulġâhir. *Delâilu'l-i'câz Sözdizimi ve Anlam Bilim*. Trc. Osman Güman. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- el-Curcânî, 'Ali b. Muḥammed b. 'Ali *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, ts.
- Demirci, Kerim. "Derin Yapı ve Yüzey Yapı Kavramlarından Ne Anlıyoruz?" *Turkish Studies* 5/4 (Fall, 2010): 291-304.
- Dervîş, Ahmed. *Dirâsetu'l-uslûb beyne'l-mu'âşara ve't-turâş*. Kahire: Dâru't-Tıbaa' ve'n-Neşr, 1998.
- Ebu'l-l-Mekârim, 'Ali. *el-Cumletu'l-fi'liyye*. Kahire: Mu'essetu'l-Muhtâr, 2007.
- el-Ezherî, Muḥammed b. Aḥmed. *Şerhu't-Taşrîḥ 'ala't-tavdîḥ*. Thk. Muḥammed Bâsil. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2000.
- el-Ferâhîdî, Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-'Ayn*. Thk. İbrahim es-Semarrâî. 8 Cilt. Bağdat: Daru'r-Raşîd, 1981.
- el-Ġalâyînî, Mustafa. *Câmi'ud-durûsil-'arabiyye*. 3 cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, 1993.
- Ḥamîde, Muştafâ. *Nizâmu'l-irtibâţ ve'r-rabţ fi terkîbi'l-cumleti'l-'arabiyye*. Beyrut: Mektebetu Lubnan Nâşirûn, 1997.
- Ḥasan, Abbas. *en-Nahvu'l-vâfi*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Ḥassân, Temmâm. *el-Luġatu'l-'arabiyye ma'nâhâ ve mebnâhâ*. Kahire: Dâru's-Şekâfe, 1994.
- Ḥassân, Temmâm. *Maġâlât fi'l-luġa ve'l-edeb*. 2 Cilt. Kahire: 'Âlemu'l-Kutub, 2006.
- Ḥassân, Temmâm. "el-Ķarâinu'n-nahviyye", *el-Lisânu'l-'arabî* 11/1 (1974): 24-63.
- İbn 'Aġîl, Bahâeddîn. *Şerhu İbni 'Aġîl 'alâ elfiyyeti İbn Mâlik*. Thk. Muḥammed Muḥyiddîn 'Abdulḥamid. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Turâş li't-Tıbaa', 1980.
- İbni Cinnî. Ebu'l-Feth 'Uşmân. *Sirru şinâ'ati'l-i'râb*. Thk. Muhammed 'Ali en-Neccâr. 2 cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1956.
- İbni Cinnî. Ebu'l-Feth 'Usman. *el-Ḥaşâ'is*. Thk. Muḥammed 'Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1971.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekerîyya. *eş-Şâhibî fi fiġhi'l-luġa ve mesâ'ilihâ ve suneni'l-'arab fi kelâmihâ*. Thk. Ahmed Ḥasan Besc. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1997.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekerîyya. *Mu'cemu meġâyîsi'l-luġa*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.
- İbn Hişâm el-Enşârî. *Muġni'l-Lebîb*, nşr. Muḥyiddin 'Abdulḥamid. 2 Cilt. Kahire: Matbaa'tu Muḥammed, ts.
- İbn Hişâm el-Enşârî. *Evdahu'l-mesâlik ilâ elfiyyeti İbn Mâlik*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1979.
- İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Ṭâî el-Endelusî el-Ceyyânî. *Şerhu'l-Ķâfiyyeti's-şâfiye*. Thk. 'Abdulmun'im Herîdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâş, ts.



## 272 | Yaşar Daşkıran. Ta'lik Karinesi Çerçevesinde Cümle Öğeleri Arasındaki İlişkiler

- İbn Serrâc, Ebu Bekr Muhammed b. Sehl. *el-Uşûl fi'n-naḥvi*. Thk. Huseyin el-Fetlî. 3 cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1999.
- İbn 'Uşûr, Ebu'l-Ḥasan 'Ali b. Mu'min. *el-Muḥarrib fi'n-naḥv*. Thk. Abdullah el-Cubûri, Ahmed Abdussettar Civari. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.
- İbn Ya'îş, Ebu'l-Beḳâ Muvaffakuddin Ya'îş b. 'Ali b. Ya'îş el-Esedi. *Şerḥu'l-Mufaşşal*. Hz. Emil Bedî' Yaḳub. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- İsevî, 'Abdusselam. *el-'Alâkâtu'l-ma'nevîyye fi'l-binyeti'n-naḥviyye muḳârene lisâniyye*. Tunus: el-Maṭbaa'tu'r-Resmiyye li'l-Cumhuriyeti't-Tûnûsiyye, 2010.
- Ḳabâve, Faḥruddin. *İrâbu'l-cumel ve eşbâhi'l-cumel*. Haleb: Dâru'l-Ḳalemi'l-'Arabî, 1989.
- Ḳalkîle, 'Abduh 'Abdulaziz. *el-Belâġatu'l-iştîlâḥiyye*. Ḳahire: Dâru'l-Fikr, 1992.
- Laşîn, 'Abdulfettâḥ. *et-Terâkîbu'n-naḥviyye mine'l-vicheti'l-belâġiyye 'inde 'Abdilḳâhir el-Curcânî*. Riyâd: Dâru'l-Merîḥ li'n-neşr, 1984.
- Laynes, John. *Naẓariyyetu Chomsky el-luġaviyye*. Trc. Hilmi Ḥalîl. İskenderiyye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Cami'iyye, 1985.
- Murad, Velid Muhammed. *Naẓariyyetu'n-naẓm ve Ḳimetuhu'l-'ilmiyye fi'd-dirâsâti'l-luġaviyye 'inde 'Abdilḳâhir el-Curcânî*. Ḳahire: Dâru'l-Fikr, 1983.
- el-Murâdî, Abdullah b. Ali. *Tavḏîḥü'l-maḳâşit ve'l-mesâlik bi şerhi İbn Mâlik*, thk. Abdurrahman 'Ali Süleyman. 3 Cilt. Ḳahire: Daru'l-Fikri'l-'Arabî, 2008.
- Mubarek, Muhammed. *Fıḳhu'l-luġa ve ḥaşâisu'l-'arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr li't-Ṭibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 1981.
- Mutevekkil, Ahmed. *et-Terkîbâtu'l-vazîfiyye kaḏâyâ ve muḳârabât*. Rabat: Mektebetu'd-Dâri'l-Emân, 2005.
- 'Umer, Ahmet Muḥtar. *İlmu'd-delâle*. Ḳahire: 'Âlemu'l-Kutub, 1998.
- Özdoğan, M. Akif. "Arapçada Şibh cümle ve fonksiyonları". *KSÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2007): 97-122.
- er-Râciḥî, 'Abduh. *et-Taṭbîḳu'n-naḥvî*. İskenderiyye: Dâru'l-Marife, 1999.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr 'Amr b. 'Uşmân. *el-Kitâb*. Thk. 'Abdusselâm Hârûn. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991.
- es-Sirâfî, Ebû Saî'd. *Şerḥu Kitâbi Sîbeveyhi*. Thk. 'Ali Seyyid 'Ali. 5 Cilt. Lubnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- es-Suyûṭî, Ebu'l-Fadl Abdurrahman b. el-Kemâl Ebu Bekr Celâluddîn. *el-Eşbâḥ ve'n-nezâ'ir fi'n-naḥv*. Thk. Taha 'Abdurra'ûf Sa'd. 4 cilt. Ḳahire: Mektebetu'l-Kulliyâti'l-Ezheriyye, 1395.
- Şimşek, Mehmet Ali. *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2000.
- et-Tehânevî, Muhammed b. 'Ali, *Keşşâfu iştîlâḥâti'l-funûn ve'l-'ulûm*. 2 Cilt Thk. 'Ali Daḥrûc. Beyrut: Mektebetu Lubnan, 1996.
- Vendryes, Josehp. *el-Luġa*. Trc. Abdulḥamid ed-Devâhilî vd.). Ḳahire: Mektebetu Angelio el-Misriyye, 1950.
- Yâkut, Ahmed Süleyman. *Zâhiratu'l-i'râb fi'n-naḥvi'l-'arabî*. İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1994.
- Yunus 'Ali, Muhammed. *Medḥal ila'l-lisâniyyât*. Bingazi: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîdi'l-Muttehide, 2004.
- Zâza, Ḥasan. *es-Sâmiyyûn ve luġatuhum*. Beyrut: Daru'l-Ḳalem, 1990.
- ez-Zemaḥşerî, Ebu'l-Ḳâsım Maḥmûd b. 'Umer b. Muhammed. *Esâsu'l-belâġa*. Beyrut: Dâru't-Tenvîri'l-'Arabî, 1984.

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
June / Haziran 2019, 23 (1): 273-290

## Kur'ân'da Hitabın Geçişliliğinin İmkânı

*The Possibility of Transmission of Speech in the Qur'ân*

### Muhammed İsa Yüksek

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı  
Assistant Professor, İstanbul University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
İstanbul, Turkey  
[muhammedisa1@hotmail.com](mailto:muhammedisa1@hotmail.com)  
[orcid.org/0000-0001-9521-7007](https://orcid.org/0000-0001-9521-7007)

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 23 Mart / Mart 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 21 Mayıs / May 2019

**Cilt / Volume:** 23 **Sayı / Issue:** 1 **Sayfa / Pages:** 273-290

**Atıf / Cite as:** Yüksek, Muhammed İsa. "Kur'ân'da Hitabın Geçişliliğinin İmkânı  
[*The Possibility of Transmission of Speech in the Qur'ân*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/1 (June 2019): 273-290.  
<https://doi.org/10.18505/cuid.508918>

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

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/cuid>

### The Possibility of Transmission of Speech in the Qur'an

**Abstract:** In terms of classical tafsir literature, it is possible that the speeches made to a person or group in the Qur'an carry messages for other individuals or groups. According to some approaches that emerged in the modern period, when the speech was made and to whom it was directed not only determine the meaning, but also limits it. This dilemma has to be based on the theoretical dimension. The most obvious example of the transition of the speech from direct counterpart to the other is the transition of the speeches made to the unbelievers to the believers. Therefore, in this study, the possibility of the transcendence of the speech in the Qur'an will be handled in the context of the messages for believers in the speeches directed to the unbelievers. One aspect of the issue of the transcendence of the speech in the Qur'an can be explained by the style that the Qur'an follows. However, the subject should also be based on linguistic aspects. As a matter of fact, the expansion of the speech can sometimes be related to the meanings of words and sometimes with the possibilities and literary aspects of language, and sometimes with an analytical effort. In this study, the related examples will be analyzed and it will be revealed that the transition between the speeches in the Qur'an is possible in terms of the style of the Qur'an. In the study, the methodological findings related to the linguistic aspects of the issue will also be studied.

**Summary:** The discourse that the Qur'an is an address by God makes different associations in terms of classical literature and some modern methods of understanding. In the works of classical method and rhetoric, a theoretical framework is drawn around the nature, arbitrariness, conditions and types of the book. In this context, the varieties, indications and scopes of the addresses in the Qur'an are discussed. While it is emphasized that the Qur'an is an address in modernist contextualist approaches, it is stated that understanding the address requires having contextual information, therefore reading the address as a book evaporates meaning. Because, according to these approaches, the meaning is sought in the text with the transformation of address to book (verbal culture to written culture), thus the Qur'an is converted from a literal meaning into a system. Knowing what the Qur'an tells and why it tells that, depends on the comprehension of all the contextual elements of the Qur'an, which was sent as an address.

In fact, knowledge of when, where and when the Qur'an was sent about what events and to whom it is addressed, is the data that is primarily considered in the comprehension of the verses, as emphasized by the classical interpretation literature. However, the perception of the classical interpretation evaluates these data in different categories in terms of the integrity of religion, judgment and experience. For example, the narrations on the reason of sending and the Makki-Madani information are only examples of the meanings of the verses. They sometimes serve as elements that contribute to the comprehension of the verses, while sometimes with the help of other chapters they can narrow the meanings of the verses. The realist-methodological basis of the method science provides the emergence of this holistic-categorical perspective.

It is difficult to justify the claim that there is an absolute relationship between the address and the addressee in terms of the classical literature. In the classical literature, the expressions, which come in the form of an address and have a mandatory relationship with addressees, are dealt with the concept of direct address. Direct addresses are binding for the first addressees. Because when an address is mentioned, it is mandatory to have an addressee. It can be assumed that this discourse has the same position with the context theories considering its premises. However, it is not possible to compare these theories with each other in terms of the scope of the address. Classical theories of reasoning consider that direct addresses cover indirect addressees by methods, such as *shar'i* (legal) necessity or analogy (*qiyas*), while contextualists and historians can convert the text beyond the virtual level by identifying what a command means within the context of the address-addressee relationship.

When the Qur'an is completely considered as an address, or when direct addresses are taken into consideration, it is very difficult for the modern period's comprehension methods that the verses, which mention or address the disbelievers-polytheists, can also address Muslims. In fact, the dialectic of the address-addressee requires this. Moreover, the addressees (polytheists-Muslims) who are spoken within the context of the verses have two different beliefs that cannot be dealt with at the same time and mentioned in the same verse. Therefore, it is not possible to direct the messages given to the polytheists to the believers and to attribute the qualities in these verses to Muslims.

However, the classical literature did not even consider as a problem to address Muslims with the verses that directly addressing unbelievers-polytheists. It is because both linguistics and facts requires this. The method practitioners and interpreters discussed this issue in a very wide range. They examined the transitivity of the book between parties, such as people of the book-Muslims, Muslims-unbelievers, Prophet-ummah. In the context of the interpretation literature and the perception of modern-day interpretation, the possibility of the transitivity of the book can be clarified in the context of the inclusiveness of a verse that speaks of polytheists-disbelievers to include Muslims, or the conversion of an address to polytheists-unbelievers to Muslims. Classical literature explains this point sometimes with the literal indication (circularization) and the circumstance of literary use of language (rhetoric) and sometimes with the possibility of the address (stylistic features).

In verses and hadiths, belief bases categorical classes, such as believers, unbelievers, polytheists, hypocrites, people of the book are mentioned, as well as descriptions of the characteristic-practical dimensions of these classes. In this context, commands sometimes refer to the practices that need to be performed in order to be a believer, sometimes works that must not be performed by the believer, and sometimes matters that might put the believer's faith-practice integrity at risk when it is done. In the Qur'an, in some of the addresses to the believers, it is apparent that they are prohibited from being like unbelievers or having unbeliever-like qualities. Moreover, sometimes negative results that may arise for Muslims when they act like unbelievers are cited in the verses. Sometimes at the end of the verses that address and mention Muslims, information is included on situations involving unbelievers and the torment they will encounter. In addition, in cases where adjectives belonging to opposing belief profiles are mentioned, the address to non-Muslims expresses warning, evaluation, gratitude and perseverance in faith for Muslims, while the address to Muslims contains elements of incentive and opportunity for non-Muslim groups. It is possible to justify this matter with the style of the Qur'an. However, it can be said that the transitivity of the address in the Qur'an takes place in two theoretical aspects. The first of these is related to linguistic-rhetoric premises and it is used in antithesis, allusion, metaphor etc. The second one is the similitude-comparison. Here, the comparison is a phenomenon that occurs in the mind without the need for propositions. Because when the mind hears these statements, it can instantly reach a stronger meaning than the literal wording.

In this study, it is discussed whether it is possible to transition from direct addresses to indirect addressees, with reference to the problems of the modern period. In this context, the study primarily focuses on the fact that the Qur'an sometimes transmits its messages and teachings to addressees through opposing belief systems. Thus, the manner adopted by the Qur'an while directing certain commands and negations, not directly but through the opposing side, has been presented. In this study, the possibility of the verses that only mentions polytheists-unbelievers to also addressing Muslims was analyzed and these verses were compared with addresses to Muslims on the same matters. In the last part of the study, a theoretical framework was drawn on the subject and the method of interdisciplinary transitivity was determined.

**Keywords:** Tafsır, Method, Wording, Speech, Interlocutor.

**Öz:** Kur'an'da bir kişiye veya gruba yapılmış hitapların diğer kişiler veya gruplar için örtük mesajlar taşıması, klasik tefsir literatürü açısından mümkündür. Modern dönemde ortaya çıkan bazı yaklaşımlara göre ise hitabın ne zaman ve kime yapıldığı; anlamı sadece belirlemede, aynı zamanda sınırlandırmaktadır. Bu ikilem, teorik boyutta temellendirilmesi gereken bir hüviyet arz etmektedir. Hitabın doğrudan muhatabından diğerine geçişliliğinin en belirgin örneğini, kâfirlere-müşriklere yapılmış hitapların müminlere geçişliliği teşkil etmektedir. Bundan dolayı bu çalışmada; Kur'an'da hitabın geçişliliğinin imkânı, kâfirlere-müşriklere yapılan hitapların müminlere dönük iletileri bağlamında ele alınacaktır. Kur'an'da hitabın geçişliliği meselesinin bir yönü, Kur'an'ın hitaplarda takip ettiği üslup ile açıklanabilir. Ancak konunun dilbilimsel açıdan da temellendirilmesi gerekmektedir. Nitekim hitabın genişlemesi, bazen lafızların delâletleri ile bazen dilin imkânları ve edebî yönleri ile bazen de analitik bir çabayla söz konusu olabilmektedir. Bu çalışmada, ilgili örnekler analiz edilerek Kur'an'da hitaplar arasındaki geçişliliğin üslup açısından mümkün olduğu ortaya konulacaktır. Bununla birlikte çalışmada, meselenin dilbilimsel yönleri ile alakalı yöntem tespitleri ve önerileri yapılmaya çalışılacaktır.

**Özet:** Kur'an'ın Allah ait bir hitabı olduğu söylemi, klasik literatür ile modern dönemde ortaya çıkan bazı anlam teorilerinde farklı yankılar bulmaktadır. Klasik usûl ve belâgat kaynaklarında; hitabın mahiyeti, keyfiyeti, şartları ve çeşitleri etrafında teorik bir çerçeve çizilerek Kur'an'da yer alan hitapların çeşitleri, delâletleri ve kapsamları konu edilirken modern dönem bağlamsalci yaklaşımlarda Kur'an'ın bir hitap olduğu vurgulanmakta hitabın anlaşılmasının bağlamsal bilgileri bilmeyi zorunlu kıldığı dolayısıyla hitabın kitap olarak okunması ile anlamın buharlaşacağı ileri sürülmektedir. Çünkü bu yaklaşımlara göre hitabın kitaba (sözlü kültürün yazılı kültüre) dönüşmesi ile anlam metinde aranmakta, böylece Kur'an asli anlamından uzak, konuşturulan bir dizgeye dönüştürülmektedir. Kur'an'ın neyi değil, niye söylediğinin bilinmesi ise bir hitap olarak indirilen Kur'an'ın bütün bağlamsal unsurları ile kavranmasına bağlıdır.

Aslında âyetlerin hangi olaylara ilişkin veya ne zaman ve kim hakkında nazil olduğuna dair bilgiler, klasik tefsir literatüründe önemle üzerinde durulan ve âyetlerin anlaşılmasında öncelikli olarak göz önünde bulundurulmuş verilerdir. Ne var ki klasik tefsir algısı, bu verileri dinin bütünlüğü, ahkâm ve tecrübe edilen gerçeklik açısından farklı kategorilerde değerlendirmektedir. Örneğin sebep-i nüzul rivâyetleri ile Mekki-Medenî bilgileri bazen âyetlerin anlamlarına sadece birer örnek teşkil etmekte, bazen âyetlerin anlaşılmasına katkı sunan unsurlar olarak işlev yapmakta, bazen de başka karinelerle birlikte âyetlerin anlamlarını daraltabilmektedir. Bu bütüncül-kategorik bakış açısının oluşmasını usûl ilminin realist-metodik zemini temin etmektedir.

Mutlak olarak hitap ile muhatap arasında zorunlu bir ilişkinin bulunduğu iddiasının klasik literatür açısından temellendirilmesi güçtür. Klasik literatürde, hitap formunda gelen ve muhatapları ile zorunlu bir ilişki içerisinde olan ifadeler, hitabü'l-müvâcehe (doğrudan hitap) kavramı ile ele alınmıştır. Doğrudan hitaplar, ilk muhatapları bağlar. Çünkü hitaptan bahsedildiğinde ortada bir muhatabın bulunması zorunludur. Bu söylemin, taşıdığı öncüller itibarıyla bağlam teorileri ile aynı yerde durduğu zannedilebilir. Ancak hitabın kapsamı açısından bu teorileri birbirleriyle karşılaştırmak mümkün değildir. Klasik anlam teorileri, doğrudan hitapların şer'î gereklilik veya kıyas gibi yöntemlerle dolaylı muhatapları da kapsadığını düşünürken, bağlamsalci ve tarihselci yaklaşımlarda hitap-muhatap ilişkisi çerçevesinde nassın ne demek istediğine dair öngörülerde bulunularak metin zâhirî düzeyinden öteye evrilmektedirler.

Kur'an bütünüyle hitap olarak değerlendirildiğinde veya doğrudan hitaplar dikkate alındığında kâfirlerden-müşriklere bahseden veya onlara hitap eden âyetlerin müminlere de hitap edebilmesini, modern dönem anlama metodları açısından açıklamak oldukça zordur. Nitekim hitap-muhatap diyalektiği bunu gerektirmektedir. Üstelik âyet bağlamında konuşulan muhataplar (müşrikler-müminler) bir arada ele alınmayacak ve aynı âyete konu edilemeyecek iki farklı inanca sahiptirler. Dolayısıyla müşriklere yapılan hitaplarda verilen mesajları

müminlere yönelmek ve bu âyetlerdeki vasıfları müminlere yüklemek mümkün gözükmemektedir.

Öte yandan klasik literatürde kâfirlerden-müşriklerden bahseden âyetlerin müminlere de hitap edebilmesi problem görülmemiştir. Çünkü dilbilim de vaka da buna imkan tanımaktadır. Usûlcüler ve müfessirler, bu konuyu çok geniş boyutlarda ele almışlar; hitabın Ehl-i kitap-müminler, müminler-kâfirler, Hz. Peygamber-ümme't gibi taraflar arasındaki geçişliliğini incelemişlerdir. Tefsir literatürü ve modern dönem tefsir algısı açısından hitabın geçişliliğinin imkânı, müşrikten-kâfirden bahseden bir âyetin müminleri de kapsamı veya müşrike-kâfire yapılan hitabın mümine de dönmesi bağlamında netleştirilebilir. Klasik literatür bu hususu, bazen literal delâlet (tamim) ve dilin edebî kullanım keyfiyeti (belâgat), bazen de hitabın imkânı (üslup özellikleri) ile açıklamaktadır.

Âyet ve hadislerde mümin, kâfir, müşrik, münafık, Ehl-i kitap gibi kategorik sınıfların inanç esaslarına yer verildiği gibi bu sınıfların karakteristik-amelî boyutlarına dair betimlemeler yapılmaktadır. Bu bağlamda naslar bazen mümin olmanın gerektirdiği ameller, bazen mümin olanın yapamayacağı işler, bazen de mümin olanın yaptığından iman-amel bütünlüğünü tehlikeye sokacağı hususlardan bahsetmektedir. Kur'an'da müminlere yapılan hitapların bir kısmında, onların kâfirlere benzemekten ve kâfirlere ait vasıfları taşımaktan men edildikleri açık bir şekilde görülmektedir. Ayrıca âyetlerde bazen müminlerin kâfirlere benzemesinin doğuracağı olumsuz sonuçlar zikredilmekte, bazen de müminlere hitap eden veya müminlerden bahseden âyetlerin sonunda kâfirlerin içerisinde buldukları duruma veya karşılaşacakları azaba dair bilgiler yer almaktadır. Ayrıca karşıt inanç profillerine ait sıfatların belirtildiği durumlarda, gayr-i müslimlere yapılan hitap; müminler için uyarı, muhasebe, şükür ve imanda sebat ifade etmekte; müminlere yapılan hitaplar da gayr-i müslim gruplar için teşvik ve fırsat öğeleri içermektedir. Bu hususu üslûb'ül-Kur'an ile temellendirmek mümkündür. Bununla birlikte Kur'an'da hitabın geçişliliğinin teorik boyutta iki şekilde gerçekleştiği söylenebilir. Bunların birincisini, dilbilimsel-belâgî öncüllerle alakalıdır ve tariz, kinaye, mecaz gibi kullanımlarda söz konusudur. İkincisi ise teşbih-kıyastır. Burada kıyas, önermelere ihtiyaç duyulmadan zihinde gerçekleşen bir olgudur. Çünkü zihin, bu ifadeleri duyduğunda lafzın literal anlamından daha kuvvetli manalara bir anda ulaşabilmektedir.

Bu çalışmada -modern dönem problemlerinden hareketle- doğrudan hitaplardan dolayı muhataplara geçişin mümkün olup olmadığı konu edilmektedir. Bu çerçevede çalışmada öncelikle Kur'an'ın bazen mesajlarını ve öğretilerini muhataplarına karşıt inanç sistemleri üzerinden ulaştırmasının üzerinde durulmaktadır. Böylece müminlere, bazı emir ve nehiylerin doğrudan değil de karşıt taraf üzerinden yapılmasında Kur'an'ın takip ettiği üslup ortaya konulmuştur. Çalışmada sadece müşriklerden-kâfirlerden bahsedilen âyetlerin müminlere de hitap etme imkânı incelenirken ilgili âyetler analiz edilmekte; bu âyetler aynı konuda müminlere yapılan hitaplarla karşılaştırılmıştır. Çalışmanın son bölümünde ise konuyla ilgili teorik bir çerçeve çizilmekte; hitaplar arası geçişlilikte yöntem belirlenmesi yapılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Yöntem, Üslup, Hitap, Muhatap.

## GİRİŞ

Kur'an'ın Allah'ın hitabı olduğu söylemi, klasik usûl ve batı menşeli bağlamsalci yaklaşımlar açısından farklı çağrışımlar yapmaktadır. Klasik usûl ve belâgat eserlerinde; hitabın mahiyeti, keyfiyeti, şartları ve çeşitleri etrafında teorik bir çerçeve çizilmekte; bu bağlamda Kur'an'da yer alan hitapların çeşitleri, delâletleri ve kapsamları konu edilmektedir. Modern dönem bağlamsalci yaklaşımlarda ise Kur'an'ın bir hitap olduğu vurgulanırken, hitabın anlaşılmasının bağlamsal bilgileri bilmeyi zorunlu kıldığı; dolayısıyla hitabın kitap olarak okunması ile anlamın buharlaştığını belirtilmektedir. Çünkü bu yaklaşımlara göre hitabın kitaba (sözlü kültürün yazılı kültüre) dönüşmesi ile anlam metinde aranmakta, böylece Kur'an aslı anlamından uzak, konuşurulan bir dizgeye dönüştürülmektedir. Kur'an'ın neyi değil, niye

## 278 | Muhammed İsa Yüksek. Kur'ân'da Hitabın Geçişliliğinin İmkânı

söylediğinin bilinmesi ise bir hitap olarak indirilen Kur'ân'ın bütün bağlamsal unsurları ile kavranmasına bağlıdır. Doğru anlam da burada saklıdır.

Bağlam teorisinde Kur'ân'ın hangi olaylara ilişkin, nerede ve ne zaman indiği ile kime hitap ettiğine dair bilgiler vazgeçilmezdir. Aslında bütün bu bilgiler, klasik tefsir literatürünün de üzerinde durduğu; âyetlerin anlaşılmasında öncelikli olarak ele aldığı verilerdir. Ne var ki klasik tefsir algısı, bu verileri dinin bütünlüğü, ahkâm ve tecrübe edilen gerçeklik açısından farklı kategorilerde değerlendirmektedir. Örneğin sebeb-i nüzul rivâyetleri ile Mekkî-Medenî bilgileri bazen âyetlerin anlamlarına sadece birer örnek teşkil etmekte, bazen âyetlerin anlaşılmasına katkı sunan unsurlar olarak işlev yapmakta, bazen de başka karinelerle birlikte âyetlerin anlamlarını daraltabilmektedir. Bu bütüncül-kategorik bakış açısının oluşmasını usûl ilminin realist-metodik zemini temin etmektedir.

Kur'ân'ın neyi değil niye söylediğinin keşfi, bağlamsal bilgileri (nüzul dönemine ait) zorunlu kıldığından Kur'ân'ın bütününlüğünü anlaşılması için her âyetin nerede, ne zaman indirildiği ve kime hitap ettiği bilinmelidir. Ulûmü'l-Kur'ân ve tefsir literatüründe yer alan sebeb-i nüzul ve Mekkî-Medenî bilgilerinin kapsamı düşünüldüğünde bağlamın tespiti, tefsirin bağlamından uzak ikincil kaynaklardan veri toplamak; hatta bu verilerin eksik yanlarını aklî gerekçelerle tamamlamak, parçaları birleştirmek ve yorumlamak suretiyle yapılmaktadır. İkincil kaynaklardaki bağlamsal bilgilerin sıhhatleri bir yana, nüzul dönemine ait okumalarda bazen bu bilgilerin yorumlanarak evrim geçirmesi, son tahlilde de âyetlerdeki ihbârî ifadelerin -bile- zahiren anlaşılması mümkün olmayan manalara hamledilmesi ciddi bir problemdir. Aslında bu yaklaşımda Kur'ân'ın niye dediğinin keşfi, -klasik usûlün ifadesi ile illetin tespiti- yorumcu tarafından zannî bir seviyede tespit edilmektedir. Bu ise Kur'ân'ın hitabının dolaylı muhataplara geçişinde nassın ve nüzul dönemi bilgilerinin değil, hitabın niye yapıldığını bilen yorumcunun zihni çıkarımlarının etkin olduğu manasına gelmektedir.

Kur'ân'ı anlamak -mutlak olarak ve sadece- nüzul dönemini anlamakla eşleştirildiğinde, âyetlerin literal imkânları daraltılmakta ya da tanınmamaktadır. Üstelik tarihin bir parçası olan yorumcunun -nüzul ortamı dediği- olguda nesnellik iddiasının temellendirilmesi zordur. Bu söylemler esasında; Kur'an'ın, tarihin ötesine geçen ve ilâhî kelimeler olmakla şehâdet âleminin sınırlarını aşan boyutunu göz ardı etmektedirler. Benzer öncüllerden hareketle bazı yorumcuların Kur'ân'da hitap-muhatap ilişkisini pozitivist bir bakış açısıyla tek düzeyde ele aldıkları görülmektedir. Bu yorumculara göre -örneğin- dış bağlamı ve üslubu incelendiğinde Mekke'de müşriklere hitap ettiği belirlenen bir âyetin, müminlere de hitabı söz konusu değildir. Bunu söylemek hitap-muhatap diyalektiği açısından bir gerekliliktir. Üstelik âyet bağlamında konuşulan muhataplar (müşrikler-müminler) bir arada ele alınmayacak ve aynı âyete konu edilemeyecek iki farklı inanca sahiptirler. Dolayısıyla müşriklere yapılan hitaplarda verilen mesajları müminlere yöneltmek ve bu âyetlerdeki vasıfları müminlere yüklemek mümkün gözükmemektedir.

Klasik tefsir literatürü açısından hitaplar arasında geçişlilikte bir problem görülmemektedir. Usûlcüler ve müfessirler, bu konuyu çok geniş boyutlarda ele almış; hitabın Ehl-i kitap-müminler, müminler-kâfirler, Hz. Peygamber-ümme gibi taraflar arasındaki geçişliliğini incelemişlerdir. Tefsir literatürü ve modern dönem tefsir algısı açısından hitabın geçişliliğinin imkânı, müşrikten-kâfirden bahseden bir âyetin müminleri de kapsamı veya müşrike-kâfire yapılan hitabın mümine de dönmesi bağlamında netleştirilebilir. Klasik literatür bu hususu, bazen literal delâlet (tamim) ve dilin edebî kullanım keyfiyeti (belâgat), bazen de hitabın imkânı (üslup özellikleri) ile açıklamaktadır. Bu çalışmada, hitabı bağlam teorisinden farklı bir şekilde ele alan klasik literatür üzerinden tefsirde ikincil anlamın imkânını sorgulanacaktır.

Kur'ân'da hitap konusu, akademik çalışmalarda daha çok muhataplar ve hitap çeşitleri bağlamında ele alınmıştır. Mustafa Güleç'in *Kur'ân-ı Kerim'de Peygamberimize Hitap* (Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi, 1997), Murat Kırçay'ın *Kur'ân'da Hz. Peygamberimize Yapılan Hitap Şekilleri* (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1997), Merzem Sarıçam'ın *Hiz. Muhammed'in Eşlerine Hitap eden Âyetlerin İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2007) başlıklı tezleri bu çerçevede hazırlanmış çalışmalardır.

Mehmet Selim Naz'ın *Kur'an-ı Kerim'de Hitap Şekilleri* (Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2010) başlıklı tezi, belâgat ve usûl ilimlerinden faydalanarak Kur'an'da yer alan hitapları işlevleri ve çeşitleri açısından kategorize eden kapsamlı bir çalışmadır. Adil Bor'un *Kur'an Belâgatında Hitap ve Muhatap* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2013) isimli tezi ise belâgatta hitabın işlevi ve şekillerini ele almanın yanında hermenötikte konu edilen, anlamın aktarımı için gerekli şartlar ile anlamın muhataba ulaşmasını engelleyen faktörleri dilbilimsel temelleri açısından incelemektedir.<sup>1</sup>

Bizim çalışmamız ise -modern dönem problemlerinden hareketle- doğrudan hitaplardan dolayı muhataplara geçişin mümkün olup olmadığını konu edinmektedir. Bu çerçevede çalışmada öncelikle Kur'an'da -zâhirî düzeyde- müminlere müşrikler-kâfirler üzerinden mesajların verilip verilmediği ve müminlerin müşriklerin-kâfirlerin sıfatları ile ilişkilendirilip ilişkilendirilmediği ele alınacaktır. İkinci başlıkta, sadece müşriklerden-kâfirlerden bahsedilen âyetlerin müminleri kapsama imkânı incelenecek; üçüncü başlıkta ise konuyla ilgili teorik bir çerçeve çizilecektir.

### 1. KUR'ÂN'DA MÜMİNLERİN KÂFİRLERE BENZEMEKTEN SAKINDIRILMASI

Âyet ve hadislerde mümin, kâfir, müşrik, münafık, Ehl-i kitap gibi kategorik sınıfların inanç esaslarına yer verildiği gibi bu sınıfların karakteristik-amelî boyutlarına dair betimlemeler de yapılmaktadır. Bu bağlamda naslar bazen mümin olmanın gerektirdiği ameller, bazen mümin olanın yapamayacağı işler, bazen de mümin olanın yaptığından iman-amel bütünlüğünü tehlikeye sokacağı hususlardan bahsetmektedir. Kur'an'da müminlere yapılan hitapların bir kısmında, onların kâfirlere benzemekten ve kâfirlere ait vasıfları taşımaktan men edildikleri açık bir şekilde görülmektedir. Ayrıca âyetlerde bazen müminlerin kâfirlere benzemesinin doğuracağı olumsuz sonuçlar zikredilmekte, bazen de müminlere hitap eden ve müminlerden bahseden âyetlerin sonunda kâfirlerin içerisinde buldukları duruma veya karşılaşacakları azaba dair bilgiler yer almaktadır.

Örneğin, *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَىٰ فَبَرَأَهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا* (el-Ahzâb 33/69) Allah (c.c) müminleri Hz. Mûsâ'ya eziyet edenler gibi olmaktan men etmektedir. Tefsirlerde, kavminin Hz. Mûsâ'ya hangi hususta eziyet ettiği ile ilgili farklı bilgiler bulunmaktadır. Bunlardan; Hz. Mûsâ'nın bedeninde bir kusur olduğu iddiası, Tûr'da buldukları bir anda ölen Hz. Hârûn'u Hz. Mûsâ'nın öldürdüğünü söylemeleri, Kârûn'un Hz. Mûsâ'ya İsrâiloğullarının içinde zina iftirasında bulunması için bir kadınla anlaşması gibi sebepler rivâyetlerle temellendirilmiştir.<sup>2</sup> Bir de âyetlerde İsrâiloğullarının Hz. Mûsâ'ya yönelttikleri "Sen ve Rabbin din, birlikte savaşın" (el-Mâide 5/24), "Allah'ı açıktan görene dek sana iman etmeyeceğiz" (el-Bakara 2/55), "Tek çeşit yemeğe sabredemeyeceğiz" (el-Bakara 2/61) gibi sözler vardır ki; nübüvvet makamının mesuliyeti ve gerekleri düşünüldüğünde bunların da eziyet nev'inden oldukları söylenebilir.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Kur'an'da yer alan hitaplar konusunda üslûbî'l-Kur'an'a dair makale çalışmalarının yapıldığı da görülmektedir. Bk. Abdulmuttalip Arpa, "Kur'an'da Bir Hitap Şekli: İki Kişilik Hitapla Tek Kişiyeye Hitap", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (2010): 105-118; Enver Bayram, "Kur'an'da Geçen 'Ey İnsanlar' ve 'Ey İman Edenler' Hitaplarıyla Başlayan Âyetler Arasında Bir Mukayese", *Gazi-osmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2017): 161-184; Ahmet Sevinç, "Kur'an'da Hitap Şekilleri ve Müdâssir Süresinde Yer Alan Hitapların Tahlili", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2015): 133-162.

<sup>2</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahim (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.) 4: 427; Fahreddin Ömer b. el-Hüseyn b. el-Hasen er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981) 25: 234; İmâdüddîn Ebü'l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. (Cize: Müessesetü Kurtuba, 2000), 11: 246-247.

<sup>3</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 25: 234.



Ahzâb sûresinde, müminlere yapılan hitapta, onların Hz. Peygamber'e eziyet etmekten değil de eziyet noktasında Hz. Mûsâ'nın kavmi gibi olmaktan yasaklandıkları göze çarpmaktadır. Bu da; âyette müminlere yapılan hitabın, Allah'ın Peygamberine eziyet hususunda takınılan tavırdaki benzerlik üzerinden okunmasını gerekli kılmaktadır.<sup>4</sup> Dolayısıyla bu âyetin, müminleri Hz. Peygamber'e eziyete kalkışma noktasında uyardığı ve Hz. Mûsâ'ya eziyet eden İsrâiloğullarına benzemekten alıkoyduğu görülmektedir.<sup>5</sup> Saf sûresi 5. âyette Hz. Mûsâ'nın kavmine "Ey Kavmim! Allah'ın size gönderdiği peygamberi olduğumu bildiğiniz halde niçin bana eziyet ediyorsunuz?" diye sormasının Hz. Peygamber'e hatırlatılmasında da aynı vurgu vardır. Âyette İsrâiloğullarının, Hz. Mûsâ'nın peygamberliğini bildikleri halde (bu cümle âyette inkâr manasını pekiştiren hal konumunda gelmektedir) ona eziyet ettiklerini ifade eden üslup ise muhataplarına peygamberlik makamının eziyet değil, tâzim gerektirdiği noktasında net mesajlar vermektedir.<sup>6</sup>

Enfâl sûresi 8/21. âyetteki nehyde de benzer bir durum söz konusudur. Müminler bu âyette *وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ* ifadeleri ile duymadığı halde duyduk diyenler gibi olmaktan nehyedilmektedirler. Büyük bir kısmı Bedir Savaşı ile ilgili inen bu surenin 20. âyeti,<sup>7</sup> iman edenleri Allah'a ve Resulüne itaate çağırır, onların emirlerine muhalefet noktasında uyarır. Âyetin iman edenlere hitap ederek onları Allah'a ve Resulüne itaate çağırmasının; Bedir'de elde ettikleri zafer ve ganimetlere bir şükür telkini, müşriklere benzeme ve onların düşükleri hatalara düşme hususunda da bir uyarı olduğu söylenebilir.<sup>8</sup> 20. âyetin sonundaki *وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ* nehyi ile 21. âyette yer alan ifadeler ise müminlere, kâfirlerin-müşriklerin veya münafıkların davrandıkları gibi davranmamaları gerektiğini söylemektedir. 21. âyetteki "duymadıkları halde duyduk diyenler" ifadesi, ya kulakları ile duyduklarını anlamadıkları halde anladıklarını söyleyenleri ya da kalpleri ile kabul etmedikleri halde dilleri ile kabul ettiklerini söyleyenleri karşılamaktadır. Birinci ihtimale göre, âyette müminlerin kendilerine benzemekten nehyedildikleri kimseler; duydukları halde Kur'an'ın sihir, evvelkilerin masalları veya şiir olduğunu iddia eden müşrikler, ikinci ihtimale göre ise münafıklardır.<sup>9</sup> Âyette bu kimselerin mübhem bırakılması manayı daha genel kılmakta ve muhatapların zihnini belirli bir zümreden çok bir davranış biçimine yönlendirmektedir. Müminlere hitap edip onları tekrar itaate çağırın, bunun yanında onları kâfirler-münafıklar gibi davranmaktan sakındıran bu iki âyetin, muhataba imanının gereği gibi amel etme, bu amelde devamlılığı sağlama ve iman vasfını kaybettirecek davranışlardan uzak durma hususlarında mesajlar taşıdığı görülmektedir. Bu bağlamda Ebû'l-Kâsım Cârullah ez-Zemehşerî'nin, (ö. 538/1144) bu âyetin manasına dair yaptığı tespit oldukça yerindedir.

"Âyetin manası şu şekildedir: Elbette sizler Kur'an'ı ve Hz. Peygamberi tasdik ediyorsunuz. Ancak eğer ganimetlerin dağıtılması gibi konularda Hz. Peygambere itaatten yüz çevirirseniz bu tasdik, yok gibi olur; duymanız da iman etmeyen kimsenin duymasına benzer."<sup>10</sup>

<sup>4</sup> Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunis: Daru't-Tûnisîyye, ts.), 22: 120.

<sup>5</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebûbekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, thk. Muhammed Rıdvân Araksûsî, Mâhir Habbûş (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006), 17: 240.

<sup>6</sup> Nâsirüddîn Ebû'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs el-Arabî, ts.), 5: 208.

<sup>7</sup> "Ey iman edenler! Allah'a ve Resulüne itaat edin ve (Kur'an'ı) dinlediğiniz halde ondan yüz çevirmeyin."

<sup>8</sup> Bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9: 302.

<sup>9</sup> Kâdî Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 2: 513; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 13: 148.

<sup>10</sup> Cârullah Ebû'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemehşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmecûd, Ali Muhammed Muavvid (Riyad: Mektebetü'l-Abîkân, 1998), 2: 568; Benzer bir tespit için bk. Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmecûd, Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 4: 474.

Zemahşerî'nin de işaret ettiği gibi esasında bu âyetler içselleştirilmiş bir inancın gerekleri ile ilgili oldukça canlı ve caydırıcı bir üslup taşımaktadır. Bu üslup, ameller noktasındaki benzerlikten imana dönük bir muhasebeye imkân tanımakta; kâfir gibi amel eden bir müminin imanını sorgulamasını ve tahkik etmesini, imanının gereği gibi amel etmesine bir basamak kılmaktadır.

Âl-i İmrân sûresi 3/156. âyette benzer bir şekilde müminlere, yapmamaları gereken davranışlar kâfirlerin-müşriklerin-münafıkların sıfatları üzerinden açıklanmaktadır. Bu âyette müminlere يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غُرًّا لَوْ كَانُوا عَدُوًّا لَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا şeklinde hitap edilmekte; bozuk bir inanç esası direk olarak değil, bu inancın sahipleri üzerinden reddedilmektedir. Uhud Savaşı ile ilgili bir siyapta gelen bu âyetler, insanları ölüm korkusu ile savaşmaktan caydırmak isteyen kimseleri hedef almaktadır. Müfessirlerin çoğu bu âyette kâfirler olarak bahsedilen kimselerin genel olarak münafıklar veya Abdullah b. Übey gibi münafıklardan bazıları olduğunu düşünmektedirler.<sup>11</sup> Bazı müfessirler ise buradaki ifadenin mutlak olduğunu, bütün kâfirlerin bu âyetin kapsamına gireceğini söylemişlerdir.<sup>12</sup> Âyetlerin bağlamı dikkate alındığında münafık olma ihtimali ağır basan bu kimseler, akrabalara olan müminleri kâfirlerle savaşıklarından ötürü kinamakta ve onların ölmelelerini savaşa gitmelerine bağlamaktadırlar. Akrabalara için "Eğer bizimle kalsalardı ölmeyecek ve öldürülmeyeceklerdi" diyen bu kimselerin ecel-sebep ilişkisi açısından doğru bir inanca sahip olmadıkları görülmektedir. Âyetteki kâfirlerden kastın kim olduğunu bir tarafa bırakacak olursak bu ifadeler; Uhud Savaşında yaşananlar sonucunda müminlerin de benzer bir zanna kapılmamalarını; başarısızlığı ve ölümü cihad ile ilişkilendirmemelerini salık vermektedir. Nitekim gerçekte öldüren ve diriltten Allah'tır. Allah, savaşa çıkan müminlerin ecelini savaşı yapıldığı zaman diliminde takdir etmişse savaşa gitmeseler de o an ruhlarını teslim edeceklerdir. Bununla birlikte Allah yolunda cihat ederken ruhunu teslim edenler, Allah'ın rahmetine ve mağfiretine (Âl-i İmrân 3/157) nail olacaklardır.<sup>13</sup>

Müminler, bu âyet ile söz konusu yanlış inanca düşmemeleri ve kâfirlerin sözlerini söylememeleri hususunda uyarılmaktadırlar. Aslında iman bu sözün söylenmesine manidir. Ancak âyet, buna rağmen bizzat müminlere hitap etmekte ve onları küfredip söz konusu ifadeleri kullananlara benzeme noktasında uyarılmaktadır. Cemâleddîn el-Kâsımî (1866-1914), âyetin hem ecel-sebep hususundaki inancı koruma hem de insanları yanlış sevk edecek ifadeleri kullanmama hususunda mesajlar içerdiğini söylerken oldukça haklıdır.<sup>14</sup> Âyetin üslubu dikkate alındığında nehyin sadece söz konusu ifadeleri telaffuz etmekten ibaret olduğunu düşünmek yüzeysel bir yorum olacaktır. Üstelik bu ifadelerin inançtan ayrı düşünülmesi olanaksızdır. Muhammed Tahir İbn Âşûr (1879-1973) da bu âyetin, müminlerin müşriklerin inançlarına tekrar meyletmemeleri ve bu düşüncenin müminlerin zihinlerini bulandırmaması için bir uyarı hüviyeti taşıdığını söylemektedir.<sup>15</sup>

Bu ve benzeri âyetlerde müminlere imanlarının gereği gibi düşünmeleri ve davranmaları gerektiğinin karşıt tarafın inanç ve davranış biçimi üzerinden söylenmesi, anlamı ve vurguyu daha da kuvvetlendirmektedir. Kur'an'ın kullandığı bu üslubu, birçok âyette görmek mümkündür. Bazen peygamberlere yapılan hitaplarda dahi aynı üslup kullanılmaktadır. Yûnus sûresi 10/105. âyette, Hz. Peygamber'e hitap edilerek yüzünü dine çevirmesi ve müşriklerden olmaması emredilmektedir. Âyetin ilk kısmında yer alan "yüzünü dine çevrilmesi"

<sup>11</sup> Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî v.dğr. (Cîze: Dârü Hicr, 2001), 6: 176-177; Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-Hidâye ilâ büluğü'n-nihâye* (İmrât: Câmiatü's-Şârîka, 2008), 2: 1185; Muhyissünne Ebu Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr v.dğr. (Riyad: Darü Tayyibe, 1989), 2: 123; Kurtubî, *el-Câmi'*, 5: 375.

<sup>12</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 9: 55.

<sup>13</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9: 55.

<sup>14</sup> Muhammed Cemâleddîn el-Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl* (Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957), 3: 1014.

<sup>15</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 4: 141.

## 282 | Muhammed İsa Yüksek. Kur'ân'da Hitabın Geçişliliğinin İmkânı

emri, nefsin bütünüyle Allah'a ibadete yönlendirilmesi ve onun dışındakilerden uzaklaştırılması anlamına gelmektedir. "Müşriklerden olma" nehyi aslında âyetin ilk kısmında yer alan emri tekit eden bir ifadedir.<sup>16</sup> Hz. Peygamber'in şirke bulaşması söz konusu zaten değildir. Üstelik 104. âyette Hz. Peygamber'in müşriklerin putlarına kulluk etmediği ve etmeyeceği kendi dilinden aktarılmıştır. İnanç ve amel bakımından müşriklere benzeme nehyinin Hz. Peygamber'den öte bütün müminlere bir hitap olması da söz konusudur. Aslında bu nehyi ile iman gerekliliği ve vasıfları netleştirilmektedir. "Müşriklerden olma" ifadesi düşünüldüğünde, bütünüyle (aklen-ruhen) Allah'a yönelmenin, müşrik profiline dair mutlak bir karşıtlık manası taşıdığı söylenebilir. Âyette nehyin "müşrik olma" değil de "müşriklerden olma" şeklinde gelmesinin, şirk inancına sahip gruplardan uzak durma ve onlara benzememe anlamını ifade ettiği görülmektedir.<sup>17</sup> Mâide sûresi 5/51. âyette müminlere hitaben Yahudi ve Hristiyanları dost edinenlerin, onlardan sayılacağı söylenirken yine İslam inancına sahip olmayanlardan uzak durma hususunda etkin bir ifade biçiminin tercih edildiği görülmektedir.<sup>18</sup> Müminler bu kimseleri dost edinince onlara benzeyecekler, onların şekline bürünecekler ve isteklerini yapar hale geleceklerdir. Bu da müminleri ahirette onlarla haşrolunmaya kadar götürebilecektir.<sup>19</sup> Bu dostluk inanç ve din hususunda bir birlikteliğe dönüşürse ebedî cehennemde dūcar olacaklar, imânî hususlara bulaşmayan bir amel birlikteliğine dönüşürse de en azından âyetin kınadığı ve yerdığı kimselerden addedileceklerdir.<sup>20</sup> Nitekim Hz. Peygamber'in "Kim bir topluluğa benzerse o da onlardandır" hadisinde<sup>21</sup> ifade edildiği üzere ameldeki benzerlikler aidiyetleri belirleyen unsurlardır. Bakara sûresi 2/246-252. âyetler arasında geçen Tâlût-Câlût kıssasında Tâlût'un Câlût ile savaşmak üzere yola çıktığında askerlerine söyledikleri, davranış biçiminin aidiyetleri belirlediğine iyi bir örnektir. 249. âyette Tâlût askerlerine "Allah sizleri mutlaka bir nehirle imtihan edecek. Kim ondan içerse benden değildir. Kim de onu tatmazsa işte o bendendir..." demektedir. Aslında Tâlût'un "benden değildir" sözü askerlerinin imanını nefyeden bir ifade değildir. Tâlût bu hitabıyla söz konusu kimselerin onun tarafında olmadığını, onunla aynı yerde durmadıklarını ve kendisine bağlılıklarının bulunmadığını ifade etmektedir. Hz. Peygamber'in "bizi aldatan bizden değildir"<sup>22</sup> sözü de benzer bir mana ifade etmektedir.<sup>23</sup>

Bakara sûresi 2/254. âyet ise hitap-muhatap-mesaj ilişkisi açısından Kur'ân üslubunun buraya kadar aktardığımız hususiyetlerini farklı bir formda temsil etmektedir. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمَ لَا بَيْعَ فِيهِ وَلَا خُلَّةَ وَلَا شَفَاعَةَ müminlere hitap etmekte; pişmanlıkların, alım-satımın, fidyenin, dostluk ilişkilerinin fayda vermeyeceği gün gelmeden önce onları mallarını Allah yolunda infak etmeye çağırmakta ve kâfirlerin gerçek zalimler olduklarını tespit ederek sona ermektedir. Müminlere hitap eden bir âyette kâfirlere yer verilmesinin; -malı infak etmeme, zekât vermeme gibi özellikler açısından- müminleri kâfirlere benzeme hususunda uyarma amacına matuf olduğu söylenebilir. Nitekim kâfirler (müşrikler) zekât vermeyen ve bu özelliklerinden dolayı azap görecektir. (Fussilet 41/6-7) Bununla birlikte âyetin sonunda zekât vermeyenlere değil de kâfirlere yer verilmesi, infak emrini uygulamama durumundaki tehdidin seviyesini artırmakta;

<sup>16</sup> Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 11: 198; Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 7: 3403; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 11: 304.

<sup>17</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 11: 304.

<sup>18</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12: 18.

<sup>19</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, sad. İsmail Karaçam v.dğr. (Fatih: Azim Dağıtım, ts.), 3: 266.

<sup>20</sup> İbn Atiyye, *el-Muharrarü'l-vecîz*, 3: 190.

<sup>21</sup> Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Avvâme (Cidde: Dârü'l-Kible li's-Sekâfet'il-İslâmiyye, 1998), "Libâs", 4.

<sup>22</sup> Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim b. Haccâc, *Sahih-i Müslim* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955), "İmân", 164.

<sup>23</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîr*, 2: 273.

zekât vermemenin kâfirlerin özelliklerinden olduğu, zekât vermeyenlerin de kâfirlere benzeceği vurgusunu taşımaktadır.<sup>24</sup>

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) bu âyetin müminlere hitap ile başladığını, âyette yer alan betimlemelerin kâfirlerle ilgili olduğunu; bunun ise müminlere kâfirler gibi davranmama hususunda yapılmış bir uyarı niteli taşıdığını söylemektedir.<sup>25</sup> Mâtürîdî kıyamet gününe dair sıfatların da kâfirlere dönük olduğunu düşünüyor gözükmektedir. Onun gibi bazı müfessirler kıyamet gününde müminler için dostluğun söz konusu olduğunu, ancak müminlerin buna ihtiyaç duymadığını; yine âyette nefyedilen şefaatin müminlerle alakalı olmadığını (o gün kâfirler için şefaatin söz konusu olamayacağını) söylemektedirler.<sup>26</sup> وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ<sup>26</sup> ifadesindeki hasr manası gözetilirse bu ifadenin, öncesinde gelen “kendisinde herhangi bir alış-verişin, dostluk ilişkisinin ve şefaatin fayda vermeyeceği gün” betimlemesiyle bizzat ilişkili olduğu görülecektir. Bu bağlam kâfirlerin ahirette karşılaşacakları azabı kendilerinin hak ettikleri ve Allah'ın onlara zulmetmediği noktasında bir tariz ve tehdit içermektedir.<sup>27</sup> Bütün bu örnekler; Kur'an'ın, müminlere bazı emir ve nehiyleri doğrudan değil de karşıt taraftan yapıldığını göstermektedir. Kur'an'ın takip ettiği bu üslup, anlamda ek vurgular yapmakta, tikel bir davranış biçiminin toplumsal yansımalarına dair ince manalar içermektedir. İnanç-amel ilişkisi ile amelin aidiyetleri belirleme keyfiyeti de bu üslubun hâkim olduğu ayetlerde açıkça görülmektedir.

## 2. KÂFİRLERE-MÜŞRİKLERE HİTAP EDEN VEYA KÂFİRLERDEN-MÜŞRİKLERDEN BAHSE DEN ÂYETLERİN DİLBİLİMSEL İMKÂNLARI

Kur'an'ın bir bütün olarak Allah'ın hitabı olduğu söylemi modern dönemde zihinlerde farklı çağrışımlar uyandırmaktadır. Esasında Allah'ın kelamı olması hasebiyle Kur'an'ın hitap olduğunu söylemek pekâlâ mümkündür. Ne var ki hitap-muhatap ilişkisine dair modern dönem anlam teorilerinin dayattığı mutlak gerekliliğin ve bağlayıcılığın klasik literatür açısından temellendirilmesi güçtür. Klasik literatür, modern dönem bağlamsal ve tarihsel yaklaşımların bahsettiği hitap boyutunu, hitabü'l-muvâcehe (doğrudan hitap) kavramı ile ele almıştır. Doğrudan hitapların dışındaki hitap veya ifadelerin, -herhangi bir aksi delil bulunmadıkça- sözcüklerin ve dizgenin delâletleri ile dolaylı muhataplar için de geçerli olması düşünülebilir. Klasik usûlde hitabü'l-muvâcehe, ilk muhatapları bağlar. Çünkü hitaptan bahsettiğimizde hitabı karşılayan bir muhatabın bulunması zorunludur. Başka bir deyişle ma'dûma hitap yapılamaz. Bu söylemin, taşıdığı öncüller itibariyle bağlam teorileri ile aynı yerde durduğu söylenebilir. Ancak hitabın kapsamı açısından bu teorileri birbirleriyle karşılaştırmak mümkün değildir. Klasik anlam teorileri, doğrudan hitapların şer'î gereklilik veya kıyas gibi yöntemlerle dolaylı muhatapları da kapsadığını düşünürken, bağlamsalcılar ve tarihselciler hitap-muhatap ilişkisi çerçevesinde nassın ne demek istediğini tespit ederek metni zâhirî düzenden öteye evirebilmektedirler.

Kur'an bütünüyle hitap olarak değerlendirildiğinde veya doğrudan hitaplar dikkate alındığında kâfirlerden-müşriklerden bahseden veya onlara hitap eden âyetlerin müminlere de hitap edebilmesi, modern dönem anlama metotları açısından oldukça zordur. Ancak klasik literatür kâfirlerden-müşriklerden bahseden âyetlerin müminlere de hitap edebilmesini, problem dahi etmemiştir. Nitekim bu, hem dilbilimsel bir gereklilik hem de sosyal gerçekliktir. İlk başlıkta verdiğimiz örneklerden de anlaşılacağı üzere Kur'an'ın müminlere yaptığı emir ve nehiylerde takip ettiği üslup da bunu göstermektedir.

<sup>24</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 2: 286; Ebüssuûd b. Muhammed el-İmâdî el-Hanefî, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ (Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-Hadîse, ts.), 1: 383.

<sup>25</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Baslûm (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 2: 233.

<sup>26</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 2: 285-286.

<sup>27</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3: 16.

Örneğin Yûnus sûresi 10/12 âyette, “İnsana bir sıkıntı dokundu mu, gerek yan üstü yatarken, gerek otururken, gerekse ayakta iken (bu sıkıntıdan kurtulmak için) bize dua eder. Ama biz onun bu sıkıntısını ondan kaldırdık mı, sanki kendisine dokunan bu sıkıntı için bize hiç yalvarmamış gibi geçer gider. İşte o haddi aşanlara, yapmakta oldukları şeyler, böylece süslenmiştir.” buyrulmuştur. Gerek siyak gerekse كَذَلِكَ زَيْنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ifadesi bu âyette bahsedilen kimselerin müşrikler olduğunu göstermektedir. Fahreddin er-Râzî de (ö. 606/1210) “el-insân” kelimesinden bu âyette kâfirlerin kastedildiğini düşünmektedir. Çünkü âyette bahsedilen davranış, mümine asla yakışmaz. Râzî'nin yaptığı bu tespit, aslında âyetin müminlere ne dediğini de belirlemektedir. Râzî'ye göre bu âyet, insanın tabiatındaki zayıflık ve gaflet ile şehvete olan düşkünlüğünü ortaya koymaktadır. İnsan; sıkıntılarla karşılaştığında az sabreder, nimetleri gördüğünde az şükreder, başına bir sıkıntı geldiğinde Allah'ın bu sıkıntıyı gidermesi için her türlü duayı yapar. Ancak duası kabul olup sıkıntıdan kurtulunca sıkıntıyı unuttur, nimetin kıymetini bilmez ve böylece sanki hiç dua etmemiş kimsenin seviyesine geriler. Bu âyet söz konusu davranış biçimlerinin yanlış olduğuna dikkat çekmek ve aklını kullanan insana bunun tam tersi bir şekilde davranmasının gerektiğini beyan etmek için inmiştir.<sup>28</sup>

Dış bağlamı dikkate alan İbn Âşûr, her ne kadar “el-insân” kelimesi ile insan cinsinin kastedildiğini söylese de,<sup>29</sup> bu âyetin manasının kâfirlerle alakalı olduğunu düşünmektedir. İbn Âşûr'a göre hicretten önce nüzul toplumunda kâfirler çoğunluğu teşkil etmektedirler; müminlerin sayısı ise yetmiş küsürü geçmemektedir. Dolayısıyla bu âyetin muhatabı kâfirlerdir. Ancak, müminler de eski inançlarına dair bu âyette bahsedilen hususlarla ilgili gerekli çıkarımları yapmalı ve gafletlerinden uyanmalıdırlar.<sup>30</sup> İbn Atiyye el-Endelûsî (ö. 541/1147) ise âyette geçen مَرَّ fiilinin, âyetin kâfirlerle ilgili indiğine delil teşkil ettiğini söylemektedir. Nitekim مَرَّ كَأَن لَّمْ يَذْعَبْنَا إِلَىٰ ضَرْ مَسْنَه ifadesi; kişinin sanki hiç dua etmemiş gibi şirk koşma ve tevekkül etmeme hususundaki eski inancına devam etmesini karşılamaktadır. Ne var ki âyet, kâfirlerle birlikte günahkâr Müslümanları da kapsayan bir anlam alanına sahiptir.<sup>31</sup> Dolayısıyla âyetin genel olarak sadece sıkıntılı zamanlarda duaya sarılıp huzur anında duayı terk eden kimselere bir uyarı mahiyetinde olduğu pekâlâ söylenebilir.<sup>32</sup>

Aynı şekilde, İnfîtâr sûresi 82/6-8. âyetlerde “Ey insan. Seni yaratan, şekillendirip ölçülü yapan, dilediği bir biçimde seni oluşturan cömert olan Rabbine karşı seni ne aldattı?” denilirken kastedilen insanın kim olduğu ile ilgili iki farklı görüş olduğu görülmektedir. Gerek iç bağlam gerekse dış bağlam, âyette kâfirlerin kast olunduğu manasını kuvvetlendirmektedir. Çünkü 9. âyette “Hayır, siz hesap ve cezayı yalanlıyorsunuz” şeklinde bir hitap gelmektedir. Bu ifade 6-8. âyetlerin hemen öncesinde gelen kıyamet ahvâline dair ifadelerin de yeniden dirilmeyi inkâr eden kimseleri korkutma amacı taşıdığı göstermektedir. Dolayısıyla sûrenin başından itibaren akış, şirk ve yeniden dirilme ile ilgilidir. Sûrenin indiği zaman düşünüldüğünde de muhatapların çoğunluğunun müşrikler olduğu görülecektir.<sup>33</sup> Ancak Hz. Peygamber bu âyeti insanın cehâleti ile tefsir etmiş, hicri ikinci asırdan itibaren birçok müfessir de bu sorunun mümine dönen taraflarına cevaplar aramışlardır. Fadl b. İyâz, Yahya b. Muâz, Ebû bekir b. el-Verrâk gibi isimlerin; eğer bu soru bana sorulursa “iyiliğin, o eşsiz cömertliğin, nimetlerin” diye cevap veririm dedikleri aktarılmıştır.<sup>34</sup> Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr (ö. 774/1373) bu sorunun bir tehdit ifadesi olduğunu; dolayısıyla bu soruya, “cömertlik, iyilik beni aldattı” şeklinde cevap verilemeyeceğini düşünmektedir. Ancak bundan İbn Kesîr'in, âyetin manasını sadece kâfirlere hasr ettiği sonucu çıkmamaktadır. Çünkü ona göre âyet, “Seni Allah'a karşı ne

<sup>28</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 14: 52-53.

<sup>29</sup> Nitekim İbn Âşûr'a göre cins ve istiğrak manaları örfeye göre belirlenebilir.

<sup>30</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 11: 109.

<sup>31</sup> İbn Atiyye, *el-Muharrarü'l-Vecîz*, 3: 109.

<sup>32</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 11: 80.

<sup>33</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30: 174.

<sup>34</sup> Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 8: 356; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezü Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât el-İslâmiyye, 2003), 15: 283.

aldattı da O'na isyana yöneldin ve O'na yakışmayacak şekilde davrandın?" olarak anlaşılmalıdır. İbn Kesîr, bu manayı İbn Mes'ûd'un "Allah kıyamet gününde sizden her birinizle baş başa kalacak ve 'Ey âdemoğlu! Seni bana karşı ne aldattı? Ey âdemoğlu! Bildiklerinle hangi amelleri yaptın? Ey âdemoğlu peygamberlere ne cevap verdin?' diye soracaktır." rivâyeti ile temellendirmektedir.<sup>35</sup>

Kur'an'da cins isim ile yapılan hitaplarda bahsettiğimiz bu hususları fazlası ile bulmak mümkündür. Birçok âyette "Ey kâfirler" veya "Ey müşrikler" şeklinde nida edilmeyip muhatap olarak insana seslenilmesi sıradan bir tercih olamaz. Çünkü insanlar genelinde veya kâfirler-müşrikler özelinde yasaklanan ve kınanan bir yanlışa müminlerin de düşmesi mümkündür.<sup>36</sup> Fecr sûresi 89/15-16. âyelerde bahsedilen insan ve bu insanın söylemi de bu noktada oldukça canlı bir örnektir: "İnsan ise; Rabbi onu deneyip de kendisine ikramda bulunduğu, ona bol bol nimetler verdiği 'Rabbim bana ikram etti' der. Ama onu deneyip rızkını daraltınca da, 'Rabbim beni aşağıladı' der." Bu âyetlerde yer verilen ifadeler, kendisinden önceki âyetlerle bağlantılıdır. Daha önce Allah'ın verdiği nimetlere karşılık peygamberlerin davetlerini hafife alan, Allah'ın rızasından yüz çeviren, kendilerine yasaklanan işleri yapan, şarık, kendini beğenmiş ümmetlerden bahsedilmektedir. Aslında müşriklerle bu ümmetler arasında oldukça açık bir benzerlik vardır. Müşrikler de içerisinde buldukları bolluk ve refah ile aldanmışlar, hatta bu üstünlüğü ve rahatlığı Allah'ın kendilerine verdiği bir mükâfat adanmışlardır. Allah'ın kullarına verdiği nimetleri bu dünya ile sınırlamışlar ve ahireti yalanlamışlardır. Sahip oldukları imkânları Müminlere va'd edilen nimetlerle kıyaslamışlar, ahirette kendileri için hazırlanan azaptan kaçış psikolojisi içerisinde yeniden dirilmenin olmayacağını iddia etmişlerdir. Ancak bu bakış açısı, Allah'ın fiillerinin bir hikmet üzerine mebni olması ile çelişmektedir.<sup>37</sup>

Müşriklerin ahiret inancını yansıtan bu âyetlerin müminlere hitap edip etmediğini belirlemek için bir anlık âyetin literal boyutundan İslâm toplumunun sosyal boyutuna intikal etmek faydalı olacaktır. Ahiret inancına sahip gafil ve cahil müminlerin nimet ile ilişkileri tarihsel süreçte bu âyetlerde bahsedilen benzer bir davranış tarzına bürünmüştür. Başına gelen iyilikleri ve kendisine verilen nimetleri söyleminin ve duruşunun doğruluğuna delil getirenler ile başına gelen kötülükleri kötümser bir bakış açısıyla Allah'ın intikamı addedenler hep olmuştur. Allah'ın fiillerindeki hikmet boyutunu içselleştirememiş, nimet-sıkıntı dengesini heva ve vesveseler üzerinden okuyarak dengesiz davranışlar sergileyen bireyler için bu âyetin taşıdığı öğütler açıktır.<sup>38</sup>

Mâun sûresinin nerede indiği ile ilgili yapılan tespitlerin ve tartışmaların da klasik tefsir literatürü açısından sûrenin müminlere hitap edip etmediği hususunda bir problem teşkil etmediği söylenebilir. Bu sûrenin tamamının Mekkî, tamamının Medenî veya ilk üç âyetin Mekkî son dört âyetin Medenî olduğu noktasında literatürde üç farklı görüş bulunmaktadır.<sup>39</sup> Konu ile ilgili tespitler rivâyetlerle temellendirilse de sûrenin nerede indiği ile alakalı farklı görüşlerin ileri sürülmesinde sûrede geçen kelimelerin de önemli payının olduğu görülmektedir. İlk üç âyette bahsedilen sıfatların (din gününü yalanlayan, yetimi itip kakan, yoksula yedirmeyi özendirmeyen) müşrik profiline, son dört âyette bahsedilen sıfatların (namazı ciddiye almadan kılan, riyakâr, ufak bir yardıma dahi engel olan) ise münafık profiline uygunluk arz etmesi, sûrenin nerede indiği ile ilgili tespitlerde belirleyici olabilmıştır. Sûrenin tamamının Mekkî olduğunu savunan bazı müellifler, bu sûrede bahsedilen namazın müşriklerin namazı olduğunu söylemişler ve müşriklerin kıldıkları namazın keyfiyeti ve temeli üzerine

<sup>35</sup> İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*, 14: 274.

<sup>36</sup> İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5: 479.

<sup>37</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30: 324.

<sup>38</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30: 327-328.

<sup>39</sup> Literatürdeki rivâyetler ve farklı görüşler için bk. Sıddık Baysal, "Mekkî-Medenî Olgusunun Kur'an Lafız ve İbarelerinin Anlam ve Delâletlerini Belirleyiciliği: 107/Mâun Sûresi Örneği, *Bartın İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/5 (2016), 33-37.

## 286 | Muhammed İsa Yüksek. Kur'ân'da Hitabın Geçişliliğinin İmkânı

odaklanmışlardır. Bunlara göre âyetin müminlerin namazından bahsetmesi mümkün değildir. Hâlbuki son dört âyetin Medine'de indiği söylenirse münafıklar ve münafıklar gibi namaz kılan müminler bu âyetlere muhatap kabul edilebilirler. Elmalılı Hamdi Yazır (1878-1942) konuyla ilgili şu ifadelerle yer vermektedir:

“Yani vay hallerine, yazıklar olsun o cehennemden ve kan, irin akan dercesine düşecek olan namaz kılanlara, daha doğrusu namaz kıyor, mümin görünenlere... Dinin direği ve kulların derli toplu kalp ile Hakk'ın huzuruna durarak bir yükselişi, Allah'a kavuşmaya bir çeşit vasil oluşu demek olan ve şu halde onun zikriyle yardım ve inâyetinden fert ve toplum olarak medet ve hidâyet olarak onun rızasına, doğru yoldan yaklaşmak üzere emrine göre kulluk vazifelerini ihlas ile yapmak için şevk ve uyanıklık almak gereken namazlarından gaflet ile yanılmaktadırlar.”<sup>40</sup>

Maûn sûresinin bütünüyle Mekkî olduğunu düşünen Süleyman Ateş, dördüncü âyette bahsedilen namaz kılanlardan müşriklerin kastedildiği söylemiş ve bunu; namaz ibadetinin bütün şeriatlarda emredilen bir ibadet olması ve Kur'ân'ın müşriklerin namazlarına açıkça işaret etmesi (el-Enfâl 8/35) gibi çeşitli argümanlarla temellendirmiştir. Dolayısıyla bu âyetler bağlamında müminlerin veya münafıkların namazından bahsetmek mümkün değildir. Ateş Elmalılı'nın yukarıda verdiğimiz tespitleri ile ilgili şunları söylemektedir:

Hamdi Yazır: “Fakat veyl o Mûsâllilere, daha doğrusu o namaz kıyor görünen mümin görünenlere ki onlar namazlarından sehvetmişlerdir, yanılmışlardır.” sözüyle bizzat kendisi büyük bir yanlışlığa düşüyor. Çünkü âyetler müminler veya mümin görünen münafıklar hakkında değil, Mekke'deki müşrikler hakkındadır.<sup>41</sup>

Sûrenin nerede indiği ile alakalı klasik tefsir literatüründe yer verilen farklı görüşler aslında bu âyetlerin müminlere de hitap edebilme imkânına dair değildir. Âyetin, ilk muhatabının yanında ikincil muhatabına da seslenebilmesi, dilin kullanım keyfiyeti ile alakalıdır. Tarihsel bağlam dediğimiz nüzul döneminde ve tabiûn döneminde, Kur'ân'ın ilk muhatapları olan müminler imanları sebebiyle müşrikler veya münafıklar hakkında inmiştir demek suretiyle bu âyetlerden kendilerini soyutlamamışlardır. Hatta onlardan bazıları *الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ* âyetinde *في صلواتهم* değil de *عن صلواتهم* ifadesinin kullanıldığı için şükretmişlerdir.<sup>42</sup> Bunun sebebi ise *في صلواتهم* ifadesinin namazı önemsememe ve terk etme manasına gelmesi; *في صلواتهم* ifadesinin ise namaz kılarken kişinin içinden geçirdiği sözler ve kalbine doğacak vesvese gibi durumları karşılamasıdır.<sup>43</sup> Vesvese ve akıldan bir şeyler geçirmenin her mümin için söz konusu olabileceğini düşünenler, âyetin *عن صلواتهم* şeklinde gelmesi ile rahatlamışlardır. Daha açık bir ifade ile onlar, âyetlerin Mekke'de ya da Medine'de inmesini, sûrenin bütün olarak okunması gerektiğini, sûrede geçen “veyl”in kiminle alakalı olacağını düşünmeden, sûrenin bahsettiği “namaz kılanlar” biz miyiz diye sormuşlardır. Âyetin *عن صلواتهم* şeklinde gelmesi ile gönülleri rahatlatanlar, bu namazın “kendilerinin” namazı olmadığını anlamışlardır. Çünkü onların kıldıkları namaz ile münafıkların-müşriklerin kıldıkları namaz arasında aidiyetlerini belirleyecek derecede bir ayrım vardır. İlk muhatapların Kur'ân ile ilişkisi gözden geçirildiğinde, bu âyetin münafıkların-müşriklerin namazına benzer bir namaz kılan müminlere hitap edip/etmediği konusu mevzu edilmeyecek derecede açıktır.

### 3. MUHATAPLAR ARASI GEÇİŞLİLİKTE TEORİK ÇERÇEVE

Kur'ân, üslup açısından müminleri imanın en üst derecesine konumlandırmakta ve imanın gerektirdiği yaşam biçimini, bu mertebeye uygunluk arz edecek şekilde betimlemektedir. Bununla birlikte, onların tam karşısında kâfirlerin inanç sitemlerine ve davranışlarına

<sup>40</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, 9: 503.

<sup>41</sup> Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 12: 117.

<sup>42</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24: 664; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 14: 468; Kurtubî, *el-Câmi'*, 22: 512; Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf ebû Zeyd es-Seâlebî, *Cevâhiru'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Şeyh Ali Muavviz v.dğr. (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997), 5: 631.

<sup>43</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 6: 441.

yer vererek müminler ile kâfirler arasında olması gereken mutlak karşıtlığa dikkat çekmektedir.<sup>44</sup> Bu karşıtlık mümine sahih imanın öngördüğü yaşam biçimini aktarmakla kalmakta, küfrün beraberinde getirdiği hayat tarzına uygun bir şekilde yaşıyorsa kendini hesaba çekme ve imanıyla yüzleşme imkânı tanımaktadır. Dolayısıyla Mâûn sûresinde tehdit edilen namaz kılanların kim olduğu sorusu; bu âyetlere muhatap olan müminde, namazının Kur'an'da tavsif edilen iki gruptan hangisinin namazına benzediği sorusuna evrilmektedir. Çünkü Kur'an muhataplarına bu hususta iki insan profili sunmaktadır; din gününü yalanlayanlar, namazı terk ederek önemsemeden kılan riyakârlar ve en ufak bir yardımdan dahi kaçınanlar (Maûn 107/4-7) ile din gününü tasdik edenler, namazlarını hayat düsturu haline getirenler ve mallarında ihtiyaç sahipleri için bir hak bulunanlar. (el-Meâric 70/23-26) Kur'an bunlardan ilk gurubu övgü bağlamında zikretmiş, ikinci grubu ise yermiştir. İman-amel ilişkisinin (kelâmi boyutta değil) önemi düşünüldüğünde; Kur'an'ın bu üslubu, muhatapın aidiyetini tekrar gözden geçirmesini önermektedir. Bu husus, Kur'an'ın üslubu ile temellendirilebilecek bir hüviyet arz etmektedir. İbn Âşûr, Tekâsür sûresindeki hitabın müşriklere yapıldığını söyledikten sonra müşriklerin davranış biçimlerinin Allah katındaki yerini bilen müminlerin bu âyetlerden kendilerine dair mesajlar çıkarsaması gerektiğini söylerken aynı duruma dikkat çekmektedir.<sup>45</sup>

Söz konusu özellik bağlamında kâfir-mümin karşıtlığının âyetlerde açıkça yer almadığı durumlarda dahi müşriklere-kâfirlere hitap eden âyetlerin, aynı zamanda müminlere seslenmesi mümkündür. Bu sesleniş, mümini müşrik-kâfir kategorisine dâhil etme anlamı taşımamaktadır. Nitekim bir âyette bir inancın veya davranış biçiminin yerilmesi, müminler için bu inanca düşmeme ve bu davranışları sergilememe hususunda örtük mesajlar içerebilir. Aynı şekilde kâfiri-müşriki Rabbinden uzaklaştıran ve şirke sevk eden hususların kınandığı bir âyet, kendisini Rabbinden uzaklaştıran hususlarda müminlere de çok şey söyleyebilir. Hatta aralarındaki kategorik farklılıklar dikkate alındığında, bu unsurların müminlerin içerisindeki farklı gruplara farklı şekillerde seslenmesi de mümkündür. Örneğin kâfire hitaben yapılan "Rabbine karşı seni ne aldattı?" hitabının; müminde "Rabbine karşı seni ne günaha sevk etti", salih kimselerde ise "Rabbine karşı seni ne gaflette bıraktı" şeklinde makes bulması pekâlâ mümkündür. Bunda bir çelişki görmemek gerekir. Çünkü sayılanların hepsi ortak bir paydada birleşmekte;<sup>46</sup> her bir zümre, kendi seviyesinde Rabbine karşı aldanmaktadır.

Aslında bu, sahabe döneminden itibaren müminlerin âyetleri okuyuş ve algılayış biçimine de uygunluk arz etmektedir. Bu husus, bağlamın ihlali veya hitap-muhatap ilişkisinin koparılması olarak algılanmamalıdır. Çünkü Kur'an, bizatihi kendisi bu üslubu kullanmakta ve mümin muhataplarına "Ey iman edenler! ... iman edin" (Nisâ 4/136) şeklinde seslenmektedir. Hitabın genişlemesi dilbilimsel açıdan da geçerlidir. Çünkü hitap eden bir kimsenin bir toplumda bulunan farklı gruplara aynı cümle ile farklı mesajlar iletebilmesi veya bir gruba seslenirken diğer gruba mesajını iletirebilmesi mümkündür. Örneğin, "İnsanların hesaba çekilmeleri yaklaştı. Halbuki onlar gaflet içinde yüz çevirmektedirler." (el-Enbiyâ 21/1) âyetinden birincil olarak kastedilenler kâfirlerdir. Ancak klasik literatürde bu âyetin manasının aynı zamanda müminlere çevrilmesi gayet tabiidir.<sup>47</sup> Çünkü gaflet ve yüz çevirmenin farklı delâletleri olabilir. Bu açıdan yaklaşıldığında âyet, müminleri gaflete sevk eden işlerden sakındıran bir anlam da içermektedir. Gaflet içinde yüz çevirme kâfirin sıfatı ise kâfire ait bir sığata sahip olma, müminin imanına mâl olabilecek bir raddeye gelebilir. Âyetin bu hususa tarizde bulunması mümkündür.

<sup>44</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3: 16.

<sup>45</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30: 519-520.

<sup>46</sup> İbn Cüzey söz konusu âyetteki "insân" kelimesine cins manası verip bu manaları âyetin literal anlamı dahilinde ele alsa da bizim burada yer verdiğimiz tespitlerle benzer öncüllerden hareket etmektedir. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Cüzey, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*, thk. Muhammed b. Seyyidî Muhammed Mevlây (Kuveyt: Dârü'd-Diyâ, 2013), 4: 1676-1677.

<sup>47</sup> Bk. İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4: 573.



## 288 | Muhammed İsa Yüksek. Kur'ân'da Hitabın Geçişliliğinin İmkânı

Bunun yanında kâfirlerden-müşriklerden bahseden âyetlerin müminlere hitap etmesi hususunun, benzerlik veya kıyas ilkesi ile açıklanabilir bir yönü vardır.<sup>48</sup> Başka bir deyişle tefsirde kâfirlere-müşriklere hitap eden veya onlardan bahseden âyetlerin içerdiği müminlere yönelik mesajlar tespit edilirken iki inanç grubunun amelleri arasında benzerlik kurulmaktadır. Muhammed Emîn eş-Şinkîti (1907-1974) *Edvâü'l-beyân* isimli eserinde; Kur'ân'da, atalarını ve yöneticilerini taklit eden kâfirleri yeren birçok âyet bulunduğunu (el-Bakara 2/166; ez-Zuhruf 43/23; eş-Şuarâ 26/74) ve âlimlerin bu âyetleri, taklidi terk etmenin gerekliliğine delil getirdiklerini belirttikten sonra bu bağlamda önemli tespitler yapmıştır. Şinkîti'ye göre âlimlerin bu âyetleri müminlerin taklidi terk etmesine delil getirmesi, iki taklit arasında benzerlik kurmalarındandır. Bu benzerlik, kişilerin imanı veya küfrü cihetinden kurulmamakta; başka bir deyişle benzerlik iki mukallit arasında değil iki taklit arasında anlamaktadır. Öyle kişiler vardır ki, taklidi sebebiyle küfretmişlerdir; öyleleri de vardır ki taklidi sebebiyle günah işlemişler veya dünyalık bir hususta hata etmişlerdir. Ne var ki bunların hepsi delilsiz taklit etme bakımından kınanmışlardır.<sup>49</sup>

### SONUÇ

Kur'ân'da karşıt inanç profillerine ait sıfatların belirtildiği durumlarda, gayr-i müslimlere yapılan hitap; müminler için uyarı, muhasebe, şükür ve imanda sebat ifade etmekte; müminlere yapılan hitaplar da gayr-i müslim gruplar için teşvik ve fırsat öğeleri içermektedir. Bu hususu üslûbül-Kur'ân ile temellendirmek mümkündür.

Bununla birlikte Kur'ân'da hitabın geçişliliğinin teorik boyutta iki şekilde gerçekleştiği söylenebilir. Bunların birincisi, dilbilimsel-belâğî öncüllerle alakalıdır. Nitekim hitap-muhatap ilişkisi ve haber cümlelerinde tariz, kinaye, mecaz gibi kullanımlar söz konusu olabilmektedir. Türkçede de kullanılan bazı sözler, bazen birine bir şey söyler görünürken diğerine çok daha vurgulu bir ileti taşımaktadır. Bu husus dilin imkânları ile alakalıdır. Örneğin "...Yazıklar olsun o müşriklere! Onlar zekâtı vermezler ve âhireti inkâr ederler." (Fussilet 41/7) âyeti, müşriklerin yanında zekât vermeyen müminlere oldukça kuvvetli bir ileti taşımaktadır. Belâgata dair bu sanatların, Kur'ân'da peygamberlere yapılan hitaplardan ümmetlerine geçişlilikte de kullanıldığı görülmektedir.

Kur'ân'da muhataplar arası geçişliliğin gerçekleştiği ikinci şekil, teşbih-kıyastır. Burada kastımız spesifik anlamda belâgata dair bir terim olarak teşbih değildir. Esasında kıyasın da kıyas-ı celi olarak düşünülmesi daha yerindedir. Çünkü zihin, bu ifadeleri duyduğunda lafzın literal anlamından daha kuvvetli manalara bir anda ulaşabilmektedir. Ancak Kur'ân'da kâfirlere-müşriklere yapılan hitapların müminlere geçişliliği meselesinin iman değil amel-sıfat boyutunda ele alındığına dikkat edilmelidir. Başka bir deyişle bu geçişlilik tespit edilirken iki grup arasında akîde bakımından bir benzerlik kurulmamakta, amel açısından bir teşbih-kıyas yapılmaktadır. Merkeze âyetlerin ana temaları konumlandırılıp fiiller ve sıfatlar arasında benzerlik kurulunca, hitabın bu fiilleri yapan kimseler arasında geçişliliği söz konusu olabilmektedir. Nitekim aynı fiilleri yapan veya aynı sıfatlara sahip olan farklı inançlara sahip kişiler olabildiği gibi aynı inancı paylaşıp iman-amel seviyesi bakımından farklı kategorilerde olan insanlar da mevcuttur. Sıfatların ve lafızların dilbilimsel delâletleri dikkate alındığında, âyetlerin bu kategorilerdeki bütün muhataplara hitap etmesi mümkündür. Bununla birlikte, âyetlerde kâfirlere yapılan hitapların inanç boyutunda birtakım eleştiriler getirmesi de bu âyetlerin mümin muhataba genişlemesine mâni değildir. Örneğin *أَيُّخَسِبُ الْإِنْسَانُ أَنْ لَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ* âyetinin müşrik akidesini hedef aldığı açıktır. Yeniden dirilmeyi inkâr eden insana kıyamet ve yeniden dirilme ile ilgili deliller getiren bir ana temanın parçası olan bu âyetin; kıyamete de

<sup>48</sup> Kıyas ve diğer çözüm önerileri hususunda yapılmış bir tespit için bk. Müsâid b. Süleyman et-Tayyar, *Makâlât fi ulûmi'l-Kur'ân ve usûli't-tefsîr* (Riyad: Merkezü Tefsîr li'd-Dirâsât el-Kur'âniyye, 2015), s. 374-375.

<sup>49</sup> Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr eş-Şinkîti, *Edvâü'l-Beyân fi İzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* (Cidde: Dârü Âlemi'l-Fevâid, ts.), 7: 523.

inandığı için mümin vasfını kazanmış birine hitap ediyor olması ilk bakışta uzak gelebilir. Ancak bir müminin bu âyeti her okuduğunda kıyamet sahnelerini tasavvur etmesi, Rabbinin kudretini tekrar tekrar soluması ve Allah'ın gücünün ölüleri diriltmeye yettiğini bildiği halde itminan derecesinde bir imana talip olan Hz. İbrahim gibi yakîni bir iman mertebesine doğru yol alması hiç de uzak değildir.

#### KAYNAKÇA

- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-meânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Arpa, Abdulmuttalip. "Kur'an'da Bir Hitap Şekli: İki Kişilik Hitapla Tek Kişiyeye Hitap", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (2010): 105-118.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Bayram, Enver. "Kur'an'da Geçen "Ey İnsanlar" ve "Ey İman Edenler" Hitaplarıyla Başlayan Âyetler Arasında Bir Mukayese". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2017): 161-184.
- Baysal, Siddik. "Mekki-Medenî Olgusunun Kur'an Lafız ve İbarelerinin Anlam ve Delâletlerini Belirleyiciliği: 107/Mâun Sûresi Örneği". *Bartın İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 3/5 (2016) 23-58.
- Begavî, Muhyissünne Ebu Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Meâlimü't-tenzîl*. Thk. Muhammed Abdullah en-Nemr v.dğr. 8 Cilt. Riyad: Dârü Tayyibe, 1989.
- Bezvâvî, Nâsîru'd-dîn Ebû'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâs el-Arabî, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünenu Ebî Dâvûd*. Thk. Muhammed Avvâme. 5 Cilt. Cidde: Dârü'l-Kible li's-Sekâfet'il-İslâmiyye, 1998.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf. *el-Bahru'l-muhît*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvid. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Ebüsuûd, Ebüsuûd b. Muhammed el-İmâdî el-Hanefî. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-Hadîse, ts.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. Sad. İsmail Karaçam v.dğr. 10 Cilt. Fatih: Azim Dağıtım, ts.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunis: Daru't-Tûnisîyye, ts.
- İbn Atiyye, Kadî Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*. Thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*. Thk. Muhammed b. Seyyid Muhammed Mevlây. 4 Cilt. Kuveyt: Dârü'd-Diyâ, 2013.
- İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebû'l-Fidâ İsmail. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed v.dğr. 15 Cilt. Cîze: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- Kâsîmî, Muhammed Cemâleddîn. *Mehâsinü't-te'vîl*. 17 Cilt. Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabîyye, 1957.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebûbekr. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Muhammed Rıdvân Araksûsî, Mâhir Habbûş. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmud. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. Thk. Mecdî Baslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-uyûn*. Thk. es-Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahim. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Mekki b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî. *el-Hidâye ilâ bülûgu'n-nihâye*. 13 Cilt. İmârât: Câmîatü's-Şârika, 2008.
- Müsâid b. Tayyar, Müsâid b. Süleyman et-Tayyar. *Makâlât fî ulûmi'l-Kur'an ve usûli't-tefsîr*. Riyad: Merkezü Tefsîr li'd-Dirâsât el-Kur'âniyye, 2015.

## **290 | Muhammed İsa Yüksek. Kur'an'da Hitabın Geçişliliğinin İmkânı**

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim b. Haccâc. *Sahih-i Müslim*. 5 Cilt. Kahire: Dâru İhyâ'i'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1955.
- Râzî, Fahreddin Ömer b. el-Hüseyn b. el-Hasen. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Seâlebî, Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf ebû Zeyd. *Cevâhiru'l-hisân fî tefsiri'l-Kur'an*. Thk. Şeyh Ali Muavviz v.dğr. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, 1997.
- Sevinç, Ahmet. "Kur'an'da Hitap Şekilleri ve Müddessir Sûresinde Yer Alan Hitapların Tahlili", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2015): 133-162.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tesfîr bi'l-me'sûr*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 17 Cilt. Kahire: Merkezü Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât el-İslâmiyye, 2003.
- Şinkîti, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr. *Edvâ'ü'l-Beyân fî izâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an*. 9 Cilt. Cidde: Dâru Âlemi'l-Fevâid, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî v.dğr. 26 Cilt. Cîze: Dâru Hicr, 2001.
- Zemahşerî, Cârullah Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvid. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Abîkân, 1998.

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
Haziran / June 2019, 23 (1): 291-309

**Yahudilik'te 'Tikkun Olam: Dünyayı Tamir Etme' Kavramı Üzerine  
Bir Araştırma**

*A Survey on the Concept of 'Tikkun olam: Repairing the World' in Judaism*

**Mürsel Özalp**

Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,  
Dinler Tarihi Anabilim Dalı  
*Assistant Professor, Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology,  
Department of History of Religions*  
Bolu, Turkey  
[murselozalp@ibu.edu.tr](mailto:murselozalp@ibu.edu.tr)  
[orcid.org/0000-0003-2239-8614](https://orcid.org/0000-0003-2239-8614)

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 11 Mart / March 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 21 Mayıs / May 2019

**Cilt / Volume:** 23 **Sayı / Issue:** 1 **Sayfa / Pages:** 291-309

**Atıf / Cite as:** Özalp, Mürsel. "Yahudilik'te 'Tikkun Olam: Dünyayı Tamir Etme' Kavramı Üzerine Bir Araştırma [*A Survey on the Concept of 'Tikkun olam: Repairing the World' in Judaism*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/1 (June 2019): 291-309. <https://doi.org/10.18505/cuid.538067>

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

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.  
<https://dergipark.org.tr/cuid>

### A Survey on the Concept of "Tikkun olam: Repairing the World" in Judaism

**Abstract:** The Hebrew phrase *tikkun olam* means repairing, mending or healing the world. Today, the phrase *tikkun olam*, particularly in liberal Jewish American circles, has become a slogan for a diverse range of topics such as activism, political participation, call and pursuit of social justice, charities, environmental issues and healthy nutrition. Moreover, the presidents of the United States who attend Jewish religious days and Jewish ceremonies state the *tikkun olam* in its Hebrew origin, pointing out its origin embedded in the Judaism and a religious rule and/or an obligation that is important in Jewish tradition and thought. Nevertheless, when we look at the context of religious literature in which the phrase is used, it is seen that, although it is difficult to make a clear definition, it does not reflect modern/widespread uses and their meanings. Furthermore, *tikkun olam* is an ignored and even rejected concept by the Rabbinic Judaism which claims to represent the tradition and its current representative Orthodox Judaism. This fact is also seen in the usage and prevalence of the term in the U.S. and Israel. Thus, in this article, especially with reference to the norms of Mishnah, the religious-juristical contexts and possible meanings of the phrase of *tikkun olam*, the notion of *tikkun olam* in Jewish liturgy and its implied meaning and the Kabbalistic understanding of *tikkun* will be presented, the development, changing and conversion of the phrase in modern age and its contemporary usage areas and reinterpretations will be demonstrated.

**Summary:** Recently and especially in the U.S., the Hebrew phrase *tikkun olam* are used as a slogan in a widespread manner such as for activism, political participation, social justice, all kinds of charities, environmental issues, counter terrorism and healthy nutrition. Such a common usage of the phrase is largely the result of its literal meaning and ambiguity. Hence, this article aims to explore the place of the concept of *tikkun olam* in Jewish religious literature and its variations and semantic changes.

*Tikkun olam*, literally means the repairing, mending or healing the world. However, regarding its religious context, it is difficult to determine what it means accurately. In time, some has used the *tikkun olam* as a legislative justification for changing specific laws, some has attributed to it an eschatological meaning which indicates to the mesianic age, and some has discussed it in the context of mystical sense.

The first usage of the phrase of *tikkun olam* in the Jewish religious literature was simply in the form of "because of *tikkun olam*" in Gittin epistle, a tractate of Mishnah and Talmud. Here, the phrase was used as a reason of a judgment concerning to the subjects of marriage, divorce, slavery, captivity etc. In the context of these subjects *tikkun olam* indicates to the similar meanings like "repairing, organizing, healing, changing the world; regulating and improving the society, maintaining the social order, and prioritizing the common good. In fact, the concept of *tikkun olam* as the reason of the judgements in these matters is likely related to a juridical reason that intends to ensure the personal and public welfare such as clarifying the marital status of woman, to prevent the capture and seizure from Jewish society, and to deal with economy and identification of juridical status of the slaves.

The other reference to *tikkun olam* appears in the second part of the *aleinu* prayer. However, the notion of *tikkun olam* in the *aleinu* prayer refers to a situation that happens in God's Kingdom if Torah and halakhah are followed carefully. Hence, the *aleinu* prayer's *tikkun olam* points out eschatological expectation which desires a messianic age, but not the socio-political and ecological concerns of the world as in the current fields and meanings.

The modern idea of *tikkun olam* is also associated with the Jewish mystical movement, Kabbalah. Nonetheless, the concept of *tikkun* in Kabbalah is not a concept related to the socio-political circumstances of the world where we live in, but it is related to the restoring of the divine world. In order to restoring the divine world, human should fulfill the commands by studying Torah and have a spiritual and moral rehabilitation process by engaging in ascetic practices.

The use of the phrase of *tikkun olam* gradually progress in the socio-political life of the U.S. The first use of the expression of *tikkun olam* in the U.S. was in the 1950's by Shlomo Bardin, the founder of the Brandeis Camp Institute in California. Bardin asserted that the *Aleinu* prayer was the most important expression of Jewish values, particularly the expression "le-taken olam be-malchut shaddai" that is typically translated as "when the world shall be perfected under the reign of the God." Bardin suggested that these words referred to the obligation of Jews to work for a more perfect world.

The concept of *tikkun olam* entered contemporary usage by the way of its being preferred as a name to those such as social justice and charity programmes which was launched by the Reformist and Conservative groups in the second half of the twentieth century. In 1970s, United Synagogue Youth which is the national youth foundation of the conservative movement adopted the expression of *tikkun olam* and changed the title of its social action programs from "Building Spiritual Bridges" to "Tikkun Olam." Nowadays, United Synagogue Youth proceeds all of its social activities and *tzedakah* programs through the *tikkun olam* project.

By the end of 1970's, New Jewish Agenda, an organization devoted itself to the religious and social values, acknowledged the slogan of "Tikkun Olam" as the spirit of its ideology. In 1986, Michael Lerner entitled a left-oriented liberal publication with the concept of *Tikkun* by claiming that this concept represented the origin of Judaism, and he take an important role on making the concept have a prevalence.

Pittsburgh Platform organized in 1999 by the Reformist Jewish Movement emphasized that people must perform the most significant moral principles in the relationships with all non-Jewish people and all other creatures. This platform also stated that making the world a better place with the help of God would quicken the upcoming the messianic age. The *tikkun* understanding of the Reformist movement evolved to more universal realm by embracing the non-Jewish people, as well.

Over the last two decades, successive presidents of the U.S. who attended in the ceremonies of Jewish religious days and Jewish assemblages have contributed to the prevalence and usefulness of *tikkun olam* by mentioning the phrase of *tikkun olam* in Hebrew, expressing that this is an essential principle of Judaism and addressing that this has a central role in Jewish tradition and thought.

On the other hand, this concept does not have an important or a central place in Rabbinic Judaism and even in Orthodox Jewish communities which are the current representatives of Rabbinic Judaism. Moreover, Reformist, Conservative, and Reconstructionist American Jews who are considered on the liberal side of the politics has put the concept on the current use and the world's agenda. Thus, the phrase of the *tikkun olam* is more popular in non-Judaic milieux in the U.S. than the Jews in Israel. In Israel where the Orthodox doctrine is dominated and shaped the people, *tikkun olam* is regarded as a western value and is ignored.

**Keywords:** History of Religion, Tikkun Olam, Repairing the World, Judaism, American Jewry.

#### Yahudilik'te 'Tikkun Olam: Dünyayı Tamir Etme' Kavramı Üzerine Bir Araştırma

**Öz:** İbranice bir terkip olan *tikkun olam*, dünyayı tamir etmek, onarmak ya da iyileştirmek gibi anlamlara gelmektedir. Günümüzde bu ifade, özellikle Amerikan liberal Yahudi kanat tarafından aktivizm, siyasi katılım ve sosyal adalet çağrı ve çabalarından hayır hasenat işlerine, çevre sorunlarından sağlıklı beslenmeye kadar varan geniş bir alanda slogan olarak kullanılmaktadır. Yahudi dini günlerine ve Yahudi tandanslı toplantılara katılan Amerikan başkanları da konuşmalarında *tikkun olam* İbranice aşıyla zikredip, bunun Yahudiliğin özünde bulunan, Yahudi geleneği ve düşüncesinde önemli yer tutan dini bir kural ve/veya vecibe olduğunu dillendirmektedirler. Ancak, terkinin geçtiği dini literatürdeki bağlamlarına bakıldığında, net bir tanımlamada bulunmak zor olsa da modern/moda kullanım alan ve anlamlarını yansıtmadığı görülmektedir. Zaten geleneği temsil iddiasındaki Rabbinik Yahudilik ve onun günümüzdeki uzantısı olan Ortodoks Yahudilikte *tikkun olam* görmezden gelinen hatta reddedilen bir

## 294 | Mürsel Özalp, Yahudilik'te 'Tikkun Olam: Dünyayı Tamir Etme' Kavramı Üzerine Bir...

terimdir. Bu durum terimin Amerika ve İsrail'deki kullanım ve yaygınlık oranlarında da görülmektedir. Dolayısıyla bu makalede, özellikle Mişna'daki kaidelerden hareketle *tikkun olam* teriminin dini-hukuki bağlam ve muhtemel anlamları, Yahudi litürjisinde *tikkun olam* kavramı ve kastettiği anlam ile mistik Yahudilikteki *tikkun* anlayışı ortaya konulacak, ibarenin modern dönemdeki gelişimi, değişim ve dönüşümü gösterilecektir.

**Özet:** Son yıllarda ve özellikle Amerika'da, İbranice bir terkip olan *tikkun olam*, aktivizm, siyasi katılım, sosyal adalet, her tür hayırseverlik faaliyeti, çevre sorunları, terörle mücadele ve sağlıklı beslenme gibi geniş bir alanda slogan olarak kullanılmaktadır. Terkibin bu denli yaygınlık kazanmasında ibarenin literal anlamıyla ele alınması ve taşıdığı belirsizlik başat rol oynamıştır. Dolayısıyla bu makale çalışması *tikkun olam* kavramının Yahudi dini literatüründeki yeri ile modern dönemdeki değişim ve dönüşümünü ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Kelimesi kelimesine *tikkun olam*, dünyayı onarmak, tamir etmek ya da iyileştirmek gibi anlamlara gelmektedir. Ancak bu terkinin dini literatürdeki bağlamlarına bakıldığında ne anlam ifade ettiğini net bir şekilde ortaya koymak zordur. Zira süreç içerisinde kimileri *tikkun olam* muayyen fihhi hükümlerin tebdiline yönelik hukuki bir gerekçe olarak ele almış, kimileri ona mesihî döneme yönelik eskatolojik bir anlam yüklemiş, kimileri de mistik bağlamıyla okumuştur.

Yahudi dini literatüründe *tikkun olam* ilk kez Mişna'nın Gittin risalesinde evlenme, boşanma, kölelik, esaret vb. konulara dair verilen bir hükmün gerekçesi olarak basitçe "tikkun olamdan dolayı" şeklinde geçmektedir. Zikredilen konular bağlamında bu kavrama "dünyayı tamir etmek, düzenlemek, iyileştirmek, değiştirmek; topluma çeki düzen vermek, toplumu geliştirmek, toplum düzenini korumak ya da kamu yararını gözetmek" gibi birbiriyle bağlantılı muhtelif anlamlar verilmiştir. Doğrusu bu mevzuların gerekçesi olarak *tikkun olamın* kadının medeni durumunu netleştirme, Yahudi toplumundan esir kaçırmayı önleme ya da ekonomik kaygılar ve kölelerin yasal statüsünü belirleme gibi bireysel ve toplumsal maslahatları öne alan hukuki bir gerekçe olduğu daha olası görülmektedir.

*Tikkun olam* ibaresinin geçtiği bir diğer kaynak ise *aleynu* duasıdır. Ancak *aleynu* duasında *tikkun olam* Tevrat'ın ve *halakanın* gözetilip yerine getirilmesi şartına bağlı olarak Tanrı'nın krallığında gerçekleşmesi beklenen bir duruma işaret etmektedir. Dolayısıyla *aleynu* duasında *tikkun olam*, güncel kullanım alan ve anlamlarında olduğu gibi dünyanın sosyo-politik ve ekolojik kaygılarını değil, Tanrı'nın egemenliğine olan arzuyu, diğer bir ifadeyle mesihî tasavvura işaret eden eskatolojik bir beklentiye dile getirmektedir.

Modern *tikkun olam* düşüncesi Yahudi mistik hareket Kabala ile de özdeşleştirilmektedir. Ancak Kabala'da *tikkun*, içinde yaşadığımız dünyanın sosyo-politik vb. koşullarının iyileştirilmesi ile değil, Tanrısal alemin (sefirot) tamiri ile ilgili bir kavramdır. Daha doğrusu Kabalistler için *tikkun* insan merkezli değil Tanrı merkezli bir faaliyettir. Bunu gerçekleştirmek için de kişinin Tora çalışmaları yapıp emirleri yerine getirmesi, asketik uygulamalara yönelip manevi, ahlaki ruhsal bir rehabilitasyon sürecine girmesi (*tikkun ha-nefeş*) gerekmektedir.

*Tikkun olam* teriminin Amerikan siyasi ve sosyal hayatında belli bir yer edinmesi aşama aşama gelişen bir durumdur. *Tikkun olam* kavramı Amerika'da ilk defa California'da Brandeis Camp Institute'un kurucusu Shlomo Bardin tarafından 1950'lerde kullanılmıştır. Bardin, *aleynu* duasının ve özellikle bu duada geçen ve genellikle "Tanrı'nın hükümranlığı altında dünyanın mükemmel hale getirileceği vakit" şeklinde tercüme edilen *le-takken olam be-malhut şadday* ifadesinin Yahudilerin mükemmel bir dünya düzeni için çalışması yükümlülüğüne işaret ettiğini ileri sürmüştür.

*Tikkun olam* kavramının çağdaş kullanım alanına girmesi ise Reformist ve Muhafazakâr (conservative) Yahudi grupların XX. yüzyılın ikinci yarısında başlattıkları sosyal adalet ve hayır işleri gibi programlara bunu isim olarak seçmesiyle olmuştur. Örneğin 1970'lerde Muhafazakâr hareketin ulusal gençlik kuruluşu olan Birleşik Sinagog Gençlik (United Synagogue Youth) *tikkun olam* ifadesini benimsemiş ve "manevi köprüler inşa etme" (Building Spiritual

Bridges) başlığı altında topladığı sosyal eylem programlarını "*tikkun olam*" olarak değiştirmiştir. Bugün de aynı kuruluş bütün sosyal faaliyetlerini ve hayır hasenat (tsedaka) işlerini *tikkun olam* projesi üzerinden yürütmektedir.

1970'lerin sonunda ise tekamülcü (progressive) dini ve sosyal değerleri şiar edinen bir kuruluş olan New Jewish Agenda (NJA) ideolojisinin özünü *tikkun olam* sloganıyla tanımlamıştır. 1986 yılına gelindiğinde ise Michael Lerner kurduğu ve genel yayın yönetmenliğini üstlendiği sol eğilimli liberal bir yayına Yahudiliğin özünü yansıttığı iddiasıyla *Tikkun* ismini vermiş ve terimin şöhret bulup günümüz kullanım anlamı kazanmasında çok önemli bir rol oynamıştır. Reformist Yahudiliğin 1999 yılında topladığı Pittsburgh Platformu'nda da, Yahudi toplumu dışında kalanlar ve Tanrı'nın bütün yaratıklarıyla olan münasebetlerde en yüksek ahlaki emirlerin yerine getirilmesi Tevrat'ın dünyaya hakim kılınması için gerekli görülmüş ve Tanrı'yla birlikte dünyanın tamir edilmesinin (*tikkun olam*) mesihi çağın gelişini hızlandıracığı ifade edilmiştir. Burada Reformist hareketin *tikkun* anlayışı Yahudi toplumu dışını da kapsayan bir evrenselliğe doğru bir evrilmiştir.

Son yirmi yıldır halef-selef Amerikan başkanları da katıldıkları Yahudi dini günlerinde ve Yahudi meclislerinde *tikkun olam* İbranice asıyla zikredip, bunun Yahudiliğin özünde bulunan, Yahudi geleneği ve düşüncesinde merkezî yer tutan bir prensip olduğunu dillendirip bilinirlik ve kullanışlılığına katkı vermektedir.

Öte yandan bu terim Rabbinik Yahudilikte önemli ya da merkezi bir yere de sahip olmadığı gibi, onun günümüzdeki uzantısı konumundaki Ortodoks çevrelerce de görmezden gelinmektedir. Zaten güncel kullanıma ve dünya gündemine liberal kanat içerisinde sayılan Reformist, Muhafazakâr ve Yeniden Yapılanmacı Amerikan Yahudileri tarafından sokulmuştur. Dolayısıyla *tikkun olam*'ın Amerika'daki Yahudi olmayanlar arasındaki bilinirliği İsrail'deki Yahudilerden daha fazladır. Ortodoks öğretinin hâkim olduğu ve şekillendirdiği İsrail'de de *tikkun olam* bir batı değeri olarak görülmüş ve yok sayılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Tikkun Olam, Dünyayı Tamir Etmek, Yahudilik, Amerikan Yahudiliği.

## GİRİŞ

Son yıllarda -dünyanın tamiri anlamında- *tikkun olam* terkihi ve bu terkipten (t)üretilen ideal, Amerika'da yaygın bir kullanım kazanmıştır. Bu tabir, İngilizce karşılığı zikredilmeksizin İbranice asıyla toplumun hemen her kesimince dillendirilmektedir. Bazı entelektüeller dini bir referansla bunun Yahudilikte merkezî yer tutan ve her Yahudi'nin kabul etmesi gereken bir düşünce olduğunu ileri sürerken, kendisine bayan arkadaş arayan Yahudi erkeği bir dergiye verdiği ilanda karşı cinste aradığı özellik olarak kendisini *tikkun olama* adanmış olma notu düşmektedir.<sup>1</sup> Önceki Amerikan başkanı Obama da Mart 2012'de Amerikan İsrail Kamu İşleri Komitesi (AIPAC=The American Israel Public Affairs Committee)'nde yaptığı ko-

<sup>1</sup> Lawrence Fine, "Tikkun: A Lurianic Motif in Contemporary Jewish Thought", *From Ancient Israel to Modern Judaism: Intellect in Quest of Understanding. Essays in Honor of Marvin Fox; The Modern Age: Theology, Literature, History*, ed. Jacob Neusner ve dğr. (Atlanta: Scholar Press, 1989), 4, 51; Fine, myjewishlearning. "Tikkun Olam", erişim: 04 Haziran 2018, <https://www.myjewishlearning.com/article/tikkun-olam/>.



## 296 | Mürsel Özalp, Yahudilik'te 'Tikkun Olam: Dünyayı Tamir Etme' Kavramı Üzerine Bir...

nüşmada " *tikkun olam* kavramı hayatıma değer kattı ve bana yol gösterdi" ifadelerini kullanmıştır.<sup>2</sup> Madonna'nın da hem müziği hem hal hareketleriyle hayranlarına *tikkun olama* adanmışlık mesajı vermeye çalıştığı ileri sürülmüştür.<sup>3</sup>

Taşıdığı belirsizlik ve/veya literal anlamıyla ele alınması, toplumun farklı kesimlerine ve rastgele zikredilmesi bu terime geniş bir kullanım alan ve anlamı kazandırmıştır. Süreç içerisinde bazıları *tikkun olam* muayyen kaide ve kuralların değiştirilmesine yönelik esnek bir yasama gerekçesi olarak kullanmış, kimileri Tanrısal plana işaret eden eskatolojik bir ideal olarak ele almış, kimi çevreler ise mistik imalarda bulunmuştur.<sup>4</sup> Bir dönem liberal demokratik söylemlerle bir taraftan Yahudi siyasi katılım talepleri çerçevesinde dillendirilirken diğer taraftan tam tersi bir söylemle herhangi bir siyasi oluşumdan imtina durumları için de kullanılmıştır. En son büründüğü şekil ve kazandığı anlam itibarıyla *tikkun olam*, aşevi ve sığınma evlerinde hizmet verme, siyasi eylem, her tür hayırseverlik faaliyetleri, sokak hayvanlarıyla ilgilenme, enerji tasarrufu, atık maddelerin geri dönüşümü, genel sağlık hizmetleri, teröre karşı mücadele ve daha iyi beslenme gibi listenin uzayıp gittiği neredeyse bütün takdire şayan faaliyetler için bir pankart yapılmıştır.<sup>5</sup>

*Tikkun olam* terkibi, (belirlilik takısı ha ile *tikkun ha-olam* şeklinde) ilk ve en açık bir şekilde Mişna'nın Gittin risalesinde boşanma, kölelik ve esirlerin fidye karşılığı kurtarılması<sup>6</sup> gibi hukuki konulara verilen hükmün gerekçesi olarak geçmektedir. Bu teribin ne şekilde okunması gerektiğine dair en belirgin mevzu boşanma yasasına dair olmaktadır. Burada boşanma durumlarında kadının haklarının güvence altına alınarak onların serkeş, zorba ve vicdansız kocalara karşı korunması hedeflenmiştir. Gilbert Rosenthal'ın da ileri sürdüğü gibi boşanma yasasına dair olan bu prensip bağlamı dışına çıkarılarak farklı alanlara doğru teşmil edilmiştir.<sup>7</sup>

İlk başlarda sol fraksiyonun tekelinde bulunan bu terim, günümüzde siyasi gündemini bu terim çerçevesinde belirlemeyi hedefleyen aşırı sağ kitleler yanında sinagoglar, okullar, kamplar gibi pek çok grup tarafından kullanılmaktadır. Toplumsal gereksinimleri karşılama iddiasıyla ortaya çıkan pek çok kuruluş için temel bir slogan işlevi gören *tikkun olam*, Yahudiliği de daha yaşanılabilir bir dünya inşa etmeye çalışan bir din olarak gösterme argümanı olmuştur.<sup>8</sup> Diğer taraftan bu terim, Yahudilik ile İslam dini arasında kavramsal, etik ve pratik

<sup>2</sup> The White House, "Remarks by the President at AIPAC Policy Conference", erişim: 12 Haziran 2018, <https://obamawhitehouse.archives.gov/the-press-office/2012/03/04/remarks-president-aipac-policy-conference-0>; Aslında *tikkun olam* terimi başkanlık düzeyinde ilk defa Bill Clinton tarafından 2004 yılındaki seçim çalışmalarında kullanılmıştır. George Bush ile yarışan John Kerry için seçim kampanyasına çıkan eski başkan Yahudi seçmene hitaben yaptığı konuşmasında bu terime başvurmuş ve seçmenden Kerry için oy istemiştir. The Washington Post, "Campaign Trail Takes Clinton to South Florida", erişim: 13 Haziran 2018, <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/articles/A449-2004Oct26.html?noredirect=on>; Bill Clinton aynı argümana Donald Trump ile yarışan eşi Hillary Clinton'ın seçim çalışmalarında da başvurmuş ve Yahudi seçmen ile aralarındaki "köprüyü onarmaya" çalışmıştır. Miami Herald, "This is tikkun olam: Bill Clinton tells Jews in Pembroke Pines about election", erişim: 13 Haziran 2018, <http://miamiherald.typepad.com/nakedpolitics/2016/10/this-is-tikkun-olam-bill-clinton-tells-jews-in-pembroke-pines-about-election.html>.

<sup>3</sup> The New York Times Magazine, "In Search of the Skeptical, Hopeful, Mystical Jew That Could Be Me", erişim: 15 Haziran 2018, <https://www.nytimes.com/2008/04/13/magazine/13kabbalah-t.html>.

<sup>4</sup> Yahudi mistiklerin önde gelen lideri ve çağdaş Kabala'nın babası kabul edilen Yitshak Luria (1534-1572) *tikkun* Tanrısalığın (Ein-sof) ya da uluhiyet aleminin (sefirot) tamiri anlamında okumuştur. Gershom Scholem, "Kabbalah", *Encyclopaedia Judaica*, (Detroit: Thomson Gale, 2007), Second Edition, 11, 657; Fine, "Tikkun: A Lurianic Motif in Contemporary Jewish Thought", 38.

<sup>5</sup> Levi Cooper, "The Assimilation of Tikkun olam", *Jewish Political Studies Review* 25/3-4 (Fall 2013): 10.

<sup>6</sup> Mişna, Gittin, 4/2; 4/5; 4/6.

<sup>7</sup> Gilbert S. Rosenthal, *What Can A Modern Jew Believe?*, (Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2007), 186; Gilbert S. Rosenthal "Tikkun ha-Olam: The Metamorphosis of a Concept", *The Journal of Religion* 85/2 (April 2005): 217.

<sup>8</sup> Cooper, "The Assimilation of Tikkun olam", 10.

benzerlikler çerçevesinde de ele alınmış, özellikle insani yardıma muhtaç durumda bulunanlar başta olmak üzere toplumun/insanlığın durumunun iyileştirilmesini ifade eden İslami "ıslah" kavramıyla özdeşleştirilmiştir.<sup>9</sup> Ancak terimin bütün bu südürmelere rağmen mukavemet ve dayanıklılığını muhafaza etmesi şaşılacak bir durum olarak görüldüğü gibi bir tür yorum türetme egzersizi şeklinde, oluşan anlam kargaşasından ötürü terimin kullanılmasına yasak konulmasını ya da kullanılmaması gerektiğini söyleyenler de olmuştur.<sup>10</sup>

Araştırmamızda –en azından Amerika’da- belli bir şöhrete sahip olan *tikkun olam* teriminin dini kaynaklarda hangi anlam ve bağlamda kullanıldığını, mistik Yahudilikte ne ifade ettiğini, XX. yüzyıldaki semantik seyrini ve günümüz Amerika ve İsrail’deki kullanım alan ve anlamlarıyla gündemdeki yerini ortaya koymaya çalışacağız. Çalışmamızdaki temel amaç, Mişna’da belli belirsiz geçen ve açık bir şekilde tanımlanmayan, Yahudi mistikleri tarafından ise daha farklı bir amaca matuf kullanılan bu ifadenin bağlamı dışına çıkarılarak popüler bir paradigma haline dönüştürüldüğünü göstermektir.

Bu kavram ya da prensip, Türkiye’de Yahudilik üzerine yapılan çalışmalar içerisinde –dini literatürdeki semantik muhtevası ve maksadı ile tarihsel gelişim ve dönüşüm aşamaları ve günümüzdeki kullanım anlam ve alanından ziyade- Yahudiliğin mistik ve etik boyutu çerçevesinde ele alınmıştır. Bu çalışmalar içerisinde Salime Leyla Gürkan’ın kitap çalışması olan *Yahudilik*<sup>11</sup> adlı eserini ve Kürşat Demirci’nin *Yahudi Mistisizminin Temel Özellikleri ve Gelişimi*<sup>12</sup> adlı makalesini sayabiliriz.

## 1. YAHUDİ DİNİ LİTERATÜRÜNDE TIKKUN OLAM VE ANLAM ÇERÇEVESİ

### 1.1. Mişna ve Talmud’da *Tikkun olam*

*Tikkun olam* terimi Yahudi dini literatüründe açık bir şekilde tanımlanmamıştır.<sup>13</sup> Bundan dolayı teriminin ne anlama geldiğini ortaya koymak zordur. Bununla birlikte bu terimi temellendirmek için Sözlü Tora olarak isimlendirilen Mişna’ya müracaat edilmiş, geçtiği hukuki konu ve ihtilaflar çerçevesinde tanımlanmaya çalışılmıştır. *Tikkun olam* terimi, "*tikkun olamdan* ötürü/dolayı" ya da "*tikkun olam*(ın) gereği" (mi-p’nei *tikkun ha-olam*) şeklinde verilen hükmün gerekçesi olarak M.S. 200’lerde yazıya geçirilen Mişna’da geçmektedir.<sup>14</sup> Bu

<sup>9</sup> Rabbi Marc Schneier-İmam Shamsi Ali, *Sons of Abraham: A Candid Conversation About the Issue that Divide and Unite Jews and Muslims*, (Boston: Beacon Press, 2013), 76; Reuven Firestone, *An Introduction to Islam for Jews*, (Philadelphia: JPS, 2008), 239.

<sup>10</sup> Jill Jacobs, "The History of "Tikkun olam", erişim: 10 Haziran 2018, <http://www.zeeq.net/706tohu/index.php?page=2>.

<sup>11</sup> Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017).

<sup>12</sup> Kürşat Demirci, "Yahudi Mistisizminin Temel Özellikleri ve Gelişimi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 1/4, (2012).

<sup>13</sup> Tikkun (tamirat/onarım) kelimesiyle bağlantılı olarak müstensih ve din alimi Soferim’in Eski Ahid metninde yapmış olduğu bir takım değişiklikler "Soferim’in Tamiratları/Düzeltilmeleri" şeklinde "Tikkuney Soferim" şeklinde geçmektedir. Ancak bu ibare "Tikkun Olam" gibi popüler ve yaygın bir kullanım alanına sahip olmaktan öte Eski Ahid metinleri üzerine yapılan tartışmalarda geçen teknik bir ifade olarak yer etmiştir. Daha detaylı bilgi için bk. Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2001), 118-120.

<sup>14</sup> Tanah’ta *tikkun* ifadesi (t-k-n) kökünden "düzeltme, düzene koyma, doğrultma" anlamında Vaiz 1/15’te geçmektedir. Sonraki kullanımların çoğu bu ilk orijinal ifadeden "parçaları bir araya getirmek; düzeltmek, kutsal metinleri tashih etmek, manevi hedefleri takip etmek" gibi bir dizi anlam içermektedir. İbranice "olam" ismi de "dünya" yanında "toplum, cemaat, evren, manevi dünya, sonsuzluk ve ebediyet gibi anlamlar içermektedir. Gerald J. Blidstein, "Tiqqun 'Olam", *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, ed. Raphael Jehuda Zwi Werblowsky-Geoffrey Wigoder, (Oxford: Oxford University Press, 1997), 693; Cooper, "The Assimilation of Tikkun olam", 11; Bunun kullanım dışında "*tikkun olam*" şeklinde bileşik bir terkip olarak Tanah’ta yer almadığı gibi 613 mitzva (emir-nehiy)’nin hiç birinde de sayılmaz. Neden 613 mitzva içerisinde yer almadığı ise, bu yükümlülüğün 613 mitzvanın tamamının bir özeti ve Yahudi şeriatının bir kapsamı olduğu şeklinde ifade edilmiştir. Benjamin

## 298 | Mürsel Özalp, Yahudilik'te 'Tikkun Olam: Dünyayı Tamir Etme' Kavramı Üzerine Bir...

ifade –birisi Eduyot 1:13'te olmak üzere- Mişna'nın Gittin risalesinin 4 ve 5. mişnalarında evlenme-boşanma, kölelik, esaret, alacak-verecek, toprak mülkiyeti, mülkiyetin kaybedilmesi ve Yahudi olmayanlarla ilişkiler gibi muhtelif hukuki mevzular bağlamında “standardizasyon, normallik/olağan durum, düzen, nizam, münasiplik, uygunluk” ve “fiziki ya da sosyal dünyada kurulu düzeni muhafaza etmek” anlamlarında kullanılmıştır.<sup>15</sup> Bütün bu kullanımlarda ortaya konulan hüküm ve gerekçe basit bir şekilde “*tikkun olam*dan ötürü” şeklinde verilmiştir. Bunun dışında bu ibareye dair detaylı bir açıklama yoktur, hatta bu ifadenin metne sonradan eklenmiş olabileceği de ileri sürülmüştür.<sup>16</sup> Yine de Mişna'daki bu kullanımlardan ya da toplumsal maslahata matuf verilen hüküm bağlamalarından hareketle bu kavramın ne şekilde anlaşılması gerektiğine dair görüşler ortaya konulmaya çalışılmıştır.

İlk örnek boşanma yasasına dairdir. Mişna'ya göre eşlerden sadece koca resmen boşanma işlemlerini başlatabilir ve bu da kocanın karısına boşanma niyetini ortaya koyduğu ve *get* olarak bilinen boşanma belgesini vermek suretiyle yerine getirilir. Koca, aynı zamanda, boşanma belgesini eşine ulaştırması için bir temsilciyi de yetkilendirebilir. Mişna bu konuda, “Bir adam boşanma belgesini bir elçi vasıtasıyla karısına gönderdi. Elçi henüz kadına ulaşmadan adam kararını değiştirdi ve boşanma belgesini iptal etmesi için mahkemeye başvurdu. Ancak adamın bu kararından hem elçinin hem de karısının haberi yoktur. Bu durumda koca bunu yapabilir mi?”

“Koca mahkemeyi başka bir yerde toplayıp boşanma belgesini iptal edecek. Rabban Gamaliel, adamın bunu *tikkun olam*dan dolayı yapamayacağına hükmetmiştir.”<sup>17</sup>

Gittin risalesinde bu hükmün öncesi ve sonrasında geçen boşanma belgesinin yazılması, şahitler tarafından imzalanması, farklılaşan koşullar sonrası yeniden evlenmenin cevazı üzerine serdedilen hükümlerin<sup>18</sup> uygun bir boşanmayı sağlayarak kadının medeni durumundaki belirsizliği ortadan kaldırmaya ve onun haklarını korumaya yönelik olduğu ileri sürülmüştür. Bu muğlaklığın giderilmesi kadına başka birisiyle yasal olarak evlenebilme ve bu evlilikten meşru çocuk sahibi olma imkânı verecektir. Burada kadının ne evli ne boşanmış, ortada bırakılmış bir vaziyette (aguna) bırakılmayacağı ve ikinci evlilikten gayri meşru çocuklar (mamzerim) edinemeyeceği (Yahudi hukukuna göre hali hazırda evli bir kadın bir başkasıyla evlenemez) önemli görülmüştür. Böylece onlar Yahudi toplumunun temelini atacak aileler kurabilecek ve *halakanın*<sup>19</sup> emri doğrultusunda<sup>20</sup> dünya iskân edilecektir.<sup>21</sup>

---

Bleeh, “The Biblical Source for Tikkun olam”, *Tikkun olam: Judaism, Humanism and Transcendence*, ed. David Birnbaum-Martin S. Cohen, (New York:New Paradigm Matrix, 2014), 40, 42.

<sup>15</sup> Mişna, Gittin, 4/2-3-4-5-6-7-9; 5/3; Mişna, Eduyoth, 1/13; Jane Kanarek, “What Does Tikkun olam Actually Mean?”, *Righteous Indignation: A Jewish Call for Justice*, ed. Or N. Rose ve dğr. (Woodstock: Jewish Lights Publishing, 2008), 15-6; Elliot N. Dorff, “What Is *Tikkun olam* and Why Does It Matter? An Overview from Antiquity to Modern Times”, *Tikkun olam: Judaism, Humanism and Transcendence*, ed. David Birnbaum-Martin S. Cohen, (New York:New Paradigm Matrix, 2014), 11.

<sup>16</sup> Sagit Mor, “Tiqqun 'Olam (repairing the world) in the Mishnah: From Populating the World to Building A Community”, *Journal of Jewish Studies* 62/2, (Autumn 2011): 285.

<sup>17</sup> Mişna, Gittin, 4/2.

<sup>18</sup> Mişna, Gittin, 4/1-3-7-8.

<sup>19</sup> Halaka: Yahudi şeriatı. *Halaka* İbranice (tutulan) yol, hayat tarzı gibi anlamlara gelir ve talmudik, midraşik ve sonraki dönem rabbinik literatürün *aggadah* olarak isimlendirilen kıssa ve rivayet türü içerikten ayrı olarak hukuki muhtevasını ifade eder. Dini ritüellerden ahlak kurallarına kadar Yahudi sosyal ilişkilerini ve iş hayatını düzenleyen hukuki kurallardır. *Halaka*, dünya düzeni için Kutsal Kitapta tasarlanan Tanrı'nın planının müşahhas ifadesi olarak görülür. Jacob Neusner-Alan J. Avery-Peck, “Halakhah”, *The Routledge Dictionary of Judaism* (New York: Routledge, 2004), 50.

<sup>20</sup> Yaratiş, 1/28.

<sup>21</sup> Rosenthal, “Tikkun ha-Olam: The Metamorphosis of a Concept”, 217; Mor, “Tiqqun 'Olam (repairing the world) in the Mishnah”, 295-6 ve 308; Kanarek, “What Does Tikkun olam Actually Mean?”, 16.

İkinci örnek ise Yahudi esir ile alakalı olup ilk bakışta akla-mantığa ve *tikkun olamn* modern zaman kullanım anlamlarına taban tabana zıt bir görünüm sergilemektedir. Bu konuda Mişna, "*Tikkun olamdan dolayı esirler ederinden fazla fidye ödenerek kurtarılmamalı. Tikkun olamdan dolayı esirlerin kaçmalarına yardım edilmemel*"<sup>22</sup> demektedir.

Talmud bu "*tikkun olamdan dolayı*" prensibini "ederinden fazla ödeyerek esirler kurtarılmamalı" örneğinden hareketle ortaya koymaya çalışmıştır. Talmud burada iki ihtimal üzerinde durmuştur. Bunların ilki mali sıkıntıyla alakalı olup Yahudi toplumu maliyetini hesaba katmaksızın esirleri kurtarmaya yeltenirse iflasa sürüklenecektir. Zira esirlerin fidye bedeli konusunda herhangi bir kural olmadığı zaman, esirleri ellerinde bulunduranlar fidye ücretini sürekli yükseltmek suretiyle cemaatin mali dar boğaza girmesine sebep olacaktır.<sup>23</sup>

Bu kuralın bir diğer sebebi hikmeti ise, İbn Meymun'un da ileri sürdüğü, adam kaçırılmaya özendirici bir unsurun ortadan kaldırılması olarak okunmuştur. Buna göre esir sahipleri, fidye bedeli ne olursa olsun Yahudi toplumun bunu ödemek suretiyle esirleri kurtardığını bilirse daha fazla esir elde etmeye çalışacak, hatta fidye bedeli ödenen esirler bile yeniden kaçırılıp fidye istenecektir.<sup>24</sup> Dolayısıyla burada *tikkun olam* prensibi, toplumsal bir maslahata, yani toplumun mali durumunu koruma ve daha fazla esir elde etme çabalarını boşa çıkarmaya karşı ihtiyati tedbir olarak görülmüştür.<sup>25</sup> Terkipte geçen *olam* (dünya)'ın Yahudi toplumunu kastettiği ve *tikkun* (onarım) planının uygulanacağı alanın sürekli genişletilen bir bölgeye işaret ettiği ifade edilmiştir. Bu noktada *tikkun* yüz ölçüm olarak toprakların genişletilmesi ve bu topraklar üzerinde iyi tanımlanmış ulusal ve dini karakterde bir Yahudi toplumu kurmak olarak algılanmıştır.<sup>26</sup>

Mişna'daki bu kural son yıllarda İsrail'in Filistin ile yapmış olduğu esir takası antlaşmalarında da gündeme gelmiştir. Filistin tarafından esir alınan birkaç asker karşılığında İsrail'in yüzlerce hatta binlerce Filistinli tutsağı salıvermesi bazılarınca eleştirilmiş ve bu tutumun, İsraililerin kaçırılıp esir alınmasını teşvik edeceğini ve salıverilenlerin yeniden silahlarını İsrail üzerine doğrultacağını, dolayısıyla bireyin topluma tercih edildiği, Yahudi şeriatına aykırı bir kararın alındığını, bundan vazgeçilmesi gerektiğini öne sürenler olmuştur.<sup>27</sup>

*Tikkun olamn* ne anlam ifade ettiği/edebileceği üzerine bir başka örnek de yarı köle, yarı hür kişinin durumu üzerinedir. İlgili mişnada geçen hükme göre "eğer bir kişi yarı köle yarı hür ise bir gün efendisi için, bir gün de kendisi için çalışmalıdır. Bu hüküm Hillel okulunun görüşüdür. Şamma okulunu ise bu hükmün kölenin durumunda değil de efendinin lehinde bir iyileştirmeye işaret ettiğini ileri sürmüştür. Bu durumda o kişinin köle bir kadınla evlenmesi mümkün değildir, zira kendisi yarı hürdür. Hür bir kadınla da evlenmesi mümkün değildir, çünkü yarı kölelik durumu söz konusudur. Bu durumda bu kişi hiç evlenemeyecek mi? Yeryüzü sadece ve sadece yaşanılabilir bir yer olması için yaratılmamış mıydı? Şamma okulunu görüşünü desteklemek için (verimli olun, çoğalın, o dünyayı iş olsun diye yaratmamış; içinde yaşanılabilir diye şekillendirmiştir)"<sup>29</sup> dünyanın yaratılışında Tanrı'nın amacına işaret etmiştir.

<sup>22</sup> Mişna, Gittin, 4/6.

<sup>23</sup> Talmud Bavli, Gittin 45a.

<sup>24</sup> İbn Meymun, Mişne Tora, Hilhot Matnot Aniyim, 8/12.

<sup>25</sup> Talmud Bavli, Gittin 45a; Kanarek, "What Does *Tikkun olam* Actually Mean?", 16-7.

<sup>26</sup> Mor, "Tiqqun 'Olam (repairing the world) in the Mishnah", 309; Byron L. Shervin, *Faith Finding Meaning: A Theology of Judaism*, (New York: Oxford University Press, 2009), 34.

<sup>27</sup> The Schechter Institutes, "Pidyon shvuyim (The Redemption of Captives): How Far Should Israel Go in Order to Redeem Captives from Terrorist Organizations?", erişim: 15 Haziran 2018, <https://www.schechter.edu/pidyon-shvuyim-the-redemption-of-captives-how-far-should-israel-go-in-order-to-redeem-captives-from-terrorist-organizations/>.

<sup>28</sup> Hillel ve Şamma Okulları için bk. Ömer Faruk Araz, "Rabbani Yahudiliğin Temellerini Oluşturan Hillel ve Şamma'nın Hayatı ve Ekolleri", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/2, (2017), 1049-1068.

<sup>29</sup> Yaratılış, 1/28; İşaya, 45/18; Mişna, Yebamoth, 6/6.

### 300 | Mürsel Özalp, Yahudilik'te 'Tikkun Olam: Dünyayı Tamir Etme' Kavramı Üzerine Bir...

Şamma'y'a göre dünyanın yaratılış amacı açık bir şekilde üremeye, çoğalmaya işaret etmektedir.<sup>30</sup> Dolayısıyla "tikkun olam adına burada efendi köleyi serbest bırakmaya zorlanır ve ona satın alma bedeli olarak (yarı kölelik) kefaleti ödenir. Bunun üzerine Hillel Okulu eski görüşünden vazgeçerek Şamma Okuluyla aynı görüşü paylaşmıştır."<sup>31</sup> Burada Hillel Okulunun ilk başta kölenin yasal statüsünü efendinin ekonomik haklarını gözetken bir bakış açısıyla ele aldığı, Şamma Okulunun ise tartışmayı iş ve işgücü alanından çıkartıp Tanrı tarafından yaratılan dünya ve insanlık alanına taşıdığı ifade edilmiştir.<sup>32</sup>

#### 1.2. Yahudi Litürjisinde *Tikkun Olam*

Yahudi geleneğinde *tikkun olam* kavramına bir diğer referans ise II. Mabed Dönemiyle tarihlenen Aleynu duasıdır. Bu duanın ilk paragrafında, Tanrı'nın, dünyayı yaratmasından, çekip-çevirmesinden ve Yahudileri farklı bir kavim kılmasından ötürü Yahudilerin Tanrı'ya şükranında bulunmak gibi görev ve sorumlulukları vardır. İkinci paragrafta ise Tanrı'nın şanı, azamet ve kudretiyle putperestliğin kökünün kazınması dua ve temennisi bulunmaktadır. Bu durumda Tanrı'nın hükümlerini hâkim olacak ve dünya mamur edilip mükemmel hale getirilecektir (le takken olam be-malhut şadday).<sup>33</sup>

Bazı müellifler *tikkun olam* düşüncesini bu duada geçen Yahudi Tanrı'sının yedi büyük isminden biri olan ve Tevrat'ta ilk zikredilen Şadday (Her şeye gücü yeten) ismiyle ve Yahudilikteki sünnet uygulamasıyla açıklama yoluna gitmişlerdir. Buna göre Tanrı'nın isimlerinden sadece Şadday dünyanın onarılması şeklinde formüle edilen tarihsel misyonu yerine getirmeyi mümkün kılar. Zira bu isim onun Hz. İbrahim'e görünüp onun nezdinde İsrailoğulları ile ilk ahit yaptığı ve bu akdin bir nişanesi olarak sünneti şart koştuğunda (Yaratılış 17:1-14) kullandığı isimdir. Tanrı dünyayı yaratırken bazı şeyleri (isteyerek) insanoğlunun tamamlaması için yarım bırakmıştır. Bu görev Yahudilikte çocuğun doğumunun 8. gününde yerine getirilen sünnet (b'rit mila) ile metaforik bir şekilde ifade edilir. Bu uygulamanın neden 8. gün yapıldığı ise, ilk 7 gündeki Tanrı'nın (yaratış) işinin 8. gün insana transferine ve dünyayı mükemmel hale getirmek için Tanrı'nın işini devam ettirmesine işaret olarak yorumlanmıştır.<sup>34</sup>

Ancak duanın bu kısmında kastedilen anlamın açık olmadığı, şayet kastedilen anlamın "dünyayı değiştirme, dönüştürme" olduğu farz edilse bile (ki bazı araştırmacılar Aleinu duasının asıl metninin "onarmak, tamir etmek" değil "kurmak, tesis etmek" anlamı taşıdığını ileri sürmüştür)<sup>35</sup> bunu kimin üstleneceği açık değildir. Yani *tikkun olam* gerçekleştirme, Tevrat'ın gözetilip *halakanın* yerine getirilme şartına bağlı olarak Tanrı'nın işi ve görevidir. İnana ise burada *tikkun olamn* gerçekleşmesi için yalvaran yakaran konumundadır. Çünkü ortada insanoğlunun zafiyetinden kaynaklanan bir hüsrana, yani mevcut illetli durumu veya bozukluğu tamir edememe durumu söz konusudur. Bu durum karşısında da Tanrı'ya toplumu

<sup>30</sup> İşin garibi, rabbinik literatürde *tikkun olamn* üreyip çoğalma ve bu sayede yeryüzünün beşeri unsurlarla doldurulup dünyanın iskan edilmesi görev ve yükümlülüğüne işaret ettiği vurgulanırken bir kadının kendi isteğiyle hamileliğini sonlandırması (kürtaj) taraftarları, bu tercih hakkını *tikkun olam* örneği olarak görmüşlerdir. Shervin, *A Theology of Judaism*, 34; Benzer şekilde -genellikle Yeniden Yapılanmacı ve Reformist Yahudilik gibi liberal kanadın- LGBT grupların hoş görülmesi ve toplumsal eşitliğinin savunulması noktasında gelenekten iktibasla *tikkun olam* argümanını kullanmaları, bu tür ilişkilerin iğrençlik olarak nitelendirilip ölümle cezalandırıldığı Tevrat ifadeleri (Levililer 18/22; 20/13) karşısında paradoksal bir durum oluşturduğu gibi bu terimin elastikiyeti hususunda son noktaya işaret etmektedir. Reconstructing Judaism, "Tikkun Olam", erişim: 06 Temmuz 2018, <https://www.reconstructingjudaism.org/act/doing-justice/tikkun-olam>; Reform Judaism.org, "How Does Reform Judaism welcome the LGBTQ community?", erişim: 06 Temmuz 2018, <https://reformjudaism.org/practice/ask-rabbi/how-does-reform-judaism-welcome-lgbtq-community>.

<sup>31</sup> Mişna, Gittin, 4/5.

<sup>32</sup> Mor, "Tiqqun 'Olam (repairing the world) in the Mishnah", 287-8.

<sup>33</sup> Hanoch Avenary, "Aleinu Le-Shabbe'ah", *Encyclopaedia Judaica*, (Detroit: Thomson Gale, 2007), 2nd Edition, 1, 609; Dorff, "What Is Tikkun olam and Why Does It Matter?", 12.

<sup>34</sup> Blech, "The Biblical Source for Tikkun olam", 43-48.

<sup>35</sup> Mitchell First, "Aleinu: Obligation to Fix the World or the Text?", *Hakirah* 11, (Spring 2011): 187-97.

tamir edip düzeltmesi, ıslah etmesi yönünde bir temenni mevcuttur. Dolayısıyla Aleinu duasında *tikkun olam* dünyanın sosyo-politik ve ekolojik kaygılarını değil, Tanrı'nın egemenliğine olan arzu ve iştihakı, diğer bir ifadeyle mesihî tasavvura işaret eden eskatolojik bir beklentiye dile getirmektedir. Rosenthal'ın ifadesiyle *tikkun olam* terimi Talmudik anlayışta bu dünyaya ait iken litürjik anlayışta diğer dünyaya gönderme yapmaktadır.<sup>36</sup> Diğer taraftan İbn Meymun ise Mişne Tora'nın sansürlenmemiş versiyonunda (Hilhot Melahim u-Milhamot, 11/4) Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in gelişlerinin Tanrı'ya tâat ve ibadette bulunmaya hazır hale getirilerek bütün dünyanın durumunun düzeltilmesi, dolayısıyla Mesih'in yolunun açılması amacına matuf olduğunu ifade etmiştir.<sup>37</sup>

Öte yandan Levi Cooper'a göre Aleinu metninde geçen ifadenin modern *tikkun olam* nosyonuna esin kaynağı olması söz konusu değildir. Zira Aleinu duasında geçen tam ifade ile "le-takken olam be-malhut sadday" dünyayı Tanrı'nın krallığı ve egemenliğini yansıtacak şekilde biçimlendirmek, değiştirip dönüştürmek anlamına gelmektedir. Bu bağlamda yapılması gereken putperestliğin kökünün kazınması ve Tanrı'nın egemenliğinin tanınması, onaylanmasıdır. Bu durum tek Tanrı inancına sahip olmayan dinlere (ve kendisini ateist olarak tanımlayanlara) karşı uzlaşmaz bir red ve inkarı da yansıtmaktadır ki bu tutum modern *tikkun olam* anlayışına uymamaktadır. Buna rağmen Aleinu duasındaki *tikkun olam* modern jargonunda ve kolektif şuurda -siyak ve sibak açısından başı sonu kesilmiş bir deyimle dönüştürülerek- toplumun geliştirilmesi ve dünyanın onarılması amacına dönük insan gayret ve çabalarına doğru evrilmiştir.<sup>38</sup>

## 2. Mistik Yahudilikte *Tikkun (Olam)*

Hukuki ve litürjik alandan mistik alana geçildiğinde ise *tikkun* (onarım) düşüncesinin modern zamanlardaki canlanışının Lurianik Kabala'dan<sup>39</sup> kaynaklandığı ileri sürülmüştür. Lurianik Kabala'da bu düşünce merkezi bir yere sahiptir.<sup>40</sup> Ancak *tikkun* doktrini Kabala'da manevi bir anlama sahip olup daha çok bu mistik bakış açısıyla ele alınmaktadır. Kabala'nın önde gelen lideri Yitshak Luria (1534-1572)'nin düşüncesinde *tikkun* cismani dünya ile iç içe olan Tanrısallığın (Ein-sof) on âleminin (sefirot) paramparça olması (zimzum) ve bunun sonucunda kötülüğün yeryüzünde yayılması inancına dayanmaktadır. İnsanoğlunun yeryüzündeki en ulvi görevi de parçalanmış bu Tanrısallık damarlarını onarmak, ilk aslı haline döndürmektir.<sup>41</sup> Dolayısıyla Lurianik Kabala'da *tikkun olam*, içinde yaşadığımız dünyanın sosyo-politik vb. koşullarının düzeltilmesi ile değil, yukarıdaki (üst) dünyanın; uluhiyet âleminin (sefirot)

<sup>36</sup> Rosenthal, "Tikkun ha-Olam: The Metamorphosis of a Concept", 220-1, 236; Shervin, *A Theology of Judaism*, 35.

<sup>37</sup> Menachem Kellner, *Maimonides on Judaism and the Jewish People*, (Albany: State University of New York Press, 1991), 37-39.

<sup>38</sup> Cooper, "The Assimilation of Tikkun olam", 11-2.

<sup>39</sup> Safed Kabalası ya da Lurianik Kabala, XVI. yüzyılda Safed'de yaşamış Yitshak Luria Aşkenazi tarafından formüle edilmiş ve öğrencisi David Vital tarafından yayılmıştır. Lurianik Kabala, "almak" veya "kabul etmek" anlamına gelen (Kabala) ve miladi I. yüzyıl sonlarına, hatta gelenek tarafından Sina vahyine kadar geri götürülen ancak XII-XIII. yüzyılda sistemleşen mistik hareketin bir nevi popüler bir doktrin haline gelmesini sağlamıştır. Gürkan, *Yahudilik*, 225-233.

<sup>40</sup> Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, (New York: Schocken Books, 1995), 258; Gürkan, *Yahudilik*, 176, 233.

<sup>41</sup> Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 255; Scholem, "Kabbalah", 11, 647; Demirci, "Yahudi Mistisizminin Temel Özellikleri ve Gelişimi", 11; Kabalistik *tikkun* düşüncesinin litürjik (Aleynu) ifadeden mi yoksa hukuki gerekçeden mi doğduğu net değildir. Lurianik Kabala literatüründe *tikkun* terimi çok yaygın olarak kullanılmasına rağmen nadiren *tikkun olam* şeklinde kendisini gösterir ve *tikkun olamdan* ziyade *tikkun* sözcüğüne odaklanır. *Tikkun olam* formunda ise *tikkun olam x* şeklinde geçer. Buradaki x, 'asiyah, beri'ah, yetzirah ve atzilut şeklinde tanımlanan dört dünyadan (alem) birisine işaret eder ve muayyen bir dünyanın mistik onarımını tanımlar. Lurianik literatür aynı zamanda olam ha-*tikkun* (tikkuun dünyası) dan; mevcut varlık âleminin ötesinde yer alan, bütün mevcudatın ilk aslı manevi haline döndüğü dünyandan da bahseder. Ayrıca *tikkun olam* kabalistik düşüncede sonsuz onarım şeklinde de tanımlanır. Cooper, "The Assimilation of Tikkun olam", 14.

### 302 | Mürsel Özalp, Yahudilik'te 'Tikkun Olam: Dünyayı Tamir Etme' Kavramı Üzerine Bir...

tamiri ile ilgili bir kavramdır. Bunu gerçekleştirmenin yolu da -aynı zamanda Yahudi şeriatını ihlal ve ihmalden dolayı manen zaafa uğrayan ve nedameti gerektiren ferdi ruhun tamirini (tikkun ha-nefesh) içeren- asketik uygulamalara yönelip manevi ve ahlaki bir rehabilitasyon disiplini (yihudim) sağlamak, salih amel, Tora çalışmaları ve mitzvaları yerine getirmektir.<sup>42</sup>

Luria'ya göre tikkun, sosyal adalet çağrısıyla aynı anlama gelen bir kavram olmayıp, kişiden, kendisini mükemmelleştirmek adına gayret sarf etmesi yönünde bir talep ve çok küçük, görünüşte önemsiz eylemler olsa bile insani faaliyetlere hamledilen kesin bir emir olarak algılanmıştır. Toplumsal bağlamı dışında her bireyin edim ve eylemlerinin kainatı hatta Tanrı'nın algılanan gerçekliğini etkileme ve değiştirme kapasitesi vardır. Burada mistik bakış açısından *tikkun* düşüncesi, insan davranışlarının Tanrısallığı etkileme ve iyileştirme/düzeltilme potansiyeline sahip olduğu anlamı taşımaktadır. Buna göre insanoğlu emirleri yerine getirme yoluyla iç dünyasını tamir edip onardığında aynı zamanda sırasıyla içinde yaşadığı (alt) dünyayı, Tanrısız (üst) dünyayı ve nihayet Tanrı'yı onarmış olacak ve bu sayede Yahudi toplumunu tarihi sürgününden kurtardığı gibi, Tanrı'nın tezahürünün (Şekina) mistik sürgününü de sona erdirecektir.<sup>43</sup> Dolayısıyla Lurianik Kabala'da merkezi bir yere sahip olan kozmik aleme Tanrısız ilk halinin kazandırılması olarak *tikkun olam* düşüncesi Talmud'un ileri sürdüğünden çok farklıdır.

1970'lerde kısmen Aleinu duasının da etkisiyle sık dillendirilen bir klişe haline gelen *tikkun olam* terimi 70'lerin sonlarında kabalistik *tikkun* anlayışıyla özdeşleştirilmiştir. Yahudi mistikleri ise *tikkun* terimini gelenek ile tanımlama yoluna gitmişlerdir. Lurianik literatürün teknik dili, mistik sembolizmi; Tanrı'nın deruni varlığına dair antropomorfik tanımlamalar, Tanrı'nın gerçekliğinin çok yönlü aşamaları, tefekküre dayalı Tanrı tasavvuru "bozukluk" ve "tamir" düşüncesinin temellerini atmıştır. Dolayısıyla, modern *tikkun* düşüncesi geleceğin kendisi kadar eski bir usul olan, gelenek kisvesi altında meşrulaştırılan ve yorumlanan bir kavram olarak kendisini göstermektedir. Öte yandan Lurianik Kabala'da *tikkun*, insanoğlunun kendisini ruhani yönden değiştirmesi için kendisine yüklenen temel bir göreve ve somut deneyimlerin veya maddi dünyanın ötesinde manevi dünyanın tamirine (olam ha-tikkun) işaret ederken, modern zamanların *tikkun olam* anlayışı genel olarak dünyayı onarma fikri etrafında temerküz etmiş ve sosyal, siyasal ve ahlaki aktivizm ile yeryüzü hal ve koşullarının iyileştirilmesi veya onarılmasıyla bağlantılı kullanılmıştır.<sup>44</sup>

### 3. Modern Dönemde *Tikkun olam*

En genel ve yargısal ifadeyle, sosyal adalet, siyasi katılım, hayır hasenat ve çevre sorunları gibi *tikkun olama* yüklenen modern zaman kullanımlarının kökeni net değildir. Bununla birlikte bunun, Avrupa Yahudilerinin yaşadığı olumsuz, özellikle Nazi Almanyası'ndaki holokost sonrası ortaya konulan evrensel çapta bir refleks olduğu ve hukukî ve mistik kaynağına çok az, ya da hiç dayanmadığı ileri sürülmüştür.<sup>45</sup>

XX. yüzyılın ilk yarısında Reformist Yahudiler sosyal adalet temasını merkezi bir prensip olarak kullanmış olsalar da *tikkun olam* ifadesine hiçbir şekilde değinmemişlerdir. Benzer şekilde diğer Yahudi oluşum ve platformları da *tikkun olama* -dini-ideolojik anlamda- programlarında yer vermemişlerdir. Ancak sonraki yıllarda farklı türdeki bazı siyasi, sosyal ve çevresel faaliyetler *tikkun olam* terimiyle eş anlamlı olarak kullanılmıştır.

<sup>42</sup> Scholem, "Kabbalah", 11, 657; Fine, "Tikkun: A Lurianic Motif in Contemporary Jewish Thought", 38; Shervin, *Kabbalah: An Introduction to Jewish Mysticism*, (Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2006), 106 ve diğer; Blech "The Biblical Source for Tikkun olam", 40; Kanarek, "What Does Tikkun olam Actually Mean?", 19-20.

<sup>43</sup> Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 263; Scholem, "Kabbalah", 11, 647, 663; Kanarek, "What Does Tikkun olam Actually Mean?", 20; Gürkan, *Yahudilik*, 235, 269; Cooper, "The Assimilation of Tikkun olam", 14.

<sup>44</sup> Fine, "Tikkun: A Lurianic Motif in Contemporary Jewish Thought", 52; Cooper, "The Assimilation of Tikkun olam", 14; Blech, "The Biblical Source for *Tikkun olam*", 39.

<sup>45</sup> Rosenthal, *What Can A Modern Jew Believe?*, 191; Rosenthal, "Tikkun ha-Olam: The Metamorphosis of a Concept", 236.

*Tikkun olam* kavramı Amerika'da ilk defa California'da Brandeis Camp Institute'un kurucusu Shlomo Bardin tarafından 1950'lerde kullanılmıştır. Bardin'e göre (diğer konular yanında Tanrı'nın hükümranlığının restorasyonuna işaret eden) *Aleinu* duası ve özellikle bu duada geçen ve genellikle "Tanrı'nın hükümranlığı altında dünyanın mükemmel bir hale getirileceği vakit" şeklinde tercüme edilen *le-takken olam be-malhut şadday* ifadesi Yahudi değerlerinin en önemli ifadesiydi. Halbuki *Aleinu* duası açık bir şekilde putperestliğin ortadan kaldırılmasına ve İsrail Tanrı'sına duyulan yaygın inancı ifade ederken, Bardin bu ifadeleri, Yahudilerin daha mükemmel bir dünya için çalışması yükümlülüğüne işaret ettiği şeklinde anlamıştır. *Tikkun olam* kavramı çağdaş kullanım alanına, Reformist ve Muhafazakar Yahudi grupların XX. yüzyılın ikinci yarısında başlattıkları sosyal adalet ve hayır işleri gibi programlara isim olarak seçilmesiyle olmuştur. Örneğin 1970'lerde muhafazakar (conservative) hareketin ulusal gençlik kuruluşu olan Birleşik Sinagog Gençlik (United Synagogue Youth) *tikkun olam* ifadesini benimsemiş ve "manevi köprüler inşa etme" (Building Spiritual Bridges) başlığı altında topladığı sosyal eylem programlarını "*tikkun olam*" olarak değiştirmiştir. Bugün de aynı kuruluş bütün sosyal faaliyetlerini ve hayır hasenat (tsedaka) işlerini *tikkun olam* projesi üzerinden yürütmektedir.<sup>46</sup> 1970'lerin sonunda ise tekamülcü (progressive) dini ve sosyal değerleri şiar edinen bir kuruluş olan New Jewish Agenda (NJA) ideolojisinin özünü *tikkun olam* sloganıyla tanımlamıştır.<sup>47</sup>

1986 yılına gelindiğinde ise Michael Lerner kurduğu ve genel yayın yönetmenliğini üstlendiği sol eğilimli liberal bir yayına Yahudiliğin özünü yansıttığı iddiasıyla *Tikkun* ismini vermiş ve terimin şöhret bulup günümüz kullanım anlamı kazanmasında çok önemli bir rol oynamıştır. İlk sayıdaki editoryal yazısında Lerner *tikkun* terimini günümüzde moda olduğu şekliyle "dünyayı iyileştirmek, tamir etmek ve dönüştürmek" başlığı altında ve bu anlamda, dönemin baskıcı Arap ve Sovyet rejimi gibi farklı ülkelerde yaşayan Yahudilerin, hatta Filistin halkının durumunun iyileştirilmesi, kadınların özgürlük mücadelelerinin desteklenmesi, çok seslilik vb. siyasi-sosyal pek çok alan için bir slogan olarak kullanmıştır. *Tikkun olam* teriminin anlamı ve kapsamı üzerine kalem oynatan bazı müelliflerin ileri sürdüğü gibi Lerner da gelenekten iktibasla insanoğlunu yaratım işinde Tanrı'nın bir ortağı olarak tanımlamış, ancak -dergi ismine kaynaklık eden- bu terimin rabbanî ve kabalistik köklerine değinmemiştir.<sup>48</sup> Zaten XX. yüzyılın ilk ve ikinci yarısında ve son yıllarda ortaya çıkan neşriyat, kurum ve organizasyonların hiç biri mistik-kabalistik düşüncenin tesiri altında ortaya çıkmadığı gibi, *tikkun* kavramını kullananların çoğu bunu mistik gelenek dışında bir kaynaktan edinmişlerdir.<sup>49</sup>

Reformist Yahudiliğin 1999 yılında topladığı Pittsburgh Platformu'nda da, Yahudi toplumu dışında kalanlar ve Tanrı'nın bütün yaratıklarıyla olan münasebetlerde en yüksek ahlaki emirlerin yerine getirilmesi Tevrat'ın dünyaya hakim kılınması için gerekli görülmüş ve

<sup>46</sup> United Synagogue of Conservative Judaism, "Social Action/Tikun Olam, erişim: 07 Temmuz 2018, <https://usy.org/get-involved/tikun-olam/>.

<sup>47</sup> Fine, "Tikkun: A Lurianic Motif in Contemporary Jewish Thought", s. 51; Jonathan Krasner, "The Place of Tikkun olam in American Jewish Life, *Jewish Political Studies Review* 25/3-4 (Fall 2013): 74, 82; Cooper, "The Assimilation of Tikkun olam", 16.

<sup>48</sup> Michael Lerner, "Tikkun: To Mend, Repair and Transform the World", *Tikkun* 1/1 (3rd Quarter 1986): 3-13.

<sup>49</sup> Lawrence Fine, "Tikkun Olam In Contemporary Jewish Thought", erişim: 18 Haziran 2018, <https://www.myjewishlearning.com/article/tikkun-olam/>; Reformist hareketin dua kitabı (Siddur) Mishkan T'filah'da da tikkun olam, köken itibarıyla II. ve III. yüzyıllardaki toplumsal sıkıntı ya da hukuki haksızlıkları bertaraf etmeye yönelik rabbinik mevzuata dayanmaktadır. Bu zaman dilimi takriben Aleinu duasının da yazıldığı dönemdir. Aleinu duasında bu bozuk düzenin yerini alacak ve hem hukuki hem ahlaki anlamda kusursuz Tanrısal düzen özlemi dile getirilmektedir. XVI. yüzyıla gelindiğinde ise Kabbalistik düşünce Aleinuda geçen -Tanrı'ya özgü ve Tanrı'nın işi olan bu düzen tesisindeki- terimi (tikkun) insani eylemlere hasrederek sorumluluğu insana yüklemiştir. Elyse D. Frishman-Sue Ann Wasserman (Ed.), *Mishkan T'filah for Gatherings: A Reform Siddur*, (New York: CCAR Press, 2009), 188.



### 304 | Mürsel Özalp, Yahudilik'te 'Tikkun Olam: Dünyayı Tamir Etme' Kavramı Üzerine Bir...

Tanrı'yla birlikte dünyanın tamir edilmesinin (*tikkun olam*) mesihi çağın gelişini hızlandıracağı ifade edilmiştir. Burada Reformist hareketin *tikkun* anlayışı Yahudi toplumu dışını da kapsayan bir evrenselliğe doğru bir evrilmiştir.<sup>50</sup> *Tikkun olamn*, aydınlanma düşüncesinin etkisiyle evrensel etik kurallarıyla eşitlenmesi, ilk reformistlerin, Yahudiliği -daha evrensel bir mahiyet arz eden- peygamberler dönemi Yahudiliği gibi tanımlama girişiminin bir versiyonu olarak görülmüştür. Hatta bu terim, daha çok Amerikan Yahudilerinin seküler kanadının başvurduğu bir argüman olması hasebiyle Hıristiyan "kurtuluş teolojisi" (liberation theology)'ne benzetilmiştir.<sup>51</sup>

#### 4. Günümüzde Amerika ve İsrail'deki Kullanımı

Obama'nın, Mart 2012'de Amerikan İsrail Kamu İşleri Komitesi (AIPAC=The American Israel Public Affairs Committee) toplantısında yaptığı konuşmada *tikkun olam* zikretmesi terimin Amerika ve aynı zamanda dünya ölçeğinde bilinirliğini artırmıştır.<sup>52</sup> Obama daha önce de, 2010 yılında, yine Amerikan Yahudilerinin tertiplediği bir toplantıda (Jewish American Heritage Month), ulus olarak *tikkun olama* sarılmaları ve dünyayı onarmak gibi bir yükümlülüklerinin olduğunu ifade etmiştir.<sup>53</sup> 2011 yılında, Beyaz Saray Hanuka kutlamaları esnasında da Obama "yardıma muhtaçlara el uzatalım ve *tikkun olam* değerlerinin işlerimizde bize rehber olmasına izin verelim" demiştir.<sup>54</sup> Bütün bu açıklamalardan çıkarılan sonuç, *tikkun olamn* Obama'nın -en azından Yahudi kuruluşlarında ve dini günlerinde- diline doladığı bir ibare olduğudur. Bu durum sadece Obama'yla da sınırlı kalmamış, onun resmi kadrosu tarafından da Yahudi geleneği bağlamında dillendirilmiştir.

Obama tarafından açılan bu yol çeşitli gazete ve dergilerde yazan köşe yazarlarınca devam ettirilmiştir. Jerusalem Post'ta "Tikkun Olam Başkan" başlığıyla bir yazı kaleme alan Rabbi Steven M. Bob, Obama'yı *tikkun olam* sadece söylem bazında değil eylemleriyle gerçekleştiren kişi olarak resmetmiştir. Obamacare olarak da adlandırılan Amerikan sağlık sistemi üzerine bir dizi düzenleme başta olmak üzere sosyal adaleti sağlanması, kadınların, gay ve lezbiyenlerin eşit statüsü için atılan adımlar, İran'ın tecrit edilmesi ve teröristlerin sahadan

<sup>50</sup> Central Conference of American Rabbis, "Article A Statement of Principles For Reform Judaism", erişim: 22 Haziran 2018, <https://www.ccarnet.org/rabbinic-voice/platforms/article-statement-principles-reform-judaism/>.

<sup>51</sup> Shervin, *A Theology of Judaism*, 33, 34; Jonathan Neumann da *tikkun olam* ibaresinin radikal Yahudi solu tarafından bağlamından koparılıp yeniden yorumlanarak evrensel bir sol politik söyleme dönüştürüldüğünü, bunun da geleneksel/otantik Yahudi değerlerine tezat teşkil ettiğini ileri sürmüştür. Şöyle ki Neumann'a göre Reformist ve Yeniden Yapılanmacı gibi yenilikçi hareketler ve Yahudi sol kanat tarafından benimsenen *tikkun olam* teolojisi, Tanrı'nın yardımıyla Mısır'dan çıkış, Sina vahyi, İsrailoğullarının Tanrı'nın emirlerine uyma sözü, kutsal topraklara yerleşme ve kutsal bir kavim haline alma gibi Yahudi tarihinde ve geleneksel anlayışta merkezi öneme sahip olguları görmezden gelmektedir. Neumann ayrıca İsrail'in savaş suçu işlediğini belirten *Breaking the Silence*, İsrail karşıtı boykota öncülük eden *Jewish Voice for Peace*, *The New Israel Fund*, *Jews for Racial and Economic Justice*, *J Street U*, *The Forward* ve editörlüğünü Michael Lerner'in yaptığı *Tikkun* dergisi, *The Reform Action Center* ile yöneticiliğini ünlü finansör George Soros'un oğlu Alexander Soros'un yaptığı *Americans for Peace Now* gibi kuruluşları sayar ve bunları *tikkun olam* düşüncesi ve gündemiyle hareket eden ancak İsrail'e karşı hasmane tutum içerisinde olan sol radikal kuruluşlar olarak tanımlar. Bu kuruluşlar yanında sol kanat içerisinde Noam Chomsky, Tony Kushner, Samuel Norich, Peter Beinart, Judith Butler, Arthur Waskow gibi şahsiyetlerin de bu kuruluşlarla aynı minvalde geleneksel Yahudi inancına ve İsrail'e muhalefet ettiğini ileri sürmektedir. Jonathan Neumann, *To Heal The World?: How The Jewish Left Corrupts Judaism and Endangers Israel*, (New York: All Points Books, 2018), 107-115, 201-210; ayrıca bk. Gürkan, *Yahudilik*, 108.

<sup>52</sup> The White House, "Remarks by the President at AIPAC Policy Conference", erişim: 12 Haziran 2018, <https://obamawhitehouse.archives.gov/the-press-office/2012/03/04/remarks-president-aipac-policy-conference-0>

<sup>53</sup> The White House, "Remarks by the President at Reception in Honor of Jewish American Heritage Month", erişim: 12 Haziran 2018, <https://obamawhitehouse.archives.gov/realitycheck/the-press-office/remarks-president-reception-honor-jewish-american-heritage-month>.

<sup>54</sup> The White House, "A White House Hanukkah Celebration", erişim: 12 Haziran 2018, <https://obamawhitehouse.archives.gov/blog/2011/12/09/white-house-hanukkah-celebration>.

temizlemesi ki en önemlisi de Usame bin Ladin'in öldürülmesi Obama'nın *tikkun olam*na örnek olarak verilmiştir.<sup>55</sup>

Obama yanlısı bu yazıya cevap ise Noam Neusner tarafından yine bir Yahudi neşriyatı olan Forward'da verilmiştir. *Tikkun olam* tartışmalarına alaycı bir yaklaşımla katılan Neusner, "Mitt Romney Is Real *Tikkun olam* Candidate" adlı yazısında piyasa, bütçe açığı, sosyal güvenlik fonları vb. alanlara dair Obama'nın politikalarının ülkeyi enkaza çevireceğini yazmış ve bunun *tikkun olam* hedefleri aykırı olduğunu dile getirmiş ve yazısını "Mitt Romney'e oy ver. O gerçek *tikkun olam* adaydır" şeklinde sonlandırmıştır.<sup>56</sup>

2012 Amerika başkanlık seçiminde *tikkun olam* adayların değerlendirilmesinde ortaya atılan bir standart haline gelmiştir. Başkan seçilmesini müteakip İsrail'e yaptığı ziyarette Obama bir kez daha *tikkun olam* ibaresini kullanış ve hitap ettiği kalabalığa onu "kendisine hayatı boyunca ilham kaynağı olmuş, Yahudi geleneği içerisindeki çağları aşan bir çağrı" olarak tanımlamıştır.<sup>57</sup>

Amerika'da başkanlık düzeyinde Clinton ile başlatılan Obama ile yaygınlık kazanan bu terimin kullanımı mevcut başkan Trump tarafından da devam ettirilmektedir. Başkan seçilmesini müteakip 2017 yılında "Yahudi Amerikan Mirası Aylı" (Jewish American Heritage Month) vesilesiyle yayımladığı bildiriye Trump, Yahudilerin ahlaki ve etik prensiplerinin dünyayı onarmaya dönük dini bir görev olan *tikkun olam*dan mülhem olduğunu ve bu sayede Amerikan kültür ve toplumunda kalıcı izler bıraktığını ifade etmiştir.<sup>58</sup> Dolayısıyla *tikkun olam* tabiri Yahudi toplumuna hitaben yapılan konuşmalarda olmazsa olmaz bir tamlama halini aldığı gibi bu geleneğin sürgit devam ettirileceği görülmektedir.

Levi Cooper'a göre Amerikan siyasetinde *tikkun olam* sözcüğü Yahudi muhataplara bir parmak bal çalma kabilinden jest olup İngilizce konuşan Yahudi çocuklar için hazırlanan *Tikkun olam Ted* kitabı gibidir. Bu kitaptaki Ted adındaki küçük kahraman ailesi tarafından "Tikkun olam Ted" şeklinde çağrılmaktadır. Çünkü Ted dünyanın daha iyi bir yer olması için çalışmakta, günlerini atık malzemeleri geri dönüştürmeyle geçirmekte, bitkileri sulayıp kuşları beslemektedir. Ancak "Tikkun olam Ted" hiçbir şekilde bu terimi tanımlamaz.<sup>59</sup> Edebiyat eleştirmenlerine göre "dünyayı onarma" karşılığı olarak *tikkun olam* kalıbı, İbranice kökenli chutzpah (cüret/ küstahlık), schmoose (geyik muhabbeti), schmaltz (aşırı duygusallık) kelimeleri gibi Amerikan diline Yahudilerin bir katkısına işaret etmektedir.<sup>60</sup>

Amerika'da kendisine belli bir yer edinen bu terimin İsrail'deki durumuna gelince aksi bir korelasyon söz konusudur. Bu kavram İsrail'de, XX. yüzyılın ikinci yarısında yayınlanan bazı neşriyatta içerik olarak ve bazı dergilere *tikkun ha-olam* şeklinde isim olarak verilmesi dışında gündemin bir parçası olmamıştır. 2010 yılında Susam Sokağı adlı çocuk programının

<sup>55</sup> The Jerusalem Post, "The 'Tikkun Olam' President", erişim: 18 Haziran 2018, <https://www.jpost.com/Opinion/Op-Ed-Contributors/The-tikkun-olam-president>.

<sup>56</sup> Forward, "Mitt Romney Is Real Tikkun Olam Candidate", erişim: 19 Haziran 2018, <https://forward.com/opinion/161869/mitt-romney-is-real-tikkun-olam-candidate/>.

<sup>57</sup> The Guardian, "Barack Obama's speech in Jerusalem", erişim: 22 Haziran 2018, <https://www.theguardian.com/world/2013/mar/21/barack-obama-speech-jerusalem-text>.

<sup>58</sup> The White House, "President Donald J. Trump Proclaims May 2017 as Jewish American Heritage Month", erişim: 28 Haziran 2018, <https://www.whitehouse.gov/presidential-actions/president-donald-j-trump-proclaims-may-2017-jewish-american-heritage-month/>; *Tikkun olam*, politik arenadan sonra tahmin edileceği gibi -terkinin taşıdığı anlamla bağlantılı olarak- çevre sorunları ve duyarlılığı gibi konulara doğru evrilmiştir. Bu dönüşüme ön ayak olan da Obama'ya verdiği destekle bilinen ve aynı zamanda dinler arası solar enerji projesi olan Fourth Day Initiative (Dördüncü Gün İnisiyatifi; Tevrat'ın Yaradılış 1/14-19 bölümünde Tanrı'nın güneşi dördüncü günde yaratması hikayesine referansla bu isim verilmiştir) kurucularından Steven M. Bob olmuştur. 2009 yılında Bob, *tikkun olam* üzerinden çevresel girişim temalı bir program başlatmış ve 2011 yılında da kendi sinagogunun çatısına kurulan 136 adet güneş paneliyle birlikte "Solar Kutlama" töreni tertip etmiştir. Congregation Etz Chaim, "Solar Panels", erişim: 28 Haziran 2018, <https://congetzchaim.org/solar-panels>.

<sup>59</sup> Cooper, "The Assimilation of *Tikkun olam*", 20-1.

<sup>60</sup> Hillel Halkin, "How Not to Repair the World", *Commentary* 126/1 (July/August 2008):23.

### 306 | Mürsel Özalp, Yahudilik'te 'Tikkun Olam: Dünyayı Tamir Etme' Kavramı Üzerine Bir...

İsrail versiyonunda (Shalom Sesame) ve sonraki yıllarda da bir dizi insani yardım kuruluşu, 3D yazıcı kullanarak engellilerin işini kolaylaştıracak tasarımların yapıldığı teknolojik organizasyonlara slogan mahiyetinde yer almıştır. Hatta tıbbi uyuşturucu (medical cannabis) üretimi ve temini yaparak yasal izin ile müşterilere bunu satan İsrail'li bir şirket "Tikkun olam Ltd" unvanıyla kurulmuştur. Ancak, kısmen içerisinde tuhaflık ve ironik bir durum barındıran bu girişim ve çabalar İsrail toplumunun sınırlı bir kesiminden karşılık görmüştür. *Tikkun olam* sloganı, İbranicenin anadil olarak kullanıldığı İsrail'de kullanılmış olsa da büyük ölçüde bir Amerikan olgusu ve Amerika'dan ithal edilmiş ideoloji olarak kalmış ve bu sınırlı yansımaları da Amerikan Yahudilerinden kaynaklanmıştır. İsrail'i ziyaret eden bir Amerikalının *tikkun olamn* İbranicenice nasıl ifade edildiğini sorması şakasında olduğu gibi<sup>61</sup> bu kavramın Yahudi İsrail'deki şöhreti, Amerika'daki Yahudi olmayan gruplardan daha az olmuştur. Zaten büyük ölçüde Reformist ve Muhafazakâr Yahudiler tarafından kullanılan ve gündemde tutulan bir terim İsrail'de hâkim dini grup konumundaki pek çok Ortodoks Yahudi tarafından itibar edilmemesi gereken bir batı değeri olarak görülmüş ve yok sayılmıştır.<sup>62</sup>

Bununla birlikte daha çok Amerika ve İsrail merkezli kurulan ve ulusal veya uluslararası çapta yardım, eğitim ve sağlık alanlarında faaliyet gösterme iddiasındaki Yahudi tandanslı kuruluşlar ile pek çok sinagogun web sitesinde *tikkun olam*, köken itibarıyla Talmudik dönemlere ve Ortaçağ mistik öğretisine dayanan, Yahudiliğin aslından olan geleneksel Yahudi öğretisi olarak tanımlanmaktadır.<sup>63</sup>

#### SONUÇ

Yahudi dini literatüründe *tikkun olam* terimi ilk kez Mişna'nın Gittin risalesinde evlenme, boşanma, kölelik, esaret vb. konulara dair verilen bir hükmün gerekçesi olarak basitçe "*tikkun olamdan* dolayı" şeklinde geçmektedir. Ancak bu muhtelif mevzu ve vakalardan hareketle ağyarını mâni efradını câmi *tikkun olamn* mahiyetini ortaya koymak zordur. Bu terime farklı durumlarda ve bağlamlarda "dünyayı tamir etmek, düzenlemek, iyileştirmek, değiştirmek; topluma çeki düzen vermek, toplumu geliştirmek, toplumun düzenini korumak ya da kamu yararını gözetmek" gibi birbiriyle bağlantılı pek çok anlamlar verilmiştir.

Kavramın bu elastikiyetinin farklı dönem ve farklı koşullar altında ortaya çıktığı, içinde yaşanan toplumun sorun, sıkıntı ve öncelikleri doğrultusunda -ele alınan/kastedilen alana dair- bir ıslah, tamir, düzeltme veya iyileştirme hedeflenmiş olduğu görülmektedir. Zira evlenme-boşanma, esaret, kölelik vb. Talmudik bağlamlarına bakıldığında *tikkun olamn* kavramının medeni durumunu netleştirme, Yahudilerden esir kapma hevesini giderme ya da ekonomik kaygılar ve kölelerin yasal statüsünü belirleme gibi bireysel ve toplumsal maslahatları öne alan bir ifade -hukuki bir gerekçe- olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla buradan siyasi-sosyal-ekolojik dört başı mamur kusursuz bir dünya oluşturmaya gelmek için çok fazla yol kat edilmesi gerekmektedir.

*Tikkun olama* referans yapılan bir diğer -tartışmalı- kaynak ise Aleynu duasıdır. Ancak Aleynu duasında *tikkun olam* Tevrat'ın ve *halakanın* gözetilip yerine getirilmesi şartına bağlı olarak Tanrı'nın krallığında gerçekleşmesi beklenen bir duruma işaret etmektedir. Dahası Aleynu duasının ilk versiyonlarının günahkâr ve sapkın diğer milletlerden farklı bir konuma yerleştirdiği Yahudi kavmine özgü bir özellik taşıdığı ileri sürülmüştür. Dolayısıyla Aleynu metninin evrensel bir okumayla ele alınması mümkün değildir. Zira Aleynu duasında yeryüzünden putperestliğin kökünün kazınması isteği vardır ve hiçbir şekilde sosyal adalet, siyasi katılım, çevre sorunları ve toplumsal konular yer almaz.

<sup>61</sup> Jeffrey K. Salkin, "Judaism Beyond Slogans", *Commentary* 145/2 (February 2018): 34.

<sup>62</sup> Cooper, "The Assimilation of Tikkun olam", 23; Haaretz, "The Orthodox Are No Longer Repairing The World", erişim: 30 Haziran 2018, <https://www.haaretz.com/opinion/.premium-the-orthodox-are-no-longer-repairing-the-world-1.5962368>.

<sup>63</sup> Beth El Temple Center, "Origins of Tikkun Olam", erişim: 03 Temmuz 2018, <https://www.betheltemplecenter.org/tikkun-olam/323-origins-of-tikkun-olam>.

Modern *tikkun olam* düşüncesi son elli yıldır sahip olduğu çekim ya da albenili dilin de etkisiyle Yahudi mistik hareket Kabala ile de özdeşleştirilmektedir. Ancak Kabala'da *tikkun*, içinde yaşadığımız dünyanın sosyo-politik vb. koşullarının iyileştirilmesi ile değil, Tanrısal alemin (sefirot) tamiri ile ilgili bir kavramdır. Daha doğrusu Kabalistler için *tikkun* insan merkezli değil Tanrı merkezli bir faaliyettir. Bunu gerçekleştirmek için de kişinin Tora çalışmaları yapıp mitzvaları yerine getirmesi, asketik uygulamalara yönelip manevi, ahlaki ruhsal bir rehabilitasyon sürecine girmesi (*tikkun* ha-nefes) gerekmektedir. Dolayısıyla mistik *tikkun* anlayışı, modern *tikkun*'cuların zihninde yer eden (her ne tür ise) bir onarıma çok az dayanmaktadır.

Ancak son yıllarda motamot bir karşılıkla "dünyayı tamir etmek" anlamında *tikkun olam* terimi Amerikan siyasi ve sosyal hayatında belli bir yer edinmiştir. Daha çok İbranice aslıyla dillendirilen bu terimin yaygınlık kazanması tedricen gelişen bir durumdur. 1950'lerde başlayan muhtelif oluşum, organizasyon ve neşriyata slogan ve isim yapılması yanında Muhafazakâr ve Reformist hareketlerin başlattığı sosyal adalet ve hayır işleri gibi programlar *tikkun olam* başlığı altında yürütülmüştür.

2000'li yıllara gelindiğinde ise bu terim, Amerikan siyasilerinin muhtelif meclislerde Yahudi toplumuna hitaben başvurduğu ve araçsallaştırdığı bir argümana dönüşmüştür. Clinton, Obama ve Trump gibi halef selef başkanlar yanında diğer siyasiler hem seçim çalışmalarında hem seçimi müteakip Yahudi toplumunu ya da İsrail'i ziyaretlerinde ya da belli başlı Yahudi dini bayramlarında *tikkun olam* terimini kullanmışlardır. Bu yönüyle terimin siyaseten kullanımı dönemsel bir mahiyet arz etmektedir.

Siyaset ayağında olduğu gibi toplumsal düzeyde de literal anlamıyla okunup kullanılması bu terimi her yana çekilebilir ya da işlenebilir bir kavram haline dönüştürmüştür. Bu yönüyle *tikkun olam* her tür, hatta birbirine taban tabana zıt eylem ve düşünceleri savunmak için kullanılan tılsımlı bir ibareye, her türden sosyal faaliyet, sanatsal etkinlik, teknik-teknolojik proje ve politik meselelere dair tematik bir Yahudi değerine dönüşmüştür.

Öte yandan bu terim Rabbinik Yahudilikte önemli ya da merkezi bir yere de sahip olmadığı gibi, onun günümüzdeki uzantısı konumundaki Ortodoks çevrelerce de görmezden gelinmektedir. Zaten güncel kullanıma ve dünya gündemine liberal kanat içerisinde sayılan Reformist, Muhafazakar ve Yeniden Yapılanmacı Amerikan Yahudileri tarafından sokulmuştur. Dolayısıyla bu terimin Amerika'daki bilinirliği İsrail'deki Yahudilerden daha fazladır. Ortodoks öğretinin hâkim olduğu ve şekillendirdiği İsrail'de *tikkun olam* bir batı değeri olarak görülmüş ve yok sayılmıştır. Doğrusu -BM ve Uluslararası Af Örgütü gibi kuruluşların raporlarında da savaş suçu kapsamında değerlendirilen- İsrail'in Filistinlilere yönelik mevcut politikası ile dünyanın onarılması/iyileştirilmesinin yan yana getirilmesi mümkün değildir. Ya da terkipte geçen *olamn* (dünya) Yahudi toplumunu, genişletilen toprakları ve bu topraklarda kurulacak ulusal ve dini karakterde bir Yahudi devletini kastettiği ifade edilmiştir ki İsrail mevcut politikalarıyla diaspora Yahudiliğinin filantropist *tikkun olam* anlayışının hatalı olduğunu bu şekilde ortaya koymaktadır.

#### KAYNAKÇA

- Adam, Baki. *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2001.
- Araz, Ömer Faruk. "Rabbani Yahudiliğin Temellerini Oluşturan Hillel ve Şamma'yın Hayatı ve Ekolleri". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/2, (2017): 1049-1068.
- Avenary, Hanoch. "Aleinu Le-Shabbe'ah". *Encyclopaedia Judaica*. Ed. Fred Skolnik-Michael Benbenbaum. 2nd Edition,1: 608-610. Detroit: Thomson Gale, 2007.
- Ben Maimon, Moses. *The Code of Maimonides (The Book of Agriculture)*. Trans. Isaac Klein. New Haven & London: Yale University Press, 1979.
- Beth El Temple Center. "Origins of Tikkun Olam". Erişim: 03 Temmuz 2018. <https://www.betheltemplecenter.org/tikkun-olam/323-origins-of-tikkun-olam>.

**308 | Mürsel Özalp, Yahudilik'te 'Tikkun Olam: Dünyayı Tamir Etme' Kavramı Üzerine Bir...**

- Blech, Benjamin. "The Biblical Source for Tikkun Olam". *Tikkun Olam: Judaism, Humanism and Transcendence*. Ed. David Birnbaum-Martin S. Cohen. 39-55. New York: New Paradigm Matrix, 2014.
- Blidstein, Gerald J. "Tiqqun 'Olam". *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*. Ed. R. J. Zwi Werblowsky- Geoffrey Wigoder. 693. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Central Conference of American Rabbis. "Article A Statement of Principles For Reform Judaism". Erişim: 22 Haziran 2018. <https://www.ccarnet.org/rabbinic-voice/platforms/article-statement-principles-reform-judaism/>.
- Congregation Etz Chaim. "Solar Panels". Erişim: 28 Haziran 2018. <https://congetzchaim.org/solar-panels>.
- Cooper, Levi. "The Assimilation of Tikkun Olam". *Jewish Political Studies Review* 25/3-4 (Fall 2013): 10-42.
- Demirci, Kürşat. "Yahudi Mistisizminin Temel Özellikleri ve Gelişimi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 1/4 (2012): 7-18.
- Fine, Lawrence. "Tikkun: A Lurianic Motif in Contemporary Jewish Thought". *From Ancient Israel to Modern Judaism: Intellect in Quest of Understanding: Essays in Honor of Marvin Fox*. Ed. Jacob Neusner-Ernest S. Frerichs-Nahum M. Sarna. 4: 35-53. Atlanta: Scholar Press, 1989.
- Fine, Lawrence. "Tikkun Olam In Contemporary Jewish Thought". Erişim: 18 Haziran 2018. <https://www.myjewishlearning.com/article/tikkun-olam/>.
- Firestone, Reuven. *An Introduction to Islam for Jews*. Philadelphia: JPS, 2008.
- First, Mitchell. "Aleinu: Obligation to Fix the World or the Text?". *Hakirah* 11 (Spring 2011): 187-97.
- Forward. "Mitt Romney Is Real Tikkun Olam Candidate". Erişim: 19 Haziran 2018. <https://forward.com/opinion/161869/mitt-romney-is-real-tikkun-olam-candidate/>.
- Frishman, Ellyse D.-Wasserman, Sue Ann (Ed.). *Mishkan T'filah for Gatherings: A Reform Siddur*. New York: CCAR Press, 2009.
- Gürkan, Salime Leyla. *Yahudilik*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Haaretz. "The Orthodox Are No Longer Repairing The World". Erişim: 30 Haziran 2018. <https://www.haaretz.com/opinion/.premium-the-orthodox-are-no-longer-repairing-the-world-1.5962368>.
- Halkin, Hillel. "How Not to Repair the World". *Commentary* 126/1 (Jul/Aug 2008): 21-27.
- Jacobs, Jill. "The History of 'Tikkun Olam'". Erişim: 10 Haziran 2018, <http://www.zeek.net/706tohu/index.php?page=2>.
- Kanarek, Jane. "What Does Tikkun Olam Actually Mean?". *Righteous Indignation: A Jewish Call for Justice*. Ed. Or N. Rose-Jo Ellen Green Kaiser-Margie Klein. 15-22. Woodstock: Jewish Lights Publishing, 2008.
- Kellner, Menachem. *Maimonides on Judaism and the Jewish People*. Albany: State University of New York Press, 1991.
- Krasner, Jonathan. "The Place of Tikkun Olam in American Jewish Life". *Jewish Political Studies Review* 25/3/4 (Fall 2013): 59-98.
- Lerner, Michael. "Tikkun: To Mend, Repair and Transform the World". *Tikkun* 1/1 (3rd Quarter 1986): 3-13.
- Miami Herald. "This is tikkun olam: Bill Clinton tells Jews in Pembroke Pines about election". Erişim: 13 Haziran 2018. <http://miamiherald.typepad.com/nakedpolitics/2016/10/this-is-tikkun-olam-bill-clinton-tells-jews-in-pembroke-pines-about-election.html>.
- Mor, Sagit. "Tiqqun 'Olam (repairing the world) in the Mishnah: From Populating the World to Building A Community". *Journal of Jewish Studies* 62/2, (Autumn 2011): 284-310.
- Neumann, Jonah. *To Heal The World?: How The Jewish Left Corrupts Judaism and Endangers Israel*. New York: All Points Books, 2018.
- Neusner, Jacob- Avery-Peck, Alan J. "Halakhah". *The Routledge Dictionary of Judaism*. 50-51, New York: Routledge, 2004.

- Reconstructing Judaism. "Tikkun Olam". Erişim: 06 Temmuz 2018. <https://www.reconstructingjudaism.org/act/doing-justice/tikkun-olam>.
- Reform Judaism.org. "How Does Reform Judaism welcome the LGBTQ community?". Erişim: 06 Temmuz 2018. <https://reformjudaism.org/practice/ask-rabbi/how-does-reform-judaism-welcome-lgbtq-community>.
- Rosenthal, Gilbert S. "Tikkun ha-Olam: The Metamorphosis of a Concept". *The Journal of Religion* 85/2 (April 2005): 214-240.
- Rosenthal, Gilbert S. *What Can A Modern Jew Believe?*. Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2007.
- Salkin, Jeffrey K. "Judaism Beyond Slogans". *Commentary* 145/2 (February 2018): 31-36.
- Schneier, Rabbi Marc- Ali, Imam Shamsi. *Sons of Abraham: A Candid Conversation About the Issue that Divide and Unite Jews and Muslims*. Boston: Beacon Press, 2013.
- Scholem, Gershom. "Kabbalah". *Encyclopaedia Judaica*. Ed. Fred Skolnik-Michael Berenbaum, 2nd Edition, 11: 586-692. Detroit: Thomson Gale, 2007.
- Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1995.
- Shervin, Byron L. *Faith Finding Meaning: A Theology of Judaism*. New York: Oxford University Press, 2009.
- The Guardian. "Barack Obama's speech in Jerusalem". Erişim: 22 Haziran 2018. <https://www.theguardian.com/world/2013/mar/21/barack-obama-speech-jerusalem-text>.
- The Jerusalem Post. "The 'Tikkun Olam' President". Erişim: 18 Haziran 2018. <https://www.jpost.com/Opinion/Op-Ed-Contributors/The-tikkun-olam-president>.
- The New York Times Magazine. "In Search of the Skeptical, Hopeful, Mystical Jew That Could Be Me". Erişim: 15 Haziran 2018. <https://www.nytimes.com/2008/04/13/magazine/13kabbalah-t.html>.
- The Schechter Institutes. "Pidyon shvuyim (The Redemption of Captives): How Far Should Israel Go in Order to Redeem Captives from Terrorist Organizations?". Erişim: 15 Haziran 2018. <https://www.schechter.edu/pidyon-shvuyim-the-redemption-of-captives-how-far-should-israel-go-in-order-to-redeem-captives-from-terrorist-organizations/>.
- The Washington Post. "Campaign Trail Takes Clinton to South Florida". Erişim: 13 Haziran 2018. <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/articles/A449-2004Oct26.html?noredirect=on>.
- The White House. "Remarks by the President at AIPAC Policy Conference". Erişim: 12 Haziran 2018. <https://obamawhitehouse.archives.gov/the-press-office/2012/03/04/remarks-president-aipac-policy-conference-0>.
- The White House. "Remarks by the President at Reception in Honor of Jewish American Heritage Month". Erişim: 12 Haziran 2018. <https://obamawhitehouse.archives.gov/realtycheck/the-press-office/remarks-president-reception-honor-jewish-american-heritage-month>.
- The White House. "A White House Hanukkah Celebration". Erişim: 12 Haziran 2018. <https://obamawhitehouse.archives.gov/blog/2011/12/09/white-house-hanukkah-celebration>.
- The White House. "President Donald J. Trump Proclaims May 2017 as Jewish American Heritage Month". Erişim: 28 Haziran 2018. <https://www.whitehouse.gov/presidential-actions/president-donald-j-trump-proclaims-may-2017-jewish-american-heritage-month/>
- United Synagogue of Conservative Judaism. "Social Action/Tikun Olam. Erişim: 07 Temmuz 2018. <https://usy.org/get-involved/tikun-olam/>.



*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
Haziran / June 2019, 23 (1): 311-330

## II. Meşrutiyet Döneminde Çocuklar İçin Yazılmış 'Amelî İlmihâl (1328) Ders Kitabının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi

*Evaluation of 'Amelî İlmihâl (1328) Course Book for Children In The II. Constitutional Period in Terms of Religious Education*

**Halise Kader Zengin**

Dr. Öğr. Üyesi Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Ankara Uni., Faculty of Divinity, Department of Religious Education,  
Ankara, Turkey  
[kzengin@divinity.ankara.edu.tr](mailto:kzengin@divinity.ankara.edu.tr)  
[orcid.org/0000-0002-9011-6933](https://orcid.org/0000-0002-9011-6933)

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 23 Mart / March 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 26 Mayıs / May 2019

**Cilt / Volume:** 23 **Sayı / Issue:** 1 **Sayfa / Pages:** 311-330

**Atıf / Cite as:** Zengin, Halise Kader. "II. Meşrutiyet Döneminde Çocuklar İçin Yazılmış 'Amelî İlmihâl (1328) Ders Kitabının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi [*Evaluation of 'Amelî İlmihâl (1328) Course Book for Children In The II. Constitutional Period in Terms of Religious Education*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/1 (June 2019): 311-330. <https://doi.org/10.18505/cuid.543680>

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

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.  
<https://dergipark.org.tr/cuid>



**312 | Halise Kader Zengin. II. Meşrutiyet Döneminde Çocuklar İçin Yazılmış 'Amelî İlmihâl...  
Evaluation of 'Amelî İlmihâl (1328) Course Book for Children  
In The II. Constitutional Period in Terms of Religious Education**

**Abstract:** The II. constitutional period is a period of renewal in many areas. Political, social and educational changes also had influences in the field of religious education. One of the examples of these changes is the 'Amelî İlmihâl textbook written by Halim Sabit (DOD. 1946) in five volumes for both teachers and student. This study particularly aims to assess this textbook in terms of religious education. Accordingly, the following questions are addressed: "What are the topics covered in the ilmihâl books written for students and teachers? Is the content of the subjects taught appropriate for the religious education? Which methods, techniques, and essential matters are discussed in the ilmihâl books for teachers? As having first grade elementary school textbooks for both teachers and students, the research is made just based on these books. Data were collected through the examination of the document, and the texts in Ottoman Turkish were transcribed into Turkish. Content analysis method was used in the analysis of the data. By examining both books, this study shows that belief, worship, and social issues were taught, and prayers and sūras were addressed as need to be memorized knowledge in the book. The books included inappropriate contents for first grade children regarding the belief issues such as fear of Allah, hell, and the hereafter.

**Summary:** Education İlmihâl, occupies an important place in the history of Islamic religious education. According to the religion of both adults and children to learn the principles of faith and worship, it is aimed to shape the daily life. In this context, for example, during the Ottoman period, in the period of II. Mahmut, boys were required to attend the primary school. Thus, it was ensured that children could learn İlmihâl and Islamic sharia properly. Children are taught alif ba for Qurʾān readings in primary schools, as simple as required by religious duties, writing skills have been acquired and the four processing rules are memorized.

The II. constitutional period is a period of renewal in many areas. Extreme innovative thinking is also reflected in education. Especially after the Balkan wars, the idea that the collapsing state would be saved through education was dominant. For the first time, a higher education institution for girls and a kindergarten for young children were opened. By recognizing the importance of pedagogy knowledge in teaching, the students have switched to a system where they can search for observation and experiment. Innovations in educational methods have started to be seen. It was seriously opposed to memorization, and the question and answer was seen as old methods. Instead, it was proposed to use sightseeing observation and discovery. Political, social and educational changes are also reflected in the field of religious education. As a reflection of the newly introduced methods, there have been changes in the 'Amelî İlmihâl books prepared for children. One of the examples of this is the 'Amelî İlmihâl textbook, which was written by Halim Sabit in five volumes. This 'Amelî İlmihâl was prepared in 5 volumes for teachers and students.

The main purpose of this study is to evaluate 'Amelî İlmihâl textbook in terms of religious education. This study particularly aims to assess this textbook in terms of religious education. Accordingly, the following questions are addressed: "What are the topics covered in the ilmihâl books written for students and teachers? Is the content of the subjects taught appropriate for the religious education? Which methods, techniques, and essential matters are discussed in the ilmihâl books for teachers? As having first grade elementary school textbooks for both teachers and students, the research is made just based on these books. Data were collected through the examination of the document, and the texts in Ottoman Turkish were transcribed into Turkish. The textbook prepared for the students of the first year consists of 21 boards/sheets. The sentences are quite self and short. The contents of the board/sheet are well suited to be discussed and explained. There are no headlines on the boards/sheets. The language of text is Ottoman. It is possible to express the topics covered in the book under the following themes:

**Prayer and Sūras:** Basmala, Kalima Tawhīd, Kalima Shahāda, Fātiḥa, Subḥana Rabbiyal Aʿala, Subhana rabbiyal ʿAzim, As-salāmu ʿalaykum va Raḥmatullah, Taḥiyyat, Salawat Sharif, İhlas, Kawthar, Subḥanaka Prayer, Qunut Prayers.

**Faith Issues:** Allāh, the fear of Allāh, thanks to Allāh, the Qur'ān, Prophets, Prophet Muḥammad, The Hereafter, Heaven Hell, Angels.

**'İbādāt Issues:** Zakāt, Ablution, Prayer, Adhān, worship in General (Salāt, Şawm, Zakāt, Ḥajj)

**Social Issues:** Friendship, affection for minors, affection for parents, Muslims are Brother, human love, respect for the elderly, respect for scholars.

The textbook prepared for the teachers of the first year; consists of 21 pages, 69 pages and Ottoman. As the students do not include the topics in the textbook, it is appropriate to mention the names of the subjects in the textbook of the teacher:

1. Subject: Memorization of the Word of Tawḥīd and word of Shahāda; 2. Topic: Raising ideas about the nation in children; 3. Subject: The adjectives of Allāh Almighty; 4. Subject: Love of Allāh; 5. Subject: Angels; 6. Subject: The Divine Books; 7. Subject: Prophets 8. Subject: The Hereafter; 9. Subject: Thank Allāh; 10. Subject: Repentance; 11. Topic: Protecting the language from bad words and threats; 12. Subject: Zakāt and charity; 13. Subject: Riyā and his goodness engrave; 14. Subject: Love to the prophet Muḥammad; 15. Subject: Parental love; 16. Subject: The brotherhood of Islam; Subject: Human love; 18. Subject: Ablution; Subject: Prayer; 20. Subject: Respect for the elderly; 21. Subject: Love to 'ulamā'; 22. Subject: Fear of Allāh.

Halim Sabit also gave information about the methods and techniques to be used in the course and emphasized that the teacher told his / her not by looking at the book. He thought it would be only influence the student in this way. It is recommended to use the appropriate language for the child, to make an introduction in the subjects that will be learned in the new subjects and to draw attention to the subject and to teach the subject gradually. An important advice is the knowledge that the teacher wants him / her to do in the long-term memory in the present sense. The teacher must repeat a subject several times while teaching a subject, and should not immediately remind a student of forgotten subjects, talk to a student and has finded to him. A subject should not be passed without being thoroughly understood, and the classroom needs to be opened by the teacher in order not to forget the learned subjects. The first fifteen minutes of each course should be reserved for the repetition of previously learned subjects.

Content analysis method was used in the analysis of the data. By examining both books, this study shows that belief, worship, and social issues were taught, and prayers and sūras were addressed as need to be memorized knowledge in the book. The books included inappropriate contents for first grade children regarding the belief issues such as fear of Allah, hell, and the hereafter.

**Keywords:** Religious Education, Halim Sabit, 'Amelî İlmihâl, Primary School, Children.

## **II. Meşrutiyet Döneminde Çocuklar İçin Yazılmış 'Amelî İlmihâl (1328) Ders Kitabının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi**

**Öz:** II. Meşrutiyet dönemi birçok alanda yenilenmenin yaşandığı bir zaman dilimidir. Siyasal, sosyal ve eğitsel alanda görülen değişimler din eğitimine de yansımıştır. Bunun örneklerinden bir tanesi olan Amelî İlmihâl ders kitabı, Halim Sabit (Ö. 1946) tarafından kaleme alınmış 5 cilt olarak öğretmen ve öğrencilere yönelik ayrı ayrı hazırlanmıştır. Bu çalışmanın temel amacı Amelî İlmihâl ders kitabının din eğitimi açısından değerlendirilmesidir. Bu amaçla şu sorulara cevap aranmıştır: Öğrenci ve öğretmenlere yönelik yazılmış ilmihâl kitaplarında hangi konular işlenmiştir? Öğretilen konuların içeriği din eğitimi açısından uygun mudur? Öğretmenlere yönelik ilmihâl kitaplarında hangi yöntem ve teknikler, dikkat edilmesi gereken hususlar önerilmektedir?" Araştırma, öğretmen ve öğrenci ders kitaplarından her ikisine de birinci sınıf düzeyinde ulaşılması sebebiyle sadece bu sınıfın kitaplarıyla sınırlandırılmıştır. Doküman inceleme yoluyla veriler toplanılmış, Osmanlıca olan metinler Türkçeye transkrip edilmiştir. Verilerin değerlendirilmesinde içerik analizi kullanılmıştır. Araştırma konusu olan her iki kitap incelendiğinde inanç, ibadet, toplumsal konuların işlendiği, dua ve sūrelerin ez-

### **314 | Halise Kader Zengin. II. Meşrutiyet Döneminde Çocuklar İçin Yazılmış 'Amelî İlmihal...**

berletildiği sonucuna varılmıştır. İnanç konularında çocukların gelişim seviyelerine uygun olmayacak Allah korkusu, cehennem, ahiret konularında içeriklere yer verildiği sonucuna ulaşılmıştır.

**Özet:** İlmihal eğitimi, İslam din eğitimi tarihinde önemli yer işgal etmiştir. Dinen hem yetişkinlerin hem de çocukların inanç ve ibadet esaslarını öğrenmesi, bununla gündelik yaşamını şekillendirmesi hedeflenmiştir. Bu bağlamda mesela Osmanlı döneminde II. Mahmut devrinde, erkek çocukların sıbyan mektebine zorunlu olarak devamı istenmiştir. Böylece çocukların ilmihal ve İslam şeriatını layıkıyla öğrenmesi sağlanmıştır. Sıbyan mekteplerinde çocuklara Kur'an-ı Kerim okumaları için elifba öğretilmiş, dinî vazifelerin gerektirdiği kadar basit bilgiler verilmiş, yazı yazma becerisi kazandırılmış ve dört işlem kuralları ezberletilmiştir.

II. Meşrutiyet dönemi birçok alanda yenilenmenin yaşandığı bir zaman dilimidir. Aşırı özgürlükçü hava eğitime de yansımıştır. Özellikle Balkan savaşlarından sonra, çökmekte olan devletin eğitim yoluyla kurtulacağı fikri hâkim olmuştur. İlk kez bu dönemde kızlar için yükseköğretim kurumu ve küçük çocuklar için anaokulu açılmıştır. Öğretimde pedagoji bilgisinin önemi fark edilerek öğrencilerin gözleme ve deneye, kendilerinin araştırıp bulacağı bir sisteme geçiş yapılmıştır. Eğitim öğretim metotlarında yenileşmeler görülmeye başlanmıştır. Ezberciliğe ciddi anlamda karşı çıkmış, soru cevap ve anlatma eski yöntemler olarak görülmüştür. Bunun yerine gezi gözlem ve keşfetmenin kullanılması önerilmiştir. Siyasal, sosyal ve eğitsel alanda görülen değişimler din eğitimine de yansımıştır. Yeni getirilen yöntemlerin bir yansıması olarak çocuklara yönelik hazırlanan ilmihal kitaplarında değişimler görülmüştür. Bunun örneklerinden bir tanesi olan Amelî İlmihal ders kitabı, Halim Sabit tarafından kaleme alınmış, 5 cilt olarak öğretmen ve öğrencilere yönelik ayrı ayrı hazırlanmıştır.

Bu çalışmanın temel amacı Amelî İlmihal ders kitabının din eğitimi açısından değerlendirilmesidir. Bu amaçla şu sorulara cevap aranmıştır: Öğrenci ve öğretmenlere yönelik yazılmış ilmihal kitaplarında hangi konular işlenmiştir? Öğretilen konuların içeriği çocukların dinî gelişimlerine uygun mudur? Öğretmenlere yönelik ilmihal kitaplarında hangi yöntem ve teknikler, dikkat edilmesi gereken hususlar önerilmektedir?" Araştırma, öğretmen ve öğrenci ders kitaplarından her ikisine de birinci sınıf düzeyinde ulaşılması sebebiyle sadece bu sınıfın kitaplarıyla sınırlanmıştır. Doküman inceleme yoluyla veriler toplanılmış, Osmanlıca olan metinler Türkçeye transkribe edilmiştir.

Birinci seneye ait öğrencilere yönelik hazırlanmış ders kitabı 21 levhadan oluşmaktadır. Cümleler oldukça öz ve kısadır. Levha'larda geçen içerik, üzerinde konuşulmaya ve açıklanmaya oldukça uygun bir yapıdadır. Levhalar üzerinde konu başlıkları yer almamıştır. Dili Osmanlı Türkçesi'dir. Kitapta işlenen konuları şu temalar altında ifade etmek mümkündür:

**Dua ve Süreler:** Eûzu Besmele, Kelime-i Tevhid, Kelime-i Şehadet, Fatiha Süresi, Sûbhanerabbîyel Âla, Sûbhanerabbîyel Azim, Esselamu Aleykum ve Rahmetullah, Tahiyat, Salavatı Şerife (Salli Barık), İhlas Süresi, Kevser Süresi, Sûbhaneke Duası, Kunut Duaları.

**İnanç Konuları:** Allah, Allah Korkusu, Allah'a Şükür, Kur'an-ı Kerim, Peygamberler, Hz. Muhammed, Ahiret, Cennet Cehennem, Melekler.

**İbadet Konuları:** Zekât, Abdest, Namaz, Ezan, Genel olarak ibadetler (Beş Vakit Namaz, Oruç, Zekât, Hac)

**Toplumsal Konular:** Arkadaşlık, Yetimlere Küçüklere Şefkat Gösterme, Anne Babayı Sevme, Müslümanlar Kardeştir, İnsan Sevgisi, Yaşlılara Saygı, Ulemaya Saygı.

Birinci seneye ait öğretmenlere yönelik hazırlanmış ders kitabı ise; 22 konudan oluşmuştur. 69 sayfa ve Osmanlı Türkçesi'dir. Öğrenci ders kitabında konu başlıkları yer almadığından, öğretmen ders kitabında bulunan konuların isimlerini belirtmek uygun olacaktır:

1. Konu: Kelime-i Tevhid ve Kelime-i Şehadet'in ezberlettirilmesi;
2. Konu: Çocuklarda ulûhiyyet hakkında fikirler uyandırma;
3. Konu: Cenab-ı Allah'ın zati sıfatları;
4. Konu: Allah sevgisi;
5. Konu: Melekler;
6. Konu: İlahî kitaplar;
7. Konu: Peygamberler;
8. Konu: Ahiret;
9. Konu: Nimete şükür;
10. Konu: Tevbe;
11. Konu: Dili kötü sözden ve gıybetten koruma;
12. Konu: Zekât ve sadaka;
13. Konu: Riya ve iyiliği başa kakmak;
14. Konu: Hz. Peygamber'e sevgi;
- 15.

Konu: Ebeveyne sevgi; 16. Konu: İslam kardeşliği; 17. Konu: İnsan sevgisi; 18. Konu: Abdest; 19. Konu: Namaz; 20. Konu: Yaşlılara saygı; 21. Konu: Ulemaya sevgi; 22. Konu: Allah korkusu.

Derste kullanılacak yöntem ve tekniklerle ilgili de bilgi veren Sabit, öğretmenin kitaba bakarak değil ezberden öğretmesine vurgu yapmıştır. Öğrenciye ancak bu şekilde etki edeceğini düşünmüştür. Çocuğa göre bir dil kullanmak, yeni öğreneceği konularda önce bir giriş yapmak ve konuya dikkatlerini çekmek, aşama aşama konuyu öğretmek tavsiye edilmiştir. Bir diğer öneri de, bugünkü anlamda bilginin uzun süreli hafızada yer etmesi için öğretmenden yapmasını istediği uygulamalardır. Öğretmen, bir konuyu öğretirken birkaç defa tekrar etmeli, öğrencilerin unuttuğu bir konuyu hemen hatırlatmamalı, bir öğrenciyle konuşarak ona buldurmalıdır. Ayağa kaldırılıp söz verilen öğrenci dersin sonuna kadar öyle kalmamalı, sırasıyla başka öğrencilerle de konu konuşulmalıdır. Bir konu iyice anlaşılmadan geçilmemelidir, öğrenilmiş konuların da unutulmaması için öğretmen tarafından sınıfta konuşmalar açılması gerekmektedir. Her dersin ilk on beş dakikası daha önce öğrenilmiş konuların tekrarına ayrılmalıdır.

Verilerin analizi kısmında içerik analizi kullanılmıştır. Araştırma sonucunda kitapta inanç, ibadet, toplumsal konuların işlendiği, dua ve sürelerin ezberletildiği sonucuna varılmıştır. İnanç konularında çocukların gelişim seviyelerine uygun olmayacak Allah korkusu, cehennem, ahiret konularında içeriklere yer verildiği sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Halim Sabit, 'Amelî İlmihal, Sıbyan Mektebi, Çocuk.

## GİRİŞ

### 1. EĞİTİM TARİHİMİZDE İLMİHAL DERSİ

Eğitim tarihimizde dinî eğitim yetişkin ve çocuklar için önemli bir yer işgal etmiştir. Kur'an'ın okunması, ezberlenmesi, ibadet esaslarını içeren ilmihal bilgilerinin kazanılması eğitimin ana unsuru sayılmıştır. Bu eğitimin bir parçası görülen ilmihal eğitimi hem yaygın hem de örgün eğitimde kendisine yer bulmuştur.<sup>1</sup> Örgün eğitimi incelensek; Osmanlı Devleti döneminde II. Mahmut tahtta iken erkek çocukların sıbyan mektebine zorunlu olarak devamı istenmiş, çocukların ilmihal ve İslam Şeriatını layıkıyla öğrenmesi hedeflenmiştir.<sup>2</sup> Sıbyan mekteplerinde çocuklara Kur'an-ı Kerim okumaları için Elifba öğretilmiş, dinî vazifelerin gerektirdiği kadar basit bilgiler verilmiş, yazı yazma becerisi kazandırılmış ve dört işlem kuraları ezberletilmiştir.<sup>3</sup> Tanzimat'ın ilanından sonra 8 Nisan 1847 tarihinde ilk defa ilkököl programı ve yönetmeliği yayınlanmıştır. Bu yönetmelikte disipline ve mecburi devama ait hükümler, öğrenim süresi<sup>4</sup> ve imtihanlar, öğretmenler ve yardımcıları hakkında düzenlemeler

<sup>1</sup> Hülya K. Arpaguş, "Bir Telif Türü Olarak İlmihal Tarihî Geçmişi ve Fonksiyonu", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/22 (2002): 25-56; Zeki Salih Zengin, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi (1839-1876)*, (İstanbul: MEB. Yayınları, 2004), 57-68; Esra Yakut, "II. Meşrutiyet Dönemi'nde Mekteplerde Dinî Eğitim", *Kebikeç*, 37 (2014): 20-23; Yurdagül Mehmedoğlu, *Tanzimat Sonrası Okullarda Din Eğitimi (1838-1920)*, (İstanbul: M.Ü.İ.F.V. Yayınları, 2001), 45-55; 109-119.

<sup>2</sup> Faik Reşid Unat, *Türk Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, (Ankara: MEB. Yayınları. 1964), 38.

<sup>3</sup> Unat, *Türk Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, 7. Aslında Sıbyan mekteplerinin kuruluş gayesi çocuklara Kur'an okutmak, namaz kılınmasını ve namazda okunacak süre ve duaları öğretmektir. Sıbyan okullarına yazı yazdırılmasının öğretimi sonraki dönemde girmiş, özellikle I. Mahmut ve I. Abdülhamit'in vakfiyelerinde bunun zikredildiği görülmüştür. Osman Nuri Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, (Eser Matbaası, 1977), 1-2: 86.

<sup>4</sup> 7 yaşına gelen her çocuğun okula devamı mecburdur, 4 ve 5 yaş çocukların okula başlatılması aileye kalmıştır. Sıbyan mektebi süresi 4 yıldır.

### 316 | Halise Kader Zengin. II. Meşrutiyet Döneminde Çocuklar İçin Yazılmış 'Amelî İlmihâl...

yer almıştır. Aynı dönemde eğitim bir bilim dalı olarak görülerek bu konuda kitaplar yazılmaya başlanmıştır. Medrese dışındaki eğitimde ilk, orta ve yükseköğretim şeklinde derecele-meye gidilerek 1847 talimatnamesi ile zorunlu ilköğretim 6 yıla çıkartılmıştır.<sup>5</sup>

İlkokulda okutulan dersler: "Elifba, Kur'an, Tecvid, İlm-i hâl, Hareketli Türkî, Ahlak ri-salesi" dir.<sup>6</sup>1869 tarihine geldiğinde Maarifi Umumiye Nizamnamesi'nin 6. Maddesinde Sıbyan mekteplerinde okutulacak dersler sıralanmıştır: "Mekâtib-i Sıbyaniyenin müddet-i tahsi-liyesi dört sene olup zirde muharrir dersler tedris olunacaktır: Usûl-i cedide vechile Elifba, Kur'ân-ı Kerîm, Tecvid, Ahlâka müteallik resail, (Sınıf-ı gayri Müslime etfâlna kendi usul-i diniyyeleri tedris olunacaktır ve iş bu usul-i diniye tedrisleri rüesâyı ruhaniye ma'rifetleriyle bi't- ta'yin tadrîs kılınacaktır.), İlmihal, yazı ta'limi, muhtasar-ı fenn-i hesap, muhtasar-ı tarih-i osmanî (İş bu dersler sınıf-ı gayri müslimeye kendi lisanları üzere okutturulacaktır), Malumat-ı nâfiayı câmi' risale. Bu müddetten sonra hıfz-ı Kur'an etmek isteyen bir müddet daha mektepte kalmakta muhayyerdir."<sup>7</sup>

1872 yılında "İbtidai Numune Mektebi" nin açılması ile ilköğretimde iki farklı uygulama oluşmuş ve bu durum usul-i atika ve usul-i cedide olarak anılmaya başlanmıştır.<sup>8</sup> 1892 yılına geldiğinde İstanbul ve Kasaba İptidai Mekteplerinin Ders Programında ilmihâl dersi 1. 2. ve 3. sınıfta okutulmuştur. İlmihâl 1. sene 2, diğer seneler 3 ders saatidir. Aynı yıl Köy İptidai Mekteplerinin Programında ilmihâl dersi 1. sınıfta okutulmamış, derse 2. 3. ve 4. sınıflarda haftada 3 saat yer verilmiştir. 1904 yılında tüm İptidai mektepleri için yapılan programda ise her yıl ilmihâl dersi okutulmuştur. 1908 yılına ait programda ilmihâl dersi 1. ve 2. sene haftada 4, 3. sene haftada 3 ders saatidir. 1910-1911 öğretim yılında ilmihâl dersi sadece 3. sene yer almıştır. 1913 Tedrisat-ı İptidaiye Kanunu'nda belirtilen programda ilmihâl dersi bulunmazken Kur'an-ı Kerim ve Ma'lumat-ı Diniye'nin okutulduğu görülmüştür.<sup>9</sup>

1908-1912 yıllarını içeren II. Meşrutiyet döneminde, aynı zamanda eğitim öğretim metotlarında da değişimler olmuştur. Okullarda, eleştiri ve gözlemin yer aldığı; vatan, millet ve sanat duygularının geliştiği, resim ve el işleri gibi beceri derslerinin programa dâhil edildiği belirlenmiştir.<sup>10</sup> Ezberciliğe ciddi anlamda karşı çıkılmakla birlikte İstintane (soru-cevap), takrir (anlatma) eski yöntemler olarak görülmüş, buna mukabil dönemin aydınları tarafından istikra (gezi-gözlem) ve tekşif (keşfetme) metotları önerilmiştir.<sup>11</sup>

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı üzere ilmihâl eğitimi tarihimizde belli bir dönem yerini korumuş ve önemsenmiştir. Bu konuda yapılmış müstakil bir çalışmaya ulaşıl-maması konuyu daha da önemli kılmış ve incelemeye değerli kılmıştır. Çalışmanın temel sorunsalı II. Meşrutiyet dönemine ait çocuklara yönelik yazılmış 'Amelî İlmihâl (I-V, İstanbul

<sup>5</sup> Yahya Akyüz, "Osmanlı Döneminden Cumhuriyete Geçilirken Eğitim-Öğretim Alanında Yaşanan Dönüşümler", *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi*, 1/2 (2011): 12-13; Yahya Akyüz, "İlköğretim Yenileşmesinde Bir Adım: Nisan1847 Tâlimatı", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 5 (1994): 4-5;18-19.

<sup>6</sup> Koçer 1846'da basılan bir yönetmelikte bu okullarda: "Elifba, Kur'an-ı Kerim, İlmihal, Tecvid, Hareketli Türkçe, Muhtasar Ahlâk-ı Memduha, Hat" derslerinin okutulduğunu bildirmektedir. Hasan Ali Koçer, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi (1773-1923)*, (İstanbul: MEB., 1970), 8, 58-60.

<sup>7</sup> Mahmud Cevad, *Maarif-i Umumiye Nezareti Tarihçe-i Teşkilatı ve İcraatı*, (İstanbul, 1338/1920), 470-471; Mine Çağır- İbrahim Caner Türk, "1869 Maarif-i Umumiye Nizamnamesi ve Türk Eğitim Tarihindeki Yeri", *Avrasya Sosyal Ekonomi ve Araştırmaları Dergisi (ASEAD)* 4/11 (2017): 65.

<sup>8</sup> Mehmet Salih Erkek, *II. Meşrutiyet Döneminde Türk Eğitim Sistemindeki Gelişmeler ve Ethem Nejat Bey*, (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2009), 59.

<sup>9</sup> Cevad, *Maarif-i Umumiye Nezareti Tarihçe-i Teşkilatı ve İcraatı*, 278, 288; Erkek, *II. Meşrutiyet Döneminde Türk Eğitim Sistemindeki Gelişmeler ve Ethem Nejat Bey*, 60-61; 145-147.

<sup>10</sup> Recai Doğan, "II. Meşrutiyet Dönemi Eğitim Hareketlerinde Din Eğitimi-Öğretimi", *A.Ü.İ.F.D.*, 38, (1998): 385-386.

<sup>11</sup> Seyit Taşer, *Son Dönem Osmanlı Aydınlarının Eğitim Meseleleri Hakkında Görüşleri (1839-1923)*, (Konya: Eğitim Akademi Yayınları, 2011), 40-42; Fatma Çapçioğlu, *Osmanlı Son Dönemi Din Eğitimi Tartışmaları ve Cumhuriyete Yansımaları (Örgün ve Yaygın Eğitim Çerçevesinde)*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2018), 284-337.

1328-1332) ders kitaplarının din eğitimi açısından değerlendirilmesi olmuştur. Bu temel sorunsala bağlı olarak; öğrenci ve öğretmenlere yönelik yazılmış ilmihal kitaplarında hangi konular işlenmiştir? Öğretilen konuların içeriği din eğitimi açısından uygun mudur? Öğretmenlere yönelik ilmihal kitaplarında hangi yöntem ve teknikler, dikkat edilmesi gereken hususlar önerilmiştir? Sorularına cevap aranmıştır.

### **1.1. Yöntem**

Araştırma nitel desenli bir çalışmadır. Desen, araştırmanın yaklaşımını belirleyen ve çeşitli aşamalar arasında tutarlı ilerlemeyi sağlayan stratejidir. Bu desen sayesinde veri toplama ve analiz yaklaşımları belirlenmektedir.<sup>12</sup> Literatür taraması sonucunda birinci sınıf öğrencilere<sup>13</sup> ve öğretmenlere yönelik kitaplar<sup>14</sup>, ikinci sınıf öğrencilere ait ders kitabı<sup>15</sup>, üçüncü sınıf öğretmenlere ait ders kitabına<sup>16</sup> ulaşılmıştır. Bu sebeple çalışmada sadece birinci sınıfa ait öğretmen ve öğrenci ders kitapları değerlendirmeye alınmıştır. Birinci sınıfa ait kitaplardan elde edilen bulguların ve yapılan yorumların diğerleri hakkında da fikir vereceği düşünülmüştür.

Verilerin analizi aşamasında Doküman İnceleme yaklaşımı tercih edilmiştir. Doküman inceleme, araştırılması amaçlanan yazılı materyallerin analizinde kullanılmaktadır. Geleneksel anlamda tarihçilerin, antropologların ve dilbilimcilerin kullandığı bir yöntem olarak da tanınmaktadır. Eğitim alanında ders programları, ders kitapları, yönergeler, okul içi yazışmalar, öğrenci-öğretmen el kitapları, öğretmen dosyaları gibi malzemeler bu yolla incelenebilmektedir.<sup>17</sup>

Analiz aşamasında öncelikle Osmanlı Türkçesi olan metinler transkribe edilmiştir. Transkribe edilen metinlerin değerlendirilmesinde içerik analizi yöntemi tercih edilmiştir. İçerik analizinde ise; toplanan verileri açıklayabilecek çeşitli kavram ve içeriklere ulaşılmaya çalışılmaktadır. Bu analiz türünde öncelikle veriler kavramsallaştırılmakta ve ardından mantıklı bir düzene sokularak tematikleştirilmektedir. Bu yolla metnin derinlemesine incelenmesi hedeflenmektedir.<sup>18</sup>

Verilerin kodlanmasına açık kodlamayla başlanmış, bir sonraki incelemede eksen ve seçici kod türleri kullanılmıştır.<sup>19</sup> Kodlanan veriler, tematikleştirilerek<sup>20</sup> din eğitimi bağlamında değerlendirilip raporlaştırılmıştır.

### **3. 'AMELİ İLMİHAL (I-V, İstanbul 1328-1332) DERS KİTABI**

Eserin yazarı modernist İslamcı ve "Sarıklı Türkçü" olarak anılan Halim Sabit (Şibay) dır. Halim Sabit, 'Amelî İlmîhâl (I-V, İstanbul 1328-1332) isimli eserini özellikle İttihat ve Terakkî döneminde açılan mekteplerde okutulmak üzere hazırlamış ve bu eserle ödül kazanmıştır. Devrin önemli dergilerinden olan Sırat-ı Müstakîm'de bu eserle ilgili bir dizi yazı yayınlanmıştır.

Konuyla ilgili görüş bildiren düşünürlerden biri Mehmet Akif'tir. Akif, ders kitaplarının iyileştirme çabısından söz ettiği yazısında, yapılan bu yeniliklerin yeterli gelmeyeceğini

<sup>12</sup> Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016), 67.

<sup>13</sup> Halim Sabit, *'Amelî İlmîhâl, Talebeye Mahsus Birinci Kitab*, (İstanbul: Sıratı Müstakim Matbaası, 1328).

<sup>14</sup> Halim Sabit, *'Amelî İlmîhâl Muallimlere Mahsus Birinci Kitab*, (Sıratı Müstakim Matbaası, 1328).

<sup>15</sup> Halim Sabit, *'Amelî İlmîhâl, Talebeye Mahsus İkinci Kitab*, (İstanbul: Şirketi Mertebe Matbaası, 1331).

<sup>16</sup> Halim Sabit, *'Amelî İlmîhâl, Muallimlere Mahsus Üçüncü Kitab*, (İstanbul: Şirketi Mertebe Matbaası, 1332).

<sup>17</sup> Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 189-190.

<sup>18</sup> Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 242.

<sup>19</sup> Uwe Flick, *Qualitative Sozialforschung*, (Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2004), 258-269.

<sup>20</sup> Verileri tematikleştirme yolu için bk. John W. Creswell, *Nitel Araştırmacılar İçin 30 Temel Beceri*, trc. Hasan Özcan, (Ankara: Anı Yayıncılık, 2017), 153-164.

### 318 | Halise Kader Zengin. II. Meşrutiyet Döneminde Çocuklar İçin Yazılmış 'Amelî İlmîhal...

belirtmiştir. O, hem çocuklara yönelik hem de hocalara yönelik bir kitabın ihtiyacını ifade ettiği yazısında çocukların en büyük eksikliğini ilmîhal kitabı olduğuna dikkat çekmiştir. Halim Sabit'in bu anlamda bir eksikliği tamamladığını söylemiştir: "Artık yedi, sekiz yaşındaki yavrularımız yaşını, başını almış ulemâ-yı kelâmın bile kolay kolay anlayamayacağı yahud anlamayacağı sıfât-ı zâtiyye, sıfât-ı sübûtiyye bahislerini papağan gibi ezberlemek mecburiyetinde kalmayacak; artık çocuklarımız fitrat-ı beşere tamamiyle mülâyim bulunmasından, daha açık bir tâ'bir ile o fitratın aynı olmasından dolayı sâdeliği, besâteti temsil eden ahkâm-ı şer'iyemizi, akâid-i esâsiyyemizi birer muammâ gibi telakki etmeyecek." Akif, söz konusu ilmîhalin tetkikten geçtikten sonra Maârif Nezareti tarafından kabul edildiğini ve yazarın para ile ödüllendirildiğini ifade etmiştir.<sup>21</sup>

Eşref Edip de kaleme aldığı yazısında benzer şekilde ilmîhalin mektepler için kabul edildiğini belirtmiş, eserin şekil ve içerik olarak çocukların seviyesine göre oluşturulduğuna vurgu yapmıştır.<sup>22</sup> Sırat-ı Müstakîm matbaasında basılan ilmîhalin, öğretmenlere ait kısmına yayınevi bir giriş yazısı yazmıştır. Burada çocukların ellerinde bulunan ilmîhal kitaplarının yetişkinler tarafından dahî kolay kolay anlaşılamayacağını, eskiden yazılan ilmîhallerin tekrar islah edilmesinin de ancak şekle mahsus kaldığını, içindeki bozukluğun devam ettirildiğini belirtmiştir. Yayınevi bu sebeple öğretimin gerçekleşmediğini şu cümlelerle dile getirmiştir: "Bu milletin adam olması efradının sağlam bir terbiye-i diniyye alabilmesine mütevakıftır. Yazıklar olsun ki biz çocuklarımıza Müslümanlık gibi fitrat-ı beşeriyeye tamamiyle muvafık kılan, daha doğrusu o fitratı aynı olan dini muhalledin ahkâmını... O büyüklüğü nispetinde basit, sade ahkâmını bir türlü telkin edemiyoruz!"<sup>23</sup> Yayınevi, bu giriş yazısıyla Halim Sabit'in eserinin çok kıymetli olduğuna dikkat çekmiştir.

#### 3.1. Birinci Seneye Ait Öğrencilere Yönelik Ders Kitabı İçeriği<sup>24</sup>

Eser 21 Levha'dan oluşmuştur.<sup>25</sup> Cümleler oldukça öz ve kısa yazılmıştır. Levha'larda geçen içerik, üzerinde konuşulmaya ve açıklanmaya oldukça uygun bir yapıdadır. Levhalar üzerinde konu başlıkları ve kenarlarında sayfa numaraları yer almamıştır. Dili Osmanlı Türkçesi'dir. Kitapta işlenen konuları şu temalar altında ifade etmek mümkündür:

Dua ve Süreler: Eûzu Besmele, Kelime-i Tevhid, Kelime-i Şehadet, Fatiha Sûresi, Sûbhanerabbîyel Âla, Sûbhanerabbîyel Azim, Esselamu Aleykum ve Rahmetullah, Tahiyat, Salavatı Şerife (Salli Barik), İhlas Sûresi, Kevser Sûresi, Sûbhaneke Duası, Kunut Duaları.

İnanç Konuları: Allah, Allah Korkusu, Allah'a Şükür, Kur'an-ı Kerim, Peygamberler, Hz. Muhammed, Ahiret, Cennet Cehennem, Melekler.

İbadet Konuları: Zekât, Abdest, Namaz, Ezan, Genel olarak ibadetler (Beş Vakit Namaz, Oruç, Zekât, Hac)

Toplumsal Konular: Arkadaşlık, Yetimlere Küçüklere Şefkat Gösterme, Anne Babayı Sevme, Müslümanlar Kardeştir, İnsan Sevgisi, Yaşlılara Saygı, Ulemaya Saygı.

#### 3.2. Birinci Seneye Ait Öğretmenlere Yönelik Ders Kitabı İçeriği<sup>26</sup>

Eser 22 konudan oluşmuştur. 69 sayfa ve Osmanlı Türkçesi'nde yazılmıştır. Öğrenci ders kitabında konu başlıkları yer almadığından, öğretmen ders kitabında bulunan konuların isimlerini aşağıda belirtmek uygun olacaktır:

<sup>21</sup> Mehmet Akif, "Yeni Bir Mektep Kitabı", *Sıratülmüstakîm*, 5/111, (1326): 116.

<sup>22</sup> Eşref Edib, "Amelî İlmîhal Mektepler İçin Kabul Olunmuştur", *Sıratülmüstakîm*, 5/114, (1326): 177.

<sup>23</sup> Halim Sabit, *'Amelî İlmîhal Muallimlere Mahsus Birinci Kitab*, (Sıratülmüstakîm Matbaası, 1328): 4.

<sup>24</sup> Sabit, *'Amelî İlmîhal, Talebeye Mahsus Birinci Kitab*.

<sup>25</sup> 1333 baskılı talebeye ait kitapta ise 13 levha bulunmaktadır. Eserlerde sayfa numaraları bulunmadığından dipnotlarda da bu nedenle sayfa numarası vermek yerine levha numarası verilecektir.

<sup>26</sup> Sabit, *'Amelî İlmîhal, Muallimlere Mahsus Birinci Kitab*.

1. Konu: Kelime-i Tevhid ve Kelime-i Şehadet'in ezberlettirilmesi; 2. Konu: Çocuklarda ulûhiyyet hakkında fikirler uyandırma; 3. Konu: Cenab-ı Allah'ın zati sıfatları; 4. Konu: Allah sevgisi; 5. Konu: Melekler; 6. Konu: İlahî kitaplar; 7. Konu: Peygamberler; 8. Konu: Ahiret; 9. Konu: Nimete şükür; 10. Konu: Tevbe<sup>27</sup>; 11. Konu: Dili kötü sözden ve gıybetten koruma; 12. Konu: Zekât ve sadaka; 13. Konu: Riya ve iyiliği başa kakmak; 14. Konu: Hz. Peygamber'e sevgi; 15. Konu: Ebeveyne sevgi; 16. Konu: İslam kardeşliği; 17. Konu: İnsan sevgisi; 18. Konu: Abdest; 19. Konu: Namaz; 20. Konu: Yaşlılara saygı; 21. Konu: Ulemaya sevgi; 22. Konu: Allah korkusu.

Eserin girişinde Halim Sabit öğretmenlerin dikkatine yönelik bazı hususları maddeler halinde sıralamıştır. Öncelikle öğretmenin kendisini öğrencilere sevdirmesinin önemini anlatmıştır. Ardından da şu üç durum oluştuğunda çocukların ilmihali öğrenmiş olacağını kabul etmiştir: 1. Çocuklara dinî görevleri öğretmekle çocukların kalbinde İslam dinine karşı ve 2. Dinî görevlere karşı sevgi uyandırmak 3. Gerekliğinde din kitabına başvuracak alışkanlığı oluşturmaktır. Sabit, bu üç hususu gaye edinmeyen öğretmenlerin dine karşı sorumlu olacaklarını belirtmiştir.<sup>28</sup>

Derste kullanılacak yöntem ve tekniklerle ilgili de bilgi veren Sabit, öğretmenin kitaba bakarak değil ezberden anlatmasına<sup>29</sup> vurgu yapmıştır. Öğrenciye ancak bu şekilde etki edeceğini düşünmüştür. Çocuğa göre bir dil kullanmak, yeni öğreneceği konularda önce bir giriş yapmak ve konuya dikkatlerini çekmek, aşama aşama konuyu öğretmek tavsiye edilmiştir. Önemli bir tavsiye de bilginin bugünkü anlamda uzun süreli hafızada yer etmesi için öğretmenden yapmasını istediği uygulamalardır. Öğretmen, bir konuyu öğretirken birkaç defa tekrar etmeli, öğrencilerin unuttuğu bir konuyu hemen hatırlatmamalı, bir öğrenciyle konuşarak ona buldurmalıdır. Ayağa kaldırılan öğrenci<sup>30</sup> dersin sonuna kadar öyle kalmamalı, sırasıyla başka öğrencilerle de konu konuşulmalıdır. Bir konu iyice anlaşılmadan geçilmemelidir, öğrenilmiş konuların da unutulmaması için öğretmen tarafından sınıfta konuşmalar açılması gerekmektedir. Her dersin ilk on beş dakikası daha önce öğrenilmiş konuların tekrarına ayrılmalıdır.<sup>31</sup>

Yazar, ilmihalin başında eserde kullandığı ve işlenen konulara yönelik bazı başlık ve işaretlere yönelik açıklamalara yer vermiştir. "Mevzu" kelimesiyle öğrenciye öğretilecek konuya işaret etmiştir. "Usul-u İlgâ" başlığında, dinî konunun nasıl öğretileceği ve öğrencinin anlayabileceği bir yolla nasıl anlatılacağı kısaca açıklanmıştır. "Tatbik" ve "Talim" ile Usul-u İlgâ'da belirtilene ulaşmak için takip edilecek yol açıklanmıştır. "?-" işareti öğretmenin soracağı ve kendisinin cevabını vereceği soruları göstermiştir. "?-..." işareti ise öğrenciye yönelteceği sorular ve karşılıklı konuşma ile öğrenciden alacağı cevaplar içindir.

Peygamber, abdest ve namaz gibi konuların diğer konulardan daha uzun işlenebileceğini belirten Sabit, öğrenci kitabında yer alan levhaların her ders sonunda açtırılarak öğrenci tarafından okunup açıklanmasını istemiştir.<sup>32</sup>

#### **4. BULGULAR VE YORUMLAR**

Bu başlık altında analiz sonucu ulaşılan bazı bulgular ve onların yorumları verilmiştir. Tüm analiz sonuçlarının makale kapsamında sunulması mümkün olmadığından temalar altında örnek olabilecek konulardan bazıları verilmiştir.

<sup>27</sup> Bu konu günahlardan pişman olma şeklinde değil iki arkadaş arasındaki kötü davranışlardan pişman olma şeklinde işlenmiştir. İnanç boyutu konuda yer almamıştır.

<sup>28</sup> Sabit, *'Amelî İlmîhâl, Muallimlere Mahsus Birinci Kitab*, 7-8.

<sup>29</sup> Yazar, "ezberden anlatma" ile muhtemelen sunuş yoluyla öğretimi kastetmektedir.

<sup>30</sup> Yani kendisine söz verilen öğrenci.

<sup>31</sup> Sabit, *'Amelî İlmîhâl, Muallimlere Mahsus Birinci Kitab*, 8-9

<sup>32</sup> Sabit, *'Amelî İlmîhâl, Muallimlere Mahsus Birinci Kitab*, 10-12



#### 4.1. Dua ve Sûre Öğretimi

Bu başlıkta ilmîhalde öğretilen dua ve surelerin neler olduğu ve hangi yolla nasıl öğretildiği üzerinde durulmuştur.

İncelemeler sonucunda ders kitabında, namaz ibadeti için gerekli olacak dua ve sûrelerin öğretime konu edildiği belirlenmiştir. Belli konuların altında ya da girişinde yer alan dua ve sûreler şunlardır: Eûzu Besmele, Kelime-i Tevhid, Kelime-i Şehadet, Fatiha Sûresi, Sûbhanerabbîyel Âla, Sûbhanerabbîyel Azim, Esselamu Aleykum ve Rahmetullah, Tahiyat, Salavatı Şerife (Salli Barik), İhlas Sûresi, Kevser Sûresi, Subhaneke Duası, Kunut Duaları.

Dua ve sûre öğretimine yönelik Sabit'in, klasik usulün dışına çıkmadığı tespit edilmiştir. Öğrencilerin dua ve sûreleri öğrenebilmeleri için tekrarı önemseydiği ve bu nedenle derste işlediği konuda geçmese de sonraki derslerde öğrencilerin okumasını ve tekrar etmesini istemiştir. Mesela birinci levhada geçen "kelime-i tevhid ve şehadet çocuklara ağızdan ezberlettirilir" ancak bunun bir derste gerçekleşmesi beklenmez. Öğrenmenin gerçekleşmesi için bu birkaç ders devam ettirilir.<sup>33</sup>

Kimi yerlerde de sûrenin sadece ezberlenmesine işaret edilmiştir. "Teşehhüd ezber ettirilir"<sup>34</sup> "Dördüncü levha açılarak minvali sabık üzere kıraat edilir. Salavatı şerife tedrici bir surette ağızdan ezber ettirmeye başlanır"<sup>35</sup> "Sûre-i ihlas ezber ettirilir. Sekizinci levha talebeye tevzi olunarak minval-i sabık üzere okutulur"<sup>36</sup> gibi açıklamalar kitapta yer almıştır.

Öğrenci ders kitabında da sadece sûre ve dualar yazılmış, anlamları verilmemiştir.<sup>37</sup>

#### 4.2. İnanç Konuları

Eserde Allah, Allah Korkusu, Allah'a Şükür, Kur'an-ı Kerim, Peygamberler, Hz. Muhammed, Ahiret, Cennet Cehennem, Meleklerle ilişkin konular inanç başlığı altında incelenmiştir. Bütün konuların analizine bu çalışmada yer vermek güç olduğundan ancak bazı bulgular aşağıda sunulmuştur.

Halim Sabit öğretmen ders kitabının 2. başlığında Allah'ı sevmek konusunu işlemiştir, yöntem olarak "Veli nimet olan kimselere edilen muhabbet vasıtasıyla muhabbeti ilahiyeye intikal olunur" demektedir. Bu yolla aslında çocukların yakınlarından hareketle konu somutlaştırılmış ve uzak olan, soyut konuya geçiş önerilmiştir. Çocuklara öncelikle "Size iyilik eden kimseleri seversiniz değil mi?...Öyle ya, iyilik eden kimse sevilmeyen olur mu? Sizin gibi küçüklüğümde; ara sıra bana çukulata veren dayımı ben pek severdim. Siz de size çukulata, şekerleme...verenleri seversiniz, değil mi?...Evet, ben de kendime iyilik eden kimseleri pek çok severim. Fakat siz onları niçin seviyorsunuz? Şekerlemeler, çukulatalar vermiş oldukları için değil mi?...Demek size iyi bir şey veren kimseleri seversiniz?" sorularını sorarak öğrencilerin bildikleri bir durumdan hareket etmiştir. Sorulan sorular öğrencilerden alınan cevaplarla derinleşmiştir. Cevaplar alındıkça öğrencilere organlarını kimin verdiği, kimin onlara iyilik yaptığı sorulmuştur. Ardından "Allah Teâlâ'yı sevmemiz lazım gelir" denilerek Allah sevgisine gelinmiştir. Allah'ın çocuklara vermiş olduğu şeyler sıralanarak çocukların onu sevdiği, emrettiklerini yaptıkları nehyettiklerinden uzaklaştıkları söylenmiştir.<sup>38</sup> Allah'ın varlığı konusu da benzer şekilde somuttan soyuta doğru işlenmiştir.<sup>39</sup>

<sup>33</sup> Sabit, *'Amelî İlmîhâl, Muallimlere Mahsus Birinci Kitab*, 13

<sup>34</sup> Sabit, *'Amelî İlmîhâl, Muallimlere Mahsus Birinci Kitab*, 21.

<sup>35</sup> Sabit, *'Amelî İlmîhâl, Muallimlere Mahsus Birinci Kitab*, 24.

<sup>36</sup> Sabit, *'Amelî İlmîhâl, Muallimlere Mahsus Birinci Kitab*, 36.

<sup>37</sup> Sabit, *'Amelî İlmîhâl, Talebeye Mahsus Birinci Kitab*. Levha 1, 2, 4, 5, 9,16, 18.

<sup>38</sup> Sabit, *'Amelî İlmîhâl, Muallimlere Mahsus Birinci Kitab*, 18-20.

<sup>39</sup> Sabit, *'Amelî İlmîhâl, Muallimlere Mahsus Birinci Kitab*, 13-16.

Çocuklarda Allah tasavvurunun oluşmasında hem doğuştan getirilen özellikler hem de çevresel faktörler etkili olmaktadır. Bununla birlikte çocukların Allah tasavvurunda gelişimsel özelliklerine göre farklılıklar olmaktadır.<sup>40</sup> Birinci sınıf (6-7 yaş) çocuklarının Allah tasavvuru incelendiğinde bu dönemde çocuklar Allah'ın yaşı, büyüklüğü, yaşadığı yer gibi konularda çokça sorular sorduğu buna mukabil Allah'ı tek güç sahibi olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Bu dönemde çocuklar Allah'a olumsuz sıfat yüklemekten kaçınmaktadırlar. Ancak soyut Allah tasavvuru on yaş civarında gelişebilmektedir.<sup>41</sup>Bu bağlamda Halim Sabit'in Allah sevgisini anlatmada uygun yol belirlediği söylenebilir.

Öğrenci ders kitabının 2. levhasında konuyla ilgili olabilecek şu cümleler geçmiştir: "Allah vardır. Allah birdir. Beni, seni arkadaşlarımı Allah-u Teâla yaratmıştır. Bütün âdemleri, bütün hayvanları Allah-u Teâla hazretleri yaratmıştır. Yerleri, gökleri, bütün dünyayı Allah-u Teâla yaratmıştır. Allah vardır. Allah birdir."<sup>42</sup>

Allah korkusu öğretmen ders kitabında 22. konudur. Öğrenci ders kitabında 20. levhada geçmiştir. Öğrenci çok açık bir biçimde Allah'tan korkulması gerektiğine inandırılmaya çalışılmıştır. Bu yapılırken de Allah'ın cehennemi olduğuna ve orada insanları yakacağına işaret edilmiştir. Sabit, öğretmenden şunları öğrencilere anlatmasını istemiştir:

"Yerler, gökler, şu gördüğünüz güneş, ay, ve yıldızlar...hepsi bozulup gidecek. Dünya alt üst olacak. O vakit biz nerede bulunacağız, biliyor musunuz?- ahirette...Allah Teâlâ'nın huzurunda. İşte o vakit biz kurtulabilecek miyiz, yahud Allah Teâlâ bizi cehenneme mi atacaktır. Eğer cehenneme atılacak olur isek, ve ee bizim halimizi...bilir misiniz, gizli ve aşıkarak olarak ne yapar isek Allah Teâlâ hepsini bilir, hepsini görür. Hatta gönlümüzden geçenleri bile bilir. Fena iş yapar isek, yahud fena bir şey düşünürsek Allah Teâlâ'nın huzurunda olduğumuz zaman ne cevap vereceğiz? Allah Teâlâ o fenalığımızı geçmeyipte haydi cehenneme, haydi ateş içine derse o zaman ne yapacağız? O zaman kime yalvaracağız? O zaman bizim ağladığımız kim şefkat edecek? Peder yok, valide yok, kardeş yok, tanıdık bildik yok... bunlar nerededir, diyeceksiniz? Değil mi?... bunlar da bizim gibi Allah Teâlâ'nın huzurunda...onların bizi düşünmeğe vakitleri yok. Bizi mi düşünsünler, kendilerini mi kurtarsınlar? Kaçacak yer yok. Allah Teâlâ'nın ilmi her şeyi muhittir, her yeri görüyor. Nereye gidilirse gidilsin mutlaka bulup istediğini yapacak. Mutlaka dilerse tutturup cehenneme atacak. Sözün kısası Allah Teâlâ'dan korkmaktan başka çare yok. Allah Teâlâ'dan korkmalı. Hem de pek ziyade korkmalı. Ee bilmeli ki ancak Allah Teâlâ'dan korkan kurtulur."<sup>43</sup>

Öğrenci ders kitabında, öğretmen ders kitabında geçenlerle benzer içerik sunulmuştur.

"Allah Teâla bizi yoktan var etti. Allah Teâla yeri göğü yarattı. Hazreti Allah bir gün yerleri, gökleri yok edecek. Bir gün olup biz de Allah Teâla'nın huzurunda bulunacağız. Ahiret gününde iyi kimseler cennete girecek. Kıyamet gününde kötü kimseler cehenneme girecek. Kötü kimseler kıyamet gününde Allah Teâla'dan kurtulamaz. Allah Teâla'dan korkan kimseler ahiret gününde kurtulur. Allah'tan korkan kimse bahtiyardır. Allah'tan korkan kimse hiç kimseden korkmaz. Allah'tan korkmalı, başkasından korkmamalı. Allah'tan korkmayan kimse herkesten korkar. Ben Allah'tan korkarım, başkasından korkmam. Allah Teâla kendisinden korkan kimseleri sever. Allah'tan korkmayan kimselere inanılmaz."<sup>44</sup>

<sup>40</sup> Bu konuda yapılmış çalışmalar için bk. Halise Kader Zengin, "Almanya'da Yaşayan Müslüman Çocuklarda Allah Kavramının Gelişimi" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 213-248; Mualla Yıldız, "Çocukların Tanrı İmgesi'nin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/13 (2013), 45-63.

<sup>41</sup> Mustafa Köylü- Cemil Oruç, *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*, (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2017), 57-58, 64-65.

<sup>42</sup> Sabit, *Amelî İlmîhâl, Talebeye Mahsus Birinci Kitab*. Levha 2.

<sup>43</sup> Sabit, *Amelî İlmîhâl, Muallimlere Mahsus Birinci Kitab*, 68-69.

<sup>44</sup> Sabit, *Amelî İlmîhâl, Talebeye Mahsus Birinci Kitab*. Levha 20.

## 322 | Halise Kader Zengin. II. Meşrutiyet Döneminde Çocuklar İçin Yazılmış 'Amelî İlmîhâl...

Halim Sabit'in Allah'tan korkulacak bir varlık olarak öğretim yapması ve Allah'ı bu yaş dönemindeki çocuklara içimizden geçenlerden dahî hesaba çekecek bir varlık olarak sunması çocuk psikolojisini olumsuz etkileyecektir. Çocuklara böyle senaryolar verip ardından Allah sevgisinin oluşması ya da onlardan Allah'ı sevmelerini beklemek oldukça güç olacaktır. Bu konuda Ayhan iki örnek vermektedir: Birincisi 3-4 yaşlarında bir baba kızıyla Allah inancı hakkında konuşur. Baba çocuğuna, her şeyi Allah'ın yarattığını, onun için O'nu en çok sevmemiz gerektiğini, bize doğru ve güzel davranışları öğreten peygamberi de O'ndan sonra en çok sevmemizin uygun olacağını anlatır. Bu esnada çocuk babasına dönerek, peygamberi Allah'tan daha çok sevdiğini söyler. Sebebi sorulduğunda ise; "annem bana yalan söyleyeni Allah'ın cehennemde yakacağını söyledi. Allah'ın cehennemi var ama peygamberin cehennemi yok. Ben onu daha çok seviyorum" der. İkinci örnek ise bir din görevlisiyle 6 yaşındaki oğlu arasında geçen diyalogdur. Çocuğu disipline etmek amacıyla zaman zaman ona "Allah seni sevmez, cehenneminde yakar" gibi sözler söylenmektedir. Bir sabah çocuk uyandığında babasına şu soruyu sorar: "Baba bizim köyde Allah var mı?" Baba cevaben "Allah her yerde vardır. Ama niçin soruyorsun?" der. Çocuk: "Eğer orada Allah yoksa oraya gidecektim de" der.<sup>45</sup> Öztürk de kendilerinde psikolojik rahatsızlık oluşan çocuklara örnek vermektedir. Dedesinin, çocuğun (3 yaş 10 aylık) her istenmeyen davranışına engel olmak için Allah'la korkuttuğu bir vakıada, çocukta "selamlama" şeklinde tik gelişmiştir. İncelemeler sonucunda bu duruma, Allah'a kızma duygu ve düşüncesinin neden olduğu ve bilinç dışı bir şekilde bu davranışın geliştiği ortaya çıkarılmıştır.<sup>46</sup>

Öğrenci ders kitabında 5. levhada peygamber konusu işlenirken öğretmen ders kitabında melekler konusu işlenmiştir. Melekler konusunu işlemek üzere öğretmene yöntem olarak şöyle bir öneri getirilmiştir: "Gözlerimizin göremediği bazı mevcudat vasıtasıyla vücudu melaikeye intikal olunur." Kitapta öğrencilerle görmedikleri şeyleri nasıl bildikleri konusunun konuşulması tavsiye edilmiştir. Öğretmen derse şu sorularla başlar: "Mekke-i Mükerreme şehrini (Yahud çocukların bildiği başka bir şehir ve kasaba söylenir) biliyor musunuz? ...İyi madem ki gitmediniz, o halde nasıl biliyorsunuz? ...İşiterek değil mi? Demek ki işitmek ile bilmek olurmuş? ...Duvarın arka tarafından bir ses işitseniz orada birinin bulunduğunu bilirsiniz, değil mi? O ses veren kimseyi görmediniz, fakat sesini işittiniz. Bununla orada birisi olduğuna hüküm ediyorsunuz."<sup>47</sup> Yazar bu sorulardan sonra cin konusuna geçmiştir. Çocukların dinî gelişim durumları ve psikolojileri düşünüldüğünde bu tür açıklamalar kokutucu ve endişe verici bir hale dönüşebilir.

Öğrencilere "Dünyada bizim görmediğimiz, sesini işitmediğimiz, kendilerini bilmediğimiz daha pek çok mahlûkat vardır. İşte (melaike) dinlen mahlûkatı işittiğiniz var mı? ...Evet, hepimiz bunların var olduğunu işitiriz. Fakat hiç birimizin gördüğü yok, evet, dünyada herkes bunları göremez." Peygamberlerin melekleri gördüğünden hareket ederek onların Allah'ın kulları oldukları, ibadet ettikleri ve Allah'ın emrettiklerini yaptıkları, cinsiyetlerinin olmadığı, yemek yemedikleri anlatılmıştır.<sup>48</sup>

Melek konusu da Allah tasavvuru gibi erken dönemlerde öğretime konu edilebilir. Ancak bu dönemlerde çocukların antropomorfik düşündükleri ve melekleri cin ve perilerle sık sık karıştırdıkları gözden kaçmamalıdır. Çocuklara melek inancını kazandırmak onların dinî gelişimine katkı sağlayıcıdır. Ancak meleklerle ilgili bilgilendirmede aşırıya gidildiğinde, çocukların yalnızken veya geceleri, endişe, korku ve kâbuslar yaşamasına etki etmektedir. Okul çağı çocuklarının melekleri genellikle iyilik, şeytanı da kötülükle ilişkilendirdiği görülmektedir.<sup>49</sup>

<sup>45</sup> Halis Ayhan, *Din Eğitimi ve Öğretimi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), 113-114.

<sup>46</sup> Mualla Öztürk, "Din Eğitimi ve Çocuk Ruh Sağlığı", *Türkiye 1. Din Eğitimi Semineri 23-25 Nisan 1981*, (Ankara: İlahiyat Vakfı Yayınları), 208-209.

<sup>47</sup> Sabit, *'Amelî İlmîhâl, Muallimlere Mahsus Birinci Kitap*, 20.

<sup>48</sup> Sabit, *'Amelî İlmîhâl, Muallimlere Mahsus Birinci Kitap*, 21.

<sup>49</sup> Köylü- Oruç, *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*, 80-83.

Öğrenci ders kitabında meleklele ilgili 13. levhada "Melaike Allah Teâlâ'nın sevgili bendeleridir" cümlesine yer verilmiştir. Meleklerin Allah'ın kulları olduğuna yönelik bir cümleyle açıklama yapılmıştır.<sup>50</sup>

Ahiret konusu öğretmen kitabında 8. konuda geçmiştir. Öğrenci kitabında 6. levhada ölüm ve ahiret konusu işlenmiştir. Ahiret öğretiminde öğretmene "Sıbyanın da bigâne kalma-yacağı ölüm vasıtasıyla mevzua intikal olunur." denilmiştir. Öğretmen öğrencilere şu soruları sorarak ilerlemiştir:

"Sokakta bir cenaze gördüğünüz var mı? ...O nedir? Tabutun içinde yatan kimdir? Ölü değil mi? ...evet, ölüdür. Bizim gibi insanlardan biri ölmüş, mezara götürüyorlar. Yalnız o cenazede, o tabutta yatan kimse mi ölmüştür? Herkes mi ölür, ne dersiniz? ...Evet, herkes ölür, herkes ölecektir. Ancak Allah Teâlâ ölmez, Allah Teâlâ daima diridir." Ve ardından ölenlerin nereye gittiğine yönelik sorular sorulmuştur. "Demek bütün insanlar dünyada birkaç sene yaşadıkdan sonra ölüp gidiyorlar. Fakat öldükten sonra ne oluyor? Nereye gidiyorlar? Yok mu oluyorlar, bitiyorlar mı? Ne dersiniz? - Hayır, insan öldükten sonra yok olmaz. İnsan ölmekle yitmez. İnsan ölür ve vücudunu defnedirler; o çürür. Fakat canı, ruhu baki kalır. Ruh, can ölmez. Bilirsiniz değil mi, insanın ruhu vardır."<sup>51</sup> Sabit, ahiret konusuna ölüm konusundan girdiği için beden ve ruh ayrımına yer vermiştir.

Yapılan çalışmalara göre ölüm, kıyamet, cehennem, cin, gibi konular çocukları korkutmakta ve ruh sağlığını olumsuz etkilemektedir. Bu dönemdeki çocuklar hayal ile gerçekliği ayırt etmekte zorlandıklarından, bu tür konuları takıntı yapabilmektedir.<sup>52</sup> Çocuklar erken dönemde ölüm gerçeği ile karşılaşabilmektedir. Ölüm konusunda sağlıklı bilgi almayan çocukların bu boşluğu farklı kanallardan doldurma yoluna gideceği aşikârdır. Bu sebeple öncelikle çocuğa rehberlik edebilmek maksadıyla onun ölümle ilgili algısının belirlenmesi gerekmektedir. Buna ise çocuğun gelişimsel düzeyi ve ölümle ilgili deneyimleri etki etmektedir. Altı yaş civarında çocukların büyük oranda ölümün geri dönülemez olduğunu kavramaya başladıkları buna rağmen, ölenlerin geri dönebileceğine ilişkin davranışlarda buldukları görülmektedir. Bu yaşta, ölen kişiyi arama, onun nerede olduğunu sorgulama gibi durumlar söz konusudur. Çocuklara bu gibi durumlarda açık ve anlaşılır açıklamaların yapılması önemlidir.<sup>53</sup>

Kıyamet konusu ise şu cümlelerle açıklanmıştır: "Ruh başka, ten başka. Ten mezarda çürüyüp gider. Fakat can öldükten sonra kıyamet gününe kadar nerede ise durur; sonra ahiret gününe geldiğinde o ruhun bedeni iade olunur, ruh bedene girer, hesabı görülür; dünyada iken iyi bir kimse ise cennete girer, yok fena bir insan ise yani imansız veya imanlı fakat günahkâr olduğu halde tövbesiz ölmüş ise cehenneme gider, cezasını bulur."<sup>54</sup>

Araştırma sonuçları çocuklara altı yaş civarında ruh hakkında bilgi verilebileceğini ortaya koymaktadır. Ölümün bir son olmadığını anlayabilecek olan çocukların ruhun bedenden ayrılması konusunda sıkıntılar yaşayabilmektedir. Çocuğa derin teolojik açıklamalar yapmak yerine neden ruhla ilgili soru sorduğu tespit edilmelidir. Zira çocukların ruhu sormalarında temel neden, öldükten sonra sevdikleriyle buluşup buluşamayacakları ya da ödül ve ceza alıp almayacakları ile ilişkilidir. Bu yaşta insanların neden öldüğünü sorgulayan bir çocuk aslında kendi güvenliğini düşünerek sorgulama yapmaktadır. Sevdiklerinden ayrı kalma endişesini yaşamaktadır.<sup>55</sup>

Halim Sabit konuyu cennet ve cehennem kavramlarına da getirmiştir. Ders biraz daha şiddet söylemleri hal almıştır.

<sup>50</sup> Sabit, *'Amelî İlmîhâl, Talebeye Mahsus Birinci Kitab*. Levha 13.

<sup>51</sup> Sabit, *'Amelî İlmîhâl, Muallimlere Mahsus Birinci Kitab*, 29.

<sup>52</sup> Hasan Dam, "Çocukluk Dönemi Din Eğitimi", *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*, Ed. Mustafa Köylü, (Ankara: Nobel yayın Dağıtım, 2010), 45.

<sup>53</sup> Köylü- Oruç, *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*, 101-106.

<sup>54</sup> Sabit, *'Amelî İlmîhâl, Muallimlere Mahsus Birinci Kitab*, 30.

<sup>55</sup> Köylü- Oruç, *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*, 106-107.

### 324 | Halise Kader Zengin. II. Meşrutiyet Döneminde Çocuklar İçin Yazılmış 'Amelî İlmihal...

"Cennet nedir, biliyor musunuz?- Ahirette iyi kimselerin, Müslümanların yeridir. Fakat, Müslümanlardan kötü olan kimseler cehennemde azab, sıkıntı çekerler; yanarlar; kötülük ettiği kadar azab çektikten ve yandıktan sonra hazreti Allah onun da cennete girmesine müsaade eder. Dünyada öyle değil mi? Bir fenalık yapan kimseyi hükümet, hapse atar, kal'a-bend eder, küreğe koyar... fenalığı kadar oralarda kaldıktan sonra çıkarır, fakat Allah Teala hazretleriyle Muhammed aleyhissalavati ve sellem efendimize inanmayanlar ebedi cehennemde kalırlar." Bu tür açıklamalardan sonra öğrencilere ölen kişinin dünya âleminden ahirete gittiği, iyi insan olmuş ise iyilik göreceği kötü ise cezasını çekeceği, cehenneme gideceği ifade edilmiştir.<sup>56</sup>

Halim Sabit bu konuları öğretmenlere nasıl anlatacağını öğretirken açıkçası vaaz eder bir üslupla konuyu ele almış ve öğrencilerin gelişim seviyelerini bir kenara bırakarak konu merkezli davranmıştır. Şu söyleminde olduğu gibi

"Fakat bilir misiniz, ahiret fena olanlar için, Allah'a ibadet etmeyenler için, peygamberimizi sevmeyenler için ve su-i hatime ile gidenler için ne kadar korkunçtur. Küfür üzere giden fena insanlar ile günah işleyip de tövbesiz olan Müslümanlar ahiret günü cayır cayır cehennemde yanacaklardır. Fakat günahkâr Müslümanlar günahın cezası kadar yandıktan sonra cehennemden çıkıp cennete gireceklerdir. Cenabı Allah hepimizi fena kul olmaktan muhafaza buyursun!..."<sup>57</sup>

Çocuklarda cennet ve cehennem algısı, ilmihalde ifade edilen bilgiler doğrultusunda şekillendiği görülmektedir. Bu konuda yapılan araştırmalara göre çocuklar cenneti; tabiatta bulunan güzel mekânsal özelliklerle algıladıkları belirlenmiştir. Gökyüzü, güneş, dağlar, evler, kuşlar, meyve ağaçları, yeşillikler cennette yer bulmaktadır. Ayrıca çocuklar mükâfatlarının karşılığını burada göreceklerinden, isteklerinin gerçekleştiğini düşünmektedirler. Cehennem hoşlanılmayan, korkulan, acı çekilen, günahların karşılığının görüleceği bir yer olarak tasavvur edilmektedir. Cehennem anlayışlarında ateş önemli bir rol oynamaktadır. Çocukların büyük çoğunluğu iyi insanların cennete, kötü insanların cehenneme gideceği bilgisine sahiptirler.<sup>58</sup>

Öğrenci ders kitabında 6. levhada ahiret konusu yukarıda söylenenlerden farksız içerikle sunulmuştur: "İnsan öldükten sonra yok olup gitmez. İnsan ölmekle dünyadan ahirete gider. Ahiret günü kötü kimseler için pek korkunçtur. Dünyada iyi olanlar ölmekten korkmamalıdır. Ancak inkâr ve imansız gitmekten korkmalıdır. Allah'ı seven, peygamberi seven ahiret gününde kurtulur. Müslümanları seven ahiret gününü de sever. Ahirette cennet, cehennem cezası vardır. İyi kimseler ahirette cennete girerler. Kötü kimseler ahiret gününde cehennemde yanarlar. Cennet Müslümanların yeridir. Müslümanlar ahiret gününde bahtiyardır. Biz Müslümanlar ölümden korkmayız, ancak imansız gitmekten veya asi olarak ölüp de cehennemde yanmaktan korkarız. İyi olanlar ahiret gününde kurtulanlardır. Bahtsız olanlar ahiret gününde cehenneme girenlerdir. Biz Müslümanlar ahiret gününden korkmayız."<sup>59</sup>

#### 4.3. İbadet Konuları

İbadet kategorisi altında şu temalar oluşmuştur: Zekât, Abdest, Namaz, Ezan, Genel olarak ibadetler (Beş Vakit Namaz, Oruç, Zekât, Hac). Aşağıda bu konularla ilgili bazı bulguların değerlendirilmesine yer verilmiştir.

Zekât konusu öğretmen ders kitabında 12. başlıkta geçmiştir. Öğrenci ders kitabında 9. levhada fakirlere yardım konusu işlenmiştir. Sabit, zekât konusunda öğretmene bir yöntem

<sup>56</sup> Sabit, *'Amelî İlmihal, Muallimlere Mahsus Birinci Kitab*, 29-31.

<sup>57</sup> Sabit, *'Amelî İlmihal, Muallimlere Mahsus Birinci Kitab*, 31-32.

<sup>58</sup> Bozkurt Koç, "Göstergebilimsel Bir Çözümleme: Çocuk Resimlerinde Cennet ve Cehennem", *Dinî Araştırmalar* 11/31 (Mayıs-Ağustos 2008), 259-282; Bozkurt Koç, "Çocuklarda Cennet ve Cehennem Tasavvuru (İlköğretim Öğrencileri Örnekleme)", *EKEV Akademi Dergisi* 13/39 (2009), 155-178.

<sup>59</sup> Sabit, *'Amelî İlmihal, Talebeye Mahsus Birinci Kitab*. Levha 6.

önerisinde bulunmamıştır. Zekât konusunu fakirlere “acımak” üzerinden işleyen Sabit, konuyu çocukların seviyesine indirmek için fakir çocukları örnek vererek anlatmaya çalışmıştır. Diğer konularda olduğu gibi somuttan soyuta, yakından uzağa ilkesine uygun bir giriş yapmıştır. “Siz ne kadar bahtiyarsınız: Elbiseleriniz temiz, pek eski de değil; mektebe gelerek okur, yazar, din-i İslâmiye’yi öğreniyorsunuz. Bazı fakir çocuklar var: Üzerinde paçavradan başka elbiseleri yok. Doyuncaya kadar yemek de yiyemiyorlar; yemek arıyorlar; bazı zavallıları da dileniyor. Mektebe gelemiyorlar. Kışları üşüyor, titriyorlar; yazları sıcaktan kavruluyorlar. Ben böyle çocuklara pek ziyade acırım.” Metinde geçen örnek açıkçası öğrenciler arasında durumu iyi olmayan, fakir öğrencileri rencide edici ve bir anlamda ötekileştirici bir söyledir. Bu tür örnekler vererek acıma duygusu üzerinden konuyu öğretmek yerine, paylaşma değerine vurgu yapmak daha uygun olacaktır.

Metnin devamında Sabit, bu fakir çocukların hallerini düşünmek gerektiğine işaret etmiş ve bu tür insanlara yardım etmek gerektiği konusuna gelmiştir. “Bakınız siz de çocuksunuz; fakat siz rahat rahat derslerinize çalışıyorsunuz; o zavallılar aç çıplak oldukları halde yiyecek arıyorlar. Siz de bu zavallılar için acıyorsunuz değil mi? ...evet hepimiz acıyoruz, onlar da bizim gibi insan.. ben bir fakir dilenci çocuk gördüğüm vakit ağlayacağım gelir; onun halini düşünmeden gidemiyorum. Siz de bir fakir çocuk gördüğünüz vakit onun halini düşünmeden gitmiyorsunuz değil mi? ...evet, nasıl düşünmeden gidilebilir? Öyle fakir kimseler, öyle fakir çocuklar için çok acırsınız değil mi? ... Fakat yalnız acımdan o zavallılar için bir faide çıkmaz. Onları sevindirmeye gayret etmeli. Öyle değil mi? İyi o halde onları nasıl sevindirebiliriz; ne yapar isek onlar sevinirler? ...Evet, onlara yardım etmeli, para vermeli, elbise vermeli. Yiyecek, içecek vermeli...”<sup>60</sup>

Yazar metnin devamında zengin insanların fakirlere yardım etmesi gerektiğini açıklamış ve Müslümanların zekât vermekle yükümlü olduğunu vurgulamıştır. Çocuk seviyesine göre örneklerle başlayan konu çocuklara göre bir ilmihal anlayışıyla devam ettirilmemiştir. Yetişkinlerin yapacağı maddi yardımla konunun işlenişi bitirilmiştir. Çocuklara zekât konusu öğretilirken, empati kurdukmak bir yol olarak görülebilir ancak acıma duygusunu fazlasıyla harekete geçirmekten sakınmak uygun olacaktır. Çocukluk döneminde zekât daha çok yardımlaşma ve paylaşma üzerinden işlendiğinde; sahip oldukları bilgilerin, becerilerin, başkalarının yararına kullanımı şeklinde düşünülebilir. Böylelikle çocuklar kendi seviyelerinde, maddi kazançları olmadan sahip oldukları meziyetleri insanlık yararına kullanmayı öğreneceklerdir.

Zekât konusu öğrenci ders kitabında 9. levhada şöyle geçmiştir: “Biz fukarayı severiz. Biz fakir çocuklara acırız. Ben fakir çocuklara yardım etmeyi pek severim. Fukarayı seven kimseyi Allah Teâla sever. Peygamberimiz efendimiz hazretleri fukarayı çok severdi. Hazreti Allah: “Ey zenginler, fukaraya yardım ediniz” diyor. Allah Teâla: “Fukaraya zekâtlarınızı veriniz” diyor. Fukaraya yardım etmek her Müslümana borçtur. Müslüman kimse zekât vermeyi sever. Her Müslüman fakirleri sevmelidir. Fukarayı seven kimseden Allah Teâlâ razı olur. Hazreti peygamber efendimiz fukaranın dostu idi.” Metin dikte edici bir dil ve üslupla oluşturulmuş, çocukların nasıl fakir çocuklara yardım edeceği konusu öğrenci kitabında kapalı bırakılmıştır.<sup>61</sup>

Abdest konusu öğretmen kitabında 18. konudur. Öğrenci kitabında 14. Levhada abdest konusu geçmektedir. Öğrencilere anne ve babaları abdest alırken dikkat edip etmedikleri, ne zaman abdestin alındığı sorulmuştur. Sonrasında konu yine yakından uzağa ilkesine uygun olarak çocukların hayatından örnekle devam ettirilmiştir. Abdest ve temizlik ilişkisi üzerinde durulmuştur: “Uykunuzdan kalkıp da buraya gelirken, misafirlige giderken yüzünüzü gözünüzü yıkar mısınız? ...peki, ee niçin öyle yıkanmaya bir lüzum görebiliyorsunuz mektebe, misafirlige giderken temiz olmak daha iyi olduğu için değil mi?-. Öyle ya, temizlen-

<sup>60</sup> Sabit, *‘Amelî İlmîhâl, Muallimlere Mahsus Birinci Kitab*, 37-38.

<sup>61</sup> Sabit, *‘Amelî İlmîhâl, Talebeye Mahsus Birinci Kitab*. Levha 9.

### 326 | Halise Kader Zengin. II. Meşrutiyet Döneminde Çocuklar İçin Yazılmış 'Amelî İlmîhâl...

meden, yüzünüzü gözünüzü yıkamadan buraya mektebe gelirsiniz tabi arkadaşlarınız arasında mahcup kalırsınız. Temiz olmayan kimseden Allah Teâlâ da, peygamberimiz de razı olmaz. Temiz kimse daima selamet bulur. Temiz olan kimseyi herkes sever.”<sup>62</sup>

Sabit, bu açıklamalardan sonra abdestin namaz kılmadan önce alındığını vurgulamış ve öğretmenlere uygulamalı olarak abdestin öğretilmesini önermiştir: “Amelî olarak abdest almak öğretilecek. Evvela muallim tarafından keyfiyeti mesnûne üzere abdest alınır. Efal-i Vu-zuûn her noktasında izahat lazım iğta edilir. Sonra talebeye abdest aldırılır.”<sup>63</sup> Metnin devamında öğretmenin sonraki derste önce kendisinin nasıl abdest aldığını anlattığı ardından öğrencilere uygulamalı olarak abdest aldırıldığı açıklanmıştır. İkinci derste de öğrencilerin sınıf huzurunda abdest alması ve diğer öğrenciler tarafından eleştirilmesi talep edilmiştir. Birkaç ders uygulamalı abdestin alınması öğretildikten sonra öğrencilerden her gün sabah kalktıklarında abdest alarak okula gelmesi istenmiştir.<sup>64</sup>

Öğrenci ders kitabında 14. levhada abdest konusu ele alınmıştır. Abdestle temizlik arasında ilişkiye vurgu yapılmıştır. Her namaz öncesi abdest alındığı öğretilmiştir. Maddî ve manevî temizlik ayrımı yapılmadığından “Abdest almayan kimse temiz olmaz. Müslümanların hepsi temizdir” veya “Abdestli kimse temiz olur”<sup>65</sup> gibi yanlış anlaşılmaya müsait ifadeler yer verilmiştir. Zira çocuklar abdesti olmayan kimseyi kirli veya pis olarak görüp, abdesti olup elbisesi veya üzeri kirli olanı temiz görme anlayışına sahip olabilirler. Bunun yerine temizliğin iki boyutlu olduğuna değinmek uygun olacaktır.

Namaz konusu öğretmen kitabında 19. konu olarak yer alır. Öğrenci kitabında 15. levhada namaz konusu geçmektedir. Sabit, öğretmenlere yöntem önerisinde bulunmamıştır. Ancak somut örneklerle konuya giriş yapmıştır. Anne ve babalarına saygı gösterdiklerini, onları kırmadıkları üzerinde durarak bunun sebeplerini sorgulamıştır. Benzer şekilde askerin komutanına karşı, memurların padişaha karşı davranışlarına örnek vermiştir. Bütün bunların üzerinde ve en büyük olan Allah'a bize verdikleri nimetler için teşekkür etmek gerektiğine ulaşmıştır. Allah'ı Teâlâya nasıl teşekkür edebileceğimizi öğretmen kendi sorgulamıştır. Sonuçta “...O halde kendimiz iyi olalım; sevdiğimiz büyük olan Allah Teâlâ'ya canımızla, kalbimizle, ihlas ile ibadet edelim, namaz kılalım...” der. Bir sonraki derste genel anlamda ibadet konusuna girmiş, ibadet nedir sorusuna, namaz kılmak, oruç tutmak, zekât vermek, hac etmek olarak sıralamıştır. Soru cevap yoluyla kısaca değindikten sonra namaz konusuna dönmüş ve namaz vakitlerini soru cevap yoluyla açıklamıştır. Sabah namazının iki rekât sünnetini açıkta okuyarak, dua ve sûrelerle öğrenciye göstererek kılmıştır. Öğrencilere de uygulamaya yaptırılarak, öğretmenin onlarda alışkanlık kazandırmaya çalışmasını istemiştir. Halim Sabit, sonraki derslerde tüm vakit namazlarının kılınışını uygulamalı olarak göstermiştir. Öğrencileri de derse katarak zaman zaman hata buldurma ve sorular sorma, uygulama yaptırma yoluyla dersi aktif işlemiştir. Son olarak cemaatle namazın nasıl kılınacağını da öğretmiş ve öğrencilerde meleke oluşunca öğle namazlarının cemaatle kılınacağını söylemiştir.<sup>66</sup> Sabit, çocuklara namaz konusunu sadece şekilsel olarak öğretmemekte, aynı zamanda amacına ve içeriğine yönelik de açıklamalara yer vermektedir. Bu açıdan bakıldığında çocukların, mükellef çağa geldiklerinde severek ve bilerek bu ibadeti yerine getirmelerine etki edeceği söylenebilir. Ancak namaz ibadetinin öğretiminde çocuk henüz mükellef çağına gelmeden namaza zorlanırsa, oyun ve eğlencesinden alıkonulursa olumlu sonuçlara ulaşılması güç olacaktır. 6-7 yaşlarından itibaren çocukların abdest alarak başladığı bir namazı sonuna kadar tamamlaması namaza olan ciddiyeti öğretecektir. Bu dönemde beş vakit namazı muntazam kılması beklenmediği halde namazın önemini ve ciddiyetini kavraması uygun görülmektedir. Ayrıca

<sup>62</sup> Sabit, *'Amelî İlmîhâl, Muallimlere Mahsus Birinci Kitab*, 48-49.

<sup>63</sup> Sabit, *'Amelî İlmîhâl, Muallimlere Mahsus Birinci Kitab*, 50.

<sup>64</sup> Sabit, *'Amelî İlmîhâl, Muallimlere Mahsus Birinci Kitab*, 52-54.

<sup>65</sup> Sabit, *'Amelî İlmîhâl, Talebeye Mahsus Birinci Kitab*. Levha 14.

<sup>66</sup> Sabit, *'Amelî İlmîhâl, Muallimlere Mahsus Birinci Kitab*, 54-66.

camiiye götürmek ve cemaatle namaza katılmak da namazı sevdirmek adına önemli bir rol oynayabilir.<sup>67</sup>

Namaz konusuyla ilgili öğrenci kitabında 15. levhada geçen içerik, klasik ilmihal muh-tevasıyla uyumlu bir biçimde verilmiştir: "Allah Teâla'ya ibadet etmek çok iyi şeydir. Allah Teâla bize iyi olunur diyor. Hazreti Allah, namaz kılan kimselerden razı olur. Allah'ü Teâlâya namaz kılmayan kimse iyi olmaz. Namaz kılmayan kimse kötüdür. Namaz kılmayan kimseleri Allah'ü Teâla da, peygamberimiz de sevmez. Allah'ü Teâla Müslümanlara: "Beş vakit namaz kılınız" diyor. Beş vakit namaz kılmak Allah Teâla'nın emri ve fermanıdır. Namaz kılan kimse ahiret gününde kurtulur. Beş vakit namaz Müslümanlar için ibadettir." Metinde geçen "namaz kılmayan insan kötüdür" cümlesi bu yaş çocuklarınca oldukça somut bir biçimde anlaşılacak yapıdadır.<sup>68</sup>

#### **4.4. Toplumsal Konular**

Arkadaşlık, Yetimlere Küçüklere Şefkat Gösterme, Anne Babayı Sevme, Müslümanlar Kardeştir, İnsan Sevgisi, Yaşlılara Saygı, Ulemaya Saygı gibi konular toplumsal konular başlığı altında tematikleştirilmiştir. Aşağıda bu konulara ilişkin bazı analizlere yer verilmiştir.

Anne babaya sevgi konusu öğretmen ders kitabında 15. konudur. Öğrenci ders kitabında 11. levhada yer almaktadır. Öğrencilere anne ve babaları sağlık sorunu yaşadığında ne hissedecekleri sorularak onların çocukları için fedakârlıkları ve çocuklarını ne kadar çok sev-dikleri önce babadan başlanılarak sonra anneye geçilerek anlatılmıştır. Akabinde kendilerine bunları yapan ve çocuklarını fazlasıyla seven anne ve babanın sevilmesi gerektiğine işaret edilmiştir.<sup>69</sup> Konu anlatım yöntemiyle biraz dikte edici tarzda ele alınmıştır.

Öğrenci ders kitabında konuya şu şekilde yer verilmiştir: "Ben pederimi çok severim. Pederim benim için çalışıyor. Pederim benim iyi olmamı istiyor. Pederim beni pek ziyade se-viyor. Ben validemi de severim. Validem de beni sever. Küçük iken beni peder ve validem ter-biye etti. Ben validemin sütünü emerek büyüdüm. Peder ve validesini seven kimseyi Allah Teâla da sever. Peder ve validesini sevmeyen kimseyi Allah Teâla da sevmez. Allah Teâla: "Pe-der ve validenizi seviniz" buyurmuştur. Peder ve valide çocuğunun iyi terbiye almasını ister. Peder valideye karşı darılmak günahdır. Dünyada pederden ve valideden sevgili kimse bulun-maz. Peder, validesini seven kimse bahtiyardır."<sup>70</sup> Metin çocuklara görev ve sorumluluklarını ezberletici bir dille sunulmuştur.

İslam kardeşliği konusu öğretmen ders kitabında 16. konudur. Öğrenci ders kitabında ise 12. levhada geçmektedir. Konu anlatım usulüyle açıklanmıştır. Öğrenciye yöneltilen bir iki soru dışında öğrencilere ırk ayrımı yapmadan bütün Müslümanların kardeş olduğu aynı an-lam içeriğindeki cümlelerle tekrar edilmiştir. Şu ifadelerde olduğu gibi: "Bilir misiniz; bir Müs-lüman- Arap, Arnavud, Kürt... ne olursa olsun- hepsi sizin kardeşinizdir. Bütün Müslümanlar sizi kendi evlatları gibi severler. Bir Müslüman diğer Müslümana karşı hiçbir fenalık yapamaz. Bir Müslüman diğer bir Müslüman için hiçbir fenalık da düşünemez. Allah Teâla: "Bütün Müs-lümanlar kardeştir." buyuruyor."<sup>71</sup>

Öğrenci kitabından da benzer içerikle yer alan konu ağırlıklı olarak "Müslümanlar kar-deştir" cümlesini tekrar ederek işlenmiştir: "Kardeş kardeşi sever. Benim kardeşim bütün dünya Müslümanlarıdır. Ben bütün dünya Müslümanlarını kendime kardeş bilirim. Bütün

<sup>67</sup> Ayhan, *Din Eğitimi ve Öğretimi*, 166-172.

<sup>68</sup> Sabit, *'Amelî İlmîhâl, Talebeye Mahsus Birinci Kitab*, Levha 15.

<sup>69</sup> Sabit, *'Amelî İlmîhâl, Muallimlere Mahsus Birinci Kitab*, 43-45.

<sup>70</sup> Sabit, *'Amelî İlmîhâl, Talebeye Mahsus Birinci Kitab*, Levha 11.

<sup>71</sup> Sabit *'Amelî İlmîhâl, Muallimlere Mahsus Birinci Kitab*, 45-46.



### 328 | Halise Kader Zengin. II. Meşrutiyet Döneminde Çocuklar İçin Yazılmış 'Amelî İlmihâl...

Müslümanlar dinlerini severler. Kazan, Sibiryaya, Buhara, Hindli... Müslümanlar hep kardeşimdir. Ben bütün kardeşlerimi canımdan ziyade severim. Müslümanlar hep kardeşlerdir. Ben bir Müslümanım.”<sup>72</sup>

İnsan sevgisi konusu öğretmen ders kitabında 17. konu olarak geçmektedir. Öğrenci ders kitabında 13. levhada geçmektedir. Öğretmen ders kitabında konu Müslüman olan ve olmayan ayrımı yapılarak işlenmiştir. Halim Sabit her konuda olduğu gibi örnekler vererek ve sorularına öğrencilerden cevaplar isteyerek konuya giriş yapmıştır.

“Siz peder ve validenizi; akrabanızı; bütün Müslümanları hocaları seversiniz; bilirim evet bunlar pek ziyade sevilmelidir. Bunlar hepsi de sevilecek kimselerdir. Fakat başkalarını da sever misiniz? Mesela Müslüman olmayan kimseler vardır: Avrupalılar, Franklar, İngilizler ve başkaları...-...evet kendileri iyi olurlarsa onlara da güzel muamele etmeli. Onlar da bizim gibi insan, onlar da bizim gibi insan oldu. Kendileri iyi olurlarsa biz de onlara karşı iyi oluruz, onlara güzel muamele ederiz.”

Sabit konunun devamında öğrencilere kendilerine zararı dokunmayan tüm insanlarla iyi geçinmeleri, onlarla dost olmaları gerektiğini belirtmiştir. Metnin kurgusunda Müslüman sevilecek, kardeş insandır diğer din mensupları ise zararları dokunmadıkları müddetçe kendileriyle iyi geçinilecek insanlar şeklinde vurgulanmıştır. Metinde Müslüman olmayan insanlar dost kabul edilebilirler fakat onların da doğru yol üzere olmaları arzu edilmektedir.<sup>73</sup>

İnsan sevgisi öğrenci ders kitabında da Müslüman olan ve olmayan ayrımıyla işlenmiştir. Müslüman sevilirken Müslüman olmayanlarla iyi geçinmek ve onların iyiliğini istemek öğütlenmiştir. “Bütün Müslümanlar benim kardeşimdir. Biz Müslümanları severiz. Allah Teâlâ’yı yerde gökte beğenmeyen hiçbir şey yoktur. Bütün insanlar ile iyi geçinmek borcumuzdur. Bütün insanların iyi olmalarını Allah Teâlâ’dan isteriz. Fena kimseler ahirette cehennemde gireceklerdir. Kötü insanlar günahları kadar cehennemde yatacaklardır. Peygamberimiz bütün insanları doğru yola davet etti. Biz Hazreti Peygamberi severiz.”<sup>74</sup>

Bu dönemdeki çocukların gelişimleri açısından “Müslüman olan” ve “Müslüman olmayan” ayrımı yapmaları biraz güç gözükmektedir. Benzer bir konuda çalışma yapan D. Elkind, Yahudi, Katolik ve Protestan çocuklara, dinî düşünce ve özelliklerine ilişkin sorular sormuştur. Yahudi çocuklara mesela “ Sen Yahudi misin?”, “Seni Yahudi yapan nedir?”, “Nasıl Yahudi oldun?” gibi sorular yönelmiştir. Elkind, aldığı cevaplarda ise; aynı yaşta olan çocukların bilişsel düzeylerinin benzer olduğunu, Piaget’in soyut işlemler evresi olan 11, 12 yaştan önce çocukların dinî algılama kapasitelerinin olmadığını belirlemiştir. O, dinî sistemin bireyin zihninde giderek daha karmaşık hale geldiğini ortaya koymuştur.<sup>75</sup>Müslüman çocukların da benzer gelişimsel basamaklara sahip olduklarını söylemek yanlış olmayacaktır.

## 5. SONUÇ

Birinci sınıf öğretmen ve öğrencilere yönelik ilmihâl ders kitapları incelendiğinde, kitaplarda işlenen konuların benzerlik taşıdığı tespit edilmiştir. Yapılan analiz sonucunda konuların inanç, ibadet ve ahlak/toplumsal konularla, ibadet etmek üzere gerekli olacak dua ve surelerden oluşturulduğu sonucuna varılmıştır. İnanç konularında; Allah, Allah Korkusu, Allah’a Şükür, Kur’an-ı Kerim, Peygamberler, Peygamber Sevgisi, Hz. Muhammed, Ahiret, Cennet Cehennem, Melekler, yer almıştır. İbadetlerden; Zekât ve Sadaka, Abdest, Namaz, Ezan, Genel olarak ibadetlere (Beş Vakit Namaz, Oruç, Zekât, Hac) konularına yer verilmiştir. Toplumsal/ahlak konularında ise; Arkadaşlık, Yetimlere Küçüklere Şefkat Gösterme, Anne Babayı Sevme, Müslümanlar Kardeşlerdir, İnsan Sevgisi, Yaşlılara Saygı, Ulemaya Saygı işlenmiştir. Öğretilen konularla birlikte ezberlettilen dua ve sureler de şunlardır; Eûzu Besmele, Kelime-i

<sup>72</sup> Sabit, *‘Amelî İlmihâl, Talebeye Mahsus Birinci Kitab*, Levha 12.

<sup>73</sup> Sabit, *‘Amelî İlmihâl, Muallimlere Mahsus Birinci Kitab*, 46-48

<sup>74</sup> Sabit, *‘Amelî İlmihâl, Talebeye Mahsus Birinci Kitab*. Levha 13.

<sup>75</sup> Faruk Karaca, *Dinî Gelişim Teorileri*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2007), 43-44; Ayrıca bk. Cemil Oruç, *Okul Öncesi Dönemde Çocuğun Din Eğitimi*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2011), 105-108.

Tevhid, Kelime-i Şehadet, Fatıha Sûresi, Sûbhanerabbıyel Âla, Sûbhanerabbıyel Azim, Esse-lamu Aleykum ve Rahmetullah, Tahıyyat, Salavatı Şerife (Salli Barik), İhlas Sûresi, Kevser Sûresi, Sûbhaneke Duası, Kunut Duaları.

Kitapların analizi aşamasında çocukların din eğitimi açısından uygun olan ve olmayan içerikler belirlenmiştir. Allah inancı; Allah'ı sevmek ve Allah'tan korkmak şeklinde işlenmiştir. Allah korkusu ile ilişkili olarak çocukların psikolojilerini bozacak söylemlere yer verildiği sonucuna ulaşılmıştır. Cennet ve cehennem konusu çocukların tasavvurlarıyla bağdaşır şekilde sunulmuştur. Meleklerle yönelik kısmen detay sayılabilecek içeriklere yer verilse de dinî gelişim açısından çocuklara katkı sunacak bir muhtevadadır. İbadet konuları içerisinde en detaylı ve uzun işlenen konu namaz olmuştur. Namazın öğretiminde hem şekilsel hem de anlamına yönelik bilgilendirmelere yer verilmiştir. Zekât ve sadaka konusu "acımak" duygusuyla yoğun bir biçimde işlendiğinden sınıf içerisinde olumsuz durumların oluşmasına etki edebilecek niteliktedir. Ahlaki ve toplumsal konular içerisinde anne babaya saygı ve sevgi, insan sevgisi gibi konular tamamen teşvik edici bir dille öğretilmiştir. Bu dönemde çocuklara, Müslüman olan ve olmayan ayrımının öğretilmeye çalışılması ise bilişsel gelişim açısından uygun görünmemektedir. Küçük dua ve surelerin öğretime konu edilmesi, çocukların yaş ve bilişsel seviyelerine uygun düzenlenmiştir.

Konuların öğretiminde seçilen yöntem ve teknikler incelendiğinde; ağırlıklı olarak çocukların yaşadığı tecrübelerden, gündelik hayatta karşılaşılabilecekleri durumlardan hareket edildiği, kitapların öğrenci merkezli hazırlandığı izlenimini vermektedir. Çocukların çevrelerinde gördükleri örneklerden, olaylardan başlanılarak dinî içeriğe geçiş yapılmıştır. Bu açıdan konular öncelikle somut ardından soyuta doğru yaklaştırılmıştır. Bu dönemdeki çocukların somut işlemler döneminde olduğu kabul edildiğinde, dinî konuları anlamlandırılmalarına yönelik uygun yöntem ve ilkeler benimsendiği sonucuna ulaşılmıştır. Alışkanlık ve meleke kazanılması istenilen konularda da; namaz ibadeti ve surelerin öğretiminde olduğu gibi sık sık tekrara yer verilmesi, konuların çeşitli oyunlarla (hata bulma) işlenilmesi öğrenilenlerin kalıcılığını arttırmak adına uygun bir yoldur.

İlmihâl kitabının hem öğretmen ve hem de öğrencilere yönelik ayrı ayrı oluşturulması, İslam eğitim tarihi açısından ilk olma özelliği taşımaktadır. Konuların öğrenciye yaklaştırılmasına ilişkin öğretmene yöntem ve teknikler önerilmesi bugünkü öğretmen el kitaplarıyla benzeşmektedir. Öğretmen kitabında yer alan çeşitli işaretlemelerin de öğrenciyi düşündürmeye, aktif hale getirmeye yönelik olduğu kanaatine varılmıştır.

#### **KAYNAKÇA**

- Akif, Mehmet. "Yeni Bir Mektep Kitabı". *Sırâtı müstakîm* 5/111 (1326): 115-116.
- Akyüz, Yahya. "İlköğretimin Yenileşmesinde Bir Adım: Nisan 1847 Tâlimatı". *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 5 (1994): 1-47.
- Akyüz, Yahya. "Osmanlı Döneminden Cumhuriyete Geçilirken Eğitim-Öğretim Alanında Yaşanan Dönüşümler". *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 1/2 (2011): 9-22.
- Arpağuş, Hülya. K. "Bir Telif Türü Olarak İlmihâl Tarihi Geçmişi ve Fonksiyonu". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/22 (2002): 25-56.
- Ayhan, Halis. *Din Eğitimi ve Öğretimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.
- Cevad, Mahmud. *Maarif-i Umumiye Nezareti Tarihçe-i Teşkilatı ve İcraatı*. İstanbul: 1338/1920.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırmacılar İçin 30 Temel Beceri*, trc. Hasan Özcan. Ankara: Anı Yayıncılık, 2017.
- Çağır, Mine - Türk, İbrahim Caner. "1869 Maarif-i Umumiye Nizamnamesi ve Türk Eğitim Tarihindeki Yeri". *Avrasya Sosyal Ekonomi ve Araştırmaları Dergisi (ASEAD)* 4/11 (2017): 62-75.
- Çapçıoğlu, Fatma. *Osmanlı Son Dönemi Din Eğitimi Tartışmaları ve Cumhuriyete Yansımaları (Örgün ve Yaygın Eğitim Çerçevesinde)*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2018.

**330 | Halise Kader Zengin. II. Meşrutiyet Döneminde Çocuklar İçin Yazılmış 'Amelî İlmihâl...**

- Dam, Hasan. "Çocukluk Dönemi Din Eğitimi". *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*. Ed. Mustafa Köylü. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2010, 13-64.
- Doğan, Recai. "II. Meşrutiyet Dönemi Eğitim Hareketlerinde Din Eğitimi- Öğretimi". *A.Ü.İ.F.D.* 38 (1998): 361-445.
- Edib, Eşref. "Amelî İlmihâl Mektepler İçin Kabul Olunmuştur". *Sırâtımüstakîm* 5/114 (1326): 177.
- Ergin, Osman, Nuri. *Türk Maarif Tarihi*. 1-2., İstanbul: Eser Matbaası 1977.
- Erkek, Mehmet Salih. *II. Meşrutiyet Döneminde Türk Eğitim Sistemindeki Gelişmeler ve Ethem Nejat Bey*. Doktora Tezi. Dokuz Eylül Üniversitesi, 2009.
- Flick, Uwe. *Qualitative Sozialforschung*, Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2004.
- Karaca, Faruk. *Dinî Gelişim Teorileri*. İstanbul: Dem Yayınları, 2007.
- Koç, Bozkurt. "Göstergibilimsel Bir Çözümleme: Çocuk Resimlerinde Cennet ve Cehennem". *Dinî Araştırmalar*. 11/31 (Mayıs-Ağustos 2008): 259-282.
- Koç, Bozkurt. "Çocuklarda Cennet ve Cehennem Tasavvuru (İlköğretim Öğrencileri Örneklemi)". *EKEV Akademi Dergisi* 13/39 (2009): 155-178.
- Koçer, Hasan Ali. *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi (1773-1923)*. İstanbul: MEB. Yayınları, 1970.
- Köylü, Mustafa - Oruç, Cemil. *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2017.
- Mehmedoğlu, Yurdagül. *Tanzimat Sonrasında Okullarda Din Eğitimi (1838-1920)*. İstanbul: M.Ü.İ.F.V. Yayınları, 2001.
- Oruç, Cemil. *Okul Öncesi Dönemde Çocuğun Din Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2011.
- Öztürk, Mualla. "Din Eğitimi ve Çocuk Ruh Sağlığı". *Türkiye 1. Din Eğitimi Semineri 23-25 Nisan 1981*. Ankara: İlahiyat Vakfı Yayınları, 206- 210.
- Sabit Halim. *'Amelî İlmihâl, Talebeye Mahsus Birinci Kitab*. İstanbul: Sıratı Müstakim Matbaası, 1328.
- Sabit, Halim. *'Amelî İlmihâl, Muallimlere Mahsus Birinci Kitab*. İstanbul: Sıratı Müstakim Matbaası, 1328.
- Sabit, Halim. *'Amelî İlmihâl, Talebeye Mahsus İkinci Kitab*. İstanbul: Şirketi Mertebe Matbaası, 1331.
- Sabit, Halim. *'Amelî İlmihâl, Muallimlere Mahsus Üçüncü Kitab*. İstanbul: Şirketi Mertebe Matbaası, 1332.
- Taşer, Seyit. *Son Dönem Osmanlı Aydınlarının Eğitim Meseleleri Hakkında Görüşleri (1839-1923)*. Konya: Eğitim Akademi Yayınları, 2011.
- Unat, Faik Reşid. *Türk Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*. Ankara: MEB. Yayınları, 1964.
- Yakut, Esra. "II. Meşrutiyet Dönemi'nde Mekteplerde Dinî Eğitim". *Kebikeç* 37 (2014): 19-34.
- Yıldırım, Ali -Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016.
- Yıldız, Mualla. "Çocukların Tanrı İmgesi'nin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Toplum Bilimleri Dergisi*. 7/13 (2013): 45-63.
- Zengin, Zeki Salih. *Tanzimat Dönemi Osmanlı Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi (1839-1876)*. İstanbul: MEB. Yayınları, 2004.
- Zengin, Halise Kader. "Almanya'da Yaşayan Müslüman Çocuklarda Allah Kavramının Gelişimi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010): 213-248.

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

Haziran / June 2019, 23 (1): 331-351

**Emevîlerde Haccâc b. Yûsuf Döneminden İtibaren  
Mevâlîden Cizye Alınması ve Arka Planı**

*Jizya Tax Levied on Mawâlî By Al-Ḥajjāj ibn Yûsuf's Period in Umayyads and  
Its Background*

**Yunus Akyürek**

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Ü., İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı

*Assistant Professor, Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology,*

*Department of History of Islam*

Çanakkale, Turkey

[yunusakyurek@comu.edu.tr](mailto:yunusakyurek@comu.edu.tr)

[orcid.org/0000-0003-2050-9464](https://orcid.org/0000-0003-2050-9464)

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 21 Mart / March 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 27 Mayıs / May 2019

**Cilt / Volume:** 23 **Sayı / Issue:** 1 **Sayfa / Pages:** 331-351

**Atıf / Cite as:** Akyürek, Yunus. "Emevîlerde, Haccâc b. Yûsuf Döneminden İtibaren Mevâlîden Cizye Alınması ve Arka Planı [*Jizya Tax Levied on Mawâlî By Al-Ḥajjāj ibn Yûsuf's Period in Umayyads and Its Background*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/1 (June 2019): 331-351. <https://doi.org/10.18505/cuid.543075>

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

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/cuid>

### Jizya Tax Levied on Mawālî By Al-Ḥajjāj ibn Yûsuf's Period in Umayyads and Its Background

**Abstract:** The Umayyad State is widely criticized in the West as well as in its own region. Actually, this is normal situation. Because Hijaz Arabs who had no state experience, built a multinational state in short period of time. Yet, this caused serious matters. The fundamental point of the criticism is the payment of tax, also called jizya, which is taken from residents (mawālî) of Khorasan and Transoxania. However, in most studies on this subject, it is understood that the jizya taken from *mawālî* is combined jizya and kharja, which is different type of tax. Although *mawālî* was tested for whether it passes religious criteria in critic periods or not, this situation did not last throughout the entire Umayyad history. It was continued for fifteen and twenty years. In this period, it was understood that the jizya tax taken from the *mawālî*, was caused by the unlawful practices of some regional governors, most of them were non-Muslim local tax officials and all their purpose was to collect the amount of combined jizya. It cannot be said that the Umayyad caliphs officially ordered written instructions in order to take the conceptual sense from the *mawālî* part. But some Khorasan governors, who detected that taxes were decreasing, blinked at the collection of the jizya from the *mawālî*.

**Summary:** The tax policies of a state are of great importance for the political, social, and economic stability. A regular tax system minimizes the problems that the state mechanism might face. The establishment of a fair and just tax scheme is undoubtedly possible with a deep-rooted state experience. It is known that the Umayyad state which is the subject of this research has no state experience. Furthermore, ruling to the area which is on 13 million square kilometers and reaching to Kashgar in the East and to South France in the West and governing this multinational structure who are living on these regions, put the Umayyad government in a very difficult condition. With the vast borders and the stoppage of the conquests, some political, social and economic problems were experienced and these problems deeply affected the government. The groups which had argued with Shiites and Khārijites because of some various reasons led the country into collapsing. It is also known that many plague epidemics in the region of Damascus affected the society in a negative way, changing the capital and changing some of the border cities in favor of the Eastern Roman Empire.

All these negativities certainly shaken the Umayyad state economically. It is understood from the data that the instability and political uncertainties in the country led to a decrease in the tax rates. For example, the Umayyad caliph 'Abd al-Malik İbn Marwān period, only half of the tax was collected at the time of Hazrat 'Umar could be collected. It can be said that the public who avoided the general policies of the state avoided giving tax, in other words, the tax evasion. Also, the increasing migration from village to city and due to that, the vacancy of tribute tax collected land, failure to obtain expected yield because of rent fights on fertile lands, and conversion process in non-Muslim community are included in other reasons of reduction of taxes.

In the Umayyad period, the issue of taking the *jizya* from the *mawālî* can be considered in this context. We do not have an independent work or research article on how this practice was initiated, how it was and how it was taken from *mawālî*, and how it was a state policy, and how long it was sustained. The studies that touch on this subject are far from being holistic. Even in the main sources it is seen that the concepts of *kharāj* and *jizya* are not fully understood and therefore used interchangeably. This may be considered normal for the first period in which the concepts are not in place. However, in the following centuries, the works that were copyrighted and, except for a few, instead of understanding and explaining this confusion, chose to use the word *jizya* from these two words which can be used interchangeably in texts. Therefore, this approach has led to the widespread conviction that the Umayyad state has taken *jizya* from the *mawālî* in the conceptual sense.

Al-Ḥajjāj ibn Yûsuf is claimed to have started the application of taken *jizya* from *mawālî*. However, Haccac aimed to provide the regularity of both agricultural products and the *kharāj*

which is taken from farmers because of the status of the soil by sending Sawad villagers who migrated to the big cities and became Muslims by changing their religions.

The status of the lands seized was decisive in taxation. According to this, the conquest and the territorial lands were taxed differently, but in some cases the same tax (*kharāj*) was taken. Non-Muslims who living in the territory of conquest were demanded *jizya* per capita. The *jizya* and *kharāj* tax collected from this category can be expressed as "joint *jizya*". Regardless of whether the person is a Muslim or not, the fact that he was demanded from him due to the status of the land was interpreted by some researchers as juristic. However, in times of political instability, it is also a fact that *mawālī*'s demanding jury in addition to the tribute tax. The point that is misunderstood or interpreted is that this practice was carried out throughout the entire Umayyad territory and the history. When examined, this distorted tax concept is actually concentrated in the area of Transoxania. Although some attempts were made to take the *jizya* from the *mawālī* to the country, the Umayyad caliphs have not allowed it. The practice of taking the *jizya* from the *mawālī* is actually followed by the killing Qutayba ibn Muslim al-Bāhilī (d. 96/715). This started political instability in the Transoxania and continued by some Khurāsān governors. These governors act according to the provocations of the Turkish governors and tax collectors of the region in order to be able to send their taxes completely. They claimed that the region in the region was not a sincere Muslim and, they continued to take the *jizya* from them.

It can be said that *jizya* is not demanded as it is taken from non-Muslims in the common meaning from *mawālī*. Because any Umayyad caliph wrote no written instructions regarding this issue in the sources. It is understood that until the caliphate of 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, the Umayyad caliphs were not even aware of this distorted tax policy in the area of Transoxania. To put it once again, this practice was initiated by some Khurāsān governors with the concern that tax revenues might decrease. However, it should not be forgotten that this unfair practice after 96/715 is limited to certain governors. For example, during the tenure of Naşr b. Seyyār, the last governor of Khurāsān (120-131 / 738-748), the *jizya* tax was completely removed from the *mawālī*.

Another activity that shows this action is regional and that was ordered by some governors of Khurāsān. Therefore, this practice does not reflect the Umayyad state policy. This is also apparent in the fact that the Shiites, Kharijites, and those who carried out the Abbasid Revolution for thirty-two years, did not make an anti-Umayyad propaganda with provoking the slave by the way of wrong application.

**Keyword:** History of Islam, *Mawālī*, *Jizya*, Combined *Jizya*, *Kharaj*

#### **Emevîlerde, Haccâc b. Yûsuf Döneminden İtibaren Mevâlfiden Cizye Alınması ve Arka Planı**

**Öz:** Emevî Devleti kendi medeniyet havzasında ve Batı'da farklı boyutlarıyla çokça eleştirilmiştir. Aslında bu normal bir durumdur. Çünkü devlet tecrübesi olmayan Hicaz Arapları kısa sürede çok uluslu ve kültürlü bir devlete sahip olmuş, bu da önemli sorunları beraberinde getirmiştir. Eleştirilerin vergi boyutunda Ḥorasân ve Mâverâünnehir'de meskûn mevâlfiden alınan cizye birinci sırada yer alır. Ancak bu hususta yapılan çoğu araştırmada mevâlfiden alınan cizyenin, müşterek cizye ve farklı bir vergi çeşidi olan ḥarâc ile karıştırıldığı anlaşılmaktadır. Mevâlfinin, kritik dönemlerde bazı dinî kriterleri taşıyıp taşımadığı sınınamış da bu durum bütün Emevî tarihi boyunca sürmemiş, en fazla on beş ila yirmi yıl arasında çeşitli aralıklarla devam etmiştir. Bu dönemde mevâlfiden alınan cizye vergisinin, çoğu gayrimüslim yerel vergi memurları ile bütün gayesi müşterek cizye miktarını toplamak olan bazı bölge valilerinin hukuksuz uygulamalarından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Emevî halifelerinin mevâlf kesiminden kavramsal anlamda cizye alınmasını yazılı talimatla istedikleri ise söylenemez. Fakat vergilerin azaldığını tespit eden bazı Ḥorasân valileri, mevâlfiden cizye alınmasına göz yummuşlardır.

### 334 | Yunus Akyürek. Emevîlerde, Haccâc b. Yûsuf Döneminden İtibaren Mevâliden Cizye...

**Özet:** Bir devletin vergi politikaları o devletin siyasi, sosyal ve ekonomik istikrarı açısından büyük önem arz eder. Sağlıklı bir vergi sistemi, devlet mekanizmasının kendi bünyesinde karşılaşılabileceği problemleri en aza indirir. Adil ve insafli bir vergi düzeni kurabilmek ise kuşkusuz köklü bir devlet tecrübesi ile mümkündür. Araştırmaya konu olan Emevi devletinin bahsedilen anlamda bir devlet tecrübesine sahip olmadığı bilinmektedir. Üstelik doğuda Kaşgar'dan batıda Güney Fransa'ya uzanan on üç milyon kilometre karenin üzerindeki bir coğrafyaya hükmetmesi ve bu geniş topraklarda yaşayan çok uluslu yapıyı idare etmek durumunda kalması Emevi idaresini bir hayli zor durumda bırakmıştır. Doğal sınırlara ulaşılması ve fetihlerin durması ile yaşanan siyasi, sosyal ve ekonomik problemler devleti derinden sarsmış, Şîf ve Hariciler ile çeşitli sebeplerle muhalefet eden grupların çıkardıkları bitmez tükenmez iç isyanlar ise devleti yıkma noktasına getirmiştir. Yine bilhassa Şâm bölgesinde yaşanan çok sayıdaki veba salgınının toplumu olumsuz manada etkilediği, başkentini değiştirilmesine ve Doğu Roma imparatorluğu lehine bazı sınır şehirlerinin el değiştirmesine yol açtığı da bilinmektedir.

Bütün bu olumsuzluklar kuşkusuz Emevi devletini ekonomik açıdan sarsmıştır. Ülkedeki istikrarsızlık ve siyasi belirsizliklerin vergi oranlarının düşmesine yol açtığı eldeki verilerden anlaşılmaktadır. Örneğin Emevi halifesi Abdülmelik b. Mervân döneminde, Hz. Ömer zamanında toplanan verginin ancak yarısı toplanabiliyordu. Devletin genel politikalarından rahatsızlık duyan halkın vergi vermekten kaçındığı, diğer bir ifade ile vergi kaçırdığı söylenebilir. Yine köyden kente göçün artış göstermesi ve buna bağlı olarak hârâc vergisi tahsil edilen toprakların boş kalması, verimli topraklar üzerindeki rant kavgası sebebiyle buralardan beklenen vergi oranının yakalanamaması ve gayri müslim kesimde görülen ihtida hareketleri vergilerin düşmesinin diğer sebepleri arasında yer alır.

Araştırmanın konusu olan Emevîler döneminde mevâlî kesiminden cizye alınması hususu bu bağlamda ele alınabilir. Elimizde bu uygulamanın ne zaman başlatıldığını, mevâliden nasıl ve ne şekilde cizye alındığını, bunun bir devlet politikası olup olmadığını ve ne kadar sürdürüldüğünü konu edinen müstakil bir eser ya da araştırma yazısı mevcut değildir. Konuya temas eden eserler ise bütüncül bir yaklaşım sergilenmekten uzaktır. Hatta ana kaynaklarda bile hârâc ve cizye kavramlarının tam olarak anlaşılamadığı ve bu nedenle birbirinin yerine kullanıldığı görülür. Kavramların yerli yerine oturmadığı ilk dönem için belki bu durum normal kabul edilebilir. Ancak sonraki yüzyıllarda telif edilen eserler ve -çok azı hariç- günümüz araştırmaları bu karışıklığı anlama ve anlamlandırma yerine, metinlerde birbirinin yerine kullanılabilen bu iki kelimedenden cizye kelimesini esas almayı tercih etmiştir. Dolayısıyla bu yaklaşım Emevi devletinin mevâlî kesiminden istilâhî anlamda cizye aldığı yönünde yaygın bir kanaat oluşmasına neden olmuştur.

Mevâliden cizye alınması uygulamasını Haccâc b. Yûsuf'un başlattığı öne sürülür. Oysa Haccâc, din değiştirip müslüman olan ve büyük şehirlere göç eden Sevâd köylülerini geldikleri topraklara geri göndererek, toprağın statüsü sebebiyle öteden beri çiftçiden alınan hârâc vergisinin ve tarımsal üretimin devamlılığı sağlamayı amaçlamıştır.

Ele geçirilen toprakların statüsü vergilendirmede belirleyici olmuştur. Buna göre fetih ve sulh toprakları birbirinden farklı vergilendirilmiş, ancak bazı durumlarda ikisinden de aynı vergi (hârâc) alınmıştır. Fetih topraklarında yaşayan gayri müslimlerden ise fert başına cizye talep edilmiştir. Bu kesimden tahsil edilen cizye ile hârâc vergisi "müşterek cizye" olarak ifade edilebilir. Kişinin müslüman olup olmamasına bakılmaksızın toprağın statüsü sebebiyle kendisinden hârâc talep edilmesi bazı araştırmacılar tarafından mevâliden cizye alındığı şeklinde yorumlanmıştır.

Ancak siyasi istikrarsızlık dönemlerinde, mevâliden hârâc vergisine ek olarak cizye talep edildiği de bir gerçektir. Burada yanlış anlaşılan ya da yorumlanan nokta, bu uygulamanın bütün Emevi topraklarında ve Emevî tarihi boyunca sürdürülmüş olduğudur. Tetkik edildiğinde bu çarpık vergi anlayışının aslında Mâverâünnehir bölgesinde yoğunlaştığı görülür. Ülke genelinde mevâliden cizye alınması ile ilgili bazı teşebbüsler olmuşsa da Emevî halifeleri

buna izin vermemişlerdir. Mevâliden cizye alınması uygulaması aslında Kuteybe b. Müslim el-Bâhilî'nin öldürülmesinin (ö. 96/715) ardından Mâverâünnehir'de yaşanan siyasi istikrarsızlıkla başlamış, ardından bazı Ḥorasân valileri tarafından devam ettirilmiştir. Bölgenin Türk valilerinin ve vergi toplamakla görevli dihkânların kışkırtmalarına göre hareket eden bu valiler, vergilerini eksiksiz gönderebilmek adına bölgedeki mevâlînin samimi müslüman olmadıklarını ileri sürmüş ve onlardan cizye almaya devam etmişlerdir.

Mevâliden istilâhî anlamda -gayrimüslim kesimden alınır gibi- cizye talep edilmediği söylenebilir. Çünkü kaynaklarda herhangi bir Emevi halifesinin bu hususta kaleme alınmış yazılı talimatı yoktur. Öyle ki Ömer b. Abdilazîz'in hilafetine kadar Emevi halifelerinin Mâverâünnehir bölgesindeki bu çarpık vergi politikasından haberdar bile olmadıkları anlaşılmaktadır. Bir kez daha ifade etmek gerekirse bu uygulama bazı Ḥorasân valilerinin, vergi gelirlerinin düşmesinden duydukları endişe ile başlatılmıştır. Ancak 96/715 tarihinden sonra görülen bu haksız uygulamanın sadece belli valiler ile sınırlı kaldığı unutulmamalıdır. Mesela son Ḥorasân valisi Naşr b. Seyyâr görev süresi boyunca (120-131/738-748) mevâliden cizye vergisini kesin olarak kaldırmıştır.

Bu icraatın bölgesel olduğunu, bazı Ḥorasân valileri tarafından yapıldığını, dolayısıyla da Emevî devlet politikasını yansıtmadığını gösterir bir başka delil ise Şîilerin, Ḥâricîlerin ve otuz iki yıl boyunca Abbâsî ihtilalini yürütenlerin, mevâlîyi kışkırtarak bu yanlış uygulama üzerinden Emevî aleyhtarını bir propaganda yapmamalarıdır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Tarihi, Mevâlî, Cizye, Müşterek Cizye, Ḥarâc

## GİRİŞ

Emevî Devleti'nin siyasi sınırları sekizinci yüzyılın ilk çeyreğinde doğuda Kaşgar'dan batıda Güney Fransa'ya kadar uzanıyordu. Ancak bu geniş sınırlar devletin siyasî ve idarî işleyişini olduğu kadar zaman zaman vergi politikalarını da olumsuz manada etkilemiştir.

Emevîler dönemi vergi sistemi aslında geniş çaplı bir araştırma konusudur. Bu hususta üzerinde durulması gereken temel problem ise Ḥorasân ve Mâverâünnehir'de hayatlarını sürdüren mevâliden alınan cizye ve ḥarâc vergileridir. Emevî siyasî aklı hukukî dayanaktan yoksun olan bu uygulamayı ne gibi gerekçelere dayandırmıştır? Mevâliden hangi şartlarda cizye ve ḥarâc alınmıştır? Bu sürekli ve yaygın bir durum mudur; ülkenin diğer kesimlerinde yaşayan mevâlî bu vergileri ödemeye zorlanmış mıdır? Dönemin âlimleri ve İslâm toplumu bu haksızlığa tepki göstermiş midir? Konuyu anlamaya yönelik bu ve benzeri sorular çoğaltılabilir.

Araştırmada geçen mevâlî, zîmmet ehli, cizye, ḥarâc ve müşterek cizye kavramları problemin anlaşılabilmesi için üzerinde durulması gereken temel kavramlardır.

Mevâlî (موالي), mevlâ (مولى) kelimesinin çoğuludur. Cahiliyede azat edilen köleler için kullanılan kavram, ilk dönem fetihlerinden sonra müslüman olan gayri Arap milletler (doğuda İranlılar ve Türkler, Mısır'da Kıbtîler, Kuzey Afrika ve Endülüs'te ise Berberîler ve İspanyollar) için de kullanılır olmuştur.<sup>1</sup> Bir İslâm ülkesinde müslümanlarla birlikte hayatını sürdüren farklı din mensuplarına zimmî, bu topluluğa ise zîmmet ehli (ehl-i zimme) denilir.<sup>2</sup>

Vergi ile alakalı kavramların başında cizye gelmektedir. İlk kâdıkuât Ebû Yūsuf (ö. 182/798), kavramsal bir tanımdan ziyade "Cizye vermek kimler için zorunludur, miktarı nedir ve hangi şeylerden cizye verilir?" başlığıyla kavramı ele alır. Buna göre cizye, Sevâd ve

<sup>1</sup> Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993), 15: 406-415; İsmail Yiğit, "Mevâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 424.

<sup>2</sup> Mustafa Fayda, "Zimmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 44: 428.



### 336 | Yunus Akyürek. Emevîlerde, Haccâc b. Yûsuf Döneminden İtibaren Mevâliden Cizye...

diğer yerlerde (Hîre ve sair yerleşim birimlerinde yaşayan yahudi, hıristiyan, mecusi, sâbiî, sâmirî) yaşayan bütün zimmet ehlinin vermek zorunda olduğu bir vergidir. Kadın ve çocukları hariç, erkeklerine vaciptir.<sup>3</sup> Yaḥyâ b. Âdem (ö. 203/818) “Cizye, Sevâd halkının erkekleri için konulan baş vergisidir” cümlesinden sonra cizye hakkında Ebû Yûsuf’a yakın bir üslup ile çeşitli bilgiler verir.<sup>4</sup> Bir kavram olarak cizye, İslâm topraklarında yaşayan gayrimüslim unsurun, savaşılan diğerlerinden ayrı tutularak can ve mal güvenliklerinin sağlanmasına karşılık ödedikleri vergiye denir. Cizye, zimmet ehli ile varılan zimmet anlaşması uyarınca alınır.<sup>5</sup>

Diğer önemli kavram ḥarâctır. Ebû Yûsuf, yıllık olarak belirlenen bir toprak vergisi olan ḥarâcın İslâm’ın ilk dönemlerinden bu yana bilindiğini ifade eder. Buna göre Hz. Ömer, Sevâd topraklarını sürmeleri için burada yaşayan halka dağıtmış ve kendilerinden senelik ürün üzerinden vergi alınmasına hükmetmiştir. Bu sebeple bu vergi ḥarâc olarak isimlendirilir. Sonraları sulh ile fethedilen ve burada tarımsal faaliyetler yürütenlerin yaşadıkları topraklara “ḥarâc” denilmiştir. Çünkü toprağı bu işleme faaliyeti (el-vaḥîfe), başta çiftçilerin zorunlu olarak yaptıkları ḥarâca benzemektedir.<sup>6</sup> Buradan anlaşıldığına göre ḥarâc vergisi toprağın statüsüne bağlı olan bir vergidir. Bilindiği gibi Hz. Ömer son derece haklı nedenlere dayanarak, savaşla alınan toprakları da sulh ile alınanlar gibi değerlendirmiş ve bu topraklar üzerinde tarımsal faaliyetlerde bulunanlardan ḥarâc alınmasına hükmetmiştir.<sup>7</sup>

Verginin toprağın statüsüne göre belirlendiği Benû Taglib arazisinden de anlaşılabilir. Buna göre Benû Taglib’den müslüman olan birisinin toprağı (sulh ile alındığı için) öşr arazisi olarak kabul edilirdi.<sup>8</sup>

Kaynaklarda sulh ile fethedilen yerlerde toplanan müşterek cizye; ḥarâc (خراج), vaḥîfe (وظيفة) ve itâve (اتوة) kelimeleri ile ifade edilir. Fert başına eşit oranda taksim edilmesi gereken müşterek cizye, diḥkân ve azîm unvanlı kişiler tarafından toplanmaktaydı. Sâsânîler döneminden tevarüs eden arazi vergisi, zanaat vergisi ve âyîn (الآيين) vb. örfî vergiler de tahsil ediliyordu. Kaynaklarda bu vergiler ile ilgili herhangi bir şikâyetten söz edilmemektedir. İtiraz konusu olan vergi sulh anlaşması çerçevesinde alınan “müşterek cizye” ile ilgilidir.<sup>9</sup> Çalışmanın ileriki safhasında müşterek cizyenin, cizye ve ḥarâc gelirlerinin ortak adı olduğu üzerinde durulacaktır.

Araştırmanın problemi Emevî siyasi iradesinin İslâm topraklarında yaşayan mevâliden ıstılahî anlamda cizye vergisi talep edip etmediği, eğer böyle bir uygulama var ise bunun gerekçeleri ve sınırları şeklinde özetlenebilir.

Doğuda ve batıda birçok araştırmacı Emevîler döneminde mevâlinin ikinci sınıf vatandaş muamelesi gördüğü, bu bağlamda gayrimüslimlerden alınması gereken cizye vergisinin dahi kendilerinden alındığı kanaatini taşımaktadır. Konu ağırlıklı olarak temel kaynaklar üzerinden ele alınacağı için bu hususta Emevîler aleyhine kanaat taşıyanların fikirlerine ayrıca yer verilmeyecektir. Ancak kısaca ifade etmek gerekirse bu gruba giren araştırmacılar bilhassa Haccâc’ı merkeze koyarak Emevî zihniyetinin mevâliden haksız yere cizye

<sup>3</sup> Ebû Yûsuf Ya’kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa’d el-Kûfî, *el-Ḥarâc*, thk. Tâhâ Abdürraûf Sa’d – Sa’d Hasen Muhammed (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, ts.), 135.

<sup>4</sup> Ebû Zekerîyyâ Yaḥyâ b. Âdem b. Süleyman el-Kureşî el-Ümevî el-Kûfî, *Kitâbü’l-Ḥarâc* (B.y.: el-Matba’atü’s-Selâfiyye ve Mektebetühâ, 1384/1964), 68-73.

<sup>5</sup> Mehmet Erkal, “Cizye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8: 42.

<sup>6</sup> Ebû Yûsuf, *el-Ḥarâc*, 3.

<sup>7</sup> Ebû Yûsuf, *el-Ḥarâc*, 34-36. Hz. Ömer’in bu uygulamasının amaçları için bk. Fatih Oğuzay, “Hz. Ömer Döneminde Tarih ve Toprak Sistemi”, *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu Bildirileri (Türkiye-Sivas, 02-04 Kasım 2017)*, ed. Ali Aksu (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlük Matbaası, 2018), 2: 142-143.

<sup>8</sup> Yaḥyâ b. Âdem, *Kitâbü’l-ḥarâc*, 72.

<sup>9</sup> Abdülaziz Dûrî, “İslâm’ın İlk Yıllarında Ḥorasân’da Vergi Sistemi”, trc. Halil İbrahim Hançabay, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/22 (2010/2): 219.

aldığını ileri sürmektedirler.<sup>10</sup> Emevîler döneminde -Hicaz hariç- ülke genelinde mevâliden cizye talep edildiği de iddialar arasında yer alır.<sup>11</sup>

Mevâliden cizye aldığı iddia edilen Emevî yönetimi hukukî açıdan hatalı gözükmemektedir. Çünkü İslâm fıkhuına göre cizye sadece buluğa eren ve kasık bölgesi tüyleri ortaya çıkan gayrimüslim erkeklerden alınır<sup>12</sup>, kadın ve çocuklardan alınmaz.<sup>13</sup> Fakat burada söz konusu olan cizye, Tevbe sûresinin 29. âyetinde teşri kılınan “gayr-i müslim tebaanın erkeklerinden alınan baş vergisi” şeklinde istilâhî/kavramsal anlamda mı kullanılmıştır, ḥarâc kavramı ile mi karıştırılmıştır yoksa bazı durumlarda ḥarâc ile aynı anlama mı gelmektedir, işte bu gerçekten anlaşılması güç bir durumdur.

Araştırmada Emevîleri bu uygulamaya sürükleyen birtakım siyasî, iktisadî ve sosyal faktörlerin olduğu sonucuna varılmış ve bunlar üzerinde çeşitli mülâhazalarda bulunulmuştur. Konuyu ayrıntılı olarak ele almadan önce Hz. Peygamber ve Ḥulefâ-yı Râşidîn dönemlerinde cizye ve bununla bağlantılı olarak ḥarâc uygulamasına değinilecektir.

“Müslüman kişiye cizye yoktur.”<sup>14</sup> hadîsi, İslâm’ı seçen bir kişiden cizye alınmamasını açıkça ortaya koymaktadır. Hz. Ömer ve Hz. Ali’nin de bu doğrultuda hareket ettiği görülür. Mesela Hz. Ömer döneminde, müslüman olduğu halde kendisinden cizye alınmaya devam edilen bir acem Halife’ye gelerek durumunu arz etmiş o da ilgili mülkî âmire yazdığı yazıyla bu kişiden cizye alınmasını men etmiştir.<sup>15</sup> Yine onun, ḥarâc emirlerine kimlerden cizye alınacağını açık ifadelerle yazdığı bilinir. Bunlar arasında mevâlî yoktur.<sup>16</sup> Hz. Ali ise halifeliği döneminde müslüman olan bir dihkâna<sup>17</sup> şunları söylemiştir: “Şayet arazinde oturmak istiyorsan senden cizyeni (جزية رأسك) kaldırırız. Ancak onu (yani ḥarâc) toprağından alırız.” Rivayetin diğer tarikhinde Hz. Ali bu kişiye “Sana gelince, senden cizye kaldırıldı ama toprağın bizimdir.” demiştir.<sup>18</sup> Buna göre cizye, toprakları sulh yoluyla fethedilen zimmet ehlinde kişi başına alınır. Bir zimmî müslüman olduğunda artık ondan cizye talep edilemez fakat arazisinden ḥarâc alınmaya devam edilir.<sup>19</sup>

<sup>10</sup> Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sükûtu*, trc. Fikret İşıltan (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963), 114-115; Van Vloten, *Emevî Devrinde Arap Hâkimiyeti Şia ve Mesih Akidelere Üzerine Araştırma*, trc. M. Said Hatiboğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 28; Hakkı Dursun Yıldız, “Berberiler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5: 481; Ali Delice, “Emevî Devletinin Yıkılış Nedenleri Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1999): 299; İsmail Hakkı Atçeken, “Ömer b. Abdülâzîz Dönemi Sonrası Emevî İdarecilerinin Mevâlî Politikaları”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (2002): 74.

<sup>11</sup> Bk. Seyfullah Kara, “İslam Tarihinde İlk Zihniyet Sapması: Emevîler Döneminde Otoritenin Dönüşümü”, *İstem* 8 (2006): 17.

<sup>12</sup> Hz. Ömer’in cizye hususunda emirlerine gönderdiği mektup için bk. Ebû Yûsuf, *el-Ḥarâc*, 213; Yahyâ b. Âdem, *Kitâbü’l-ḥarâc*, 69.

<sup>13</sup> Ebû Yûsuf, *el-Ḥarâc*, 135.

<sup>14</sup> Ebû ‘Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *Kitâbü’l-emvâl*, thk. Halil Muhammed Hirâs (Beyrut: ts.), 59; Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb Arnavud, Muhammed Kâmil Karabelli (B.y.: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 1430/2009), 4: 659; Ebû Ḥâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *es-Sikât*, thk. Muhammed Abdülmuîd Han (Haydarabad: Dâiretü’l-Ma’ârifî’l-Osmâniyye, 1393/1973), 2: 82; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 14: 147; Ebû’l-Feyz Muhammed el-Murtażâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk ez-Zebîdî el-Bilgrâmî el-Hüseynî, *Tâcû’l-‘arûs min cevâhiri’l-kâmûs* (B.y.: Dâru’l-Hidâye, ts.), 37: 353; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal fi târihi’l-‘Arab kabale’l-İslâm* (B.y.: Dâru’s-Sâkî, 1422/2001), 14: 164.

<sup>15</sup> Ebû ‘Ubeyd, *Kitâbü’l-emvâl*, 59; Ebû Ahmed Humejd b. Maḥled b. Kuteybe el-Ḥorasânî, *el-Emvâl li-ibni Zencûye*, thk. Şâkir Zib Feyyâz (Riyad: 1406/1986), 1: 172.

<sup>16</sup> Yahyâ b. Âdem, *Kitâbü’l-ḥarâc*, 69-70.

<sup>17</sup> Sâsânîler ile bazı Ortaçağ İslâm devletleri idarî yapısında köy reisi, şehir ve yöre beyi anlamındaki tabir. Bk. Faruk Sümer, “Dihkân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9: 289.

<sup>18</sup> Ebû ‘Ubeyd, *Kitâbü’l-emvâl*, 59-60; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 14: 146-147.

<sup>19</sup> Yahyâ b. Âdem, *Kitâbü’l-ḥarâc*, 21.

### 338 | Yunus Akyürek. Emevîlerde, Haccâc b. Yûsuf Döneminden İtibaren Mevâliden Cizye...

Cizye uygulamasının ilk dönemde bu esaslar üzerine bina edildiği anlaşılmaktadır. Ancak hârâc topraklarının statüsü ve idarecilerin bu konudaki tercihi sonraki yıllarda hârâc ile cizyenin birbirinin yerine kullanılmasına yol açmıştır.

Belâzürî, Fütûhu'l-büldân ve Ensâbü'l-eşraf, Ebû 'Ubeyd, Kitâbü'l-emvâl, İbn Abdülhakem, Fütûhu Mısr ve Ahbâruhâ, İbn Haldûn, Kitâbü'l-İber, İbn Keşîr, el-Bidâye ve'n-nihâye, İbn Sa'd, Tabakâtü'l-kübrâ, İbnü'l-Eşîr, el-Kâmil fi't-târîh, Kudâme b. Ca'fer, el-Hârâc ve şmâ'atü'l-kitâbe, Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, Taberî, Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk, Yahyâ b. Âdem, Kitâbü'l-Hârâc, Zehebî, Târîhu'l-İslâm ile başlıca literatürü oluşturur. Araştırmada Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nin hârâc ve cizye maddelerinden de istifade edilmiştir.

Önemine rağmen ülkemizde bu konuya münhasır lisansüstü bir çalışma yapılmadığı görülmektedir. Ancak doğrudan olmasa da yeri geldikçe Emevîler dönemi mevâlî-cizye ilişkisine değinen çeşitli makaleler mevcuttur. Araştırmada bu çalışmalara atıflarda bulunulmuştur.

#### 1. CİZYE VE HÂRÂC HUSUSUNDA YAŞANAN KAVRAM KARGAŞASI

Cizye ve hârâc kavramlarının birbirinin yerine kullanılması, vergi sisteminin geç dönemde teşekkül etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu, yeni yeni devlet tecrübesi kazanmaya başlayan Arap unsur için kaçınılmaz bir durumdur. Dolayısıyla bu iki kavram zaman zaman diğerinin yerine kullanılmıştır. Öyle ki Belâzürî (ö. 279/892) ve Taberî (ö. 310/922) gibi tanınmış tarihçilerin bile bundan kaçamadığı görülür.

Hârâc kelimesinin ilk dönemlerde cizye yerine istimali Cürcân halkıyla varılan anlaşma metnindeki "Halkın geri kalanından hârâc aldı".<sup>20</sup> ibaresinden anlaşılabilir. Buradaki hârâc kavramı "الجزية المشتركة/müşterek cizye" anlamına gelir.<sup>21</sup> Çünkü hârâc hususîdir, sadece toprak sahibinden alınır. Cizye ise -örnekte de geçtiği üzere- şartlarını taşıyan zimmet ehlinin geneline şamildir.

Aynı mantık yürütüldüğünde "Horasân hârâcı, kişi başıdır".<sup>22</sup> cümlesindeki "روس الرجال" ibaresinden de fert başına alınan cizyenin kastedildiği anlaşılır.

Belâzürî'de geçen "Ömer b. Abdilazîz, Horasân'da mevâlîden hârâcı kaldırdı".<sup>23</sup> bilgisi, Taberî'de onun, Horasân valisi Cerrâh b. Abdillâh'a verdiği talimatla, göreve gelmeden önce kim kibleye yönelip namaz kılıyor idi ise ondan cizyeyi kaldırmasını emrettiği<sup>24</sup> şeklinde geçer. Ancak Taberî aynı olayla ilgili hârâc kavramını da kullanmıştır.<sup>25</sup> Bu durumda Belâzürî ve Taberî'de geçen hârâc kelimesi ile kast edilen verginin aslında cizyeyi de kapsayan "müşterek cizye" olduğu ortaya çıkar.

Cizye ve hârâca ilişkin istilâhî karışıklık sadece tarih kaynaklarında değil, bu konuya tahsis edilmiş eserlerde de görülmektedir. Buna göre Mısır valisi Hayyân, ölen bir kıbtînin cizyesinin hayatta olanlara düşüp düşmediğini halife Ömer b. Abdilazîz'e sordu, o da bu durumu 'Irâke b. Mâlik'e danıştı. 'Irâke, kıbtîlerle bir anlaşma ve sözleşme yapıldığını işitmediğini, topraklarının ise savaşarak alındığını söyleyince Ömer, valisine yazarak ölen

<sup>20</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beirut: Dâru't-Turâs, 1387/1967), 4: 152.

<sup>21</sup> Dürî, "Horasân'da Vergi Sistemi", 213-214.

<sup>22</sup> Taberî, *Târîh*, 7: 54; Ebû'l-Hasen 'İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyyi, 1417/1997), 4: 188; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fûnûni'l-edeb*, thk. Muhammed Cabir Abdu'l-Ân el-Hînî (Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâ'ik el-Kavmiyye, 1423/2002), 21: 407.

<sup>23</sup> Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Beirut: Dârun ve Mektebetü'l-Hilâl, 1408/1988), 411.

<sup>24</sup> Taberî, *Târîh*, 6: 559; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 4: 106; Dürî, "Horasân'da Vergi Sistemi", 215-216.

<sup>25</sup> Ebû'ş-Şaydâ hadisesi için bk. Taberî, *Târîh*, 6: 559.

kıptilerin cizyesinin hayatta olanlara yüklenilmesini emretti.<sup>26</sup> Burada kastedilen tam olarak h̄arâc vergisidir, cizye değildir. Çünkü cizyede kayd-ı hayat bilinen bir şarttır.<sup>27</sup> Metinde geçen toprak fetih toprağı olduğu için araziden h̄arâc alınmasına hükmedilmiş, ancak kavram kargaşası sebebiyle h̄arâc kelimesi yerine cizye kullanılmıştır. Bir başka açıdan da burada geçen cizye kelimesinin ıstılahî anlamda kullanıldığını söylenemez. Zira halife Abdülmelik b. Mervân'ın damadı olan Ömer b. Abdilazîz başta Hicaz valiliği (87-93/706-712) olmak üzere önemli görevler üstlenmiş birisidir. Haccâc'tan kaçabilenlerin doğrudan kendisine sığınması, ülke sorunlarını yakından müşahede etmesine imkân tanımıştır. Hilafetinde, Alioğulları ve H̄aricîlerin bile isyan etmemesi onun problemleri ve çözüm yollarını gayet iyi bildiğini gösterir. Bu durumda mevâlîden, zimmet ehlinen alındığı gibi cizye alınması kadar son derece bariz bir hukuksuzluktan haberdar olmaması pek mümkün gözükmemektedir.

H̄arâc toprağı ve ondan alınan h̄arâc vergisi de bazen cizye ile karıştırılmıştır. Şöyle ki, gayrimüslim kişi müslüman olursa ondan her hâlükârda cizye vergisi kaldırılır. Ancak toprağı savaş arazisi ise ondan h̄arâc vergisi alınmaya devam edilir<sup>28</sup>, sulh toprağı ise öşür alınır.<sup>29</sup> Ömer b. Abdilazîz'in: "H̄arâc (savaşılarak, zorla alınan) toprağın vergisidir. Onda bir ('uşr) ya da yirmide bir verilen (nişfü'l-'uşr) ise müslümana farz kılınan zekât miktarıdır." sözü buna delil teşkil eder.<sup>30</sup> Ancak İslâm hukuku toprak üzerinden alınan vergiler hakkında hükümdara geniş yetkiler tanımıştır.<sup>31</sup> Bir hükümdar savaşılarak alınan fetih topraklarını h̄arâc arazisi statüsünde değerlendirebilir ya da bunun yerine öşür talep edebilir. Mâverdü, bu bağlamda şunları söyler: "Muhakkak ki cizye nass, h̄arâc ise içtihatla belirlenir. Cizyenin en azı şer'î kriterlerle, en çoğu ise içtihat ile takdir edilir. H̄arâcın ise en azı ve en çoğu içtihat ile takdir edilir".<sup>32</sup>

Kaynaklarda "cizyetü'l-arz" ve "ücretü'l-arz" tamlamaları h̄arâc ile eş anlamlı olarak kullanılmışsa da<sup>33</sup> ilk dönem kaynaklarında cizye ve h̄arâc kavramlarının kendi anlamlarında istimal edildiği yerler de mevcuttur. Dihistân ve Cürçân halkıyla varılan anlaşmada yer alan "Buluğa ermiş olanlar için her yıl imkânınız ölçüsünde cizye vermeniz gerekir".<sup>34</sup> ibaresinde bu durum görülür.

## 2. MÜŞTEREK CIZYE/VERGİ OLGUSU

Sulh ile ele geçirilen yerlerde senelik olarak belirlenen müşterek cizye, zimmet ehlinin vermesi gereken h̄arâc ve cizye vergisinden ibarettir. Mesela H̄orasân şehirlerinin ileri gelenleri (merzûbân, 'azîm, sâhib) müslümanlarla senelik müşterek cizye vermek üzere çeşitli anlaşmalar yapmışlardır. Bu vergi türü kaynaklarda cizye, vazîfe, h̄arâc ve itâve olarak isimlendirilir.<sup>35</sup>

Müşterek cizyenin miktarı belli olduğu için bu vergiyi toplamakla vazifeli dihkânlar<sup>36</sup> maddi kayıp yaşamamak, çıkarlarını ve konumlarını muhafaza etmek ve gayrimüslim halkın

<sup>26</sup> Ebû 'Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, 61.

<sup>27</sup> Ebû Yûsuf, *el-H̄arâc*, 136.

<sup>28</sup> Yahyâ b. Âdem, *Kitâbü'l-h̄arâc*, 51.

<sup>29</sup> Hicâz fakihleri, Süfyân es-Sevrî ve Ebû Yûsuf gibi pek çok fukahaya göre sulh arazisi sahibi müslüman olursa arazisi öşür toprağı olur. Bk. Yahyâ b. Âdem, *Kitâbü'l-h̄arâc*, 21.

<sup>30</sup> Yahyâ b. Âdem, *Kitâbü'l-h̄arâc*, 24.

<sup>31</sup> Mustafa Demirci, *İslâm'ın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi*, 1. Baskı (İstanbul: Kitabevi, 2003), 15.

<sup>32</sup> Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdü, *el-Aḥkâmü's-sultâniyye* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 221.

<sup>33</sup> Cengiz Kallek, "Haraç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 71.

<sup>34</sup> Taberî, *Târîḫ*, 4: 152.

<sup>35</sup> Dûrî, "H̄orasân'da Vergi Sistemi", 212, 215.

<sup>36</sup> Dihkânları bu iş için ilk kullananlar Emevîler değildir. Mesela Hz. Ömer dönemi Sevâd arazisi vergi memurlarından Osman b. Huneyf ve Huzeyfe b. Yemân, bölgenin cizyesini dihkânlar vasıtasıyla toplamışlardır. Bk. Ebû 'Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, 65.

### 340 | Yunus Akyürek. Emevîlerde, Haccâc b. Yûsuf Döneminden İtibaren Mevâliden Cizye...

az vergi vermesini sağlamak amacıyla çeşitli hilelere başvurmuşlardır.<sup>37</sup> Dihkânların bu sebeple zimmet ehlinin müslüman olanlarının cizyelerini düşürmek yerine onlardan hem hârâc hem de cizye almaya devam ettikleri anlaşılmaktadır. Yani H̱orasân ve Mâverâünnehir halkından müslüman olanların sayısı arttıkça zimmet ehlinin cizyedeki payının yükselmesi gerekirken, bu durum siyasi otoritenin yetersiz olduğu dönemlerde mevâlî aleyhine dönmüştür. Haksızlığa uğrayan mevâlî kesimi de zaman zaman bölgedeki mahalli hükümdarlar ve bilhassa Türgiş kağanlarından destek alarak çeşitli isyanlar çıkarmışlardır.<sup>38</sup>

Bu konuda bazı H̱orasân valilerinin ağır kusuru olduğu ortadadır. Zira vergi noktasında Halife'ye karşı doğrudan sorumlu olan bölge valilerinin, yılsonunda hedeflenen vergi oranını tutturmak için dihkânların mevâliden cizye almalarına göz yumdukları anlaşılmaktadır. Bu bağlamda kaynaklarda mevâliden alındığı bildirilen cizyenin, genel anlamda sulh ile fethedilen topraklardan alınan müşterek cizye çerçevesinde değerlendirilmesi uygun olacaktır.

### 3. MEVÂLİDEN CİZYE ALINMAYA BAŞLANILMASI

Mısırlı muhaddis Yezîd b. Ebî Hâbîb (ö. 128/745)<sup>39</sup> konuyla ilgili şu değerlendirmeyi yapar. "Hz. Peygamber'in vefatından sonra ümmetin başına gelen en önemli üç felaket; Osman'ın katledilmesi, Ka'be'nin yakılması ve müslümanlardan cizye alınmasıdır".<sup>40</sup> Fakat İbn Ebî Hâbîb, bahsettiği cizyenin mahiyeti hakkında ayrıntılı bilgi vermez.

Mevâliden cizye alınması uygulamasını Emevîlerin Irak genel valisi olan Haccâc b. Yûsuf'un başlattığı öne sürülür.<sup>41</sup> Bazı müsteşrikler konuya Hz. Ömer dönemi uygulamasıyla giriş yaparlar. Buna göre o, fetih topraklarının mücahitler arasında paylaşımını uygun görmemiş ve bu toprakları müslümanların ortak malı adanmıştır. Ancak bu toprak politikası zamanla işlevselliğini kaybetti ve fey' ve sulh toprakları alınıp satılmaya başlandı. Yine bu nevi toprağın hârâc yerine öşür ile vergilendirilmesi anlayışı ağır bastığı için yeni sahipleri, arazileri için öşür vermekle yetindiler. Toprağın eski sahipleri olan köylü kesim ise ya İslâm'a girerek ya da şehirlere göç ederek hârâctan kurtulmanın yollarını aradı. Durumu fark eden Irak genel valisi Haccâc b. Yûsuf (65-86/685-705), köyden kente olan bu göçü yasakladı ve köylüleri geri göndermek için bazı tedbirler aldı. Son çare olarak da mevâliden hârâc alınması yönünde irade ortaya koydu.<sup>42</sup> Bahsi geçen köylü kesim R. Marin Guzman tarafından İranlı köylüler, alınan hârâc ise cizye olarak anlaşılmıştır. Buna göre Haccâc, cizye gelirleri azalacağı endişesiyle 700'lü yıllarda Sevâd'da yaşanan bu yoğun ihtidaları kabul etmemiş, İranlı köylülerin H̱orasân'a dönmelerini ve kendilerini müslüman olarak kabul etmemelerini istemiştir.<sup>43</sup>

Aslında bu durumun başlıca nedeni cizye vergisinin artırılmasıdır. Nitekim dönemin halifesi Abdülmelik b. Mervân, Fars/H̱orasân cizyesini az bulduğu için nüfus sayımı yaptırmış, vergi oranlarını yeniden belirlemiş ve daha önce bir dinar olan cizye miktarını dört dinara çıkarmıştır.<sup>44</sup> Vergilerin bu denli artırılması sebebiyle Sevâd bölgesinde yaşayan gayrimüslim

<sup>37</sup> Dûrî, "H̱orasân'da Vergi Sistemi", 219.

<sup>38</sup> Belâzürî, *Fütûh*, 413-414.

<sup>39</sup> Zehebî, Yezîd b. Ebî Hâbîb hakkında kaydettiği olumlu vasıfları hakkında bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkı, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, 1413/1993), 8: 304-305.

<sup>40</sup> Ebû 'Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, 60.

<sup>41</sup> İrfan Aycan, "Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14: 428.

<sup>42</sup> Vassiliy Viladimiroviç, Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, trc. H. Dursun Yıldız (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1990), 204; Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, trc. Hakkı Dursun Yıldız (İstanbul: Anka Yayınları, 2000), 96, 98.

<sup>43</sup> Roberto Marin, Guzman, "Orta Asya ve H̱orasân'da Abbâsî İhtilâli: Vergi, İhtida ve Dini Grupların İhtilâlin Başlamasındaki Rolü Hakkında Analitik Bir İnceleme", trc. Mustafa Demirci, *İstem* 6/12 (2008): 259.

<sup>44</sup> Ebû Yûsuf, *el-Hârâc*, 52.

köylüler muhtemelen cizyeden (ki bazı kaynaklarda ḥarâc olarak geçer<sup>45</sup>) kurtulmak için İslâmîyet'e meylederek şehirlere göç etmişlerdir. Ancak onlar bunu yaparken tarımsal faaliyetlerin ve ḥarâc gelirlerinin azaldığı da bir vakıadır.

Belâzürî ve Ṭaberî'de geçtiğine göre Ḥaccâc'ın âmilleri göç hadisesinden onu haberdar ettiler. Ayrıca zimmet ehlinin müslüman olmasının ve büyük yerleşim birimlerine göçünün ḥarâc gelirlerini azalttığını, "Muhakkak ki ḥarâc sistemi iflas etti." şeklinde yazılı olarak bildirdiler. Ḥaccâc da tedbir olarak Basra ve diğer şehirlerdeki yetkililere buralarda yaşayan fakat aslen köylü olanların geldikleri yerlere (köylerine) sürülmelerini emretti. Bunun üzerine bu kesim büyük üzüntü duydu ve nereye gideceklerini bilemedi. Onların bu üzüntülerine Basralı kurrâ da ortak oldu. Bütün bunlar yaşanırken Emevî yönetimine isyan bayrağı açan Abdurrahman b. Muhammed el-Eş'âs ordusu ile birlikte Basra'ya girmeye muvaffak oldu. Bahsi geçen köylü mevâlî ise Ḥaccâc'a karşı savaşmak ve Abdülmelik'i hilafetten indirmek üzere kendisine bey'at etti.<sup>46</sup> Belâzürî ve Ṭaberî'de geçen bu anlatımda cizyeden bahsedilmemektedir. Muhtemelen bu köylüler, toprakları fey' statüsünde olduğu için ḥarâc veriyor oldukları için hem bu vergiden kurtulmak hem de büyük şehirlerin imkânlarından yararlanmak maksadıyla önce müslüman olmuş sonra da göç etmişlerdir. Ḥaccâc ise ḥarâc gelirlerini korumak ve tarımsal üretimin devamlılığını sağlamak gayesi ile onları köylerine geri göndermeyi planlamış olmalıdır.

Müslüman Sevâd köylülerinin İbn Eş'âs isyanına (81/700) destek vermeleri belki de mevâlî açısından bir kırılma noktası olmuştur. Bundan böyle Emevî siyasî aklının, bu ve benzeri tecrübeler doğrultusunda mevâlînin İslâm'ını şüpheyle karşıladığı ve bazı ihtida hareketlerini siyasî, sosyal ve iktisadî nedenlerle ilişkilendirdiği söylenebilir. Öyle ki dönem dönem mevâlînin İslâm'ının sorgulandığı, samimiyetinin test edildiği ve neticede bununla ilgili bazı kriterler belirlendiği görülür.

İbnü'l-Eşîr ve Nüveyrî aynı hadiseyi öncesiyle ele almaktadır. Buna göre Abdurrahman b. Muhammed el-Eş'âs, Ḥaccâc ile girdiği mücadelede başarılı oldu ve Basra'ya girdi. Bütün Basra halkı ve kurrâsı, Ḥaccâc ile savaşma noktasında etraflıca düşündükten sonra Abdurrahman'a bey'at ettiler. Bu iki müellif, Belâzürî ve Ṭaberî'den farklı olarak Ḥaccâc'ın köyden şehre göçenleri kendilerinden tekrar cizye alabilmek için şehirlerden çıkardığını kaydetmektedir. Fakat onların da tıpkı Belâzürî ve Ṭaberî gibi konuyu anlatırken "Muhakkak ki ḥarâc sistemi iflas etti." cümlesine yer verdikleri görülür.<sup>47</sup> İbn Ḥaldûn da İbnü'l-Eşîr ve Nüveyrî'ye yakın ifadeler kullanmıştır.<sup>48</sup> Âmillerin, Belâzürî ve Ṭaberî'de geçen "ḥarâc sistemi iflas etti, felç oldu" tespitiindeki "ḥarâc" kavramının İbnü'l-Eşîr, Nüveyrî ve İbn Ḥaldûn tarafından "cizye" kelimesi ile ifade edilmesi, bu müelliflerin yaşadıkları dönemlerde bu iki kavrama yüklenen anlam ile izah edilebilir. Bu durum Emevîlerin son Ḥorasân valisi Naşr b. Seyyâr'ın, Merv hutbesinde de görülür. Ṭaberî, bu hutbede ḥarâc ve cizye kelimelerini yakın manada kullanırken<sup>49</sup> İbnü'l-Eşîr aynı metinde bu iki kavramı ayırır ve onun mevâlîden cizyeyi kaldırıp bu vergiyi uzun süredir cizyeleri hafifletilen ve bu vergiyi asıl vermeleri gereken müşriklere yüklediğini, sonrasında ise ḥarâcı olması gerektiği gibi düzenlediğini kaydeder.<sup>50</sup> Anlaşılan İbnü'l-Eşîr, Nüveyrî ve İbn Ḥaldûn yaşanan göçler sebebiyle ḥarâc gelirlerinin oldukça düştüğünü, bu durum karşısında Ḥaccâc'ın, mevâlîyi köylerine döndürerek onlardan hem ḥarâc hem de cizye talep ettiğini iddia etmektedir.

<sup>45</sup> Ebü'l-Ḥasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eshraf*, thk. Süheyl Zükkâr ve Riyâd ez-Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 7: 320-321; Ṭaberî, *Târîḥ*, 6: 381.

<sup>46</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 7: 320-321; Ṭaberî, *Târîḥ*, 6: 381.

<sup>47</sup> İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 3: 491; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 21: 236.

<sup>48</sup> Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî, *Kitâbü'l-iber ve divânü'l-mübtede' ve'l-ḥaber fî târîḥi'l-'Arab ve'l-Berber ve men 'aşarahüm min zevî's-şe'ni'l-ekber*, thk. Halîl Şehhâde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988), 3: 62.

<sup>49</sup> Bk. Ṭaberî, *Târîḥ*, 6: 173.

<sup>50</sup> Bk. İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 4: 261.

### 342 | Yunus Akyürek. Emevîlerde, Haccâc b. Yûsuf Döneminden İtibaren Mevâliden Cizye...

Hadiseyle ilgili h ar ac kelimesini kullanan  aber i<sup>51</sup>, ilerleyen sayfalarda aynı konudan bahsederken Hacc ac'ın, müslüman olmazdan evvel kendilerinden alınan cizyeyi onlara tekrar yüklediğini kaydeder.<sup>52</sup> Erkal da Hacc ac'ın zimm ilerden cizye aldığı kanaatindedir.<sup>53</sup>

Ancak Irak fukahasının, sulh yoluyla ele geçirilen toprakları fey' statüsünde değerlendirdiği ve bu sebeple sahibinin müslüman, k fir ya da m hted  olduğuna bakılmaksızın bu tür arazilerden h ar ac alınması yönünde fetva verdiği<sup>54</sup> unutulmamalıdır. Buna göre yaşanan gücün tarımsal faaliyetleri de azaldığını gören Hacc ac'ın bu ve benzeri hukuk  yorumlardan hareketle, bu kesimi köylerine avdet ettirdiği ve toprakları için daha önce ödedikleri h ar acı kendilerinden talep ettiği düşünülebilir. Diğer taraftan rivayette geçen cizye kavramından yola çıkararak, mev liden cizye alınması uygulamasının Hacc ac tarafından başlatıldığını ileri sürmek tam olarak doğru olmayacaktır. Zira  aber i'nin cizye ile h ar acı birbirinin yerine defaten kullandığı yukarıda izah edilmişti. Yine Sev d bölgesinde Emev  aleyhtarlığı yapan şia, H ric ler ve diğer grupların bu hususta Hacc ac'ı suçladıkları bilinmemektedir. Bu konuda en fazla, bazı tarihçilerin Hacc ac'ı mev liden cizye almakla itham ettikleri söylenebilir. Hacc ac'ın tarımsal üretimi arttırmak için köylü kesimi köylerine avdet ettirmek istemesi ve zimm et ehli iken verdikleri h ar ac vergisini, toprağın statüsü gereği müslüman olduktan sonra da kendilerinden talep etmesi daha gerçekçi bir yorumdur. Günümüzde de devletler siyasi, iktisadi ve sosyal etkileri sebebiyle g c hareketlerini kontrol altında tutmaya azami sarf etmektedir.

Emev ilerin Kuzey Afrikalı m hted  Berber ilerden de cizye aldıkları  ne sürülmektedir.<sup>55</sup> Rivayete göre Ifr kiyye valisi Yez d b. Eb  Müslim; tıpkı Hacc ac'ın, Sev d köylerinde yaşayıp da şehir merkezlerine g c edenlerin köylerine dönmelerini ve küfür döneminde olduğu gibi cizye vermelerini istediği gibi, Ifr kiyye bölgesinde köyden kente g c eden mev liden cizye talep etmiştir. Fakat bunu kabullenmeyen m hted  Berber iler, onu öldürüp bir önceki vali olan Muhammed b. Yez d'i kendilerine vali seçmiş, sonra da halife II. Yez d b. Abdilmelik'e bir mektup yazarak halifeye itaatten ayrılmadıklarını, yaşananların müsebbibinin kendilerine Allah'ın ve müslümanların razı olmadığı şekilde davranan sabık vali olduğunu belirtmişlerdir. Halife onları haklı bularak ölen valinin bu uygulamasını tasvip etmediğini bir mektupla kendilerine bildirmiş, seçtikleri valiyi de onamıştır (102/720).<sup>56</sup> Burada valiyे gösterilen tepkinin kavramsal anlamda cizyeden kaynaklanmadığı söylenebilir.  nk  isyanın sebeplerinin izah edildiği mektupta, cizye kelimesi kullanılmamıştır. Valilerini öldürüp yerine başkasını atayacak kadar ileri giden asilerin halifeye gönderdikleri mektupta, valiyi öldürme sebebi olarak okuyucuya sunulan ve sadece zimm et ehlinde alınan bir vergiden (cizyeden) söz etmemeleri, bunu unutmaları ya da bu alçaltıcı uygulamayı sineye çekmeleri pek mümkün gözükmemektedir. Anlaşılan sabık vali, mev lfiyi gayrimüslim olarak gördüğü için onlara bu vergiyi y klememiş, bir zamanlar Hacc ac'ın köyden kente gücü engellemek için muhtemelen toprağın statüsü sebebiyle h ar ac almaya çalışması gibi bir uygulamaya gitmek istemiştir. Rivayette geçen cizye kelimesi ise tahmin edileceği üzere h ar ac anlamında kullanılmıştır.

Yine kaynaklarda, Kuzey Afrika'da 740 senesinde başlatılan büyük Berberi isyanının nedenleri arasında h ar ac ve cizye ile ilgili herhangi bir şik yet başlığı zikredilmemesi<sup>57</sup> bu bölgede mev liden istilahi manada cizye alınmadığının bir başka delilidir.

<sup>51</sup>  aber i, *T rih*, 6: 381.

<sup>52</sup>  aber i, *T rih*, 6: 617.

<sup>53</sup> Erkal, "Cizye", 43.

<sup>54</sup> Yağy  b.  dem, *Kit bu'l-h ar ac*, 25; Eb 'l-Ferec  ud me b. Ca'fer b.  ud me b. Ziy d el-K tib el-Bağd di, *el-H ar ac ve şina'at 'l-kit be*. (Bağdat: D ru'r-Reşid, 1401/1981), 210.

<sup>55</sup> Bk. Atçeken, "Emev  İdarecilerinin Mev li Politikaları", 72-73.

<sup>56</sup> Eb 'l- aşım Abdurrahm n b. Abdill h b. Abdilhakem el-Mışr  el- ureşi, *F t hu Mışr ve Aĥb ruh *, thk. Muhammed el-Huceyr  (Beyrut: D ru'l-Fikr, 1416/1996) 233;  aber i, *T rih*, 6: 617. İbn Abdülhakem, halkın seçtiği yeni valinin ismini Muhammed b. Evs olarak verir. Bk. İbn Abdülhakem, *F t hu Mışr*, 233.

<sup>57</sup> Bk.  aber i, *T rih*, 4: 254-255; İbnü'l-Eş r, *el-K mil*, 2: 465-466.

O halde Emevîler döneminde mevâliden cizye alınması nasıl anlaşılmalıdır?

Dönemin mevâlîye dönük vergi politikası hakkında İslâm tarihi kaynakları dağınık bilgiler sunsa da mevâlînin cizye hususunda problem yaşadığı coğrafyanın kısmen Ḥorasân, gerçekte ise Mâverâünnehir olduğu anlaşılmaktadır.

Ḥorasân fetihlerinde yerel idareciler (merzûbân ve dihkânlar) ile sulh anlaşmaları yapıldı ve bu aristokrat kesim Emevîler dönemi boyunca bölgelerindeki vergileri toplamakla görevlendirildi.<sup>58</sup> Toplanacak yıllık müşterek cizye/vergi miktarı belli iken yöre halkının (zimmî ehli) yavaş yavaş İslamlaşmasıyla birlikte cizyedeki fert başına düşen oran gayrimüslim kesim aleyhine artmaya başladı. Bu sebeple dihkânlar, bölge valilerine sürekli olarak "halkın cizyeden kurtulmak için" İslamlaştığı yönünde telkinlerde bulundular.<sup>59</sup>

Mâverâünnehir topraklarında kalıcı fetihler yapan Ḥorasân valisi Kuteybe b. Müslim döneminde konuyla ilgili herhangi bir şikâyet söz konusu değildi. Sorun, onun halife Süleyman b. Abdilmelik'e başkaldırısı nedeniyle infaz edilmesinden sonra ortaya çıkmış; Halife'nin yetersizliği, dihkânların mevâlînin İslamlaşmasından duydukları rahatsızlık ve bu hususta Ḥorasân valilerini mevâlî aleyhine sürekli kıskırtmaları neticesi çıkmış, bir süre sonra da tehlikeli isyanlara dönüşmüştür. Kuteybe'nin ölümünün ardından mevâlînin küçük görülmesi, kendilerine 'atâ' bağlanmaması, ganimetten hisse verilmemesi ve önemli görevlere getirilmemeleri<sup>60</sup> bu isyanların diğer sebepleri arasında yer alır.

Mevâlînin cizye problemi Ömer b. Abdilazîz'in bu çarpık uygulamayı tesadüfen fark etmesi ile tarihin konusu olabilmıştır (takriben 99/717 senesi). Buna göre Ḥorasân valisi Cerrâh bir hususu arz etmek üzere ikisi Arap diğeri ise Benû Dabbe'nin<sup>61</sup> mevâlî olan Ebû's-Şaydâ (Şâlih b. Tarîf) isimli üç kişilik bir heyeti Halife'ye göndermişti. Arap olup olmadığı kaynaklarda belirtilmeyen Ebû's-Şaydâ'nın sessizliği Halife'nin dikkatini çekti ve ona niçin konuşmadığını sordu. "Ey müminlerin emiri! Mevâlîden yirmi bin kişi 'aṭiyye ve erzak verilmeksizin savaştırılıyor. Tıpkı onlar gibi zimmîlerin müslüman olanlarından ise hârâc alınıyor".<sup>62</sup> cevabı üzerine Ömer, valisine yazarak göreve gelmeden önce kim kibleye yönelip namaz kılıyor idi ise ondan cizyeyi kaldırmasını emretti. Cerrâh ise çevresindekilerin telkiniyle, insanların cizyeden kurtulmak için hızla müslüman olduklarını, bu durumu önlemek için onları sünnet ile imtihan etmesinin uygun olacağını yazdı. Ömer cevabî mektubunda "Allah, Hz. Muhammed'i bir davetçi olarak gönderdi, sünnetçi olarak değil!" dediikten sonra onu azletti.<sup>63</sup> Bu rivayette aynı problem için peş peşe kullanılan hârâc ve cizye kelimeleri daha önce de belirtildiği gibi müşterek cizye ile alakalı olmalıdır. Yani Ömer, aslında valisinden; mevâlî kesimin müslüman olmadan önce müşterek cizye bağlamında verdiği ancak ihtida ettikten sonra vermeye zorlandığı cizye ve hârâctaki payının kaldırılmasını istemektedir.

<sup>58</sup> Emevî idaresinin vergi tahsil işini halkın ileri gelenlerine tevdi etmesi normal bir durumdur. Çünkü bu kişiler bölgenin şartlarını, genel ekonomik durumunu ve halkın gelir düzeyini en iyi bilen kişilerdi. Yine herhangi bir başarısızlık durumunda suçun bunlara yüklenmesi ve bir başkasının görevlendirilmesi daha kolaydır. Irak genel valisi Ömer b. Hübeyre'nin, Ḥorasân'a atadığı Müslim b. Sa'îd'e bu bağlamda yaptığı emir mahiyetindeki tavsiyesi için bk. Taberî, *Târîh*, 7: 34-35.

<sup>59</sup> Dürî, "Ḥorasân'da Vergi Sistemi", 216. Bazı rivayetlerden dihkânların yanında Arap âmillerin yer aldıkları, bunların küçük yerleşim birimlerindeki vergi tahsilinden sorumlu oldukları anlaşılmaktadır. Bk. Dürî, "Ḥorasân'da Vergi Sistemi", 218.

<sup>60</sup> Taberî, *Târîh*, 6: 559; İbnü'l-Esîr, 5: 50-51. Kuteybe döneminde mevâlîye verilen değer için bk. Yunus Akyürek, "Emevîler Dönemi Fetih Politikası ve Mâverâünnehir'in Fethi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2013): 94, 97-98.

<sup>61</sup> Benû Dabbe'nin atası Dabbe b. Üdd'ün soyu Adnân'da Hz. Peygamber ile birleşir. Cahiliyede Necid'in kuzeyinde (Benî Temîm'in civarında) yaşayan kabile mensupları İslam'ı kabul ettikten sonra Irak'ın Nu'mâniye civarına yerleştiler. Bk. Ali Öngül, "Dabbe (Benî Dabbe)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8: 393.

<sup>62</sup> Taberî, *Târîh*, 6: 559; İbnü'l-Esîr, 5: 50-51.

<sup>63</sup> Belâzürî, *Fütûh*, 411; Taberî, *Târîh*, 6: 559-560; İbnü'l-Esîr, 4: 106-107; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 3: 95. Lewis, Ömer b. Abdilazîz'in İslâm'a giren toprak sahiplerinden hârâc alınmasına karşı olduğunu kaydeder. Bk. Lewis, *Tarihçe Araplar*, 106.



### 344 | Yunus Akyürek. Emevîlerde, Haccâc b. Yûsuf Döneminden İtibaren Mevâlîden Cizye...

İbn Keşîr, Ömer'in "Allah, Hz. Muhammed'i bir davetçi olarak gönderdi, vergi tahsil-darı olarak değil!" şeklinde bir karşılık verdikten sonra Cerrâh'ı azlettiğini ve Abdurrahman b. Abdillâh'ı hârâc işlerine tayin ettiğini kaydeder.<sup>64</sup> Burada da bir öncekine yakın bir yorumla, müşterek cizye kavramına atıfta bulunulabilir.

Benzer bir cevabı o, Mısır âmili Hayyân b. Şüreyh'e de vermiştir. Buna göre Hayyân, Ömer b. Abdilazîz'e zimmet ehlinin hızla İslâm'a girdiğini ve cizyeyi mahvettiklerini (cizye oranının oldukça düştüğünü) bildirdi. Bunun üzerine Ömer, Allah'ın Hz. Peygamber'i vergi tahsildarı olarak değil bir davetçi olarak gönderdiğini, zimmet ehlinin İslâm'a giren ve müslüman olması sebebiyle artık cizye vermemesi gerektiği için cizye gelirini düşüren kim-seleri kabul etmesini ona yazılı olarak bildirdi.<sup>65</sup> Yine o, kendisine Hîreli yahudi, hıristiyan ve mecusilerin müslüman olanlarının –ki bunlar önemli miktarlarda cizye veriyordu- durumunu soran ve onlardan cizye almaya devam etmek için müsaade isteyen Abdülhamîd b. Abdır-rahmân'a cevabî bir mektup yazdı. Ömer, Allah'ın Hz. Muhammed'i bir vergi toplayıcı olarak değil, İslâm'a çağırıcı bir davetçi olarak gönderdiğini, bunlardan müslüman olanlarının yal-nızca mallarından zekât alınabileceğini ve bıraktıkları miras ile ilgili hususları kendisine bild-irdi.<sup>66</sup>

Birçok araştırmacı Ömer b. Abdilazîz'in, mevâlîden alınan cizyeyi (tamamen) kaldırdığı yönünde bir kanaate sahiptir.<sup>67</sup> Birtakım rivayetlere göre ise o, vali ve âmillerinin teklif ve telkinleriyle bu hususta bazı tedbirler alınmasını istemiş, mevâlîden cizyenin kaldırıl-masını bazı şartlara bağlamıştır. Bir mektubunda "Kim bizim tasdik ettiklerimizi tasdik eder, kiblemize yönelir ve sünnet olur ise ondan cizye almayın!"<sup>68</sup> şeklinde talimat verdiği geçmektedir.

Diğer bir rivayete göre Basra valisi 'Adiyy b. Ertât, Ömer b. Abdülazîz'e zimmet eh-linden bir topluluğun cizye korkusu ile İslâm'a sığındıklarını yazmış ve ondan görüş istem-iştir. Bunun üzerine Halife ona; Yüce Allah'ın, Nebî'sini vergi tahsildarı olarak değil bir peygamber olarak gönderdiğini, kim İslâm toplumuna girerse müslümanların lehine ve aleyhine olan şeylerin bu kişi için de zorunlu olduğunu yazdı. Devamında ise zimmet ehlinin olan kimselerden müslüman olduğunu açıklayan, sünnet olan ve Kur'ân'dan sûreler okuyan-ları tespit ederek onlardan cizyeyi kaldırmasını emretti.<sup>69</sup>

Fakat aynı hadisenin farklı bir anlatımına göre Ömer b. Abdilazîz, Basra valisi 'Adiyy'e yazdığı mektupta; İslâm'dan yüz çeviren, büyülenerek küfrü seçen ve apaçık hüsrana uğra-yan kimselerin gücü yetenlerinden cizye almasını emretmiş, bunun müslümanların faydasına olduğunu ve düşmanlara karşı güç anlamı taşıdığını belirtmiştir. Yine valisine çevresindeki yaşı ilerlemiş, güçten kuvvetten düşmüş zimmîleri tespit etmesini, bu gibilerden vergi al-mamasını, hatta beytülmalden durumunu düzeltmek kadar kendilerine yardımında bulun-masını istemiştir.<sup>70</sup>

<sup>64</sup> Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Keşîr b. Dav' b. Keşîr el-Çaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1418/1997), 12: 667.

<sup>65</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1388/1968), 5: 384.

<sup>66</sup> Ebû Yûsuf, *el-Hârâc*, 144-145.

<sup>67</sup> Marshall G.S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni (Bir Dünya Medeniyetinde Biliç ve Tarih)*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 1: 221-222; Erkal, "Cizye", 43; Kara, "Emevîler Döneminde Otoritenin Dü-nyevîleştirilmesi", 161; Ali Aksu, "Emevîler Döneminde Sosyal Tabakalar", *İstem* 4/8 (2006): 77.

<sup>68</sup> Ebû 'Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, 60. Ancak bu bilgiyi veren Ebû 'Ubeyd (ö. 224/869) aynı sayfada, birbiri ardına gelen hidayet imamlarının müslüman olan kişiden cizyeyi kaldırdıklarını, Emevîlerin ise müslüman oldukları halde mevâlîden cizye aldığını kaydeder. Emevî zihniyeti, mevâlîden alınan cizyeyi köleden alınan vergi olarak değerlendirir. Buna göre bir köle müslüman olsa da ondan vergi düşmeyeceği için mevâlîden de cizye alınabilir. Bk. Ebû 'Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, 60.

<sup>69</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 8: 146.

<sup>70</sup> Ebû 'Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, 56; Belâzürî, *Ensâb*, 8: 147.

Râşid halifeler devrinde dine giren zîmmet ehlinin ilk döneme yakın olduğundan inanç, ahlak ve ibadet esasları hususunda İslâm toplumuna büyük ölçüde uyum sağlayabildiği, bu nedenle de ilk dönemlerde mevâlîde namaz, sünnet, sûre ezberleme gibi şartlar aranmadığı öngörülebilir. Sonrasında yaşanan önemli iç problemler ve sınırların genişleyip demografik yapının çeşitlenmesi suiistimalleri beraberinde getirmiş, bu da Emevî halifelerinin en muttakisi olarak bilinen Ömer b. Abdilazîz'i bile dinde samimi olan ile menfaati icabı dine gireni ayırt etme noktasında muhtemelen bazı kriterler belirlemeye sevk etmiş gözükmemekte ise de<sup>71</sup> 'Adiyy b. Ertât rivayetinin diğer anlatımı böyle bir yoruma pek de imkân tanımamaktadır.

Sevâd arazisi hârâcını öşre çevirmemesi ise onun İslâm toplumunun çıkarlarını her şeyin üstünde tuttuğunu gösterir. Buna göre Müslüman-Araplar zaman içerisinde hârâc toprakları için hârâc yerine öşür vermeye başladılar. Hâlbuki hârâc arazileri İslam toplumunun ortak malı olduğu ve gelirleri kamu yararına kullanıldığı için bunların alınıp-satılması fakihler tarafından kerih görülmüştür. Bu bağlamda Haccâc, Fırat civarındaki bu tür arazilerin hârâcî statüsüne binaen vergi işlemlerinin buna göre yapılmasını emretmişti. Ömer b. Abdilazîz ise konuya farklı yaklaştı ve bu arazilerin öşrî sayılmasına hükmetti. Bunu fırsat bilen bazı Sevâd mevâlîsi kendi arazilerinin de öşrî kabul edilmesi için müracaat etmiş, fakat Ömer bu talebi geri çevirmiştir. II. Yezid tarafından Irak genel valiliğine getirilen Ömer b. Hübeyre (102-105/720-724) Fırat etrafındaki bu toprakları yeniden hârâcî kabul etmiş, Hişâm b. Abdülmelik döneminde ise bir bölümü öşrî sayılmıştır.<sup>72</sup>

#### **4. HIŞÂM B. ABDİLMELİK DÖNEMİNDEKİ DEĞİŞKEN CİZYE POLİTİKASI**

Mervânîlerin en uzun süre görev yapan halifesi Hişâm b. Abdülmelik döneminde (105-125/724-743)<sup>73</sup> Mâverâünnehir'deki cizye politikası değişkenlik göstermiştir. Kaynaklarda cimri<sup>74</sup> olarak geçmesine rağmen Hişâm'ın mevâlîden cizye alınması ile ilgili herhangi bir yazılı talimatı bulunmamaktadır. Hatta Belâzürî'de geçtiğine göre Ḥorasân valisi olarak atadığı Eşres b. Abdillâh es-Sülemî (108-110/727-729)<sup>75</sup>, Semerkand ve Mâverâünnehir halkını İslâm'a davet etmiş ve müslüman olanlarından cizyenin kaldırılmasını emretmiştir. Çağrı üzerine insanlar hızla dine girmiş, bu da hârâc vergisinde büyük düşüş yaşanmasına neden olmuştu. Bunun üzerine Eşres uygulamadan vazgeçmeye karar verdi. Neticede bölgede Türk unsurun da müdahil olduğu büyük bir isyan çıktı.<sup>76</sup>

Ṭaberî ve İbnü'l-Esîr'de bu hadise ayrıntılı olarak geçmektedir. Buna göre Eşres, 109/728'de Semerkant halkını ve çevresindeki yerleşim birimlerini İslâm'a davet etmesi için Benü Ḍabbe'nin mevlâsı Ebü's-Şaydâ Şâlih b. Ṭarf ile Farsça konuşmakta mahir olan Rebi' b.

<sup>71</sup> Mısır'da ruhban zümresinden birkaç kez cizye alındığı bilinmektedir. Mesela Abdülmelik b. Mervân dönemi Mısır haraç âmili Asbağ b. Abdülazîz, rahipleri tespit ettirerek onlardan fert başına birer dinar cizye toplamıştı (74/693). Velid b. Abdülmelik dönemi Mısır valisi Kurre b. Şerîk (709-714) bunu yapmadıysa da halife Süleyman b. Abdülmelik dönemi (715-717) Mısır hârâc âmili olan Üsâme b. Zeyd et-Tenûhî, rahiplerin tespitinden sonra onlardan kişi başına yine birer dinar cizye tahsil etti. Üsâme, Ömer b. Abdülazîz tarafından 99/718 yılında görevinden alındı. Ancak bu uygulamanın rahip olmadığı halde o dönemde Mısır'da vuku bulan kıtlık nedeniyle kiliselere sığınıp cizyeden kurtulmayı amaçlayan istismarcılara yönelik geçici bir tedbir olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Ebü Muhammed Abdullâh b. Abdilhakem b. A'yen b. Leys el-Mısırî, *Sîretü Ömer b. Abdilazîz 'alâ mâ ravâhü el-imâm Mâlik b. Enes ve aşhâbühü*, thk. Ahmed Ubeyd (Lübnan: Âlemü'l-Kütüb, 1404/1984), 37; İbn Ḥaldûn, *Kitâbü'l-İber*, 4: 382; Erkal, "Cizye", 43.

<sup>72</sup> Kallek, "Haraç", 80. Ayrıntı için bk. Yahyâ b. Âdem, *Kitâbü'l-harâc*, 58-59; Ebü 'Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 119, 121.

<sup>73</sup> Ṭaberî, *Târîh*, 7: 25.

<sup>74</sup> Ebü Osmân 'Amr b. Baḥr b. Maḥbûb el-Câhız el-Kinânî, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423/2002), 2: 115; Belâzürî, *Ensâb*, 8: 367; Ṭaberî, *Târîh*, 7: 205; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4: 283.

<sup>75</sup> Ṭaberî, *Târîh*, 7: 51-52; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4: 185.

<sup>76</sup> Belâzürî, *Fütûh*, 413-414.

### 346 | Yunus Akyürek. Emevîlerde, Haccâc b. Yûsuf Döneminden İtibaren Mevâliden Cizye...

İmrân et-Temîmî'yi görevlendirdi. Ebû's-Şaydâ bu görevi müslüman olandan cizye alınması şartıyla kabul etti. Horasân hârici, kişi başına idi. İslâm'ı kabul edenlerden cizyenin kaldırılacağını ilan edilince Semerkandlılar hızla İslâm'a girdiler. Fakat bu durum şehrin Türk valisi Gûzek'i endişelendirdi ve hâricî gelirinde sert düşüş yaşanacağını bir mektupla Eşres'e bildirdi. Eşres de hâricî âmili olan İbn Ebi'l-'Amerrata'ya yazılı bir emir gönderdi. Mektubunda şunları vurguluyordu: "Şüphesiz ki hâricî müslümanlar için bir kuvvet vardır. Bana ulaştığına göre Suğd halkı ve benzerleri (samimi) müslüman olmaya rağbet etmiyorlar, ancak cizyeden kurtulmak için İslâm'a giriyorlarmış. Öyleyse sen sünnet olanı, farzları yerine getireni, İslâm'ını güzelleştireni ve Kur'ân'dan bir sûre okuyanı araştırmaya ve bu gibisinden hâricî kaldırmaya." Ancak Ebû's-Şaydâ' mevâliden cizye alınmaması yönünde bir duruş sergileyince yeni hâricî âmili Hânî, halkın dine girdiğini ve mescitler inşa ettiğini Eşres'e yazdı. Fakat bu kez de Buğhâra dihkânları Eşres'e geldiler ve ona "Hâricî aldığın kimselerin hepsi Arap/müslüman oldu." diyerek hâricî vergisinin düşeceği imasında bulundular. Bunun üzerine Eşres, Hânî ile diğer âmillere "Daha önce hâricî aldığınız kimselerden hâricî almaya devam ediniz." şeklinde bir emirname gönderdi. Bu sebeple Semerkand halkından yedi bin kişi isyan ederek şehri terk etti. Hânî ve diğer âmiller, hâricî ısrarcı oldular ve müslüman olan zayıf kimselerden cizye aldılar.<sup>77</sup> Görüldüğü gibi burada da hâricî kavramı üzerinden cizye gündeme getirilmiştir. Gûzek ve dihkânlar tarafından yapılmak istenilen şey mevâlînin, müşterek cizye kapsamında müslüman olmadan önce ödediği hâricî ve cizye vergilerini ödemesini sağlamak ve hem mühtedilerin sayısının artmasının hem de zimmet ehline daha fazla vergi yükü binmesinin önüne geçmektir.

İbn Keşîr'de hadise tamamen cizye kavramı üzerinden anlatılır ki bu da hâricî kelimesinin zamanla cizye kelimesine evirildiğini göstermesi bakımından önemlidir.<sup>78</sup>

Dûrî'ye göre metinden anlaşıldığı kadarıyla Mâverâünnehir'in zimmi kesimi hâricî ya da müşterek cizye ödüyor, mevâlî ise bundan payına düşeni ödemek durumunda kalıyordu. Hâricî kavramından iki anlam çıkarılabilir. İlki ferdi olarak ödenen cizye (جزية رأس), ikincisi ise bölge toprakları için alınan müşterek cizyedir (الجزية المشتركة). Dihkânlar mevâliden alınan hâricînin kaldırılmasıyla gayrimüslimlerin müşterek cizyedeki vergi oranlarının artmasından endişe duyuyordu.<sup>79</sup> Eşres, dihkânları küçümseyen birisi olmasına rağmen<sup>80</sup> onlar ve Semerkand'ın Türk asıllı valisi Gûzek, halkın İslâmlaşmasının siyasi sonuçlarını ve zimmet ehline getireceği mali yükü göz önüne alarak Eşres'i manipüle etmeye çalışmışlar ve bunda da başarılı olmuşlardır.

Demirci, sahibinin müslüman olmasıyla sulh toprağının öşri arazi statüsü kazanacağını ve bununla vergiyi düşüreceğini belirttikten sonra<sup>81</sup> 110/728'de başlayan Semerkand merkezli İslâmlaşmanın cizye ve hâricî vergisinde büyük oranda düşüşe neden olduğunu, bunun da vergi toplamakla vazifeli idarecileri ve onlara bağlı olan dihkânları zor duruma düşürdüğünü kaydeder. Çünkü bu kesim, bölge ele geçirilirken yapılan sulh anlaşmasında belirlenen vergi miktarını (müşterek cizye) toplayamama endişesi taşımaktaydı. Bu yüzden siyasî irade, mevâlî kesiminden hem cizye hem de hâricî alınmasının devamına karar vermiştir.<sup>82</sup>

Metin içerisinde hâricî ve cizye kelimelerinin defalarca kullanılması meseleyi anlaşılması güç bir hale getirmektedir. Fakat burada dine girecek olanlardan cizyenin kaldırılacağını vaat edilmesi ile kast edilen şey, anlatımın sonundaki "hâricî gelirinde düşüş yaşanacağı" ibaresi ile anlam kazanmaktadır. Buna göre hadise, mühtedilerden kavramsal anlamda cizye alınmadığı, alınan verginin toprağın statüsünden ötürü alınan hâricî olduğu, bunun da valinin inisiyatifıyla öşre çevrilmek istendiği şeklinde yorumlanabilir. Fakat yine de

<sup>77</sup> Taberî, *Târîh*, 7: 54-55; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 4: 188-189; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 4: 407-408.

<sup>78</sup> İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 13: 40.

<sup>79</sup> Dûrî, "Horasân'da Vergi Sistemi", 221.

<sup>80</sup> Belâzürî, *Fütûh*, 413.

<sup>81</sup> Demirci, *Toprak Sistemi*, 155. Konuyla ilgili bk. Yahya b. Âdem, *Kitâbü'l-hâricî*, 22.

<sup>82</sup> Demirci, *Toprak Sistemi*, 148.

müşterek cizye kapsamında kişiden ihtidâ etmeden önce alınan cizye vergisinin de burada önce kaldırılıp sonradan tekrar talep edildiği söylenebilir.

Savaşla/'anveten ele geçirilen ḥarâcî toprakların bir kısmının Arap kökenliler tarafından alınıp satılarak öşrî toprak statüsüne geçirilmesinden, Sevâd bölgesi köylülerinin arazilerini terk ederek şehirlere göç etmeleri sebebiyle tarımsal faaliyetlerin ihmal edilmesinden ve bütün bunların ḥarâc gelirlerinde büyük düşüşe yol açtığından bahsedilmişti. Bu nedenle Hişâm başta olmak üzere bazı Emevî halifeleri ekonomiyi iyileştirme adına ḥarâcî toprakların artırılması ya da en azından mevcut yüzölçümünün korunması ve vergi oranlarının yükseltilmesi için çaba sarf etmişler<sup>83</sup> ve muhtemelen fetih toprakları hakkındaki 'anve rivayetleri esas alarak bu tür arazilerden ḥarâc alınmasını hedeflemişlerdir.<sup>84</sup>

İrânlı kâtip Abdullah b. Mukaffâ Abbasi halifesi Mansur'a sunduğu "Risâletü's-şahâbe" adlı raporda "ḥarâc meselesini" çözülmesi gereken en önemli sorun olarak zikretmiştir. Burada Mansur'a ḥarâc konusunda acil ve adil bir düzenlemeye gidilmesi telkin edilmektedir.<sup>85</sup> Raporda mevâlî ve cizye ile alakalı acil ve köklü bir düzenlemeden bahsedilmemesi, ilk dönem kaynaklarında Emevîler döneminde mevâlîden alındığı bildirilen cizyenin, topraktan alınan ḥarâc vergisi ile birbirinin yerine kullanılmış olabileceğini bir kez daha akla getirmektedir.

##### **5. NAŞR B. SEYYÂR'IN YANLIŞ VERGİ POLİTİKASINA SON VERMESİ**

Eşres b. Abdillâh'tan sonra yürürlükte olduğu anlaşılan mevâlî aleyhtarı vergi politikası Naşr b. Seyyâr'ın Ḥorasân valiliği ile birlikte değişmiştir.<sup>86</sup> Naşr, Bâbü'l-Ḥadîd tarafında gaza faaliyetinde bulunduktan sonra Belh'ten Merv'e döndü ve burada ḥarâc ve cizye temalı bir hutbe irat etti. Hutbesinde Behrâmsîs isimli dihkânın mecûsileri gözetip vergi yüklerini mevâlîye yüklediğini, Eşbidâd b. Gregor'un hıristiyanları, 'Akîba'nın da yahudileri kolladığını söyledi. Kendisinin ise müslümanlara ihsanda bulunan birisi olduğunu ve bu bağlamda onlardan (haksız vergiyi) kaldıracığını, ağırlıklarını (vergi yüklerini) müşriklere yükleyeceğini, ḥarâcın şartlarına uygun olarak ödenmesi ve kaldırılması gerektiğini ifade etti. Mevâlîden olup da kişisel cizye (جزية من رأسه) alınanların ya da ḥarâcî ağır gelenlerin, görevlendirdiği Mansûr b. Ömer b. Ebi'l-Ḥarkâ'a durumlarını bildirmelerini istedi. Böylece müşriklerin (ehli zimme) vermesi gereken fakat o zamana kadar kendilerine hafifletilen bu vergilerin tekrar müşriklere yüklenilmesine hükmetti. Bu ilandan sonraki ikinci Cuma'da mevâlîden cizye veren otuz bin kişi Mansûr'a müracaat etti. Diğer taraftan cizyeyi asıl vermesi gereken fakat bu verginin kaldırıldığı müşrik sayısının seksen bin olduğu tespit edildi. Naşr, ḥarâcî da olması gerektiği gibi düzenledi. Vazîfeyi/müşterek cizyeyi ise cari olan sulh anlaşmasına göre düzene koydu.<sup>87</sup> Burada geçen ḥarâc kavramı ile arazi vergisi, vazife ile de müşterek cizye ya da ḥarâc kastedilmektedir.<sup>88</sup> Anlaşılan zimmet ehli temsilcisi olan merciler o zamana kadar müşterek cizyedeki cizye vergisini mevâlîye ödetmek istemişler, bu bağlamda bazı müşriklerin cizyelerini almamış, bazılarının ise cizyedeki oranlarını düşük tutmuş ve böylece aradaki farkı mevâlîye yüklemişlerdir.

Merv hutbesi, müşterek cizye kapsamında da olsa mevâlîden cizye alındığının bölge valisi tarafından idrak edilmesi ve resmi ağızdan ikrar edilmesi bakımından önemlidir.

Wellhausen'a göre Emevîlerin son Ḥorasân valisi Naşr b. Seyyâr 121/739 tarihli reform niteliğindeki hutbesinde, arazi sahibi her müslüman ve gayrimüslimin belirlenen oranda vergi (ḥarâc) vermesini, baş vergisinin (cizye) ise mevâlîden değil, sadece zerdüştler, yahudiler ve hıristiyanlardan alınacağını duyurmuştur. "Bu usul yeni olup evvelce mevcut değildi" diyen Wellhausen, bu vergi yönteminin İslâm hukukçuları tarafından zaman ve

<sup>83</sup> Kallek, "Haraç", 80.

<sup>84</sup> Demirci, *Toprak Sistemi*, 68.

<sup>85</sup> Bk. Demirci, *Toprak Sistemi*, 330-331.

<sup>86</sup> Taberî, *Târîh*, 7: 155-159.

<sup>87</sup> Taberî, *Târîh*, 7: 173; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4: 261-262; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 21: 427.

<sup>88</sup> Dûrî, "Ḥorasân'da Vergi Sistemi", 219.

### 348 | Yunus Akyürek. Emevîlerde, Haccâc b. Yûsuf Döneminden İtibaren Mevâlden Cizye...

şartlara göre oluşturulduğunu, esaslarının ise dinin doğduğu döneme dayandırılarak Sünnet ve ilk halifelerin uygulamaları ile kutsallaştırılmak istendiğini iddia eder.<sup>89</sup> Ancak Hz. Ömer ile Hz. Ali dönemlerinde müslüman olan zimmîlerden toprağın statüsü sebebiyle harâc alınmaya devam edilirken, müslüman oldukları için onlardan cizye alınmadığı bilinmektedir.<sup>90</sup> Yine Naşr'dan yaklaşık yirmi sene önce Halife Ömer b. Abdilazîz, Mısırlı zimmîleri kastederek "Cizye baş(ları) içindir, araziler(i) için değil!" şeklinde görüş belirtmiştir.<sup>91</sup>

Naşr'ın olumlu politikalarının Hıorasân'daki Abbâsî ihtilal sürecini yavaşlattığı bir gerçektir. Yaklaşık otuz iki sene süren bu süreçte ihtilali tasarlayan Abbasoğullarının ve Abbâsî dâ'îlerinin, Emevî aleyhtarı pek çok yaklaşım sergilemelerine rağmen onların Hıorasân ve Mâverâünnehir'deki mevâliden hukuka aykırı olarak cizye tahsil edildiğine dair bir söylem geliştirip bunu propaganda malzemesi yaptıkları bilinmemektedir.<sup>92</sup> Kaldı ki Naşr b. Seyyâr, Abbâsî ihtilalinin meşhur komutanı Ebû Müslim'e karşı Hıorasân'da uzun soluklu bir mücadele vermiştir.<sup>93</sup> Bunu, bölge halkının en azından tarafsız kalması ile başarabildiği tahmin edilebilir. Naşr'ın göreve gelerek vergi düzenlemesi yapmasından önce Mâverâünnehir bölgesinin isyanlar ve Türkiş devletinin asilere verdiği destek sebebiyle neredeyse elden çıkmak üzere olduğu ise bir vaki'dir.<sup>94</sup> Anlaşılan Türk nüfusun yoğun olarak yaşadığı Mâverâünnehir bölgesi halkının Abbâsî ihtilaline, tarihe konu olabilecek düzeyde bir desteği söz konusu olmamıştır.

### SONUÇ

Emevîlerle ilgili yapılan araştırmaların tamamına yakını, bu dönemde mevâlî kesiminden cizye alındığı noktasında görüş birliği içerisindedir. Bu söylemde doğruluk payı varsa da bütüncül bir bakış açısıyla ele alındığında hadisenin tam olarak böyle vuku bulmadığı anlaşılacaktır.

Öncelikle Emevî topraklarının bütününde mevâliden cizye alındığı iddiası gerçeği yansıtmamaktadır. Kaynaklara göre problem Hıorasân ve ağırlıklı olarak da Mâverâünnehir bölgelerinde yaşanmıştır. Bazı araştırmacılar, bu uygulamayı Haccâc'ın Sevâd bölgesi köylüleri üzerinden başlattığını öne sürmektedir. Ancak harâc kavramının tek başına ya da cizye ile birlikte kullanıldığı ilgili metinler incelendiğinde Haccâc'ın aslında harâc vergisindeki düşüşü engellemek ve tarımsal faaliyetlerin devamlılığını sağlamak amacıyla böyle bir uygulamaya gittiği görülür.

Problemin baş göstermesinde Ceyhun'un doğusundaki vergi toplamakla da görevli olan Türk valilerinin, gayrimüslim din adamlarının ve dihkânların önemli payı olduğu anlaşılmaktadır. Bu kesim, zimmet ehlinin ihtida edenlerin önemli vergi kaybına yol açacağını Hıorasân valilerine telkin etmiş ve İslâmlaşmanın önüne geçebilmek için onları mevâlînin samimiyeti noktasında şüpheye düşürmüştür. Kuteybe b. Müslim'in öldürülmesinden sonra (ö. 96/715) başlayan bu süreçte -Ömer b. Abdilazîz, Eşres b. Kays ve Naşr b. Seyyâr dönemleri hariç- Hıorasân valilerinin, merkezde ve bölgede yaşanan karışıklıkların da tesiriyle mevâliden müşterek cizye/vergi bağlamında harâc ve cizye alınmasına âdeta göz yumdukları anlaşılmaktadır. Oysa vergi sistemi, miktarı belli olan müşterek verginin sadece zimmet ehlinin tahsilini öngörmektedir. Anlaşılan zaman içerisinde müslüman olan zimmîlerden cizye ve harâc vergilerinin düşürülmesi gerekirken vergi tahsiliyle görevli dihkânlar ve gayrimüslim din adamları siyasî boşluktan istifade ederek bu vergileri mevâliden almayı sürdürmüşlerdir. Hatta dihkânların istikrarını sağlamadığı dönemlerde daha da ileri giderek mevâlînin harâc ve cizye miktarını yükseltip, gayrimüslimlerin harâc ve cizye

<sup>89</sup> Wellhausen, *Arap Devleti*, 133-134.

<sup>90</sup> Ebû 'Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 1: 102; Erkal, "Cizye", 8: 42.

<sup>91</sup> İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısır*, 170.

<sup>92</sup> Abbâsî ihtilali sürecinde Emevîlerin eleştirildikleri noktalar için bk. Nahide Bozkurt, *Abbasiler*, 1. Baskı (İstanbul: İSAM, 2014), 17-38.

<sup>93</sup> Taberî, *Târîh*, 7: 357-360; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 4: 358-369.

<sup>94</sup> Akyürek, "Emevîler Dönemi Fetih Politikası", 107-111.

miktarını düşürdükleri ya da bir kısmından hiç almadıkları ve böylece müşterek cizyede dindaşlarının lehine bir düzenlemeye gittikleri anlaşılmaktadır. Bu durumun farkına varan fakat problemlerini arz edecek bir merci bulamayan mevâlî ise çoğu zaman çaresiz kalmış, zaman zaman da gayrimüslim halk ile birlikte hareket ederek bölgedeki Emevî varlığını tehdit edecek boyutta isyanlar çıkarmıştır. Türgiş Devleti hakanlarının da bu ayaklanmalara destek verdiği bilinmektedir.

Emevî idarecilerinin isyanlar karşısında mevâlînin samimiyetini ölçmek için dinde yeri olmayan bazı kriterler getirdikleri anlaşılmaktadır. Fakat cizye ve harâctan kurtulmak için din değiştirdiklerine inanılan mevâlînin; sünnet olma, namaz kılma, Kur'ân'dan sûre ezberleme gibi taleplerle sınanmak istenilmesi daha büyük sorunlara yol açmıştır.

Mevâlîden ıstılahî anlamda, gayrimüslim kesimden alındığı şekliyle cizye talep edilmediği ise bilinmektedir. Kaynaklarda hiçbir Emevî halifesinin bu hususta herhangi bir yazılı talimatına tesadüf edilmemiştir. Hatta Ömer b. Abdilazîz'e kadar Emevî halifelerinin Ḥorasân ve Mâverâünnehir bölgelerinde, bu husustaki cari vergi politikasından haberdar bile olmadıkları anlaşılmaktadır. Ancak bunu söylerken bazı bölge valilerinin, merkezin vergi beklentisi sebebiyle vergi gelirlerinin düşmesinden endişe duyarak mevâlîye müşterek vergi üzerinden dolaylı bir şekilde haksızlık yaptıkları da unutulmamalıdır.

Yine konuya temas eden araştırmalarda kullanılan ifadelerden, Emevî tarihi boyunca bu uygulamanın kesintisiz olarak sürdürüldüğü gibi bir izlenim edinilebilir. Oysa bu durum 96/715 yılından 120/738 tarihine kadar aralıklarla en fazla on beş-yirmi yıl kadar sürmüştür. Son Ḥorasân valisi Naşr b. Seyyâr haksız cizye ve harâc uygulamasına kesin olarak son vermiş ve mevâlîye bütün haklarını iade etmiştir. Belki de bu nedenle Mâverâünnehir'in mevâlî kesimi Abbasî ihtilaline önemli bir katkıda bulunmamıştır.

Uzun soluklu Abbasî ihtilali sürecinde dâ'îlerin, ihtilalin ana omurgasını oluşturan mevâlî kesime, haksız cizye üzerinden kayda değer bir menfî propaganda yürüttükleri tespit edilememiştir. Emevî devletini ortadan kaldırmayı amaçlayan Şîî ve Hâriciler için de aynı şey söylenebilir. Netice itibarıyla Emevî karşıtlarının elini son derece güçlendirecek olan böyle bir iddianın o dönemde değil de sonraki asırlarda güçlü bir şekilde gündeme getirilmesinin objektif bir yaklaşım olmadığı ortadadır.

#### **KAYNAKÇA**

- Aksu, Ali. "Emevîler Döneminde Sosyal Tabakalar". *İstem* 4/8 (2006): 63-81.
- Akyürek, Yunus. "Emevîler Dönemi Fetih Politikası ve Mâverâünnehir'in Fethi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2013): 85-115.
- Ali, Cevâd. *el-Mufaşşal fî târîhi'l-'Arab kıble'l-İslâm*. 20 Cilt. B.y.: Dâru's-Sâkî, 1422/2001.
- Atçeken, İsmail Hakkı "Ömer b. Abdülazîz Dönemi Sonrası Emevî İdarecilerinin Mevâlî Politikaları", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (2002): 69-88.
- Aycan, İrfan. "Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 427-428. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Barthold, Vassilij Viladimiroviç. *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. Trc. H. Dursun Yıldız. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1990.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Dârun ve Mektebetü'l-Hilâl, 1408/1988.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-esrâf*. Thk. Süheyl Zükkâr ve Riyâd ez-Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- Bozkurt, Nahide. *Abbasiler*. 1. Baskı. İstanbul: İSAM, 2014.
- Câhîz, Ebû Osmân 'Amr b. Bahr b. Maḥbûb el-Kinânî. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423/2002.
- Cozy, Bendelî. *Min târîhi ḥarekâti'l-fikriyyeti fi'l-İslâm*. Filistin: 1981.

**350 | Yunus Akyürek. Emevîlerde, Haccâc b. Yûsuf Döneminden İtibaren Mevâlden Cizye...**

- Dalkılıç, Mehmet. "Hâris Bin Süreyc Hareketi". *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 12/1 (2012): 127-137.
- Delice, Ali. "Emevî Devletinin Yıkılış Nedenleri Üzerine Bazı Mülâhazalar". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1999): 299-320.
- Demirci, Mustafa. *İslâm'ın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi*. 1. Baskı. İstanbul: Kitabevi, 2003.
- Dûrî, Abdülazîz. *İslâm İktisat Tarihine Giriş*. Trc. Sabri Orman. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Dûrî, Abdülazîz. "İslâm'ın İlk Yıllarında Hıorasân'da Vergi Sistemi". Trc. Halil İbrahim Hançabay. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/22 (2010/2): 211-223.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. Thk. Şuayb Arnavud, Muhammed Kâmil Karabelli. 7 Cilt. B.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009
- Ebû 'Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî. *Kitâbü'l-emvâl*. Thk. Halil Muhammed Hirâs. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûffî. *el-Harâc*. Thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd - Sa'd Hasen Muhammed. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.
- Erkal, Mehmet. "Cizye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 42-45. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Fayda, Mustafa. "Zimmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 428-434. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Guzman, Roberto Marin. "Orta Asya ve Hıorasân'da Abbâsî İhtilâli: Vergi, İhtida ve Dini Grupların İhtilâlin Başlamasındaki Rolü Hakkında Analitik Bir İnceleme". Trc. Mustafa Demirci. *İstem* 6/12 (2008): 255-277.
- Hodgson, Marshall G.S. *İslam'ın Serüveni (Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih)*. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- İbn Abdülhakem, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Abdilhakem el-Mısrî el-Kureşî. *Fütûhu Mısr ve Ahbâruhâ*. Thk. Muhammed el-Huceyrî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416/1996.
- İbn Abdülhakem, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdilhakem b. A'yen b. Leys el-Mısrî. *Sîretü Ömer b. Abdilazîz 'alâ mâ ravâhü el-imâm Mâlik b. Enes ve aşhâbühü*. Thk. Ahmed Ubeyd. Lübnan: Âlemü'l-Kütüb, 1404/1984.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Kitâbü'l-İber ve dîvânü'l-mübtede' ve'l-ğaber fî târîhi'l-'Arab ve'l-Berber ve men 'âşarahüm min zevî's-şe'ni'l-ekber*. Thk. Halil Şehhâde. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *eş-Sikât*. Thk. Muhammed Abdülmuîd Han. 9 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973.
- İbn Keşîr, Ebû'l-Fidâ' 'İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Keşîr b. Dav' b. Keşîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1418/1997.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *Tabakâtü'l-kübrâ*. Thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1388/1968.
- İbn Zencûye, Ebû Ahmed Humeyd b. Mağled b. Kuteybe el-Hıorasânî. *el-Emvâl li-ibni Zencûye*. Thk. Şâkir Zîb Feyyâz. 3 Cilt. Riyad: 1406/1986.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntaẓam fî târîhi'l-ümem ve'l-mülûk*. Thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ, Mustafa Abdülkâdir 'Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Eşîr, Ebû'l-Hasen 'İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fî't-târîh*. Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabiyyi, 1417/1997.
- Kallek, Cengiz. "Haraç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 71-88. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

**Yunus Akyürek. Jizya Tax Levied on Mawālī By Al-Ḥajjāj ibn Yūsuf's Period in Umayy...| 351**

- Kara, Seyfullah. "İslam Tarihinde İlk Zihniyet Sapması: Emevîler Döneminde Otoritenin Dünyevileştirilmesi". *İstem* 8 (2006): 145-170.
- Ḳudâme b. Ca'fer, Ebü'l-Ferec Ḳudâme b. Ca'fer b. Ḳudâme b. Ziyâd el-Kâtib el-Bağdâdî. *el-Ḥarâc ve şinâ'atü'l-kitâbe*. Bağdat: Dâru'r-Reşîd, 1401/1981.
- Lewis, Bernard. *Tarihte Araplar*. Trc. Hakkı Dursun Yıldız. İstanbul: Anka Yayınları, 2000.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Aḥkâmü's-sultâniyye*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Nüveyrî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî. *Nihâyetü'l-ereb fî fûnûni'l-edeb*. Thk. Muhammed Cabir Abdu'l-Ân el-Hînî. 33 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâ'ik el-Kavmiyye, 1423/2002.
- Oğuzay, Fatih. "Hz. Ömer Döneminde Tarih ve Toprak Sistemi". *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu Bildirileri (Türkiye-Sivas, 02-04 Kasım 2017)*. Ed. Ali Aksu. 2: 93-147. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlük Matbaası, 2018.
- Öngül, Ali. "Dabbe (Benî Dabbe)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 393. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Sümer, Faruk. "Dihkân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 289-290. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Ṭaberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Târîḫü'r-rusûl ve'l-mülûk*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387/1967.
- Vloten, Van. *Emevî Devrinde Arap Hâkimiyeti Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırma*. Trc. M. Said Hatiboğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- Wellhausen, Julius. *Arap Devleti ve Sükûtu*. Trc. Fikret İşıltan. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963.
- Yahyâ b. Âdem, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Âdem b. Süleyman el-Kureşî el-Ümevî el-Kûffî. *Kitâbü'l-Ḥarâc*. B.y.: el-Matba'atü's-Selefiyye ve Mektebetühâ, 1384/1964.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Berberiler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5: 478-483. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yiğit, İsmail. "Mevâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 424-426. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtaẓâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-ḳâmûs*. 40 Cilt. B.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşķî. *Târîḫü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*. Thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî. 52 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyyi, 1413/1993.





*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
Haziran / June 2019, 23 (1): 353-374

## Abdestte Çoraplar Üzerine Meshin Hükümü

*Rulings of Wiping Over Socks for Ablution*

**İsmail Yalçın**

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı  
*Associate Professor, Selçuk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of  
Islamic Law.*

Konya, Turkey

[isyalcin@gmail.com](mailto:isyalcin@gmail.com)

[orcid.org/0000-0001-8925-8398](https://orcid.org/0000-0001-8925-8398)

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 29 Mart / March 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 27 Mayıs / May 2019

**Cilt / Volume:** 23 **Sayı / Issue:** 1 **Sayfa / Pages:** 353-374

**Atıf / Cite as:** Yalçın, İsmail. "Abdestte Çoraplar Üzerine Meshin Hükümü [*Rulings of Wiping Over Socks for Ablution*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/1 (June 2019): 353-374. <https://doi.org/10.18505/cuid.546486>

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

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/cuid>

**Abstract:** The issue of wiping over socks is part of the more general issue of wiping over leather socks (*khuffayn*) for ablution (*wuḍūʿ*). Washing feet or wiping over them is a debate whose sides bases their claims on the verses of the Qur'an and supports these claims with narrations. When performing ablution, if shoes or socks are on the feet, whether one can wipe over them without taking these off and the qualities that these clothes should have is a debate based on *hadith* narrations. Most Muslims except for the Ja'farite are of the opinion that either washing the feet or wiping over a *khuff* or similar clothing that was put on while a person already had ablution can be done during ablution, while the Ja'farite think that wiping over bare feet is enough but wiping over *khuff* is not. There is a consensus that shoes, boots, buskins and other leather footwear qualify as *khuff*. However, there is disagreement over whether clothing from materials like cotton, linen, wool, and felt -usually referred to as socks- qualify as *khuff*. For this reason, some Muslims of the world wipe over socks while others do not. There are contemporary *fatwas* (legal opinion) that are supportive of either of the positions. However, there are those who treat this issue beyond choosing a side in an *ijtihad* (process of juristic legal reasoning) and some who wipe on socks are censured strongly. In this research based on an examination of the *fiqh* heritage, the goal is to contribute to making this issue better understood and its *fiqh* ruling clearer.

**Summary:** The sixth verse of Surah Ma'idah in the Qur'an clearly states that *wuḍūʿ* requires washing the face, arms up until elbows, and wiping over the head. However, when it comes to the fourth element of *wuḍūʿ*, the feet, there has been disagreement about whether it should be wiped or washed. Arabic grammar rules and narrations have been interpreted in ways that support both views; in general Sunni sects, *Zaydis*, and *Kharijites* argue the feet should be washed while Shia *Ja'farites* are in favor of wiping over bare feet. There have also been efforts among *faqih*s (jurists) to reconcile washing and wiping; washing slightly; choosing the better one between the two; washing when not covered, wiping when covered; washing if there is dirt, wiping if it is clean; viewing at least wiping as *fard* (obligatory), washing as a *Sunna* (recommended) that includes the *fard* as a way to unify the two approaches have also been proposed.

According to widely accepted narrations, the prophet and his companions washed their feet when performing *wuḍūʿ* and once they put on their shoes having had *wuḍūʿ*, the next time they only wiped over the shoes without taking them off. In less commonly accepted narrations, which some hadith authorities regard as authentic, the Prophet is said to have wiped over his socks. In narration sources, it has been narrated that about fifteen *faqih* companions, among them 'Umar b. al-Khaṭṭāb, 'Alī b. Abī Ṭālib, 'Abdallāh Ibn Mas'ūd, 'Abdallāh b. 'Abbās, 'Abdallāh b. 'Umar, saw wiping over socks as appropriate. However, there are no narrations about the companions disapproving of wiping over socks. Among those who approved of wiping over socks are *tābi'ūn* (successors) *faqih*s like Sa'īd b. D̲jubayr, Sa'īd b. al-Musayyab, Ib-rāhīm al-Nakha'ī, 'Atā' b. Abī Rabāh, al-Ḥasan al-Baṣrī ve al-Ā'mash, and Mujtahid Imams like Zufar, Sufyan al-Thawri, al-Ḥasan b. Şālih, Ibn *al-Mubārak*, Abū Yūsuf, Muḥammad al-Shaybānī, Aḥmad b. Ḥanbal, Işhāq b. Rāhawayh. Considering their most prominent positions, we can say that Ḥanafis and Shafis allow wiping over socks that are thick and opaque, Hanbalis allow it over socks that cover the foot even if thin, while Mālikīs do not allow wiping over socks at all.

As far as it is understood from narrations from the Prophet's time, due to both climate conditions and weaving possibilities, socks were used only rarely. Also, footwear like shoes or slippers made of leather were very hard to find and narrations suggest that prayers were performed at houses and the masjids over soil base on either bare foot or with shoes. For these reasons, the issue of wiping over socks did not arise at the time and at later periods different opinions on the issue led to disagreements. When carpets were placed on the ground at later periods, performing the prayer with shoes was abandoned and a second layer of shoes (*khuff*) was placed inside the shoes as *khuff*. Since removing the shoes would invalidate *wuḍūʿ* performed over that shoe, those who wanted to avoid the difficulty of having to wash their feet

each time they needed *wuḍū'* have instead wiped over this second layer once they put them on after performing *wuḍū'*.

Ḥanafīs and Shāfi'īs, who tend to approach the issue of wiping over socks with hesitation and make this conditional on some strict rules, emphasize that the socks to be wiped over should be similar to shoes in terms of thickness, based on the idea that it is certain that the Prophet has wiped over shoes made of leather but his wiping over socks is weaker and that the qualities of those socks are not clear. Among the thickness criteria expressed for the socks are being waterproof, the ability to walk for at least a league with it, and its ability to hold on to feet without being tied at the wrists. Due to these criteria, which have been developed to protect the *wuḍū'* and whose boundaries are not well specified, especially among Ḥanafīs the idea that wiping over socks is not allowed has gained popularity. As opposed to this, in circles dominated by Ḥanbalīs opinions allowing wiping over any type of socks have been expressed.

At times when the Prophet had his shoes on and did not want to take off his shoes, he used to wipe over the shoes. The equivalent of this act today is to wipe over socks since prayer with shoes on is not common any more. While nowadays wiping over socks is an ease for everybody when performing *wuḍū'*, it is something that is especially needed under certain circumstances. Cold weather and the lack of drying possibilities for the feet leading catching cold and illness, socks that are put on when feet are wet leading to bad smell and fungus on feet, the hardship of elevating the feet high enough to the sink and of changing socks on one foot when there are no special *wuḍū'* places, the fact that at societies distant from Islamic culture it is seen against the etiquette to wash feet in the sink are among the reasons why this need arises. Because most of the time we are not in a position to determine the circumstances of our work and travels at modern times, it can be said that today this need is more than it was in the past.

Some scholars of today use a precautionary principle and argue that the Qur'an commands to wash the feet, and the only narration powerful enough to make an exception to this rule is about *masts* made of leather, and extending this to include socks would go against the precaution principle and some other principles of *uṣūl al-fiqh* (Islamic legal theory). However, some other scholars who use the ease in religion principle argue that the permission to wipe over masts also include wiping over socks and that they are of the same nature, that there are authentic narrations that show wiping over socks are allowed and that one can even talk of an *ijmā'* (consensus) among the companions on this issue, and that seeking additional qualities socks on which one is to wipe over, such as thickness, ability to walk with it, its ability to hold on to the feet, being waterproof, have no merit in the sharī'a.

Jamaledīn Qāsimī, who wrote a special research book on the topic, and scholars like Abū l-A'lā Mawdūdī, Yūsuf al-Qaradāwī, 'Abd al-'Azīz b. Bāz, Ibn al Uthaymeen think that one can wipe over daily socks that do not show the skin beneath it, while scholars predominantly of the Ḥanafī opinion hold that one cannot wipe over the thin daily socks.

**Keywords:** Islamic Law, Prayer, Ablution, Wiping over socks, Leather socks.

### Abdestte Çoraplar Üzerine Meshin Hükümü

**Öz:** Çorap üzerine mesh konusu abdestte mestler üzerine mesh konusunun bir parçasıdır. Abdestte ayakların yıkanması veya mesh edilmesi Kur'an ayetleri üzerinden yürütülen ve rivayetlerle desteklenen bir ihtilaf alanıdır. Abdest alırken ayağa giyilmiş ayakkabı, çorap gibi bir şey varsa bunları çıkartmadan üzerine mesh etmek ve mesh edilecek giyeceğin nitelikleri ise hadis rivayetlerine dayanan ihtilafli bir meseledir. Ca'feriyye abdest için ayakların çıplak olarak mesh edilmesi gerektiğini fakat mestler üzerine mesh edilemeyeceğini savunurken, Müslümanların büyük çoğunluğu ayakların yıkanmasını farz olduğunu ve abdestli giyilen mestler üzerine mesh edilebileceğini kabul etmiştir. Mest olarak ayakkabı, bot, çizme, potin gibi deriden yapılmış ayak giysilerini üzerine mesh edilebileceği hususunda ittifak edilmiş; pamuk, keten, yün, keçe gibi maddelerden yapılmış ve genellikle çorap ismiyle anılan ayak giysilerine

### 356 | İsmail Yalçın. Abdestte Çoraplar Üzerine Meshin Hükümü

mesh edilmesi konusunda ihtilaf edilmiştir. Bu sebeple dünya Müslümanlarının bir kısmı çoraplar üzerine mesh etmekte diğerleri etmemektedir. Her iki eğilimi destekleyen güncel fetvalar bulunmaktadır. Bununla beraber, bu konuya iki farklı içtihadı uymaktan öte anlamlar yükleyenler bulunmakta ve çorap üzerine mesh edenler sert kınamalara maruz kalabilmektedir. Fikhî mirasın tahliline dayanan bu araştırmayla tarafların delillerini toplu olarak ortaya koyarak değerlendirmek ve konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamak amaçlanmaktadır.

**Özet:** Kuran-ı Kerim’de Mâide Suresi 6. ayet abdest almak için yüzün, dirseklere kadar kolların yıkanması, başın ise mesh edilmesi gerektiğini açıkça ifade etmiştir. Ancak abdestin dördüncü unsuru ayakların, yıkanması veya mesh edilmesi gerektiği konusunda görüş ayrılığı oluşmuştur. Arapça dil kuralları ve rivayetler her iki görüşü destekleyecek şekilde değerlendirilmiş, genel olarak Sünni mezhepler ile Zeydiler ve Hariciler ayakların yıkanmasını; Şii Caferi mezhebi ise çıplak olarak ayakların mesh edilmesi gerektiğini savunmuştur. Fakihler arasında yıkama ve mesh etmeyi telif ederek, hafif yıkama; yıkama ve mesh etme arasında muhayyer olma; açıkken yıkama, kapalıyken mesh etme; pislik varsa yıkama, temiz ise mesh etme; asgari olarak mesh etmenin farz, yıkamanın farzı kapsayan bir sünnet olması gibi iki yaklaşımı birleştirmeye çalışan yorumlar da yapılmıştır.

Yaygın kabul gören rivayetler göre Hz. Peygamber ve ashâbı abdest alırken ayaklarını yıkamış ayrıca ayaklarını yıkayarak giydikleri ayakkabılarını yeniden abdest alırken çıkarmadan elleriyle üzerlerini silmekle yetinmişlerdir. Daha az kabul gören ve bazı hadis otoriteleri tarafından sahih kabul edilen rivayetlerde Hz. Peygamber’in çorapları üzerine de mesh ettiği bildirilmiştir. Rivayet kaynaklarında, içlerinde Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Mes’ûd, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer gibi fakih sahabilerin bulunduğu on beş kadar sahâbînin çoraplar üzerine mesh edilmesini uygun gördüğü bildirilmiştir. Buna mukabil sahabenin çorap üzerine meshi uygun görmediği yönünde bir haber nakledilmemiştir. Tabiîn fakihlerinden Sa’îd b. Cübeyr, Sa’îd b. el-Müseyyeb, İbrâhim en-Nehâî, Atâ b. Ebû Rebâh, Hasan el-Basrî ve A’mes; Müçtehit İmamlardan Züfer, Süfyân es-Sevrî, Hasan b. Salih, İbnü’l-Mübârek, Ebû Yusuf, Muhammed eş-Şeybânî, Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye çorap üzerine mesh edilmesini uygun görenler arasında sayılmıştır. Öne çıkan görüşleri itibarıyla Sünni mezheplerden Hanefilerin ve Şafiilerin kalın ve içini göstermeyen çoraplara, Hanbelilerin ince de olsa ayakları kapatan çoraplara mesh etmeyi uygun gördükleri fakat Malikilerin çorap üzerin meshi kabul etmedikleri söylenebilir.

Hz. Peygamber dönemiyle ilgili aktarılan bilgilerden anlaşıldığına göre o dönemin Hicaz bölgesinde çorap hem iklim şartları hem de dokuma imkânları sebebiyle çok az kullanılmaktadır. Terlik ve ayakkabı gibi deriden yapılan ayak giysilerinin ise zorlukla temin edildiği, evlerde ve mescitte toprak zemin üzerinde çıplak ayaklarla veya ayakkabılarla namazların kılındığı rivayetlerde görülmektedir. Sayılan gerekçelerde o dönemde çorap üzerine mesh konusu ön plana çıkmamış, sonraki dönemlerde ise farklı bakış açıları geliştirilerek konu üzerinde görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Sonraki dönemlerde mescitlere halı serilmesi ile birlikte ayakkabı ile namaz kılınması terk edilmiş veya ayakkabı içine mest olarak ikinci bir ayakkabı (khuff) geliştirilmiştir. Ayakkabı üzerinden mesh edilerek alınan abdest ayakkabı çıkarıldığında bozulacağı için abdest alırken her seferinde ayakların yıkanması zorluğundan kaçınmak isteyenler ayaklarını yıkayarak abdest aldıktan sonra diğer abdestlerini bunların üzerine mesh ederek almışlardır.

Çorap üzerine mesh edilmesi konusuna tereddütle yaklaşan ve bunu birtakım sıkı şartlara bağlamaya meyl eden Hanefiler ve Şafiiler Hz. Peygamberin deriden mamul ayakkabılar üzerine mesh ettiğinin kesin, çorap üzerine mesh ettiğinin ise zayıf olması ve bu çorabın niteliklerinin açık olmaması noktasından hareket etmişler ve mesh edilebilecek çorabın ayakkabıya benzer şekilde kalın olması gerektiğini vurgulamışlardır. Çorapların kalınlıklarını açıklamak için geliştirilen şartlarda ise, çorabın içine su geçirmemesi, üzerinde en az bir fersah yürünmesi, ayak bileklerine bağlama ihtiyacı olmadan kendiliklerinden ayaklar üzerinde tutuna-

bilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Abdesti koruması için geliştirilen fakat sınırları tam anlaşıl-mayan bu şartlar sebebiyle özellikle Hanefi çevrelerde çorap üzerine meshin caiz olmadığı kanaati yaygınlaşmıştır. Buna mukabil Hanbeli mezhebinin etkili olduğu çevrelerde her türlü çorap üzerine meshi caiz gören genişlikte görüşler ifade edilmiştir.

Hz. Peygamber'in ayağında ayakkabı olduğunda onu çıkarma ve yıkama zahmetine girmeden ayakkabıları üzerine mesh etmesi uygulamasının karşılığı, günümüzde ayakkabılarla namaz kılma yaygın olmadığı için, çorap üzerine mesh edilmesidir. Günümüz şartlarında çorap üze-rine mesh etmek abdest alınışında herkes için bir kolaylık sağlamakla birlikte bazı şartlarda daha fazla ihtiyaç duyulan bir husustur. Havanın soğuk olması ve ayakları kurulumla imkân-ının olmaması sebebiyle ayakların üşümesi ve hastalığa zemin hazırlaması, ıslak ayağa giyilen çorapların ayakların kokmasına ve ayaklarda mantar oluşumuna sebep olabilmesi, abdest için özel lavaboların bulunmadığı yerlerde yüksek lavabolara ayakları kaldırmanın ve tek ayak üzerinde çorapları çıkarmanın ve giymenin zorluğu, İslam kültüründen uzak toplumlarda lavaboda ayak yıkamanın görgü kurallarına aykırı sayılması bu ihtiyacı doğuran sebepler arasında sayılabilir. Çoğu zaman şartlarını kendimiz belirleyemediğimiz modern çalışma ve seyahat şartları sebebiyle çorap üzerine mesh edilmesi ihtiyacı günümüzde eskiye göre daha fazladır denilebilir.

Günümüz âlimlerinden bir kısmı ibadetlerde ihtiyat ilkesini esas alarak Kur'an'da ayakların yıkanmasının emredildiğini, bu emre istisna getirebilecek güçte bir haberin sadece deriden mestler üzerine mesh edilebileceği hakkında bulunduğunu, bunun çorapları da kapsayacak şekilde genişletilmesinin ihtiyat ilkesine ve diğer bazı usul kurallarına aykırı olduğunu savunmaktadır. Buna mukabil dinde kolaylık ilkesini öne çıkaran diğer bir gurup âlim ise mestler üzerine mesh etme ruhsatının çoraplar üzerine meshi içerdiğini ve aynı mahiyette olduğunu, çorap üzerine meshin caiz olduğunu gösteren sahih haberlerin bulunduğunu, hatta bu konuda sahabenin icmaından bahsedilebileceğini, mesh edilecek çorapla ilgili, kalınlık, yürünebilme, bağlamadan ayağa tutunabilme, içine su geçirmeme gibi ilave şartlar koşmanın şer'î bir dayanağının olmadığını savunmaktadırlar.

Bu çerçevede özel bir araştırma kitabı yayınlayan Cemaleddin Kasımi ile Mevdûdî, Kardâvi, Bin Baz, İbn Useymin gibi âlimler ayak derisini göstermeyen günlük çoraplar üzerine mesh edilebileceği; buna mukabil ağırlıkla Hanefi görüşü savunan âlimler günlük giyilen ince çoraplar üzerine mesh edilemeyeceği kanaatindedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Namaz, Abdest, Çorap üzerine mesh, Mest.

## GİRİŞ

Mâide sûresi 6. ayette abdestte temizlenmesi gereken dört uzuv; yüz, eller, baş ve ayaklar olarak sıralanmış, yüz ve eller yıkama emrine, baş ise mesh etme emrine açıkça bağ-lanmış, baştan hemen sonra, başa atfen ayakların zikredilmesi ayakların da başla birlikte mesh edilmesi veya kollar gibi yıkaması hususunda ihtilafa sebep olmuştur. Bu anlam ihtila-fının odağındaki "ercül" kelimesinin nasb ve cer okunuşu mütevatir kıraat olarak nakledil-miştir.<sup>1</sup> Bu kıraatlerden hangisinin daha güçlü olduğunu ispat sadedinde müfessirler hem Arap dilinden hem de sahabe ve tabiin görüşlerinden her iki yaklaşımı destekleyen deliller zikretmişlerdir. Ayetin yorumunda harekenin etkisini yok edecek şekilde fethayı mahalle at-federek meshi savunanlar ve kesrayı civara hamlederek yıkamayı savunanlar olmuştur.<sup>2</sup> Fa-

<sup>1</sup> Kıraat İmamlarından İbn Kesir, Ebû Amr, Hamza ve Asım'ın râvisi Ebû Bekir Şu'be, cer okumuş; Nâfî, İbn Amir, Asım'ın râvisi Hafs, Kisâi ve Ya'küb nasb okumuştur. Bk. Remzi Kaya, "Kıraat Açısından Abdest Ayeti", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (1993): 258-259.

<sup>2</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Ahkâm'u'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 1405), 5: 3: 349-353; Fahrettin Râzî, *Mefâtilu'l-gayb*, 3. Baskı (Beyrut: Dâru İhya'it-Turâsî'l-Arabî, 1420), 11:

### 358 | İsmail Yalçın. Abdestte Çoraplar Üzerine Meshin Hükümü

kihler arasında yıkama ve mesh etmeyi telif ederek, hafif yıkama; yıkama ve mesh etme arasında muhayyer olma; açıkken yıkama, kapalıyken mesh etme; pislik varsa yıkama, temiz ise mesh etme; asgari olarak mesh etmenin farz, yıkamanın farzı kapsayan bir sünnet olması gibi iki yaklaşımı birleştirmeye çalışan yorumlar yapılmıştır. Netice itibarıyla Caferi mezhebi dışındaki mezhepler yıkamanın farz olduğu hususunda ittifak etmiştir.<sup>3</sup>

Hz. Peygamber dönemi ayak giysileri hakkında bilgiler içeren rivayetlere bakıldığında o dönem Hicaz bölgesi için ayakkabının lüks sayıldığı, insanların bir kısmının yalın ayak gezdiği, ayakları kum ve taşların sıcaklığından ve sertliğinden koruyabilmek için genellikle *naʿl* denilen kısa ve açık bir ayakkabının giyildiği ifade edilebilir.<sup>4</sup> Nitekim Cabir b. Abdullah'ın (ö. 78/697) aktardığı bir rivayete göre Hz. Peygamber bir gazvede "ayakkabıları (*niʿâl*) çoğaltın, çünkü ayakkabı giyen binitli sayılır" buyurmuştur.<sup>5</sup> İklim genellikle sıcak olmasına rağmen ayağı bileklere kadar örten *huff* (*حُفٌّ*) isimli hafif bir ayakkabı da giyilmiştir. Huffun *naʿl* denilen terlik benzeri ayakkabıya göre daha kapalı olup ayakları bileklere kadar örttüğü, Hz. Peygamber'in ihramlıya yasak olan kıyafetleri sayarken *naʿl* (*نعل*) bulamayan bilek kısmını keşip kısaltarak *huff* giysin buyurmasından anlaşılmaktadır.<sup>6</sup> Hz. Peygamber dâhil birçok sahâbînin çoraplarına mesh ettiğine dair rivayetler, çorap isimli bir ayak giysisinin de giyildiğini göstermektedir. Fakat ileride nakledeceğimiz bilgiler iklim şartları ve dokuma imkânları sebebiyle Hicaz toplumunda çorabın çok yaygın bilinmediğini düşündürmektedir. Çorapla ilgili rivayetlerde, o gün giyilen çorapların nitelikleri konusunda bir bilgi verilmemiştir.

Diğer yandan Hz. Peygamber döneminde, evlerin ve Mescid-i Nebî'nin zemini toprak olduğu için namaz kılarken ayakkabılar çıkarılmamıştır.<sup>7</sup> Hz. Peygamber'in namaz kıldırırken Cebrail'in ayakkabısında pislik olduğunu haber vermesiyle ayakkabılarını çıkarmasını<sup>8</sup> ve bir bedevinin Mescide bevl etmesi üzerine oraya bir kova su dökmesini anlatan rivayetler<sup>9</sup> ile Hz. Peygamber'in ayakkabıları ile namaz kıldığını ve hatta Yahudilere muhalefet için ayakkabılarıyla namaz kılınmasını tavsiye ettiğini bildiren rivayetler<sup>10</sup> bu duruma işaret etmektedir. Hz. Ömer, Mescid-i Nebî'nin zeminini taşla kaplatarak ilk saflara keçe döşetmiştir fakat zeminin ne zaman halı ile kaplandığı tam olarak bilinmemektedir.<sup>11</sup>

305-306.; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Cami' li-Ahkâmî'l-Kur'ân (Tefsiru'l-Kurtubî)* (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Misriyye, 1964), 6: 91-98.

<sup>3</sup> Bk. Mücteba Uğur, "Kur'an-ı Kerim ve Sünnete göre Abdestte Ayakların Yıkınması", *İslami Araştırmalar* 3/2 (1989): 16-28; Süleyman Ateş, "Kur'an ve Sünnetin Işığında Abdestte Ayakları Meshetme veya Yıkamanın Hükümü", *İslami Araştırmalar* 3/4 (1989): 188-193; Remzi Kaya, "Kıraat Açısından Abdest Ayeti", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1993): 255-266; Abdülmecit Okcu, "Taberî Tefsirinde Abdest Ayetinin Yorumu ve Taberî'nin Konuyla İlgili Görüşleri Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2003): 219-248; Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, 3. Baskı (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 303-327; Ayşe Ulya Özek, *Ayağa Mesh Meselesi* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2016), 183-195.

<sup>4</sup> Hz. Peygamber dönem ayak giysileri hakkında bk. Muhittin Uysal, *Peygamber Günlerinde Giyim Kuşam ve Süslenme* (Konya: Yediveren, 2004), 115-121.; Türkçe'de nâlin ve nalın şeklinde söylenmekte ve anlam daralmasıyla takunya manasında kullanılmaktadır. bk. [www.tdk.gov.tr](http://www.tdk.gov.tr)

<sup>5</sup> Müslim, "Libas", 66; Ebû Dâvûd, "Libas", 41. Bu rivayette ayakkabı, giyen kişinin yürüyüşünü kolaylaştırması, yorgunluğunu azaltması ve yerin sertliğine karşı ayakları korumasıyla binite benzetilmiştir. (Bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref Nebevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc*, 2. Bs (Beyrut: Dâru't-Turâsî'l-Arabî, 1392/1972), 14: 73).

<sup>6</sup> Bk. Buhari, "Libâs", 13.

<sup>7</sup> Bk. Nebi Bozkurt, "Ev", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 27 Temmuz 2018, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ev#1>; Mustafa Sabri Küçükaşçı - Nebi Bozkurt, "Mescid-i Nebevî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 13 Şubat 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mescid-i-nebevi>.

<sup>8</sup> Ebû Dâvûd, "Salât", 88.

<sup>9</sup> Buhari, "Vudû", 57-58; Müslim, "Tahâre", 99.

<sup>10</sup> Buhari, "Salât", 24; Ebû Dâvûd, "Salât", 88.

<sup>11</sup> Bk. Küçükaşçı - Bozkurt, "Mescid-i Nebevî"; Nebi Bozkurt, "Seccade", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 17 Şubat 2019, *İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/seccade>.

Mescitlere halı serilince ayakkabı ile mescide girilmesi ortadan kalkmış olmalıdır ki zamanla fıkıh kitaplarında *huff* kelimesi mesh için belli şartları taşıyan ve ayakkabı ile girilmeyen mescitlere girerken çıkarılması gerekmeyen iç ayakkabısı anlamı kazanmıştır. Hz. Peygamber ve ashabının takunya-terlik gibi ayağı daha az kapatan *na'l* veya çizme-potin gibi ayağı daha çok kapatan *mük / curmük* (جرموق/موق) isimli ayakkabılar üzerine ve çorap (جورب) üzerine mesh ettiklerine dair rivayetler bulunmaktadır. Ancak temel hadis ve fıkıh kitaplarında ayaklara mesh konusu, rivayetlerdeki ağırlık noktasına paralel olarak “el-mesh ale'l-huffeyn” (mestler üzerine mesh) başlığı ile temayüz etmiştir.

Hız Peygamber'in yaşadığı iklim şartları ve o dönemdeki giyim kuşam imkânları sebebiyle hadis rivayetlerinde “çoraplar üzerine mesh” konusu olumlu veya olumsuz yönleriyle ön plana çıkmamıştır. Mekân kullanımı göz önüne alındığında o gün evde, mescitte veya dışarıda ayağa bir şey giyilmişse bu ayakkabı cinsinden bir şey olmuştur. Ayakta çorap olsa bile, çorapla, toprak, kaya ve kum zeminde yürümek zor olacağı için yine üzerinde bir ayakkabı olması gerekecektir. Bu durumda ayak giysisine mesh edilecekse bu giysi tabii olarak ayakkabı olmaktadır. Bununla birlikte aşağıda işaret edilecek rivayetler çorap üzerine mesh konusunun az da olsa Hz. Peygamber döneminde fakat daha ziyade sahabe döneminde gündeme geldiğini göstermektedir.

Detayları aşağıda geleceği üzere abdestte ayaklar konusunda dört Sünni mezhebin ortak görüşü, abdest için ayakların yıkanması ve yıkanmış ayağa giyilen mestler üzerine mesh edilebilmesidir. Bu görüşün karşısındaki Caferi mezhebine göre abdest için çıplak ayak üzerine mesh edilir fakat mestler üzerine mesh edilmez. Mestler üzerine mesh edilebileceğini kabul edenlere göre bu mestin özellikleri ve mesh edilebilme şartları ihtilaflıdır. Özellikle çorapların mest sayılıp sayılmayacağı ve sayılırsa çorapta da bazı ilave şartların aranıp aranmayacağı üzerinde görüş ayrılıkları vardır. Günümüzde çoğunluğu Arap dünyasından birçok âlimin günlük çoraplara mesh edilebileceği fetvası sebebiyle Türkiye dışında Avrupa, Amerika ve Ortadoğu Müslümanları arasında çoraba mesh yaygın olarak gözlenmektedir.

Çorap üzerine meshi bir ihtiyaç olarak gösterebilecek nedenler günümüzde varlığını devam ettirmektedir. Soğuk havada ayaklar yıkanır ve kurulama imkânı bulunmazsa üşüyüp hastalanmaya zemin hazırlar. Islak giyilen çorapların ayakların kokmasına ve ayaklarda mantar oluşumuna zemin hazırlaması mümkündür. Abdest için özel lavaboların bulunmadığı yerlerde yüksek lavabolara ayakları kaldırmak, tek ayak üzerinde çorapları çıkarmak ve giymek birçok kişi için meşakkattir. İslam kültürüne uzak bazı toplumlarda ortak kullanım alanlarında lavaboda ayak yıkamak görgü kurallarına aykırı görüldüğü için yasaklanmaktadır.

Çoraba mesh konusu fıkıh kitaplarında taharet bölümünün abdest başlığı altında veya müstakil olarak “mestler üzerine mesh” başlığının içinde veya ekinde yer almaktadır. Hanefi âlimlerinden mestler üzerine mesh veya çoraplar üzerine mesh konusunda müstakil risaleler yazanlar bulunmaktadır.<sup>12</sup> Çorap üzerine mesh konusunda kapsamlı bir araştırma Cemâleddin Kâsımî tarafından yayınlanmıştır. Bu çalışmada deliller geniş olarak değerlendirilmiş fakat mezhep fukahasının görüşleri yeterince analiz edilmemiştir.<sup>13</sup> Türkiye’de hadis alanı akademisyenlerinden Musa Bağcı ve Mazhar Tunç konu ile ilgili müstakil birer araştırma yayınlamışlardır. Musa Bağcı’nın “Sarık ve Çorap Üzerine Mesh Problemi” isimli çalışmasında hadisler senetleriyle birlikte sıralanarak ardından mezhep görüşleri aktarılmış ve ulaşılan fıkhi

<sup>12</sup> Salim Özer, *İbn Kemal'in İslam Hukuku Alanındaki Yazma Risaleleri* (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991); Cemal Kalkan, “Şeyhulislâm Ebussuud Efendi'nin Risâle fi'l-Mesh-i ale'l-Huffeyn'i Adlı Eserinin Tahkikli Neşri”, *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (NKUIFD)* 3/2 (2017): 143-194; Abd Ali salih Şa'bânî, “Risale keşfü'r-reyn an beyâni'l-mesh ala'l-cevrabeyn (Tahtâvî)”, *Mecelletü'd-Dirâsâtü't-Târihiyye ve'l-Hadariyye* 6/18 (2018): 285-314.

<sup>13</sup> Muhammed Cemâleddin Kâsımî, *el-Mesh ala'l-cevrabeyn ve'n-na'leyn*, thk. Nâsirüddin el-Elbânî (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, ts.).



### 360 | İsmail Yalçın, Abdestte Çoraplar Üzerine Meshin Hükümü

sonuç zikredilmiştir.<sup>14</sup> Mazhar Tunç'un "Çorap Üzerine Mesh Hadislerine Dair Bir Değerlendirme" başlıklı çalışmasında ise hadislerin senet ve metin tenkidi açısından sıhhat değerlendirilmesi yapılmış ve önceki çalışmadan daha geniş olarak fikhî nakiller yapılmıştır.<sup>15</sup> Nihat Dalgın ve Soner Duman güncel fikhî problemleri ele aldıkları kitaplarında çorap üzerine mesh konusunu değerlendirmişlerdir.<sup>16</sup>

Araştırmamızda çıplak ayak üzerine mesh konusu dışarıda tutularak çorap üzerine mesh konusu fikhî tahliller açısından ele alınacak ve değerlendirilecektir. Yukarıda zikrettiğimiz Kâsmî, Bağcı ve Tunç tarafından yapılan çalışmalarda, konunun rivayet tahlili boyutuna ağırlık verildiği fakat yeterli derecede fikhî tahliller yapılmadığı kanaatine varılmıştır. Bu sebeple araştırmamızda rivayetlerin hadis ilmi yönünden tenkidi hususunda ilgili çalışmalara atıfta bulunulmakla yetinilecektir. Konunun bölümlerinin bütünlük içinde değerlendirilebilmesi için konu "deliller", "görüşler", "tahliller" ve "sonuç" başlıkları altında tasnif edilecek ve sunulacaktır.

#### 1. DELİLLER

Abdest alırken ayağa giyilen şeyler üzerine mesh ederek abdest alabilme imkânı ve ruhsatı bazılarında göre ayetin delaletinden anlaşılabilir, ancak daha yaygın kabule göre Hz. Peygamber'in sünnetine dayanmaktadır. Abdest alırken ayağa mesh etme ile ilgili rivayetlerin çoğunda ayakkabı cinsinden giyecekler üzerine mesh edildiği haber verilmiştir. Birçok tarikte Muğîre b. Şu'be'den (ö. 50/670) nakledilen bir rivayete göre Hz. Peygamber hacetini giderdikten sonra abdest almış ve mestleri (خَفِين) üzerine mesh etmiştir. Rivayetlerin bazı tariklerinde ilk râvi Hz. Peygamber'in mesh etmesini tereddütle karşılamış, bunun üzerine Hz. Peygamber, mestlerini ayakları temiz (abdestli) olarak giydiğini açıklamış ve râvinin tereddüdünü gidermiştir.<sup>17</sup> Ayrıca Abdullah b. Ömer (ö. 73/692) yoluyla Sa'd b. Ebû Vakkâs'tan (ö. 55/675); Cafer b. Amr yoluyla babasından; Hemmâm (ö. 132/750) yoluyla Cerîr'den (ö. 51/671); Huzeyfe'den (ö. 36/656), Bilal b. Rebâh'tan (ö. 20/641), Ali'den (ö. 40/661), İbn Ömer'den, Enes b. Mâlik'ten (ö. 93/711-12) mestler üzerine mesh edilebileceğine dair rivayetler aktarılmıştır.<sup>18</sup>

Çoraplar üzerine mesh edilmesiyle ilgili rivayetler mestler üzerine mesh edilmesiyle ilgili rivayetlere göre daha az sayıdadır. Muğîre b. Şu'be'den<sup>19</sup> ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den (ö. 42/662-63)<sup>20</sup> nakledilen rivayetler "Hz. Peygamber abdest aldı, çorapları ve nalınları üzerine mesh etti" şeklinde aynı lafızla aktarılmıştır. Bilal'den gelen rivayet ise "Hz. Peygamber mestleri (خَفِين) ve çorapları üzerine mesh ederdi" şeklindedir.<sup>21</sup> Ayrıca Sevbân'dan (ö. 54/674)

<sup>14</sup> Musa Bağcı, "Sarık ve Çorap Üzerine Mesh Problemi", *Namazların Birleştirilmesi*, ed. M. Hayri Kırbasoğlu, 3. Baskı (Ankara: İlahiyât, 2004).

<sup>15</sup> Mazhar Tunç, "Çorap Üzerine Mesh Hadislerine Dair Bir Değerlendirme", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/8-9 (15 Aralık 2018): 22-49.

<sup>16</sup> Nihat Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015); Soner Duman, *Günümüz Fıkıh Problemleri* (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2018).

<sup>17</sup> Buhârî, "Vudû", 35; Müslim, "Tahâre", 75; Ebû Dâvûd, "Tahâre", 59; Nesâî, "Tahâre", 100; Muvatta', "Tahâre", 41.

<sup>18</sup> Buhârî, "Vudû", 48; Müslim, "Tahâre", 72-73; Ebû Dâvûd, "Tahâre", 59; Nesâî, "Tahâre", 100; Muvatta', "Tahâre", 42-44.

<sup>19</sup> Ebû Dâvûd, "Tahâre", 59; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 30: 144; Tirmizî, "Tahâre", 74; Nesâî, "Tahâre", 86; İbn Mâce, "Tahâre", 88; Ebû Bekr Muhammed b. İshâk İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, 3. Baskı (el-Mektebetü'l-İslâmî, 1424/2003), 1: 135; Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh*, thk. Şuayb el-Arnaûd, 2. Baskı (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 4: 167.

<sup>20</sup> İbn Mâce, "Tahâre", 88. «تَوَضَّأَ وَمَسَّحَ عَلَى الْجُورَيْنِ وَالتَّغْلِيْنِ»

<sup>21</sup> Süleyman b. Ahmed Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*; thk. Hamdi b. Abdülmecid Selefî, 2. Baskı (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 1: 350. «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَمْسَحُ عَلَى الْخَفَيْنِ وَالجُورَيْنِ»

gelen bir rivayete göre bir sefer dönüşü ashop soğuktan şikâyet etmiş ve Hz. Peygamber onlara, sarıklarına ve ayaklarını ısıtmak için giydikleri şeylere mesh etmelerini emretmiştir.<sup>22</sup> Bu rivayetteki ayak ısıtıcıları olarak tercüme ettiğimiz (تساختين) kelimesi ısınma ilgisiyle genellikle çoraplar olarak anlaşılabilir ise de bağlam bütünlüğü içinde ayağa giyilen şeylerin hepsini ihtiva edebilecek niteliktedir.

Çorap üzerine mesh rivayetleri mestler üzerine mesh rivayetleri kadar meşhur değildir. Hz. Peygamber'in çorapları üzerine mesh ettiğini haber veren Mugîre hadisi muhakkikler tarafından genellikle sahih bulunmuş fakat Mugîre'den birçok tarikle nakledilen mestler üzerine mesh rivayetleri karşısında râvi Ebû Kays'ın tek kalması zaaf sayılmıştır.<sup>23</sup> Aynı mealdeki Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve Bilal hadislerinin senetlerinde kusurlar zikredilmiş, Sevbân hadisi ise sahih olmakla birlikte çoraba meshe delaleti kat'î bulunmamıştır.<sup>24</sup> Ancak rivayetlerin birbirini takviye etmesi ve birçok sahâbînin uygulaması ve sözleriyle desteklenmesi sebebiyle bir bütün halinde sünnetten bir asla işaret ettiği kabul edilmiştir.

Rivayet kaynaklarında sahabeden Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Ali, Bilâl, İbn Mes'ûd (ö. 32/652), İbn Abbas (ö. 68/687), İbn Ömer, Enes b. Mâlik, Berâ B. Âzib (ö. 71/690), Ammâr b. Yâsir (ö. 37/657), Sa'd b. Ebû Vakkâs, Ebû Ümâme (ö. 86/705), Sehl b. Sa'd (ö. 91/712), Amr b. Hureys (ö. 85/704), Ebû Mes'ûd Ukbe b. Amr (ö. 42/662), Dahhâk (ö. 64/684) gibi isimlerin çorapları üzerine mesh ettikleri ve/veya mesh edilmesini uygun gördükleri yönünde ayrı ayrı senetlerle rivayetler nakledilmiştir.<sup>25</sup> Buna mukabil sahabenin çorap üzerine meshi uygun görmediği yönünde bir haber nakledilmemiştir. Sa'îd b. Cübeyr (ö. 94/713), Sa'îd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713), İbrâhim en-Nehaî (ö. 96/714), Atâ b. Ebû Rebâh (ö. 114/732), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve A'meş (ö. 148/765) gibi fakih tâbiilerin çorap üzerine mesh ettikleri veya çorap üzerine mesh etmekle mestler üzerine mesh etmek arasında bir fark görmedikleri; Züfer (ö. 158/775), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Hasan b. Salih (ö. 168/784-85), İbnü'l-Mübârek (ö. 181/797), Ebû Yusuf (ö. 182/798), Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/805), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), İshak b. Râhûye (ö. 238/853), gibi müçtehitlerin de çoraba meshe cevaz verdikleri zikredilmiştir.<sup>26</sup>

## 2. GÖRÜŞLER

Yukarıda işaret ettiğimiz gibi İslam'ın ilk yıllarında herkesin giyebildiği muntazam ayak giysilerinin olmaması, iklim sebebiyle çoraba az ihtiyaç duyulması, camilerde sergi olmadığı gibi evlerde de az miktarda sergi bulunması sebebiyle çorap üzerine mesh konusu ön plana çıkmamıştır. Sonraki yıllarda İslam'ın yayılmasıyla birlikte çorap üzerine mesh konusu daha fazla gündeme gelmiş ve şer'î deliller ışığında, bölgesel örf ve ihtiyaçlar da dikkate alınarak hükmü üzerinde görüşler beyan edilmiştir. Mezhepler öncesi döneme ait görüşler deliller bölümünde arz edilmiştir. Mezhepler sonrasındaki görüşler ise mezhep sistematığı içinde değişmelere ve gelişmelere dikkat çekilerek bu bölümde sunulacaktır. Ayrıca dört mezhep sistematığı içine girmediği düşünülen görüşlere "diğer" başlığı altında işaret edilecektir. Görüşlerin tahlil ve tenkidi ise bir sonraki bölümde yapılacaktır.

<sup>22</sup> Ebû Dâvûd, "Tahâre", 55; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 37: 66. ( عَنْ نُؤَيَانَ قَالَ: " بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ) " سَرِيَّةً فَأَصَابَهُمُ الْبُرْدُ، فَلَمَّا قَدِمُوا عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَكَرُوا إِلَيْهِ مَا أَصَابَهُمْ مِنَ الْبُرْدِ فَأَمَرَ هُمْ أَنْ يَمْسَحُوا عَلَى الْعَصَابِيبِ وَالسَّخَايِينِ "

<sup>23</sup> Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 30: 144-148.

<sup>24</sup> Hadis tenkidi değerlendirmeleri için bk. Tunç, "Çorap Üzerine Mesh", 26-37.

<sup>25</sup> Ebû Dâvûd, "Tahâre", 59; Abdürrezzak es-San'ânî, *el-Musannef* (Hind: el-Meclisu'l-İlmî, 1403/1982), 1: 199-201.; Abdürrezzak es-San'ânî, *el-Musannef*, 1: 199-201.; Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef fi'l-ehâdîs ve'l-âsâr* (Riyad: Mektebetü'r-Reşîd, 1409/1988), 1: 171-173.

<sup>26</sup> İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 1: 171-173; Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhim en-Nisâbü'rî İbnü'l-Münzir, *el-Evsat fi's-sünen ve'l-icma' ve'l-ihtilaf*, ed. Ebû Hammad Sagir Ahmed b. Muhammed Hanif (Riyad: Dâru Taybe, 1405/1985), 1: 462-463.

## 2.1. Hanefî Mezhebi

Hanefî mezhebinin çorap üzerine mesh konusundaki görüşünün ilk izine Şeybânî'nin "el-Asl" isimli eserindeki rastlanmaktadır. Onun ifadesine göre Ebû Hanîfe (ö. 150/767) çorap üzerine mesh edilmesini yeterli görmemiş, Ebû Yusuf ve Muhammed ise içini göstermeyecek kadar kalın çorap üzerine mesh edilmesini yeterli görmüştür.<sup>27</sup> Onun mesh edilebilecek çorabın niteliğiyle ilgili şart koştuğu "kalın olma" ve "içini göstermeme"<sup>28</sup> mana ve maksatları bakımından aşağıda örneklerini zikredeceğimiz farklı yorumlara sebep olmuştur. Çorabın abdest mahallini ayak derisi görünmeyecek şekilde kapatması, yürümeye elverişli olması hatta kendisiyle en az bir fersah yürünebilmesi, ayak üzerinde durabilmesi ve yürürken düşüp açılmaması, içine su geçirmemesi bu yorumlar arasındadır. Zamanla gelişen bu yorumlar fıkıh kitaplarında üzerine mesh edilmesi caiz olan çorabın şartlarını oluşturmuştur.

Tahâvî (ö. 321/933) Ebû Hanîfe'nin sadece deri ile kaplanmış çoraba, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in ise kalın çoraba mesh edilmesine cevaz verdiğini ifade etmiştir. Tahâvî'nin ifadesini şerh eden Cessâs (370/981) Ebû Hanîfe'nin yaklaşımını tercih eden usulî bir açıklama geliştirmiştir. Ona göre Ebû Hanîfe'nin sadece deri ile kaplanmış çoraba mesh etmeye izin vermesi, mestlerle yürünebildiği gibi onlarla da yürünebilmesi sebebiyledir. Abdestte asıl olan ayakları yıkamaktır ve ayetin muradı da budur. Mütevâtir bir haber olmadıkça yıkama yerine bedel getirilemez. Mestlere mesh edilmesiyle ilgili haberler mütevâtir hükümündeyken çorap konusundaki rivayetler haberi vahittir ve zayıftır. Aynı zamanda Hz. Peygamber'in mesh ettiği bildirilen çorapların deri ile kaplanmış olma ihtimali vardır.<sup>29</sup>

Hanefî mezhebinin temel metinlerinin ilki sayılan Kudûrî'nin (ö. 428/1037) Muhtasar adlı eserinde, Ebû Hanîfe'ye göre altı pençelenmiş veya deri ile kaplanmış olmadıkça çoraba meshin caiz olmadığı; İmâmeyn'e göre ise kalın ve su geçirmeyen çoraba mesh etmenin caiz olduğu ifade edilmekle yetinilmiştir.<sup>30</sup> Fakat aynı müellifin Tecrid adlı eserinde, daha önce Cessâs'da görülen tarzda, Ebû Hanîfe'nin görüşünü destekleyen açıklamalara yer verilmiş ve Arapların yalın çorabı bilmedikleri, Hz. Peygamber'in mesh ettiği bildirilen çorapların deriden mamul veya deri ile kaplı olabileceği, çorapla yürümenin mutad olmadığı ve sürdürülemeyeceği, giyilmesi yaygın olmadığı için çıkarma meşakkati hususunda çorabın mestlere kıyas edilemeyeceği ifade edilmiştir.<sup>31</sup>

Serahsî'nin (ö. 483/1090) konuyla ilgili açıklamaları şöyle özetlenebilir. Ebû Hanîfe sadece altı pençelenmiş kalın çoraba Ebû Yusuf ve Muhammed ise kalın çoraba mesh edilebileceği görüşündedir. Ebû Hanîfe'nin de ahir ömründe çoraplarına mesh ederek "men ettiğim şeyi kendim yaptım" demesi onun diğer iki imamın görüşüne döndüğüne delil sayılmıştır. Ebû

<sup>27</sup> Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 1: 72. Muhakkik dipnotta çorabın kalın olmasını, sık dokunmuş olması ve altını göstermemesi olarak açıklamıştır.

<sup>28</sup> Tahkikli metinde tercih edilen لا يَشْفَانُ , kelimesi diğer mahtut nüshalarda لا يَشْفَانُ ve لا يَشْفَانُ olarak kaydedilmiştir. (Bk. Şeybânî, *el-Asl*, 1: 72,13 nolu dipnot.) لا يَشْفَانُ : ince veya şeffaflığı sebebiyle içini göstermemesi; لا يَشْفَانُ : yarık olmaması, sonraki eserlerde kullanılmamıştır; لا يَشْفَانُ : suyu içine çekmemesi veya altına su geçirmemesi. (Bk. Lisanü'l-Arab, شَفَقٌ شَفَقٌ شَفَقٌ maddeleri.) Doğru kelimenin لا يَشْفَانُ değil لا يَشْفَانُ olduğunu Haddâd ve Aynî vurgulamıştır. (Bk. Ebûbekir b. Ali b. Muhammed Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire* (Kahire: Matbaatü'l-Hayriyye, 1322/1904), 1: 28; Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/2000), 1: 608.)

<sup>29</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. Saîd Bekdaş (Beyrut - Medine: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye - Dâru's-Sirâc, 1431/2010), 1: 455-457.

<sup>30</sup> Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Kudûrî, *el-Muhtasar*, thk. Kamil Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 17-18. Bu eserde çorabın niteliği için "لا يَشْفَانُ الماء" kullanılarak el-Asl'da kullanılan içini göstermeyen niteliği, içine su geçirmeyen şartına dönüşmüştür. Ancak sonraki eserlerde bu şartın kalınlığı vurgulamak için ifade edildiği açıklanmıştır. (Abdulganî b. Tâlib Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb* (Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 1: 38.)

<sup>31</sup> Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Kudûrî, *et-Tecrid li'l-Kudûrî*, 2. Baskı (Kahire: Dâru's-Selâm, 1427/2006), 1: 326-327.

Hanîfe'nin görüşünün gerekçesi pençelenmemiş çorapla yürünememesi, İmâmeyn'in görüşünün delili Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den nakledilen Hz. Peygamber'in çorap üzerine mesh ettiğine dair rivayet ve Hz. Ebû Bekir, Hz. Ali ve Enes'in çorapları üzerine mesh ettiklerine dair haberlerdir. Ebû Hanîfe'nin bu rivayetler hakkındaki yorumu çorapların pençeli veya deri ile kaplanmış olması, diğer imamların kalın çorapla kastettikleriyse çorapların bağlamadan ayak üzerinde durabilmesi, bacağa tutunabilmesidir. Mezhebin sahih görüşü Türk keçesinden mamul çoraba mesh edilebileceğidir.<sup>32</sup>

Semerkindî (ö. 539/1144), Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in görüşünü yorumsuz nakletmiş fakat İmam Muhammed'in kalın çorabın niteliği ile ilgili kullandığı (لايشقان) kelimesini Kudûrî gibi çorabın içine su geçirmemesi olarak değil, altını gösterecek kadar ince olmaması şeklinde yorumlamıştır.<sup>33</sup> Kâsânî (ö. 587/1191), Kudûrî'nin yorumunu tersinden kullanarak mesh edilmesi caiz olmayan çorabı, suyu içine geçiren ince çorap olarak tanımlamış ve İmâmeyn'in delili olarak Mugîre b. Şu'be rivayetini zikretmiştir.<sup>34</sup> Kâsânî çıkarma zorluğu bakımından çorapların mestlere katılabileceğini kabul etmiş fakat çorap az giyilen bir şey olduğu için bu meşakkate itibar edilmeyeceğini, Ebû Hanîfe'nin görüşü doğrultusunda sadece yürümeye uygun olan mestlere veya altı pençelenmiş ya da deri ile kaplanmış çoraplara mesh edilebileceğini savunmuştur.<sup>35</sup>

Merginânî (ö. 593/1197), Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in görüşünü zikrettikten sonra kalın çorabın kendisiyle yürünebilme ve ayağa tutunma açısından meste benzediğini ifade ederek Ebû Hanîfe'nin İmâmeyn'in görüşüne döndüğünü ve fetvanın da bu görüş üzerine olduğunu açıklamıştır.<sup>36</sup> Burhâneddin el-Buhârî (ö. 616/1219) çorabın kalın olmasını, bağlamadan ayak üzerinde tutunabilmesi ve sıyrılıp düşmemesi, ayağın tamamını örterek içini göstermemesi ve kendisiyle bir fersah veya daha fazla yürünebilmesi şartlarıyla açıklamıştır.<sup>37</sup> Mevsilî (ö. 683/1284) çorap üzerine mesh konusunda fetvanın İmâmeyn'in görüşü üzerine olduğunu teyit etmiş ve bu görüşü desteklemek üzere on sahâbînin çorap üzerine meshi caiz gördüğüne işaret etmiştir.<sup>38</sup> Aynî (ö. 855/1451), sahâbeden çoraba meshi caiz görenlerin isimlerini zikrederek cevaz görüşünün sahâbenin cumhuruna ait olduğunu ve muhalifinin bilinmediğini vurgulamış, ayrıca tabînden ve diğer fakihlerden çoraba meshi caiz görenleri saymıştır.<sup>39</sup> Aynı müellif Ebû Dâvûd şerhinde ise Ebû Hanîfe'nin altı pençelenmemiş çoraba mesh edilemeyeceği görüşünü, Hz. Peygamber'in çoraplara ve nalınlara mesh ettiğini bildiren rivayetlerin çorap ve nalın ikisi birlikte giyilmiş olarak anlaşılması gerektiği açıklamasıyla desteklemiştir.<sup>40</sup>

Şürûnbülâfî (ö. 1069/1659) farklı bir yaklaşım geliştirerek bundan sonraki eserlere ve özellikle ilmihal türü eserlere örneklik etmiş ve çorap üzerine mesh konusundan hiç bahsetmeden, üzerine mesh edilebilecek mestlerin şartları içinde dolaylı olarak çoraba meshin şartlarını da zikretmiştir. Bunlardan özellikle çoraplarla ilgili şüpheye yol açanlar; sürdürülebilir yürüme imkânı, bağlamadan ayaklara tutunabilme ve suyun ayaklara ulaşmasına engel

<sup>32</sup> Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 1: 102.

<sup>33</sup> Ebû Bekr Alâüddîn Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukaha*, 2. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994), 1: 86.

<sup>34</sup> Alâüddîn Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, 2. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986), 1: 10.

<sup>35</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1: 10.

<sup>36</sup> Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, ts.), 1: 32.

<sup>37</sup> Mahmûd b. Ahmed Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî fî'l-fikhi'n-nu'mânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004), 1: 170.

<sup>38</sup> Abdullah b. Mahmûd Mevsilî, *el-Ihtiyâr li t'alli'l-muhtâr* (Kahire: Mektebetü'l-Halebî, 1356/1937), 1: 25.

<sup>39</sup> Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, 1: 607-608.

<sup>40</sup> Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed Aynî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, thk. Ebû'l-Munzur Hâlid b. İbrâhîm el-Mısırî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420/1999), 1: 374.

## 364 | İsmail Yalçın. Abdestte Çoraplar Üzerine Meshin Hükümü

olmadır.<sup>41</sup> Mehmet Zihni (1846-1913) bu şartlara karşılık olarak mestin sâkı üzerinde durmasını yani koncunun düşmemesini ve içine su almayan kalınca bir şey olmasını zikretmiş, yürünebilme şartından bahsetmemiştir.<sup>42</sup> Ömer Nasuhi (1883-1971) ise bir fersah veya üç kara mili yürünebilmesini, bağısız olarak ayakta durabilecek kadar kalın olmasını ve dışarıdan aldığı suyu içine çekerek hemen ayağa ulaştırmamasını zikretmiştir.<sup>43</sup>

### 2.2. Mâlikî Mezhebi

Mâlik b Enes'ten (ö. 179/795) rivayet edilen Muvatta' derlemelerinde çorap üzerine mesh konusundan bahsedilmemiştir. Sahnûn (ö. 240/854) Müdevvene'de Malik b. Enes'in deri kaplı çorap üzerine mesh edilebileceği görüşünde olduğunu fakat sonradan mesh edilemeyeceği görüşüne döndüğünü aktarmıştır.<sup>44</sup> İbn Abdülber (ö. 463/1071) deri kaplı çoraba mesh edilebileceği görüşünün daha sahih olduğunu bildirmiştir.<sup>45</sup> Mevâk (ö. 897/1492) deri ile kaplanmış çoraba mesh konusunda Mâlik'ten iki görüş nakledildiğini aktardıktan sonra çorap ve çizmenin aynı şey olup olmadıkları konusunda ihtilaf olduğunu nakletmiştir.<sup>46</sup> Muahhar Mâlikîler pamuk ve keten gibi maddelerden yapılmış ve deri ile kaplanmış çorapların mest hükmünde olduğunu ifade etmişler fakat çorap üzerine mesh konusunu gündeme getirmemişlerdir.<sup>47</sup>

### 2.3. Şâfiî Mezhebi

Şâfiî (ö. 204/820), el-Üm'de görüşlerini özetle şöyle ifade etmiştir. "Mest deriden ve tahtadan olabilir. Eğer keçe, örgü, kumaş gibi bir şeyden olursa yürürken ayağın korunabilmesi için deri veya tahta ile pençelenmesi gerekir. Giyilen şey içini göstermeyecek derecede kalınsa mesh edilebilir, değilse mesh edilemez.<sup>48</sup> Müzenî (ö. 264/878) Muhtasar'da ve Mâverdî (ö. 450/1058), el-Hâvi'l-kebîr'de Şâfiî'nin deri ile kaplanmamış çorap üzerine mesh edilemeyeceği görüşünde olduğunu aktarmıştır.<sup>49</sup> Şîrâzî (ö. 476/1083) içini göstermeyecek kadar kalın ve altı pençelenmiş olmak şartıyla çoraba meshin caiz olduğunu ifade etmiştir.<sup>50</sup> Nevevî (ö. 676/1277), çoraba meshin caiz olması için mezhebin önde gelenlerinin ileri sürdüğü kalın olma ve altı pençelenmiş olma şeklindeki iki şartı, mestle yürünebilmesine bağlamıştır. Onların altı deri ile kaplanmamış bir çorapla yürünemeyeceğini düşündükleri için bu şartı koştuklarını fakat asıl olanın çorabın yapıldığı madde değil üzerinde yürünebiliyor olması olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Nevevî çorap üzerine meshin cevazını desteklemek üzere

<sup>41</sup> Hasan b. Ammar Şürünbülâfî, *Nûru'l-İzâh ve necâtü'l-ervâh* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 35.

<sup>42</sup> Mehmed Zihni, *Nimet-i İslâm (İkinci Kısım)*, 2. Baskı. (İstanbul: Şirketi Mürettebiye Matbaası, 1324/1906), 186.

<sup>43</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 83.

<sup>44</sup> Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd et-Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 1: 143.

<sup>45</sup> Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah en-Nemerî İbn Abdülber, *el-Kafi fi fikhi ehli'l-medîne* (Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-Hadîse, 1400/1980), 1: 178.

<sup>46</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf el-Girnâti Mevâk, *et-Tâc ve'l-iklîl li Muhtasari Halil* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1994), 1: 466-467.

<sup>47</sup> Ahmed b. Guneym b. Salim İbn Mühenna Nefrâvî, *el-Fevakihü'd-devani 'alâ risâleti İbn Ebi Zeyd el-Kayravânî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 1: 161; Ali b. Ahmed Adevî, *Hâşiyetü'l-'Adevî ala Şerhi Kifâyeti't-Tâlibî'r-Rabbânî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994), 1: 235; Muhammed b. Ahmed Desûkî, *Hâşiyetu'-Desûkî 'alâ's-Şerhi'l-kebîr* (yy.: Dâru'l-Fikr, ts.), 1: 141.

<sup>48</sup> Muhammed b. İdris Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 1: 49.

<sup>49</sup> İsmail b. Yahya Müzenî, *Muhtasaru'l-Müzenî*, el-Ümm ile birlikte (Beyrut: Dâru'l Ma'rife, 1410/1990), 8: 102; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*; thk. Ali Muhammed Muavviz ve Adil Ahmed Abdu'l-Mevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999), 1: 364-365.

<sup>50</sup> Ebû İshak Cemaeddin İbrâhim b. Ali Şîrâzî, *el-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1: 46.

İbn Münzir'den naklen çoraba meshi caiz gören dokuz sahâbi ile tâbîinden ve sonraki müçtehitlerden on beş fakihin ismini zikretmiş, ilaveten Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin ince bile olsa çoraba mesh etmeyi caiz gördüğüne dair haberler olduğunu aktarmıştır.<sup>51</sup>

#### 2.4. Hanbelî Mezhebi

Hanbelî Mezhebinin temel metinlerinden Hirâkî'nin (ö. 334/946) Muhtasar'ında mest üzerine mesh caiz olduğu gibi meste benzeyen ve mest gibi ayağı örten şeyler üzerine de meshin caiz olduğu, bu sebeple sık dokunmuş ve yürürken ayaktan düşmeyen çoraplar üzerine mesh edilebileceği ifade edilmiştir. Kendiliğinden ayağa tutunamayan ve düşen bir çorabın üzerine ayakkabı giyilerek çorap ayakta sabitlenirse yine üzerine mesh edilebileceği fakat bu durumda ayakkabı çıktığında abdestin bozulacağı aynı eserde zikredilmiştir.<sup>52</sup>

İbn Kudâme (ö. 620/1223) çorap üzerine mesh konusuna geniş yer ayırmıştır. Onun konuyla ilgili yaptığı açıklamalar özetle şöyle ifade edilebilir. Meste benzetilerek üzerine mesh edilecek ayak giysilerinin, yıkanması farz olan yeri örtmede, üzerinde yürünmede ve kendiliğinden ayakta durmada mestin yerini tutması gerekir. Hangi maddeden mamul olduğunun hükme bir etkisi yoktur. Sık dokunmuş çoraplar bu görevi görebilir. Ahmed b. Hanbel sık dokunma şartını zikretmeden ayakta tutunan ve üzerinde yürünebilen çoraplara mesh edilebileceği kanaatini açıklamıştır. Bu konuda Hz. Peygamber'in çoraplarına ve ayakkabılarına mesh ettiğine dair, Tirmizî tarafından hasen-sahih kaydıyla nakledilen Mugîre rivayeti esas alınmalıdır. Bu rivayet pençelenmemiş çoraba da mesh edilebileceğini gösterir. Sahabeden çorap üzerine mesh edenlere muhalefet edenin olmaması bu konuda icmâ bulunduğuna anlamına gelir.<sup>53</sup>

İbn Teymiyye'ye (ö. 728/1328) göre bir çorap, ister deri ile kaplı olsun, ister olmasın, ayağa giyildiğinde yürünebiliyorsa üzerine mesh edilmesi caizdir. Hz. Peygamber'in çorapları ve ayakkabıları üzerine mesh ettiği rivayet edilmiştir. Bu hadis sabit olmasa bile kıyas, çoraba mesh edilebilmesini gerektirir. Çorap ile ayakkabı arasındaki fark birinin yünden diğerinin deriden yapılmış olmasıdır. Ayağa giyilen şeyin deri, pamuk, keten veya yün mamulü olmasının onun şer'î hükmüne bir etkisi yoktur.<sup>54</sup> İbnü'l-Kayyim de (ö. 751/1350) aynı yaklaşımı sürdürmüş ve mutlak olarak çoraba mesh edilebileceği görüşüne varmıştır. Onun ifadesiyle merfû rivayetler hakkında söz bulunsa bile çok sayıda sahâbînin görüş ve uygulaması ile sarih kıyas, çoraba meshin cevazının delilidir. Çünkü çoraba mesh eden sahâbeye muhalefet eden olmamış ve kıyas açısından mest ile çorap arasında hükme etki edecek bir farklılık görülmemiştir.<sup>55</sup>

Buhûtî'ye (ö. 1051/1641) göre çorap, deri dışındaki maddelerden yapılarak, ısınmak için ayağa giyilen, yıkanması farz olan mahalli örten ve üzerinde yürünebilen bir giysi olarak mest hükmündedir ve üzerine mesh edilmesi sahihtir. Ayrıca çorap çok yaygın giyildiği için üzerinde uzun süre yürünemeyen çoraplara da mesh edilebilir.<sup>56</sup> İbn Davyan'ın (ö. 1353/1934) açıklamalarına göre abdestte yıkanması gereken yeri örtme şartı, açık kalan yerin yıkanmasının gerekmesi ve bir uzuvda yıkama ve mesh etme bir araya gelirse yıkamanın

<sup>51</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1: 495-500.

<sup>52</sup> Ebu'l-Kasım Ömer b. el-Hüseyin Hirâkî, *Muhtasaru'l Hirâkî* (Tanta: Dâru's-Sahabe li't-Türâs, 1413/1993), 16.

<sup>53</sup> Muvaffakuddin İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968), 1: 214-215.

<sup>54</sup> Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1987), 1: 418.

<sup>55</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Tehzîbü's-Sünen*, thk. İsmail Gazi Merhaba (Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 1428/2007), 1: 251.

<sup>56</sup> Mansûr b. Yûnus Buhûtî, *Kessâfu'l-kınâ' an metni'l-İknâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 1: 111.

## 366 | İsmail Yalçın. Abdestte Çoraplar Üzerine Meshin Hükümü

galip gelmesi sebebiyle; çorapla yürünebilmesi şartı, yürümeye ihtiyaç olması sebebiyle; çorabın ayağa tutunması şartı ise ayakta kendiliğinden çıkmaması ihtiyacı sebebiyle zikredilmiştir.<sup>57</sup>

### 2.5. Diğer Görüşler

İbn Hazm (ö. 456/1064), mestler üzerine mesh ve özellikle çoraplar üzerine mesh konusundaki delilleri genişçe açıklamış ve yorumlamıştır. Ona göre Hz. Peygamber'e ve sahâbeye isnad edilen rivayetler, onların ayaklarına giydikleri şeylere herhangi bir ayırım yapmadan mesh ettiklerini göstermektedir. Bu sebeple ister deriden yapılan ayakkabı cinsi giyecekler olsun isterse keten, yün, pamuk, tiftik gibi malzemedan yapılmış çorap olsun üzerine mesh edilebilir. Hz. Ömer, Hz. Ali ve İbn Mes'ûd gibi birçok sahâbînin çorap üzerine mesh ettiği nakledilmiş ve sahâbeden bu görüşe muhalefet eden bildirilmemiştir. Tabîinden de Sa'îd b. el-Müseyyeb, Atâ, Nehaî, A'meş, Nâfi' gibi önemli isimlerin çoraba mesh ettikleri nakledilmiştir. Bu rivayetlerin hiçbirinde mesh edilecek giysi için şartlar koşulmamıştır. Bu sebeple yapıldığı madde, incelik veya kalınlık, yırtık olup olmama mestin hükmünü etkilemez.<sup>58</sup>

Cemaleddin el-Kâsimî (ö. 1332/1914)<sup>59</sup> çoraplar üzerine mesh konusunda müstakil bir risale kaleme alarak Hanbelî/Selefi bir yaklaşımla konuyu özetle şöyle değerlendirmiştir. Çorap üzerine meshin cevazını gerektiren birinci delil Mâide 5/6 ayetinin cer kıraatine göre umum bir ifadeyle başın ve ayakların mesh edilmesinin emredilmesidir. Cer kıraatini benimseyen âlimlerin bir kısmına göre çıplak ayağa veya ayağa giyilen şeylere mesh edilerek ayetin emri yerine getirilebilir. İkinci delil Hz. Peygamber'e isnad edilen bir umumi iki de hususi hadis rivayetidir. Umumi olan Sevbân rivayetine göre Hz. Peygamber, sahâbeden bazı kimselerin bir seriyyede üşüdükleri yolundaki şikâyetlerine karşılık olarak sarıklarına ve ayaklarını ısıtmak için giydikleri şeylere mesh etmelerini emretmiştir. Doğrudan Hz. Peygamber'in çoraba mesh ettiğini haber veren rivayetler ise Mugîre b. Şu'be ve Ebû Mûsâ'dan nakledilmiştir. Ayetin cer yorumu ve mezkûr rivayetler konusunda eleştiriler ve farklı yorumlar nakledilmekle beraber rivayetleri sahih bulan âlimler de bulunmaktadır. Üçüncü delil sahâbeden ve tabîinden, aralarında fakihlerin bulunduğu birçok ismin, çorap üzerine meshi caiz görmesidir. Mesh edilebilmesi için çorabın altının deri ile kaplı olması veya yürünebilmesi gibi şartları gerektirecek bir delil yoktur ve sonuç olarak çorap üzerine mesh etmek mutlak olarak caizdir.<sup>60</sup>

Günümüz Selefi/Vahhâbî hareketinin önemli temsilcileri Suudi Arabistan müftüsü Abdülaziz b. Baz (1912-1999) ve talebesi Muhammed b. Salih el-Useymin (1929-2001) çoraplar üzerine meshin cevazı konusunda müttefiktir. İbn Baz'ın ifadesine göre mestler üzerine mesh caiz olduğu gibi çoraplar üzerine mesh etmek de caizdir. Bu uygulama Hz. Peygamber ve sahâbeden sabit olmuştur. Mest ile çorap arasında yapıldığı madde açısından fark olmakla birlikte hüküm açısından fark yoktur.<sup>61</sup> İbn Useymin ise Hz. Peygamber'in yaptığı gibi ayak açıkça yıkamanın, kapalı ise mesh etmenin mütevâtir sünnetle sabit olduğunu bu sebeple ayağında mest veya çorap bulunan kimsenin bunlar üzerine mesh etmesinin efdal olacağını ifade etmiştir. Ona göre mesh edilecek çorap için sık dokunmuş olma, cildi göstermeme, yırtık olmama, kendiliğinden ayakta durma gibi bir vasıf şartı koşmanın şer'î bir delili yoktur.<sup>62</sup> Suudî

<sup>57</sup> İbrahim b. Muhammed İbn Davyan, *Menâru's-sebîl fi şerhi'd-delîl*, thk. Zühayr Şâviş (Beyrut: Mektebetü'l-İslami, 1409/1989), 1: 30.

<sup>58</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1: 321-324.

<sup>59</sup> Bk. Ali Turgut, "Cemaleddin el-Kâsimî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 21 Şubat 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cemaleddin-el-kasimi>; H. Mehmet Günay, "Suriye Selefliliğinin Önderi Cemâleddin el-Kâsimî (1866-1914)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005): 119-140.

<sup>60</sup> Bk. Kâsimî, *el-Mesh ala'l-cevrabeyn*.

<sup>61</sup> Muhammed b. Abdülaziz, ed., *Fetâvâ İslâmiyye*, 4. Baskı (Riyad: Dâru'l-Vatan li'n-Neşr, 1415/1995), 1: 234.

<sup>62</sup> Muhammed b. Salih İbn Useymin, *Mecmû'u fetâvâ ve resâil İbn Useymin* (Riyad: Dâru'l-Vatan-Dâru's-Süreyya, 1413/1993), 11: 157-158,167.

fetva kurumu Lecnetü'd-dâime de abdestli olarak giyilmiş ve ayakları örten bir çoraba mesh edilmesinin caiz olduğu görüşünü açıklamıştır.<sup>63</sup>

Mevdûdî (1903-1979) kendisine çorap üzerine mesh hakkında sorulan bir soruya verdiği cevapta çorap üzerine meshin, mestler ve ayakkabılar üzerine mesh etmek gibi caiz olduğunu ifade etmiştir. Mevdûdî konuyu araştırdığında bazı âlimlerin çorap üzerine meshin cevazı için öne sürdükleri şartları rivayetlerde görmediğini ifade etmiş ve Allah'ın, rahmet sıfatıyla kullarına gösterdiği kolaylığın bir gereği olarak, çorapları çıkarıp ayaklarını tekrar yıkamakta zorluk çekenlerin bu ruhsattan faydalanabileceğini ifade etmiştir.<sup>64</sup> Yusuf el-Kardâvî de abdestli olarak giyilmiş olan çoraplara mesh edilebileceği fetvasını ilave bir şart koşmadan açıklamış ve genişlik olan bir konuyu daraltmanın kolaylaştırma ilkesine aykırı olduğunu vurgulamıştır.<sup>65</sup>

Muasır âlim Sâlih b. Fevzân yukarıdakilerle aynı çizgideki yaklaşımını özetle şöyle ifade etmiştir. Kolaylık ilkesi gereği abdest azaları üzerinde çıkarılması zor olan veya çıkarılmamasına ihtiyaç duyulan bir giysi varsa, bu ister mest vb. olsun, ister sarık vb. olsun, isterse sargı vb. olsun bunlar üzerine mesh edilmesine ruhsat verilmiştir. Bu mesh altını yıkamak hükmüne geçer. Ayakları yıkamak yerine mest veya çorap üzerine mesh etmek sahih ve mütevâtir hadislerle sabittir. Ancak mesh edilecek çorap içini gösterecek kadar ince olmamalıdır.<sup>66</sup> Diğer bir muasır fakih Filistinli Hüsameddin Affâne, çoraba mesh konusunu iki ayrı fetva sorusunda ele almış ve çoraba meshi kısıtlayan şartların mesnetsiz olduğunu vurgulayarak, çoraba meshin mutlak olarak caiz olduğunu, okuyucularının ince bile olsa güvenle çorapları üzerine mesh edebileceklerini açıklamıştır.<sup>67</sup>

Hayrettin Karaman çorap üzerine mesh ile ilgili bir soruya: "Çorap üzerine mesh etmenin caiz olduğuna dair muteber fetvalar vardır" şeklinde cevap vermiştir.<sup>68</sup> Nihat Dalgın çorap üzerine mesh konusundaki delilleri ve görüşleri özetledikten sonra şeffaf, ince, âdeten kendileri ile yürümek düşünülmeyen çoraplara mesh edilemeyeceğini ancak kış mevsiminde giyilen kalın ve sık dokunmuş çoraplara mesh edilebileceğini ifade etmiştir.<sup>69</sup> Soner Duman'ın değerlendirmesi ise şöyle özetlenebilir. Hadis rivayetlerinde sahabenin çoraplar üzerine mesh ettiğine ilişkin bilgiler bulunmakla birlikte onların çorap dediği şey ile bizim çorap dediğimiz şey farklıdır. Âlimlerin çoğunluğuna göre tamamı deri ile kaplanmış veya altı deri ile tabanlanmış çoraplara mesh edilebilir. İmam Muhammed, Ebû Yusuf ve Ahmed b. Hanbel yukarıdaki şartlara ilaveten, çorapların kalın olmasını ve ayaktan bir şeyi göstermemesini, sürekli yürüyüşe elverişli olmasını, bir bağla bağlamaksızın kendi başına ayakta durabiliyor olmasını şart koşmuştur. Mestler üzerine mesh bir ruhsattır ve bu ruhsat kıyasla genişletilmelidir. Bu sebeple pamuk, mercerize vb. ürünlerden yapılan şeffaf, kendi başına ayakta duramayan, deri kaplı olmayan peş peşe yürümeye elverişli olmayan ince çorapları mest gibi değerlendirmek mümkün değildir.<sup>70</sup>

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın "Seyahatte İbadet" isimli kitabında öncelikle mest olarak kullanılabilecek nesnenin suyu deriye nüfuz ettirmeyecek şekilde kalın ve dayanıklı olması

<sup>63</sup> Ahmed b. Abdürrezzak ed-Düveys, ed., *Fetâvâ el-Lecnetü'd-Daime 1* (Riyad: Riâsetü idâreti'l-buhûsi'l-ilmiyye ve'l-iftâ, ts.), 5: 262-263, 67.

<sup>64</sup> Bk. Ebu'l-A'la Mevdûdî, *Meseleler ve Çözümleri*, trc. Yusuf Karaca, 2. Baskı (İstanbul: Risale yayınları, 1990), 2: 169-171.

<sup>65</sup> Yusuf Kardâvî, "Cevazü'l-Meshi 'ala'l-Cevrabejn", erişim: 15 Ağustos 2014, <http://qaradawi.net/new/all-fatawa/6716-2013-06-25-00-12-13>.

<sup>66</sup> Salih b. Fevzan, *el-Mûlahhasu'l-fikhi* (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1423/2002), 1: 53-56.

<sup>67</sup> Hüsameddin b. Mûsa Affâne, *Fetâvâ Yes'elûnek* (Filistin / Kudüs: Diffetü'l-Garbiyye, Mektebetü Dendis / Mektebetü'l-İlmiyye ve Dâru't-Tîb, 1427-1430/2006-2009), 5: 7-13; 12: 77-81.

<sup>68</sup> Hayrettin Karaman, "Mezheb, çorap üzerine meshetmek ve namazların cem'i", erişim: 23 Nisan 2018, <http://www.hayrettinkaraman.net/sc/00433.htm>.

<sup>69</sup> Dalgın, *Tartışmalı Dinî Konular*, 29.

<sup>70</sup> Duman, *Fıkıh Problemleri*, 71-73.



### 368 | İsmail Yalçın. Abdestte Çoraplar Üzerine Meshin Hükümü

gerektiği, suyun nüfuz etmesine olmayacak şekilde ince olan çorap üzerine mesh etmenin uygun olmadığı vurgulanmıştır. Bununla beraber uzun mesafeli tren ve uçak seyahatlerinde ayakları yıkamakta güçlük çeken yolcuların zaruret sebebiyle ince çoraplar üzerine mesh edebileceği, fakat bu ruhsatın sadece bu tür zaruri durumlarla sınırlı tutulması ve ayağı yıkama imkânı bulunan yerlerde ayakların yıkanması veya standarda uygun mestler üzerine mesh edilmesi gerektiği ifade edilmiştir.<sup>71</sup> Yine DİB yayınlarından İlmihal’de mest, “deri ve benzeri maddelerden ayaklara giymek maksadıyla yapılan, ayakları topuklarla birlikte örten, içine su geçirmeyecek veya yere konduğunda kendi kendine dik durabilecek bir ayakkabı çeşididir” diye tarif edilmiş ve Hanefilere göre çizme, potin, kendisiyle yol yürünebilecek dayanıklılıkta çorap ve boğazlı terlikler mest hükmündedir denilmiştir. Akabinde mestin şartları açıklanırken mestin dayanıklı ve sağlam bir maddeden yapılmış olması, bu sağlamlığın ölçüsü olarak kendisiyle 6 kilometre yürünebilmesi veya bırakıldığında dik durabilmesi zikredilmiştir. Ayrıca Ebû Yusuf ve İmam Muhammed’e göre kalın ve içini göstermeyen dayanıklı keçe ve yün çoraplar üzerine, bir gurup fakihe göre de mutlak olarak çoraplar üzerine mesh edilebileceği bu sebeple ihtiyaç halinde çoraplar üzerine mesh etmenin bir ruhsat olduğu ifade edilmiştir.<sup>72</sup> Diyanet yayını olan diğer bir ilmihalde ise mestin şartları arasında doğrudan çorapla ilgili olanlar; normal yürüyüşle ve peş peşe bir fersah; yani, on iki bin adım veya daha fazla yol yürümeye dayanıklı olma, bağısız olarak ayakta durabilecek kadar kalın olma, suyu emerek ayağa geçirmeyecek özellikte olma şartları yer almıştır.<sup>73</sup>

### 3. TAHLİLLER

Yukarıda sunduğumuz rivayetler ve bu rivayetler ışığında ortaya çıkan görüşler, tarihi süreç içinde zaman, mekân ve şartlar dikkate alınarak yorumlandığında ağırlıklı fikhî görüşün çorap üzerine meshin cevazı yönünde olduğu anlaşılmaktadır. Hanefî, Şafîî ve Hanbelî eserlerde belli şartlarla çoraplara mesh edilebileceği Malikîlerde ise deri ile kaplanmamış çoraba mesh edilemeyeceği ifade edilmiştir. Ebû Hanife ve Şafîî altı pençelenmiş çoraba, İmâmeyn ve Ahmed b. Hanbel için göstermeyecek kadar sık dokunmuş ve kalın çoraba mesh edilebileceği kanaatindedir. Peñçeli olma şartı mesh etmeyle değil yürünebilmeye ilgilidir. Malikî mezhebi dışında üç mezhebin ortak ve odak şartı çorabın abdest mahallini içini göstermeyecek şekilde kapatmasıdır. Sık dokunmuş ve kalın olma ayağı kapatmayı ifade ettiği gibi ayak üzerinde durma ve yürünebilme de ayağın açılmamasını temin etmektedir.

Hanefî mezhebinin ilk kaynaklarından Muhammed b. Hasen’in “el-Asl” isimli eserinde, mesh edilebilecek çorabın içini göstermeyecek derecede kalın ve sık dokunmuş olması şartı koşulmuştur.<sup>74</sup> Bu şart sonraki eserlerde açıklanmış ve genişletilmiştir. Bu bağlamda fikhî kitaplarında mesh edilecek çorabın bağlamadan kendiliğinden ayakta durabilecek kadar kalın olması, ayağı göstermeyecek kadar sık dokunmuş olup ince veya şeffaf olmaması, içine su geçirmemesi, kendisiyle yürünebilmesi, yürünecek mesafenin en az bir fersah veya daha fazla olması gibi şartlar getirilmiştir. Bu şartların tetkiki ve yorumu çorap üzerine meshin hükmünü doğrudan etkilemektedir.

<sup>71</sup> Bilal Esen - Bülent Dadaş, ed., *Seyahatte İbadet* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 36.

<sup>72</sup> Heyet, *İlmihal* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2006), 1: 202.

<sup>73</sup> Lütfi Şentürk - Seyfettin Yazıcı, *İslam İlmihali*, 19. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012), 112-113.

<sup>74</sup> Bk. Şeybânî, *el-Asl*, 1: 72. Metinde kullanılan “نخين” kelimesi kalın anlamına gelmekle beraber elbise için sık dokunmuş manasınadır. (Bk. Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1994), لا ينشقان md.). İçini göstermemek manasındaki “لا ينشقان” kelimesinin yazmalarda yer alan “لا ينشقان” ve “لا ينشقان” şeklindeki yazımları muhakkik tarafından tercih edilmiştir. Kudûrî şârihlerinden Haddâd “لا ينشقان” şeklindeki okuyuşun yanlış olduğunu ve doğrusunun “لا ينشقان” olduğunu vurgulamıştır (bk. Haddâd, *Cevhere*, 1: 28). “نفت” kelimesi elbise için kullanıldığında içindeki gösterecek derecede ince manasına gelmektedir. (bk. Ebü'l-Feth Burhaneddin Nasır b. Abdüsseyyid b. Ali Mutarrizi, *el-Mugrib fi tertibi'l-mu'rib* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1910), شفف md.).

Çorabın kalınlığını ifade etmek üzere şart olarak zikredilen çorabın kendiliğinden ayakta durabilmesi, birbirine bağlantılı iki anlamı çağrıştırmıştır. Klasik eserlerdeki ifadelerin zahir anlamı çorabın ayakta durması, yürürken ayakta düşmemesi veya kayıp abdest uzvunun açılmamasıdır. Türkçe eserlerin bir kısmında ise bu ifade çorabın yere konulduğunda ayakta dik durması şeklinde yansıtılmıştır.<sup>75</sup> Çok kalın örülmüş veya keçe gibi kalın malzemeden yapılmış bir çorap için iki ifade aynı sonucu gösterebilir. Klasik eserlerde bu ifade çorabın yürürken ayakta düşüp abdest mahallinin açılmaması için zikredilmiştir. Çünkü çorap ince olduğunda veya gevşek dokunduğunda, hem abdest uzvunu baştan örtmemiş olma hem de yürürken aşağıya doğru düşüp açılma ihtimali olacaktır. Günümüzün bir kısım kadın çorapları dışındaki yazlık ve kışlık çorapların büyük çoğunluğu abdest mahallini içini göstermeyecek şekilde kapatmakta ve ayağa sıkıca tutunup yürürken ayakta çıkmamaktadır.

Mesh edilebilecek çorapla yürünebilmesi şartının da birbiriyle bağlantılı iki anlamı düşünülebilir. Birincisi ayak yürümek içindir ve yürümek temel bir ihtiyaçtır. Ayağa giyilen şey bu ihtiyaca uygun olmalı ve yürürken ayakta çıkma veya açılma söz konusu olmamalıdır. Bunu ifade etmek üzere kitapların çoğu, çorabın yürümeye uygun olması manasına gelecek ifadeler kullanmışlar (متابعة المشي) ve bir mesafe belirtmemişlerdir. Ancak bazı müellifler çorabın dayanıklılığını ve kalınlığını vurgulamak üzere en az bir fersah (yaklaşık 5,5 km.) yürünebilmesi şartını ifade etmişlerdir. İkincisi ayakta durmayıp yürürken düşen veya açılan bir çorap abdesti korumaz. Bu sebeple mesh edilebilecek çorapla bir fersah veya sefer mesafesi yürünebilmesi şartının, çorabın kalınlığına ve dayanıklılığına vurgu yapmak için ya da mesh süresi kadar çorabın ayağı koruyabilmesi için zikredildiği söylenebilir.

Üzerine mesh edilecek çorap için öne sürülen şartlardan bir diğeri çorabın içine su almasıdır. Aşağıda açıklayacağımız yıkamayla mesh etmenin bir araya gelmesi endişesiyle konulan bu şartı Ömer Nasuhi: “mestler, dışarıdan aldığı suyu hemen içine çekerek ayağa kavuşturacak bir halden beri bulunmalıdır” şeklinde biraz esneterek ifade etmiştir.<sup>76</sup> Günümüzde çorap mest konseptiyle yapılanlar hariç bütün çoraplar suyu geçirmekte, sadece suyun nüfuz hızı farklı olmaktadır. Bu şartın niçin koşulduğu ile ilgili açık bir bilgiye rastlanmamış olmakla birlikte bu şarttan, ulaşabildiğimiz eserler arasında, ilk bahseden Muhtasar-ül-Kudûrî olarak görünmektedir. Kudûrî “Tecrid” adlı eserinde Hz. Peygamber’in çoraba mesh ettiği haberini kabul etmiş fakat bu çorapların ya deriden yapılmış veya deri ile kaplanmış olabileceğini, deriden olmayan veya deri ile kaplanmış olmayan çoraba mesh edilemeyeceğini, zaten yalın çorap giymenin yaygın bir adet ve ihtiyaç olmadığını savunmuştur. Muhtasar adlı eserinde ise Muhammed b. Hasen’in çorap için şart olarak ifade ettiği “içini göstermeyecek kadar kalın” olmayı, “içine su geçirmeyecek kadar kalın” şeklinde ifade etmiştir. Eserini Kudûrî’nin muhtasarını esas alarak hazırladığını ifade eden Semerkandî çorabın su geçirmemesinden bahsetmemiş, sadece çorap içini gösterecek kadar ince olursa mesh edilmez, kalın olursa mesh edilir demekle yetinmiştir.<sup>77</sup> Buna mukabil Tuhfe’nin şerhi niteliğindeki Bedâ’î’de “ince olup içine su alan çoraba mesh edilemez” denilmiştir.<sup>78</sup> Mebsût, Hidâye, İhtiyâr gibi önemli Hanefî eserlerinde çorabın içine su geçirmemesinden bahsedilmemiş, Kudûrî’nin matbu şerhlerinden Cevhere’de de su geçirmeme şartı, metin ve şerhte yer almamıştır. Şürünbülalî’den itibaren daha yaygın bir şekilde çorabın mest sayılabilmesi için suyu ayağa geçirmemesi şartı zikredilmiştir. Fakat yukarıda işaret ettiğimiz Ebû Hanîfe’ye ve Şâfiî’ye atfedilen altı pençelenmiş çoraplara mesh edilebileceği görüşü onların su geçirmemeyi değil yürünebilmeyi esas aldıklarını göstermektedir.

Çorabın deriden olması, kalın olması, su geçirmemesi gibi ifadelerle ortaya konan şartların çorap için şart olarak koşulmasının arka planında yatan sebeplerden bir diğeri aynı

<sup>75</sup> Hamdi Döndüren, *Delilleriyle İslam İlmihali* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1991), 156-157; Heyet, *İlmihal*, 1: 202; Fahrettin Atar v.dğr., *İslam İlmihali* (İstanbul: Marmara İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006), 280.

<sup>76</sup> Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 83.

<sup>77</sup> Bk. Semerkandî, *Tuhfetu'l-fukaha*, 1: 86.

<sup>78</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 1: 10.

### 370 | İsmail Yalçın. Abdestte Çoraplar Üzerine Meshin Hükümü

organda yıkamanın ve meshin birleşmemesidir. Bir ayağın yıkanması, diğer ayağın mesh edilmesi veya ayağın bir kısmının yıkanıp diğer kısmının mesh edilmesi uygun görülmemiş ve yıkama ile mesh etme bir araya geldiğinde yıkamanın üstün geleceği ve yıkanacak bir bölüm açık kaldığında tamamının yıkanması gerekeceği ifade edilmiştir.<sup>79</sup> Bu sebeple üç parmak sıgacak kadar yırtığı bulunan mestlere mesh edilemeyeceği gibi ince veya gevşek dokunmuş çoraplara da mesh edilemeyeceği belirtilmiştir. Buna mukabil ince çoraba ve yırtık meste meshin geçerli olduğunu savunanlar bu kuralın temelsiz, bu kurala dayalı çıkarılan sonuçların da geçersiz olduğuna dair deliller zikretmişlerdir.<sup>80</sup>

Çoraba meshi caiz görmeyenler sıklıkla Hz. Peygamber dönemindeki çorapların farklılığını gündeme getirmektedir. Nitekim Ebû Hanîfe'nin, altı pençelenmemiş veya deri ile kaplanmamış çoraba meshi caiz görmemesinin çoraba mesh rivayetlerindeki çorabı böyle tevii etmesinden kaynakladığı savunulmuştur. Hz. Peygamber dönemindeki çorapların farklı olması veya çorabın deriden de olabileceği geçmişten günümüze çoraba meshin caiz olmayacağını savunmak için kullanılmaktadır. Dokuma teknikleri, ihtiyaçlar ve imkânlar yönünden çoraplar farklı olabilir. Ancak Hz. Peygamber'den ve birçok sahâbiden münferiden yapılan rivayetlerde, çoraplara ve ayakkabılara, çoraplara ve mestlere, birlikte veya ayrı ayrı mesh edildiğinin bildirilmesi çorapların da deriden olduğu iddiasını desteklememektedir. Zaten "huff" isimli ayakkabı deriden yapılan ve hafifliğiyle çoraba benzeyen bir ayak giysisidir. Bu sebeple o dönemin çorapları için takrîrî bir vasıf olan kalınlığı veya deriden yapılabiliyor olmayı, üzerine mesh edilebilecek çorap için zorunlu bir vasıf kılmayı gerektirecek açık bir delil bulunmamaktadır.

Ayakkabılar üzerine meshe izin verilmesinin illeti, hikmeti, mana ve maksadı çorap üzerine meshi tamamen kapsamaktadır. Mestler üzerine mesh konusunun taabbüdü olduğunu ve ta'lîl edilemeyeceğini veya alâ hilâfi'l-kıyas sabit olduğu için çoraba makîsun aleyh olamayacağını ifade etmek çoraba meshi reddetmek için tatmin edici bir açıklama gibi görünmekle birlikte olayın mahiyetini yansıtmamaktadır. Zira hükmün asıl dayanağı kıyas değil öncelikle Hz. Peygamber'in ayak giysileri üzerine mesh etmesidir. Diğer önemli dayanağı Hz. Peygamber ve sahabenin çorap üzerine mesh ettiğinin bir bütün halinde kuvvetli bir haber olarak bildirilmesidir. Kıyas ise bunları takviye olarak zikredilen bir delildir. Yukarıda örneklerini zikrettiğimiz fikhî izahlarda taabbüdülik değil ta'lîl ön plana çıkmakta, çoraba meshe karşı çıkanların, "ayakkabıların çıkarılması zor, çorapların çıkarılması kolay", "ayakkabılar çok giyilir, çoraplar az giyilir" gibi ifadelerle ta'lîle yöneldikleri görülmekte, oysa günümüzde bu ta'lillerin çoraba meshe cevaz vermemeyi desteklemek için kullanılması realiteye uygun düşmemektedir.

İbadetlerde azimete sarılma veya ruhsatları kullanma eğilimleri görülmektedir. Bir eğilime göre halka ruhsatları göstermek onların ibadet hayatında gevşekliğe neden olabilir ve ulemaya güveni sarsabilir. Karşı eğilime göre ruhsatlar dini hayatı kolaylaştırır ve dini hükümlerin daha geniş kitleler tarafından uygulanmasına zemin hazırlar. Azimet görüşünü savunanlar tarafından ruhsatları askıya almak için kullanılan "günümüzün konforlu hayat şartları" öncülü de her zaman isabetli değildir. Nitekim her zamanın kendine has zorlukları bulunmakta ve girişte işaret ettiğimiz gibi günümüzde de çorap üzerine mesh ihtiyacı doğuran nedenler bulunmaktadır. Üstelik konumuz özelinde ayak giysilerine mesh ruhsatı meşakkat içeren bir sebebe bağlanmamış, mutlak olarak meşru kılınmıştır.

Konunun değerlendirmesinde farklı kombinasyonlar ön plana çıkartılarak birbirine zıt sonuçlara ulaşmak mümkündür ve ihtilaflar da bunun için vardır. Fakat yaklaşık aynı asırda yazılmış olan Hanefîlerden Hidâye ve İhtiyar, Şâfiîlerden Mecmû', Hanbelîlerden Muğnî isimli eserlerde benzer yaklaşımlarla ayakları kapatan çoraplara meshin cevazı ifade edilmiş,

<sup>79</sup> Bk. Şâfiî, *el-Ümm*, 1: 49; Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 103; Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*, 1: 598; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1: 216.

<sup>80</sup> Bk. Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ* (Medine: Mecme'ul-Melik Fehd, 1416/1995), 21: 213-214; Ebu Ömer Dübyan b. Muhammed Dübyan, *Mevsuatü ahkâmi't-tahâre* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1426), 5: 194-201.

altı pençelenmiş olma, bir fersah yürünebilme, su geçirmeme şartları zikredilmemiştir. Bununla birlikte tarihi süreçte mezhepler kendi içinde farklı eğilimlerle birlikte şekillenerek birbirinden farklı görüşler üzerinde istikrar kalmıştır. Ulaştığımız eserler yoluyla bizde oluşan kanaate göre mezhepler içinde farklı eğilimler olmakla birlikte Hanefi ve Şafii mezheplerindeki ağırlıklı eğilim kendileriyle rahatça yürünebilen kalın çoraplar üzerine, Hanbeli mezhebindeki eğilim ise derinin rengini göstermeyecek kadar kalın çoraplar üzerine mesh edilebileceğidir. Maliki mezhebindeki hâkim görüşe göre ince veya kalın çoraplar üzerine mesh edilemez.

### SONUÇ

Bu araştırmada ulaşılan sonuçları maddeler halinde şöyle ifade edebiliriz:

1. Hz. Peygamber ve ashabının çorap üzerine mesh ettiğini bildiren rivayetler bir bütün halinde çoraba meshin meşruiyetini göstermektedir.
2. Hz. Peygamber'in abdestli giydiği ayak giysisini çıkarmayıp üzerine mesh etmesi çorabı da kapsamakta kıyas veya ilhak yoluyla çorap ile diğer ayak giysileri arasında, abdeste etkisi bakımından bir fark olmadığı anlaşılmaktadır.
3. Çoraba meshin şartları konusunda farklı ifadeler kullanılmış olmakla birlikte Hanefi, Şâfiî ve Hanbelî âlimlerin yaklaşımları belli şartlarla çoraba meshin cevazını desteklemekte, günümüz âlimlerinin fetvalarında da önemli oranda çoraba meshin cevazı öne çıkmaktadır.
4. Hz. Peygamber döneminde ayakkabılar üzerine mesh edilmesi ihtiyacı ve ruhsatının sonraki dönemlerde ve günümüzde çorap üzerine meshi de kapsayacak şekilde değerlendirilmesi makul ve anlamlıdır.
5. Kalınlık, su geçirmeme ve bir fersah yürünme özellikleriyle ilgili yaptığımız açıklamalar dikkate alındığında günümüzde giyilen çorapların büyük çoğunluğunun, abdest mahallini örtme, ayağa sıkıca tutunup yürürken açılmama ve yürünebilme özellikleriyle mest niteliği taşıdığı söylenebilir.
6. Zaruret hallerinde veya ihtiyaç duyulduğunda farklı müctehitlerin içtihatlarıyla veya ehil âlimlerden herhangi birinin fetvasıyla amel edilebilmesi, rıza-i ilahîye uygunluk konusunda kalbi tatmin bulunmak şartıyla, müminler için bir ferahlık alanıdır. Bu içtihatlardan birine uyan kişinin yadırganması, kınanması veya dininde gevşeklikle itham edilmesi İslam ahlâkına uygun değildir.

### KAYNAKÇA

- Abdürrezzak es-San'ânî. *el-Musannef*. 11 Cilt. Hind: el-Meclisu'l-İlmî, 1403/1982.
- Adevî, Ali b. Ahmed. *Hâşiyetü'l-'Adevî ala Şerhi Kifâyeti't-Tâlibi'r-Rabbânî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994.
- Affâne, Hüsâmeddîn b. Mûsa. *Fetâvâ Yes'elûnek*. 10 Cilt. Filistin / Kudüs: Diffetü'l-Garbiyye, Mektebetü Dendis / Mektebetü'l-İlmiyye ve Dâru't-Tîb, 1427-1430/2006-2009.
- Ahmed b. Abdürrezzak ed-Düveys, ed. *Fetâvâ el-Lecnetü'd-Daime* 1. 26 Cilt. Riyad: Riâsetü idâreti'l-buhûsi'l-ilmiyye ve'l-iftâ, ts.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Thk. Şuayb el-Arnaûd. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1421/2001.
- Atar, Fahrettin - Çelebi, İlyas - Erdoğan, Mehmet - Yaran, Rahmi. *İslam İlmihali*. İstanbul: Marmara İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006.
- Ateş, Süleyman. "Kur'an ve Sünnetin Işığında Abdestte Ayakları Meshetme veya Yıkamanın Hükümü". *İslami Araştırmalar* 3/4 (1989): 188-193.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000.

### 372 | İsmail Yalçın. Abdestte Çoraplar Üzerine Meshin Hükümü

- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed. *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. Thk. Ebû'l-Munzur Hâlid b. İbrâhîm el-Mısrî. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420/1999.
- Bağcı, Musa. "Sarık ve Çorap Üzerine Mesh Problemi". *Namazların Birleştirilmesi*. Ed. M. Hayri Kırbasoğlu. 3. Baskı. Ankara: İlahiyât, 2004.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslam İlmihali*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Bozkurt, Nebi. "Ev". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 27 Temmuz 2018. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ev#1>.
- Bozkurt, Nebi. "Seccade". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 17 Şubat 2019. İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/seccade>.
- Buhâtî, Mansûr b. Yûnus. *Kessâfu'l-kinâ' an metni'l-İknâ'*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Burhâneddin el-Buhârî, Mahmûd b. Ahmed. *el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fikhi'n-nu'mânî*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâm'u'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1405.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. Thk. Saîd Bekdaş. 8 Cilt. Beyrut - Medine: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye - Dâru's-Sirâc, 1431/2010.
- Dalgın, Nihat. *Gündemdeki Tartışmalı Dinî Konular*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed. *Hâşiyetu'-Desûkî 'alâ's-Şerhi'l-kebîr*. 4 Cilt. yy.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle İslam İlmihali*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1991.
- Duman, Soner. *Günümüz Fıkıh Problemleri*. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2018.
- Dübyan, Ebu Ömer Dübyan b. Muhammed. *Mevsuatü ahkâmî't-tahâre*. 13 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1426.
- Esen, Bilal - Dadaş, Bülent, ed. *Seyahatte İbadet*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Günay, H. Mehmet. "Suriye Selefilüğünün Önderi Cemâleddin el-Kâsimî (1866-1914)". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 6 (2005): 119-140.
- Haddâd, Ebûbekir b. Ali b. Muhammed. *el-Cevheretü'n-neyyire*. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Hayriyye, 1322/1904.
- Heyet. *İlmihal*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2006.
- Hirâkî, Ebu'l-Kasım Ömer b. el-Hüseyn. *Muhtasaru'l Hirâkî*. Tanta: Dâru's-Sahabe li't-Türâs, 1413/1993.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî. *el-Kâfi fi fikhi ehli'l-Medîne*. Thk. Muhammed el Moritânî. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-Hadîse, 1400/1980.
- İbn Davyan, İbrahim b. Muhammed. *Menâru's-sebîl fi şerhi'd-delîl*. Thk. Züheyr Şâviş. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslami, 1409/1989.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir. *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Reşîd, 1409/1988.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *el-Müsnedü's-sahîh*. Thk. Şuayb el-Arnaûd. 2. Baskı., 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk. *es-Sahîh*. Thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 3. Baskı., 2 Cilt. el-Mektebetü'l-İslâmî, 1424/2003.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *Tehzîbü's-Sünen*. Thk. İsmail Gazi Merhaba. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 1428/2007.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1994.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *el-Fetâva'l-kübrâ*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1987.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. 35 Cilt. Medine: Mecme'ul-Melik Fehd, 1416/1995.
- İbn Useymin, Muhammed b. Salih. *Mecmû'u fetâvâ ve resâil İbn Useymin*. 26 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan-Dâru's-Süreyya, 1413/1993.

- İbnü'l-Münzir, Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhim en-Nisâbü'rî. *el-Evsat fi's-sünen ve'l-icma' ve'l-ihtilaf*. Ed. Ebû Hammad Sagir Ahmed b. Muhammed Hanif. 6 (1-5,11) Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1405/1985.
- Kalkan, Cemal. "Şeyhü'l-İslâm Ebussuud Efendi'nin Risâle fi'l-Mesh-i ale'l-Huffeyn'i Adlı Eserinin Tahkikli Neşri". *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (NKUIFD)* 3/2 (2017): 143-194.
- Karaman, Hayrettin. "Mezheb, çorap üzerine meshetmek ve namazların cem'i". Erişim: 23 Nisan 2018. <http://www.hayrettinkaraman.net/sc/00433.htm>.
- Kardâvî, Yusuf. "Cevazü'l-Meshi 'ala'l-Cevrabeyn". Erişim: 15 Ağustos 2014. <http://qaradawi.net/new/all-fatawa/6716-2013-06-25-00-12-13>.
- Kâsânî, Alâüddîn. *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. 2. Baskı., 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Kâsımî, Muhammed Cemâleddin. *el-Mesh ala'l-cevrabeyn ve'n-na'leyn*. Thk. Nâsirüddin el-Elbânî. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- Kaya, Remzi. "Kıraat Açısından Abdest Ayeti". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (1993): 255-266.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Muhtasar*. Thk. Kamil Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr. *et-Tecrîd li'l-Kudûrî*. 2. Baskı., 12 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 1427/2006.
- Kurtubî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed. *el-Cami' li-Ahkâmi'l-Kur'ân (Tefsiru'l-Kurtubî)*. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Misriyye, 1964.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri - Bozkurt, Nebi. "Mescid-i Nebevi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 13 Şubat 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mescid-i-nebevi>.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr*. Thk. Ali Muhammed Muavviz - ve Adil Ahmed Abdu'l-Mevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Mehmed Zihni. *Nimet-i İslâm (İkinci Kısım)*. 2. Baskı. İstanbul: Şirketi Mürettibiye Matbaası, 1324/1906.
- Merginânî, Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübedî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'la. *Meseleler ve Çözümleri*. Trc. Yusuf Karaca. 2. Baskı., 5 Cilt. İstanbul: Ri-sale yayımları, 1990.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li t'alîli'l-muhtâr*. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Halebî, 1356/1937.
- Mevvâk, Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf el-Gırnâtî. *et-Tâc ve'l-iklîl li Muhtasari Halil*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1416/1994.
- Meydânî, Abdulganî b. Tâlib. *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Muhammed b. Abdülaziz, ed. *Fetâvâ İslâmiyye*. 4. Baskı., 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan li'n-Neşr, 1415/1995.
- Mutarrizi, Ebü'l-Feth Burhaneddin Nasır b. Abdüsseyyid b. Ali. *el-Mugrib fi tertibi'l-mu'rib*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1910.
- Müzeni, İsmail b. Yahya. *Muhtasaru'l-Müzenî*. El-Ümm ile birlikte., 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990.
- Nefrâvî, Ahmed b. Guneym b. Salim İbn Mühenna. *el-Fevakihü'd-devani 'alâ risâleti İbn Ebi Zeyd el-Kayrâvânî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1415/1995.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc*. 2. Bs, 18 Cilt. Beyrut: Dâru't-Turâsi'l-Arabî, 1392/1972.
- Okcu, Abdülmecit. "Taberî Tefsirinde Abdest Ayetinin Yorumu ve Taberî'nin Konuyla İlgili Görüşleri Üzerine Bazı Mülâhazalar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 19 (2003): 219-248.
- Özek, Ayşe Ulya. *Ayağa Mesh Meselesi*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2016.

### 374 | İsmail Yalçın. Abdestte Çoraplar Üzerine Meshin Hükümü

- Özer, Salim. *İbn Kemal'in İslam Hukuku Alanındaki Yazma Risaleleri*. Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*. 3. Baskı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Râzî, Fahrettin. *Mefâtihu'l-gayb*. 3. Baskı., 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhya'it-Turâsi'l-Arabî, 1420.
- Sahnûn, Ebû Saïd Abdüsselâm b. Saïd et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Salih b. Fevzan. *el-Mûlahhasu'l-fikhî*. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-'Âsime, 1423/2002.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn. *Tuhfetü'l-fukaha*. 2. Baskı., 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Şa'bânî, Abd Ali salih. "Risale keşfü'r-reyn an beyâni'l-mesh ala'l-cevrabeyn (Tahtâvî)". *Mecelletü'd-Dirâsâtü't-Târihiyye ve'l-Hadariyye* 6/18 (2018): 285-314.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- Şentürk, Lütfi - Yazıcı, Seyfettin. *İslam İlmihali*. 19. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasen. *el-Asl*. Thk. Muhammed Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- Şîrâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali. *el-Mühezzeb*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Şürünbülâlî, Hasan b. Ammar. *Nûru'l-îzâh ve necâtü'l-ervâh*. Beyrut: el-Mektebetü'l Asriyye, 2005.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. Thk. Hamdi b. Abdülmecid Selefî. 2. Baskı., 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.
- Tunç, Mazhar. "Çorap Üzerine Mesh Hadislerine Dair Bir Değerlendirme". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/8-9 (15 Aralık 2018): 22-49.
- Turgut, Ali. "Cemâleddin el-Kâsımî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 21 Şubat 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cemaleddin-el-kasimi>.
- Uğur, Mücteba. "Kur'an-ı Kerim ve Sünnete göre Abdestte Ayakların Yıkınması". *İslami Araştırmalar* 3/2 (1989): 16-28.
- Uysal, Muhittin. *Peygamber Günlerinde Giyim Kuşam ve Süslenme*. Konya: Yediveren, 2004.

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

Haziran / June 2019, 23 (1): 375-393

## Alâüddevle Simnânî'nin Tasavvufî Eğitim Anlayışı Bağlamında Âhîret\*

*The Hereafter in the Context of 'Alâ' al-Dawla al-Simnânî's Understanding of Mystical Training*

**Kübra Zümrüt Orhan**

Dr., Serbest Araştırmacı

*PhD., Independent Researcher*

Nevşehir, Turkey

[kubrazumrutorhan@gmail.com](mailto:kubrazumrutorhan@gmail.com)

[orcid.org/0000-0002-6286-0589](https://orcid.org/0000-0002-6286-0589)

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

\* Bu çalışma, TDV İSAM Araştırmacı Yetiştirme Projesi kapsamında gerçekleştirilen Akademik Yazım Seminerleri'nin bir ürünüdür. Bu bağlamda makalenin yazımına rehberlik eden Berat Açı'ya, fikirleriyle ve kaynak tavsiyeleriyle yol gösteren Reşat Öngören'e, makaleyi okuyarak katkı sunan Abdullah Taha Orhan'a teşekkür ederim.

**Geliş Tarihi / Received:** 12 Mart / March 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 27 Mayıs / May 2019

**Cilt / Volume:** 23 **Sayı / Issue:** 1 **Sayfa / Pages:** 375-393

**Atıf / Cite as:** Orhan, Kübra Zümrüt. "Alâüddevle Simnânî'nin Tasavvufî Eğitim Anlayışı Bağlamında Âhîret [*The Hereafter in the Context of 'Alâ' al-Dawla al-Simnânî's Understanding of Mystical Training*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/1 (June 2019): 375-393. <https://doi.org/10.18505/cuid.538943>

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

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/cuid>



The Hereafter in the Context of 'Alâ' al-Dawla al-Simnânî's Understanding of Mystical Training

**Abstract:** The hereafter, one of the main pillars of Islam, has been discussed by both theologians and Şüfis from various angles and interpreted in many different ways. Although there is consensus on the main subjects, there are a lot of controversies in details. One of the Şüfis who authored on diverse problems over the hereafter is 'Alâ' al-Dawla al-Simnânî (d. 736/1336). He was a Kubrawî shaykh during the İlkhânid era. He inclined towards the Şüfî path after serving the Buddhist ruler Arghun (r. 1284-1291) for ten years, thanks to a spiritual experience he had. He met with Nür al-dîn 'Abd al-Raĥmân al-Isfarâyînî (d. 717/1317), a Kubrawî shaykh based in Baghdad, and became a disciple of him, granted *ijâza* (a certificate of authority) from him. Upon his shaykh's order, he turned back to his hometown and spent his life until his death, in his Şüfî lodge raising disciples and writing works. He had contributed greatly both to his own order and to the literature of Şüfism with his disciples and written works. As regards to the hereafter, his opinions on the reality of this world and its position against the next, death, the doomsday and its kinds, the existence of the paradise and the hell today and their present location are remarkable. In this article, his views over those problems are discussed in the context of his understanding of mystical training.

**Summary:** 'Alâ' al-Dawla al-Simnânî (d. 736/1336) lived between the second half of the seventh century (h.) and the first half of the eighth century, in today's Iran, during reign of the İlkhânid's. Thanks to the connection of his family to the İlkhânid court, his father and uncle's administrative positions at the court and his will and efforts, he started to serve Arghun (r. 1284-1291) around the age of fifteen and gained his personal intimacy. After serving him for ten years, he experienced a spiritual transformation and inclined towards a mystical life. He left Arghun for his hometown Simnân, on the pretext of his disease that courtier doctors could not treat, but under the condition that he would turn back after he recovered from the disease. He got better just after a while but did not return. He arrived Simnân at the beginning of a holy month of Ramadan, took off his formal clothes and began to mystical training himself based on Abü Tâlib al-Makkî's *Qût al-qulûb*. After a while, he met with one of the disciples of Nür al-dîn 'Abd al-Raĥmân al-Isfarâyînî (d. 717/1317) and wondered about him. Then left Simnân for Baghdad with the intention of visiting him. However, Arghun was informed about this and prevented him from going to Baghdad, withholding him for some time. After a while, Simnânî escaped from Arghun and returned to Simnân and wrote a letter to al-Isfarâyînî on this incident. In response, al-Isfarâyînî said that he does not need to visit Baghdad, al-Isfarâyînî would be with him spiritually and ordered him to start his training. Simnânî kept his connection alive with his shaykh during this period via letters and spiritual meetings but he could not meet with him face to face. Afterwards, he could meet him twice and granted *ijâza* from him.

After that, upon his shaykh's order, he turned back to Simnân and engaged with disciples' mystical trainings and authoring books. He gained an eminent position in both his order and history of the Şüfism, upbringing too many disciples and writing around ninety works. His importance in the Kubraviyya rooted firstly in the fact that the extant sub-branches of the order have him in their *silsila* (spiritual genealogy). In this regard Simnânî is a key actor within his order. Besides, it is significant that he had great impact on the founders of two branches of the Kubraviyya, i.e. Sayyid 'Alî Hamadânî (d. 786/1385) and Muhammad Nur-bakhsh (d. 869/1464) that indicating his influence among the order itself. When examined from the angel of the history of the Şüfism, the most apparent and distinctive point regarding Simnânî is his criticism against Ibn 'Arabî (d. 637/1240) on the problem of being. Notwithstanding, his supreme contribution to the Şüfism is his doctrine of *latâif*, which particularly influenced Pârsâ (d. 822/1240), a leading disciple of the founder of the Naqshbandiyya. Likewise his mystical experiences and thoughts on *rijâl al-ghâib* had also influenced subsequent Şüfis. His thoughts on the problem of *khawâtir*, which is crucial component of Kubravî path, and detailed information given in his books regarding the lights (*anwâr*) and the truth of *nûr*

as well as his explanations about the situations experienced during the manifestation of God can be listed among his contributions to the history of the Şūfism.

Simnānī who wrote on various problems of Şūfism, dealt with the problem of the Hereafter in the context of his understanding of initiation. For the world cannot be disunited from the Hereafter, as his understanding of the Hereafter is examined, his view of the world is studied as well. With reference to the presupposition that there are three distinct dimensions of the world, Simnānī says that man's relationship with the world should be differentiated according to following three aspects: the world's being a plantation for the hereafter, the world's being a place that should be abandoned and the world does not have a reality. According to him the hereafter is a continuous moment, whereas the worldly life is bound by the past and the future. Since the past and the future do not have a real being, hence the world as well does not have real being.

Simnānī embraces the death and the Doomsday in an intertwined fashion in the context of his own understanding of mystical training. Appropriately the consensus of the Şūfis, he divides the death into two: necessary and voluntary. And he divides the Doomsday into three: big, middle and small. According to this, the wayfarer who has weakened his soul's evil attributes via the voluntary death observes the situations of the small doomsday. Thereby the wayfarer who observed everything that is depicted in the Quran that will be experienced after the necessary death, gains time to take necessary precautions before the necessary death, which is irremediable. Another issue that Simnānī raises regarding the Doomsday is the sorts of the Doomsday. Based on the different names of the Doomsday, he says that there are different doomsdays each of which is related with one of the *latāif* situated among human faculties. Ultimately salvation from those doomsdays is possible with a different good deed. Another point that Simnānī comes up with is the problem of existence of the paradise and the hell today. He thinks that the paradise and the hell both exist today, with reference to his own *kashf*. He relates this narrating the verses and the traditions, which support his view. Besides, he accepts that there are two paradises and hells, one is inside the human nature and the other is out there. According to Simnānī, entering the outer paradise without observing one's inner paradise is nonsense. This is possible only through a spiritual journey from one's external being into his/her internal being. In the end, this can only be accomplished via the voluntary death.

**Keywords:** Şūfism, Simnānī, World, Hereafter, Death, Doomsday, Paradise-Hell, Mystical Training.

#### **Alāüddeve Simnānī'nin Tasavvufî Eğitim Anlayışı Bağlamında Āhiret**

**Öz:** İslām'da iman edilmesi emredilen esaslardan biri olan āhiretle ilgili meseleler hem kelamcılar hem de sūfîler tarafından çeşitli yönleriyle ele alınmış ve zaman zaman farklı yorumlara konu olmuştur. Āhiretle ilgili temel meselelerde İslām âlimleri arasında görüş birliği olmakla birlikte ayrıntıya inildikçe pek çok ihtilafın bulunduğu görülmektedir. Āhiret hayatının çeşitli meselelerini eserlerinde konu edinen sūfîlerden biri de Alāüddeve Simnānī'dir (ö. 736/1336). Simnānī, İlhanlılar döneminde, bugünkü İran topraklarında yaşamış bir Kübrevî şeyhidir. Gençliğinde, on yıl kadar Budist İlhanlı hükümdarı Argun Han'ın (1284-1291) hizmetinde bulunduktan sonra yaşadığı mânevî bir hâl üzerine tasavvufa yönelmiştir. Bir müddet meşrebine uygun bir mürşid aradıktan sonra Bağdat'ta bulunan Kübrevî şeyhi Nüreddîn Abdurrahmân İşferâyînî (ö. 717/1317) ile tanışarak ona mürîd olmuş ve seyrüsülûkünü tamamlamıştır. İrşād icâzeti almasının ardından şeyhinin isteğiyle memleketine dönerek vefat ettiği 736/1336 tarihine kadar Sūfîâbâd'daki hankâhında mürîd yetiştirmek ve eser te'lif etmekle meşgul olmuştur. Simnānī gerek yetiştirdiği müridler gerek yazdığı eserlerle hem kendi tarikatına hem de genel tasavvuf tarihine önemli katkılarda bulunmuştur. Āhiretle ilgili olarak Simnānī'nin, özellikle dünyanın hakikati ve āhiret karşısındaki konumu, ölüm, kıyâmet ve çeşitleri, cennet ve cehennemin bugün mevcudiyeti ve bulunduğu yer konusundaki görüş-

### 378 | Kübra Zümrüt Orhan. Alâüddeve Simnânî'nin Tasavvufî Eğitim Anlayışı Bağlamın...

leri dikkat çekmektedir. Bu makalede onun zikredilen meselelere bakışı eserlerinden hareketle konu edilmiş ve konuyla ilgili görüşleri kendi sülûk anlayışı bağlamında değerlendirilmiştir.

**Özet:** Alâüddeve Simnânî (ö. 736/1336), hicrî yedinci yüzyılın ikinci yarısıyla sekizinci yüzyılın ilk yarısı içinde kalan bir zaman diliminde, bugünkü İran topraklarında, İlhanlılar'ın hüküm sürdüğü bir dönemde yaşamıştır. Ailesinin İlhanlı sarayıyla olan irtibatı, babasının ve amcasının idârî vazifeleri, kendisinin de istek ve gayretleri neticesinde on beş yaşlarında Argun Han'ın (1284-1291) hizmetine girmiş ve kısa sürede onun yakınlığını kazanmıştır. On sene kadar ona hizmet etmesinin ardından yaşadığı mânevî bir hâl üzerine gönlü, içinde bulunduğu hayattan soğumuş, tasavvufî bir hayata meyletmiştir. O sıralarda yakalandığı ve doktorların tedavî edemediği hastalığı bahane ederek, iyileştikten sonra geri dönmek şartıyla, Argun Han'ın yanından ayrılarak memleketi Simnân'a doğru yola çıkmıştır. Saraydan ayrıldıktan kısa bir süre sonra iyileşmiş fakat geri dönmemiştir. Ramazan ayının başında, Simnân'a ulaşmış, resmî kıyafetlerini çıkararak Ebû Tâlib Mekki'nin *Kütü'l-kulûb* adlı eserini esas alarak nefis terbiyesine başlamıştır. Bir müddet kendi kendine nefis terbiyesiyle ve şer'î ilimleri tahsille meşgul olduktan sonra, Kübrevî şeyhi Nûreddin Abdurrahmân İsferyânî'nin (ö. 717/1317) müridlerinden biriyle tanışmıştır. Daha sonra İsferyânî'yi merak etmiş, onu ziyaret maksadıyla Bağdat'a doğru yola çıkmıştır. Ancak durumdan haberdar olan Argun Han, Simnânî'nin Bağdat'a gitmesine engel olmuş, onu yolda yakalatarak bir müddet yanında almıyormuştu. Simnânî, bir süre sonra Argun Han'ın yanından kaçarak Simnân'a dönmüş ve İsferyânî'ye durumu anlatan bir mektup yazmıştır. Bunun üzerine İsferyânî, Simnânî'ye gönderdiği cevâbî mektubunda Bağdat'a gelmesine gerek olmadığını, kendisinin mânen onun yanında olacağını söyleyerek seyrüsülûke başlamasını emretmiştir. Simnânî, şeyhiyle yüz yüze buluşma imkânı bulamadığı bu dönemde hem mektup hem de mânevî âlemde işaret yoluyla onunla olan bağına canlı tutmuştur. Daha sonraları Simnânî, iki kere şeyhini ziyaret etmeye muvaffak olmuş ve ondan irşâd icâzeti almıştır.

Simnânî, irşâd icâzeti almasının ardından şeyhinin emriyle memleketi Simnân'a dönerek burada mürid yetiştirmek ve eser te'lif etmekle meşgul olmuştur. Çok sayıda mürid yetiştiren ve günümüze ulaşan eserlerinin sayısı doksan civarında olan Simnânî, hem Kübreviyye tarikatı içerisinde hem de genel tasavvuf tarihi içerisinde önemli bir yere sahiptir. Kübreviyye içerisindeki önemi öncelikle tarikatın günümüze ulaşan kollarının kendisine dayanıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Bu anlamda Simnânî, kendi tarikatı içerisinde kilit bir isimdir. Bunun yanı sıra bazı görüşlerinin Kübreviyye'nin Hemedâniyye kolunun kurucusu Seyyid Ali Hemedânî (ö. 786/1385) ve Nûrbahşiyye kolunun kurucusu Muhammed Nûrbahş (ö. 869/1464) gibi tarikatın önde gelen isimleri üzerindeki tesiri de onun tarikatı içindeki etkisini göstermesi bakımından önemlidir. Genel tasavvuf tarihi açısından bakıldığında, Simnânî'yle ilgili ilk dikkati çeken ve en çok üzerinde durulan husus, varlık konusunda İbnü'l-Arabî'ye (ö. 638/1240) yönelttiği eleştirileridir. Bunun yanı sıra tasavvufa en büyük katkısı, başta Nakşebendiyye tarikatının kurucusu Bahâeddîn Nakşebend'in (ö. 791/1389) önde gelen müridlerinden Muhammed Pârsâ (ö. 822/1240) olmak üzere pek çok sülûf üzerinde etkili olan letâif anlayışıdır. Ayrıca ricâlü'l-gayb hakkındaki düşünceleri ve onlar hakkında kendi mânevî tecrübelerine dayanarak verdiği bilgiler de kendisinden sonra gelen sülûfleri etkilemiştir. Mânevî tecrübelerini ayrıntılı olarak yazması, tecellî esnâsında yaşanan hâllere dâir açıklamaları, nûrun hakikati ve nûrların tafsiline dair görüşleri ile Kübreviyye tarikatında önemli bir yeri olan havâtır konusundaki görüşleri de onun tasavvuf tarihine yaptığı katkılar arasında zikredilebilir.

Tasavvufun pek çok konusuna eserlerinde yer veren Simnânî, âhiretle ilgili meseleleri de kendi sülûk anlayışı çerçevesinde ele almıştır. Dünya ve âhiret birbirinden ayrı düşünülemez için onun âhiret anlayışı ele alınırken aynı zamanda bu dünyaya bakışı da konu edilmiştir. Simnânî, dünyanın birbirinden farklı üç vechesi olduğu kabulünden hareket ederek insanın dünyayla olan ilişkisinin de bu üç vecheye göre farklılık kazanması gerektiğini söylemektedir. Bunlardan ilki dünyanın âhiretin tarlası oluşu, ikincisi dünyanın terk edilmesi ge-

reken bir yer oluşu, üçüncüsü de aslında bir hakikatinin bulunmayışıdır. Ona göre âhiret sürekli ve dâimî bir *ândan* ibâret iken dünya hayatı geçmiş ve gelecekle kayıtlıdır. Aslında geçmiş ve gelecek olmadığına göre dünya hayatının da hakiki bir varlığı bulunmamaktadır.

Simnânî ölüm ve kıyâmet konusunu kendi tasavvufî eğitim anlayışı bağlamında birbiriyile iç içe ele almaktadır. Ölümü, biri zorunlu (ızdırârî) diğeri irâdî (ihtiyârî) olmak üzere ikiye ayrılan tasavvuf erbâbının bu kabulüne uygun bir şekilde inceleyen Simnânî, kıyâmeti de küçük, orta ve büyük olmak üzere üçe ayırmaktadır. Buna göre irâdî ölümle nefsinin hevâ ve hevesini, kötü sıfatlarını zayıflatan sâlik, küçük kıyâmetin ahvâlini müşâhede eder. Böylece Kur'ân-ı Kerîm'de zorunlu ölümün ardından yaşanacağı bildirilen her şeyi irâdî ölümle müşâhede eden sâlik, bir daha geri dönüşü olmayan zorunlu ölümü tatmadan evvel gerekli tedbirleri almak için fırsat kazanmış olur. Kıyâmet konusunda Simnânî'nin üzerinde durduğu bir diğer mesele, kıyâmetin çeşitleridir. Kıyâmetin farklı isimlerinden hareketle her biri insanda bulunan latîfelerden biriyle irtibatlı olan farklı kıyâmetler olduğunu söyleyen Simnânî, bunlardan her birinden kurtuluşun da farklı bir amelle mümkün olduğu kanaatinde dir.

Âhiretle ilgili olarak Simnânî'nin üzerinde durduğu hususlardan biri de cennet ve cehennem bugünkü mevcudiyeti meselesidir. Konuyla ilgili tartışmaya kendi keşfine dayanarak katılan Simnânî, cennet ve cehennem bugün mevcut olduğu kanaatinde dir. Simnânî, bu konudaki keşfini, onu destekleyen âyet, hadis ve haberlerle birlikte aktarmaktadır. Bunun yanı sıra, biri âfâkta diğeri enfüste olmak üzere iki cennet ve iki cehennem varlığını kabûl eden Simnânî'ye göre enfüsündeki cennete girip orada cemâlullâhî müşâhede edemeyen kimsenin âfâktaki cennete girmesi çok bir anlam ifâde etmemektedir. Kişinin enfüsündeki cennete girmesi ise kendi zâhirinden bâtınına yapacağı yolculukla mümkündür. Bu yolculuk da ancak irâdî ölümle gerçekleşmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Simnânî, Dünya, Âhiret, Ölüm, Kıyâmet, Cennet-Cehennem, Seyrüsülûk.

## GİRİŞ

İslâm akaidinin temel esaslarından olan âhiret, geçici dünya hayatının sona ermesiyle, yani insanın ölümüyle başlayacağı kabul edilen ebedî hayatı ifâde etmektedir. Âhiret hayatının muhtelif meseleleri, çeşitli görüşlere sahip olan mütekellim ve mutasavvıflar tarafından farklı yorumlara konu edilmiştir. Âhiret hayatı hakkında görüş ortaya koyan sûfilardan biri de bir Kübrevî şeyhi olan Alâüddeve Simnânî'dir.<sup>1</sup> Simnânî, başta dünya ve âhiret hayatlarının mâhiyeti olmak üzere bu dünya ve öte dünyayla ilgili bazı meseleler üzerinde durmuştur. Bu makalenin amacı, matbu ve yazma hâlindeki eserlerinden hareketle Simnânî'nin bu dünyaya ve öte dünyaya bakışını bir bütün hâlinde ortaya koymak, bu bakış açısının onun sülûk anlayışı bağlamında ne ifâde ettiğini belirlemektir.

Makalede Simnânî'nin perspektifinden cevap aranacak sorulardan bazıları şöyledir: Dünyanın bir hakikati var mıdır? Dünyanın âhiret karşısındaki konumu nedir? Seyrüsülûk açısından ölmekten önce ölmek ne anlama gelmektedir? Ölümle kıyâmet arasında nasıl bir ilişki vardır? Cennet ve cehennem bugün mevcut mudur ve nerede bulunmaktadır?

Simnânî'nin âhiret anlayışı daha evvel müstakil bir çalışma olarak ele alınmamış, yalnızca onun tasavvufî görüşleri hakkında bilgi bulunan bazı eserlerde bu konuya kısaca değinilmiştir. Bu bağlamda Jamal Elias'ın, *The Throne Carrier of God* adlı eserini ve Nazif Şahinoğlu'nun *Ala al-Davla al-Simnani Hayatı, Eserleri, Kelam Telakkisi, Tasavvufteki Yeri ve Tasavvufî Görüşleri* başlığını taşıyan doktora tezini zikredebiliriz. Elias, eserinde Simnânî'nin âhiret anlayışını "Fenâ ve Kıyâmet" başlığı altında, onun mevt-i ihtiyârî anlayışı bağlamında

<sup>1</sup> Simnânî hakkında geniş bilgi için bk. Kübra Zümrüt Orhan, *Alâüddeve Simnânî ve Tasavvufî Görüşleri*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2016).

## 1. ÂNBAĞLAMINDA DÜNYA VE ÂHİRET

Simnânî'nin seyrüsülûk anlayışı bağlamında ölümü ve ölümün ardından yaşanan hâlleri nasıl değerlendirdiğine geçmeden evvel onun dünya ve âhîret hayatlarına bakışı ile insanın dünyayla irtibatının nasıl olması gerektiği hususundaki görüşleri üzerinde durmak gereklidir. Buna göre Simnânî, dünyanın birbirinden farklı üç veçhesi olduğu kabulünden hareketle insanın dünyayla ilişkisinin onun bu farklı yönlerine göre şekillenmesi gerektiğini söylemektedir. Dünyanın bu üç özelliği şöyle sıralanabilir: Âhîretin tarlası oluşu, Allah'ın ehemmiyet vermediği bir yer oluşu ve bir hakikatinin bulunmayışı.

Simnânî, İslâm geleneğine ve Müslüman kültürün geneline uygun olarak dünyayı âhîretin tarlası olarak gören kabulü benimsemektedir. Buna göre bu tarla boş bırakılmayarak işlenmelidir. Bunu yapabilecek yegâne varlık ise insandır. Bu tarlanın tohumu kulluk olup, insan kendisine verilen bütün kabiliyetleri kullukla meşgul olarak kullanılmalıdır. Simnânî bunu şu cümlelerle ifade eder: "Hak, onların kendi varlığını ve bütün özellikleriyle bu tarlayı onlara emânet olarak (iktâ) verdiğini bilmelerini; böylece bu tarlanın tohumu olan kullukla meşgul olmalarını ve toprağa iyi tohum ekmelerini murâd eder. Burada temiz tohum ekenler, yarın şecere-i tayyibeden saâdet meyvesi toplayarak Allah'a şükredecektir. Kötü tohum ekenlerse şecere-i habîseden şekâvet dikenini toplayacak ve pişmanlık içinde kalacaktır."<sup>4</sup>

İkinci veçhesiyle dünya, bütünüyle yüz çevrilmesi, terk edilmesi gereken bir yerdir. Zühd ve uzlet anlayışının bir neticesi olarak hakikate ulaşmada *terki* gerekli gören Simnânî, yerilmiş olan dünyayı terk etmeyen kimsenin, mülk ve melekûtun surlarına ulaşabilmesinin mümkün olmadığını söylemektedir. Bu anlayışa göre Hakk'ı talep etmenin ilk şartı dünyayı terk etmektir. Simnânî'nin ifadeleriyle bütün peygamberler ve veliler insanları dünyayı terk etmeye çağırılmışlardır. Dolayısıyla hakikate ulaşma gayesine erişmek, ancak dünyadan ve dünyevi olan her şeyden bütünüyle yüz çevirerek bunları terk etmekle mümkün olabilir.<sup>5</sup> Ona göre dünyayı terk etmek, dünyaya ait olan her şeyi de terk etmeyi gerektirmektedir. Asıl gayesi Hakk'a ve hakikate ulaşmak olan bir sâlikin dünyalık bir şeyi kaldığı müddetçe buna ulaşması mümkün değildir.<sup>6</sup> Nitekim kendisi de tasavvuf yoluna girer girmez elinde bulunan bütün parayı hayır yolunda harcamıştır.<sup>7</sup> Ancak dünyayı terk etmek, zaruri ihtiyaçlarını karşılayamayacak denli muhtaç düşerek dilenmek zorunda kalmak anlamına gelmemektedir. Zira Simnânî, insanların, dervişin mutlaka dilenci ve muhtaç olması gerektiği yönündeki düşüncelerini de eleştirmekte ve bir müridin hiçbir zaman muhtaç duruma düşmeyeceğine inanmaktadır.<sup>8</sup> O halde Simnânî'nin anlayışına göre terk-i dünyanın, zaruri ihtiyaçlarının dışında kalan şeyleri terk etme ve dünyaya ait şeylere gönünde yer vermeme şeklinde anlaşılması uygun olur. Bir başka ifadeyle dünyanın fâni ve aldatıcı yönü kalben terk edilmeli, bunun Allah ile kul arasında bir perde olmasına müsaade edilmemelidir.

Simnânî, kişinin dünyayı terk etme hususundaki niyetinin önemine de vurgu yaparak bunun yalnızca Allah için olması gerektiğinin altını çizer. Nitekim bazı kimselerin kendileri

<sup>2</sup> Bk. Jamal Elias, *The Throne Carrier of God: The Life and Thought of Ala ad-dawla as-Simnani*, (Albany: State University of New York Press, 1995), 141-144.

<sup>3</sup> Nazif Şahinoğlu, *Ala al-Davla al-Simnani Hayati, Eserleri, Kelâm Telakkisi, Tasavvuftaki Yeri ve Tasavvufî Görüşleri*, (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1966), 161-164.

<sup>4</sup> İkbâl Sîstânî, *Çihil Meclis yâ Risâle-i İkbâliye*, haz. Necib Mâyil Herevî, (Tahran: İntişârât-ı Edîb, 1366), 109.

<sup>5</sup> Alâüddeve Simnânî, "Selvetü'l-âşîkîn ve Sektetü'l-müştekîn", *Musannefât-ı Fârsî*, haz. Necib Mâyil-i Herevî, (Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1990), 296-97.

<sup>6</sup> Alâüddeve Simnânî, *Aynü'l-hayat*, nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2009), 374.

<sup>7</sup> Bk. Orhan, *Alâüddeve Simnânî ve Tasavvufî Görüşleri*, 38.

<sup>8</sup> Sîstânî, *Çihil Meclis*, 251.

hakkında, “falanca dünyadan tamamen yüz çevirdi, onun nezdinde toprakla altın eşittir, şu kadar sadaka vermekte ve şöyle mücâhede etmektedir” denmesi için dünyadan yüz çevirdiklerini belirtir.<sup>9</sup> Burada da ihlâs ve riyâ konusu devreye girmektedir ki riya ile dünyayı terk etmiş görünmenin Allah katında hiçbir değeri yoktur. Maksudı Hakk'a vâsıl olmak olan kişinin maksadına ulaşabilmesi için bütün amellerindeki niyetinin hâlis olması gerekmektedir.

### **1. 1. Dünyanın Hakikatının Yokluğu**

Dünyanın üçüncü vechesi ise, bir “hakikatının bulunmayışı”dır. Simnânî'nin, diğer iki vechesiyle dünyaya bakışı, tasavvuf tarihinde ortaya çıkan dünya tasavvurunun bir bölümünü yansıtmaktadır. Şimdi incelenecek olan yaklaşımı, makalemizin ana temalarından birini teşkil ettiğinden burayı ayrı bir başlık olarak ele almayı uygun bulduk. Bu başlık altında onun dünyanın aslında bir varlığının bulunmadığına ve insanların farkında olmasalar da âhirette yaşamakta olduklarına dair görüşleri incelenecektir.<sup>10</sup> Dolayısıyla aslında onun bu dünyaya bakışı ortaya konmaya çalışılırken bir yandan da öte dünya anlayışına yer verilecektir. Bu bağlamda zaman ve rûh meselesi üzerinde de kısaca durulacaktır.

Mâlum olduğu üzere dünya hayatının geçiciliği Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde sıklıkla vurgulanmaktadır. Dünyanın fânî, geçici bir yurt olduğu; âhiret karşısında bir ehemmiyetinin bulunmadığı bütün müslümanların ortak kabulüdür. Simnânî, “dünyanın dâru'l-karâr olmadığını, fânî olduğunu ve daha da önemlisi esas itibarıyla akıl sahipleri nezdinde bir hakikatının ve varlığının (vücut) bulunmadığını” söyleyerek,<sup>11</sup> tıpkı Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) yaptığı gibi, müslümanların bu ortak kabulünü bir adım öteye taşımaktadır.<sup>12</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de açıkça dile getirildiği üzere, dünyanın aksine âhiret, hakîkî mânâda hayat sâhibidir (dâru'l-hayevân), canlıdır (el-Ankebût 29/64). Simnânî, âhiretin hakîkî mânâda hayat sahibi oluşunu geçmiş ve gelecekte soyutlanmış bir “ân/şimdi” oluşuna bağlamaktadır.<sup>13</sup>

Simnânî, dünyanın gerçek bir varlığının bulunmadığını söyledikten sonra bu düşüncesini biraz daha açarak insanın zaten âhirette yaşamakta olduğunu, ancak rûhu bedenle kayıtlı olduğundan bunun farkında olmayarak kendisini dünyada yaşıyor zannettiğini belirtmektedir. Ona göre rûh, dünya gibi dar bir mekâna sığabilecek bir yapıda değildir. Beden ise oluş ve bozuluş âlemine ait olup onun bir gün yok olması kaçınılmazdır. İşte beden harap olup da rûh mücerred kaldığında kişi aslında hakîkati olmayan dünyada değil, âhirette yaşıyor olduğunu anlayacaktır. Ona göre rûhun bedenle irtibatı sona erdiğinde “falanca kişi öldü” diyen insanlar, o kişinin aslında ölmediğini, yalnızca kendisiyle hakîkî âlem arasında bir engel olan

<sup>9</sup> Sistânî, *Çihil Meclis*, 86-87.

<sup>10</sup> İranlı bir mutasavvıf olan Azîz Neseî (ö. 700/1300 [?]), bazı kimselerin “dokuzuncu cennet” diye bir şeyden bahsettiğini söyleyerek bu cennet ehlinin tabii ölümle ölmeden önce irâdî ölümle öterek bu dünyadan göçtüklarini ve âhirette olduklarını belirtmektedir. Ancak Neseî'nin kendisi böyle bir cennetin varlığını bilmediğini söylemektedir. Ayrıca bu konudaki ifadeleri çok açık değildir. Neseî bir de Hz. Mûsâ ile Hızır (a.s) ile ilgili bir rivayet aktarmaktadır. Buna göre Hz. Mûsâ'nın (a.s) Hızır (a.s) ile birlikte olduğu günlerden birinde çöleyken acıktılar. Önlerine, Hz. Mûsâ'nın tarafı çiğ, Hızır'ın tarafı pişmiş olan bir ceylan geldi. Hz. Mûsâ bunun hikmetini sorunca Hızır, ben âhiretteyim, sen ise dünyadasın. Dünyâ rızkı çalışmakla olur, âhiret rızkı ise hazırdır.” şeklinde karşılık verdi. Bk. Azîz Neseî, *İnsân-ı Kâmil*, trc. Mehmet Kanar, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990), 134-35.

<sup>11</sup> Alâüddevlê Simnânî, “Kavâtiu's-savâti”, *Opera Minora*, ed. Wheeler Thackston, (Cambridge, Mass.: Harvard University, 1988), 86.

<sup>12</sup> Muhyiddin İbnü'l-Arabî de *Fususul-Hikem*'in Yusuf fassında, dünyanın hakiki bir varlığının bulunmadığını, hayatın kendisinin bir rüyadan ibaret olduğunu anlatmaktadır. Konuyla ilgili bir çalışma için bk. Dilaver Gürer, “Hz. Yusuf'un Gördüğü Rüyanın Fususu'l-Hikem'deki Yorumu”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 9/21 (2007): 39-56.

<sup>13</sup> Simnânî, “Kavâtiu's-savâti”, 86.

bedenle meşguliyetten kurtulup rahata erdiğini bilmemektedir.<sup>14</sup> Simnânî bu görüşlerini Allah yolunda öldürülenler için ölü denilmemesi gerektiğini belirten âyetle (Âl-i İmrân 3/169) "Ölüm mü'mine bir hediyedir"<sup>15</sup> şeklindeki habere dayandırmaktadır.<sup>16</sup>

Simnânî, dünyanın gerçek varlığının bulunmadığını belirtirken iki noktadan hareket etmektedir. Bunlardan biri dünyanın aslında yok hükmünde olan geçmiş ve gelecekle kayıtlı olması, diğeryse rûhun dünya gibi dar bir mekâna sığacak yapıda olmamasıdır. O halde onun dünyaya dair bu yorumunu daha iyi anlayabilmek için zaman hakkındaki görüşlerini dikkate almak gerekmektedir.

Simnânî, şimdiki zamanın geçmiş ile geleceğin rûhu olduğunu, aynı şekilde âhiretin de dünyanın rûhu olduğunu ifade etmektedir. Buradan anlaşılan, aslında yok hükmündeki geçmiş ve geleceğe varlık kazandırmanın şimdiki zaman oluşu gibi, aslında yok hükmünde olan dünyaya varlık kazandırmanın da âhiret olmasıdır. Âhiret, esas itibarıyla ma'dûm olan geçmiş ve gelecekten soyutlanmıştır. Sürekli bulunan "şimdi"nin olduğu yer yalnızca âhirettir.<sup>17</sup>

Esasen zaman kaydının dışına çıktığında geçmiş, şimdi ve gelecek hepsi tek ve dâimî bir ândan ibârettir. İnsan zaman kaydından kurtulup da bu ân-ı dâimîyi idrâk edebildiğinde, geçmiş ve gelecek diye bir şey olmadığını görmüş olur. Simnânî'nin, kişinin öldüğü zaman aslında zaten âhirette olduğunu idrâk edeceğini söylemesi, onun öldüğünde zaman kaydından kurtulacak olmasıyla ilgilidir. Buna göre eğer insan dünyadayken zaman kaydının dışına çıkabilse, bu gerçeği henüz ölmeden de idrâk edebilecektir. Ölmeden önce ölmenin, bir diğer deyişle irâdî ölümün bir anlamı da bu olmalıdır. Nitekim Hz. Peygamber'in miracında ve bazı sûflerin mânevî miraçlarında zaman kaydından kurtuldukları görülmektedir. Hz. Peygamber'in miracında diğer peygamberlerle görüşmesi, cennet ve cehennem ehlini görmesi<sup>18</sup> ve İmâm-ı Rabbânî'nin mânevî miracında meleklerin Hz. Âdem'e secde ettikleri ânı gördüğünü söylemesi<sup>19</sup> buna örnek olarak zikredilebilir. İbnü'l-Arabî ve diğer bazı sûflerin de dile getirdiği gibi dün, bugün ve yarın gibi zaman sınırlamaları sadece değişken varlıklar için geçerlidir, dolayısıyla izâfîdir. Mutlak ve değişmeyen "ilâhî hüviyet" bakımından zaman sınırlamasından bahsedilemez. Onun katında ezelden ebede zaman bütünüyle sınırsız, değişmez ve boyutsuzdur.<sup>20</sup> Esas itibarıyla geçmiş ve gelecek, şehâdet âlemiyle ilgili kayıtlar olup gayb âleminde bulunmamaktadır. Gayb âlemi zıtlar âlemi olmadığından orada zaman ve zaman ötesi yoktur. Geçmişte olan, şimdi var olan ve gelecekte var olacak olan her şey hâzırır. Şehâdet âlemi ise zıtlar âlemi olduğundan zaman ve zaman ötesi bulunmaktadır.<sup>21</sup>

<sup>14</sup> Simnânî, "Kavâtiu's-savâti", 86.

<sup>15</sup> İfade Abdullah b. Mes'ûd'a ait olup tam hâli şöyledir: "Dünyanın safiyeti gitti, kederi kaldı. Şu hâlde ölüm her bir Müslüman için hediyedir". İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, nşr. Muhammed Avvâme, (Cidde, 1427/2006), 19: 159.

<sup>16</sup> Simnânî, "Kavâtiu's-savâti", 86.

<sup>17</sup> Simnânî, "Kavâtiu's-savâti", 86.

<sup>18</sup> Hz. Peygamber, mirac esnasında birinci kat semâda Hz. Âdem'le görüşüğünü, diğer gök katlarında da Hz. İbrahim, Hz. Mûsâ, Hz. İsa gibi peygamberlerle görüşüğünü haber vermektedir. İbn Mâce, "Fiten", 33. Onun (s.a) cehennem ehliyle ilgili verdiği bilgilere örnek olarak da şu hadisler zikredilebilir: Hz. Peygamber mirac esnasında bakırdan turnaklarıyla kendi yüzlerini ve bağrırlarını tırmalayan bir grup insan görerek bunların kim olduğunu sormuş, "Bunlar gıybet etmek suretiyle insanların etlerini yiyen ve onların şereflerine saldıran kimselerdir" cevabını almıştır. Ebû Dâvûd, "Edeb", 35. Yine karınları yılanlarla dolu ve ev kadar şişkin insanlar görünce kim olduklarını sormuş ve onların faiz yiyen kimseler olduğunu öğrenmiştir. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 363.

<sup>19</sup> Bk. Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî: Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 65.

<sup>20</sup> Süleyman Uludağ, "Ân (Ân-ı dâim)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3: 101.

<sup>21</sup> Azîz Neseî, *İnsân-ı Kâmil* adlı meşhur eserinde, velilerin gayb bilgisine ulaşması meselesinden bahsederken dile getirmektedir. Neseî'ye göre bu gayb bilgisini önce melekler bilir, daha sonra bu bilginin aksi velilerin gönül aynasına yansır ve bu suretle veliler de gayb bilgisine ulaşır. Meleklerin gayb bilgisini bilmesi ise, onların kendilerinin de gayb âlemi olmaları ve gayb âleminde dün, bugün ve yarının bulunmaması sebebiyledir. Gayb âlemi zıtlar âlemi olmadığından orada zaman ve zaman ötesi

Simnânî’ye göre aslında âhiret çok yakındır, ancak insanlar, tıpkı geçmiş ile gelecek arasında şimdikiyi fark edemedikleri gibi, âhiretin de bu kadar yakın olduğunu idrâk edemezler. Zira şimdiki zaman, geçmiş ile gelecek arasında gizlenmiştir. Âhiretin dünyaya göre durumu da tıpkı buna benzemektedir. Bu sebeple Allah Teâlâ dünya ile âhireti mukayese ederken, “dünya hayatı âhiret hayatı yanında bir metâdan başka bir şey değildir” (er-Ra’d 13/26) buyurmuştur. Âyette yer alan “metâ” kelimesi üzerinde duran Simnânî, Arapçada bu kelimenin yemek yendikten sonra tabağın kenarında kalan bulaşık mânâsına geldiğini söylemektedir.<sup>22</sup> Ona göre dünya hayatı da tıpkı bir tabağa bulaşan yemek gibi, geçmiş ve gelecek kabına bulaşmıştır.<sup>23</sup> Tabakta kalan bulaşığın yemeğe işaret etmesi gibi, dünya da âhirete işaret etmektedir. Bu açıdan tabaktaki bulaşık dünyaya, asıl olan yemek ise âhirete benzemektedir. Bunun yanı sıra Simnânî, dünya için metâ tâbirinin kullanılmasını, onun geçmiş ve gelecekle sınırlı olmasına, buna karşılık âhiretin ise ebedî oluşuna da bağlamaktadır.<sup>24</sup>

Görüldüğü üzere Simnânî’nin dünya ve âhiretten bahsederken asıl vurgusu dünyanın geçmiş ve gelecekle kayıtlı olmasına karşılık âhiretin dâimî bir ândan ibaret olmasındadır. Geçmiş ve gelecek de esas itibarıyla var olmadığından, bunlarla kayıtlı olan dünya da yok hükmündedir. Gerçekte var olan, ebedî ve dâimî bir “ân”dan ibaret olan âhiretten başkası değildir. Aslında bütün bir hayat, yalnızca bu ândan ibârettir. Bir başka deyişle yalnızca uzun bir şimdi vardır ki bu da âhiret hayatıdır. Geçmiş ve gelecek, insanın bir yanılmasıdır. İnsan, bir vehim sonucu bu “şimdi”yi geçmiş ve gelecekle sınırlamakta, bu sınırlı hayata da dünya hayatı demektedir. Gerçekte ne geçmiş ne gelecek ne de dünya hayatı vardır. Dolayısıyla insan aslında âhirette yaşamaktadır ancak bunun farkında değildir.<sup>25</sup> Simnânî’nin ifadelerinden, dünyanın mekân anlamında yokluğundan değil de zaman anlamında dünyâ hayatının yokluğundan bahsettiği anlaşılmaktadır. Nitekim ileride ele alınacak olan cennet ve cehennemini bulunduğu yerle ilgili görüşleri de bunu desteklemektedir.

Simnânî, “Uyku ölümün kardeşidir”<sup>26</sup> ve “İnsanlar uykudadır, öldükleri zaman uyanırlar”<sup>27</sup> rivayetleri üzerinde de durmaktadır. Ona göre uyku ile ölüm arasında benzerlik kurulması, her ikisinde müşterek bulunan iki özellik sebebiyledir ki bunlar şehâdet âleminden gâfil olmak ve gayb âlemini müşâhede etmektir. Uykuda olan insan da ölmüş olan insan da şehâdet âlemiyle irtibatını koparmakta, onlara gayb âleminin kapıları aralanmaktadır. Bu durum uykudaki kimse için geçici, ölmüş kimse için kalıcı olmakla birlikte her ikisinde de mevcuttur. Bu sebeple uyku ölümün kardeşi olarak vasfedilmiştir. Simnânî’ye göre, insanların uykuda olduğunun ve öldükleri zaman uyanacaklarının ifade edildiği rivâyette geçen uykudan murâd ise gaflettir. Uyuyan kimsenin şehâdet âleminden habersiz oluşu gibi dünya gafletine dalan insanlar da gayb âleminden bî-haberdir, yani gayb âlemine karşı uykudadır. Ölüp gözlerinden perde kaldırıldığında gayb âlemini müşâhede edeceklerinden gayb âleminde uyanık olacaklardır.<sup>28</sup>

---

yoktur. Geçmişte olan, şimdi var olan ve gelecekte var olacak olan her şey hâzırdır. Buna göre melekler gaybı değil, hâzır olanı bilmektedir. Şehâdet âlemi ise zıtlar âlemi olduğundan zaman ve zaman ötesi bulunmaktadır. Neseî, *İnsân-ı Kâmil*, 109.

<sup>22</sup> Simnânî, “Beyânu’l-ihsân li ehli’l-irfân”, *Musannefât-ı Fârsî*, 211; Simnânî, *Aynü’l-hayât*, 97; Sistânî, *Çihil Meclis*, 225. Râgıb el-İsfahânî de bazı kimselerin metâ’ kelimesine kap anlamı verdiklerini nakletmektedir. Bk. Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü el-fâzi’l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, 3. Baskı (Beyrut: ed-Dâru’s-Şâmiyye, 1423/2002), 757.

<sup>23</sup> Simnânî, *Aynü’l-hayât*, 97.

<sup>24</sup> Alâüddevele Simnânî, *İkdu dureri’l-esrâr ve akdu arâisi’l-ebkâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecizade, nr. 685, 9b. Ayrıca bk. Simnânî, *Aynü’l-hayât*, 97; Simnânî, “Beyânu’l-ihsân”, 211.

<sup>25</sup> Sûfilerin *ân* anlayışları başlı başına bir mesele olup çeşitli akademik çalışmalara konu olmuştur ve bu makalenin kapsamı dışında kalmaktadır.

<sup>26</sup> Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühhd*, nşr. Muhammed Celâl Şeref, (Beyrut, 1981), 42.

<sup>27</sup> Ebü’l-Fidâ İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ ve müzîlül-ilbâs amme’ştehera mine’l-ehâdis alâ elsineti’n-nâs*, (Beyrût: Dâru ihyai’t-türâsi’l-Arabî, 1932), 2: 312.

<sup>28</sup> Sistânî, *Çihil Meclis*, 69.



Yukarıdaki bilgiler ışığında Simnânî'nin dünyaya bakışı şöyle özetlenebilir: Dünyayı âhiretin tarlası olarak gören Simnânî bu yaklaşımın bir tezâhürü olarak, insanın vakitlerini boş geçirmemesine, emeğiyle çalışıp kazanması fakat kendi ihtiyacı dışındaki malını ihtiyaç sahiplerine harcaması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Öte yandan fâni ve aldatici vechesiyle dünyayı yerilen ve bütünüyle terk edilmesi gereken bir yer olarak görmektedir. Burada kasdedilen insanın dünyanın aldatıcılığına kapılmaması, geçici lezzetlerine dalarak asıl var edilme gayesini unutmaması gerektiğidir. Bu, zühd anlayışına uygun bir yaklaşımdır. Son olarak da dünyanın hakikî bir varlığının bulunmadığını, insanın aslında âhirette yaşadığı hâlde dünyada yaşadığını zannetmesinin bir yanılısamadan ibaret olduğunu, insanın ölüp de zaman kaydından kurtulunca bu gerçeği idrak edeceğini belirtmektedir.

## 2. ÖLÜM VE KIYÂMETİN TASAVVUFÎ EĞİTİM AÇISINDAN YORUMLANMASI

Simnânî'nin dünyaya ve âhirete bakışı bu şekilde ortaya konduktan sonra ölüm ve kıyâmet hakkındaki görüşlerine geçilebilir. Burada daha ziyade sûfilerin “mevt-i ihtiyârî” olarak adlandırdıkları irâdî ölümü ve bu irâdî ölüm neticesinde meydana gelen “kıyâmet-i suğrâ”yı Simnânî'nin tasavvufî eğitim açısından nasıl yorumladığı üzerinde durulacaktır.

Sûfiler, asıl vatana geçmek için bir araç hükmünde olan ölüm konusu üzerinde çokça durmuş, insanın daima ölümü hatırlaması gerektiğinin altını çizmiştir. Serrâc (ö. 378/988) ve Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi müellif sûfiler eserlerinde ölüm konusuna müstakil birer bölüm ayırarak sûfilerin ölüm esnasındaki hâllerine yer vermişlerdir.<sup>29</sup> Tasavvuf ehline göre ölüm, bir yurttan diğer yurda intikal etmektir.<sup>30</sup> Bazı sûfiler bu dünya hayatını bir hapishaneye benzeterek bu zindandan kurtulmanın ölümle gerçekleştiğine inanmışlardır. “Rûhunu teslim eden mü'minin misâli, senelerce hapiste kaldıktan sonra çıkartılan ve yeryüzünde gezip dolaşarak rahatlayan adam gibidir.”<sup>31</sup> sözü buna güzel bir örnek teşkil etmektedir.

Bedeni kabre benzeten Simnânî, insanın, bedenle kayıtlı olduğu sürece ölü olduğunu, bu kabirden çıktığı zaman hayat, ilim ve basar sâhibi olacağını söylemektedir. Zira asıl hayat âhîret hayatıdır. O, bu düşüncesini, “(İşte o zaman insan) ‘Keşke hayatım için önceden hazırlık yapsaydım’, der” (el-Fecr 89/24) âyetine dayandırmaktadır.<sup>32</sup> Ona göre ölüm ne bedeni ne de rûhu yok eder,<sup>33</sup> yalnızca rûh ile bedeni birbirinden ayırır. Böylece bedeni meydana getiren unsurların her biri kendi aslına döner. Ancak kendi aslına dönen bu unsurlar yok olmayıp mevcut olmaya devam ederler. Bu itibarla ölüm, bir bütün olan bedeni değiştirmiş olur fakat yok etmiş olmaz.<sup>34</sup> Daha önce de değinildiği üzere mü'min için ölüm, kendisini dünya meşak-

<sup>29</sup> Ebû Nasr, Serrâc, *el-Luma'*, thk. Abdülhalîm Mahmûd-Tâhâ Abdülbâkî Sürûr, (Mısır: Dârü'l-kütübî'l-hadîse, Bağdat: Mektebetü'l-müsenâ, 1960), 280-82; Abdülkerîm Kuşeyrî, *er-Risâle*, thk. Ma'ruf Mustafa Züreyk (el-Beirut: Mektebetü'l-Asriyye, 2001), 303-311.

<sup>30</sup> İlk dönem sûfilerinden Ebû Saîd Harrâz (ö. 277/890 [?]), Mekke'de, vefat etmiş hâlde gördüğü bir gencin kendisine tebessüm ederek, “Ey Harrâz! Bilmiyor musun ki âşiklar ölseler bile daima hayattadırlar, onlar sadece bir yurttan diğer bir yurda intikal ederler” dediğini söylemektedir. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 311.

<sup>31</sup> Ebû Hâmid Gazzâlî, *Âhîret Hayatı: Kabir, Kıyâmet, Âhîret*, trc. Hüseyin Okur, (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2008), 172.

<sup>32</sup> Simnânî, *Aynü'l-hayât*, 310. Ayrıca bk. Simnânî, *Aynü'l-hayât*, s. 343.

<sup>33</sup> “Rûhun bedene ait canlılık niteliğinden ibaret bir araz olduğunu ve bedende rûh diye ayrı bir mânevî unsurun bulunmadığını ileri süren az sayıdaki kelâmcıya göre rûh ölümle birlikte tamamen yok olur. Rûhun varlığını kabul eden bazı Mu'tezile kelâmcıları, ölüm anında meleklerce bedenden alınan rûhların bir yerde toplandıktan sonra Allah tarafından yok edildiğini söylemiştir. Rûhun bedende yaratılan ve ondan ayrılabilen bir öz olduğunu kabul eden âlimlerin çoğunluğuna göre ölüm, rûhun meleklerce bedenden alınması ve bedenle ilgisinin tamamen kesilmesinden ibarettir. Bundan sonra rûh meleklerce ilgili bulunduğu yere götürülür.” Yusuf Şevki Yavuz, “Rûh” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2008), 35: 190.

<sup>34</sup> Simnânî, *el-Urve li-ehli'l-halve ve'l-celve*, nşr. Necîb Mâyîl-i Herevî, (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1983), 185.

katlerinden ve yorgunluklarından kurtaracak bir hediyedir. Ölen kimseyi bütün âzâları bulunduğu hâlde bunları kullanamayan felçli kişiye benzeten Simnânî’ye göre bu kimse, hayvânî rûh ile değil, insanda bulunan bâkî bir latife ile canlıdır ancak artık âzâlarını kullanmasını gerektirecek bir durum olmadığından bunları kullanamaz.<sup>35</sup>

Sûfler, riyâzet ve tezkiye anlayışlarının bir tezâhürü olarak ölümü, mevt-i ızdırârî (zorunlu ölüm) ve mevt-i ihtiyârî (irâdî ölüm) olmak üzere ikiye ayırarak incelemiştir. Buna göre mevt-i ızdırârî, rûhun bedenden ayrılmasıyla gerçekleşen ve insanın karşı koyması mümkün olmayan hakîkî ölümdür. Mevt-i ihtiyârî ise, sûfnin kendi irâdesiyle nefsinin hevâ ve hevesini, arzularını kontrol altına alarak bir anlamda nefsini öldürmesi olarak tarif edilmektedir. Sûflerin bu anlayışı, “Ölmeden önce ölüünüz”<sup>36</sup> rivâyetine dayanmaktadır.<sup>37</sup>

Simnânî kıyâmeti, sülûk anlayışı çerçevesinde ölümle iç içe ele almaktadır. Ona göre mevt-i ihtiyârî, “Ölmeden önce ölüünüz” sözüne uyarak kişinin nefsin hevâsını ve kötü sıfatlarını öldürerek nefsi zayıflatmak için gereken şeyleri yapmasıdır. Mevt-i ihtiyârîyle ölen kimse, ileride bahsedilecek olan küçük kıyâmetin hâllerine muttalî olur, gayb âlemini müşâhede eder ve Hz. Peygamber’in anlattığı bütün vaad ve vâfdleri görür. Bu kişinin gönlü fânî dünyaya aldandmaz, onun aldatmalarına itimat etmez. Bu kimse, gayb âleminde meyvelerini toplayabilmek için, sahip olduğu özelliklerle şehâdet âleminde tohum eker.<sup>38</sup> Mevt-i ızdırârî ise kişinin kendi ihtiyarının bulunmadığı, rûhun bedenden ayrılmasını ifade eden ölümdür. Simnânî, sülûk ve mücâhedenin gayesini mevt-i ihtiyârî ile irtibatlı olarak şöyle açıklamaktadır:

“İnsanlar, mevt-i ızdırârî ile öldükten sonra tekrar geri dönüp güzel amellerini arttıramayacaklarını ve kötü amellerine tövbe edemeyeceklerini anlayınca, mevt-i ihtiyârî ile ölecek işledikleri her amelin semeresini gayb âleminde müşâhede etmiş ve bu amelin neticesinin ne olduğunu orada görmüşlerdir. Gayb âleminden şehâdet âlemine döndüklerinde semeresinin rahmet ve Allah’a yakınlık olduğunu gördükleri amellerini arttırmaya, bunun aksi olduğunu gördükleri amellerinden de tövbe etmeye çalışmışlardır.”<sup>39</sup>

Sülûk anlayışı doğrultusunda kıyâmeti; kıyâmet-i suğrâ, kıyâmet-i vustâ ve kıyâmet-i kübrâ olmak üzere üç kısımda inceleyen Simnânî’ye göre kıyâmet-i suğrâ, “ölmeden önce ölüünüz”<sup>40</sup> sözüyle işâret edilen mevt-i ihtiyârî esnasında meydana gelir. Kıyâmet-i vustâ, “ölen kimsenin kıyâmeti kopmuştur”<sup>41</sup> hadisinde işâret edildiği üzere mevt-i ızdırârînin ardından meydana gelir. Kıyâmet-i kübrâ ise Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadis-i şeriflerde anlatıldığı üzere sûra üflenip bütün kâinatın yok edilmesiyle meydana gelir.<sup>42</sup> Bu üç kıyâmet arasında gerçekleşecek olan, önce gerçekleşenlerden daha belirgin ve daha büyüktür.<sup>43</sup> Simnânî’ye göre, bir kimsenin “Ölen kimsenin kıyâmeti kopmuştur” hadisinde belirtilen kendi kıyâmetini

<sup>35</sup> Simnânî, *Risâle*, Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, nr. 1796, 60b.

<sup>36</sup> Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ*, 2: 291.

<sup>37</sup> Bk. Süleyman Uludağ, “Ölüm (Tasavvuf)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2007), 34: 37. Sûflerle genel kabul gören bu ölüm anlayışının yanı sıra ilk dönem sûflerinden Hâtem el-Esamm’ın (ö. 237/851) da ölüme farklı bir bakışı olduğu görülmektedir. Beyaz, siyah, yeşil ve kırmızı olmak üzere dört tür ölümden bahseden Hâtem’e göre az yemek beyaz ölüm, eziyetlere tahammül siyah ölüm, nefse muhalefet etmek kırmızı ölüm, yamalı elbise giymek ise yeşil ölümdür. Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, *Tabakâtu’s-süfiyye*, thk. Nûreddin Şeribe (Haleb: Dâru’l-kitâbî’n-nefis, 1986), 93; Uludağ, “Ölüm (Tasavvuf)”, 34: 37.

<sup>38</sup> Alâüddevle Simnânî, “Şerhu Hadisi ‘Ervâhu’l-mü’minîn””, *Musannefât-ı Fârsî*, 179. Mevt-i ihtiyârî için ayrıca bk. Simnânî, *İkdu düerî’l-esrâr*, 10a, Simnânî, *el-Vâridü’s-şâridü’t-târid şühete’l-mârid*, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, no. 606, 69b; Kübra Zümrüt Orhan, “Alâüddevle Simnânî’nin el-Vâridü’s-şâridü’t-târid şühete’l-mârid Adlı Risâlesinin Tahkikli Neşri”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 40/2018, 126-127.

<sup>39</sup> Sistânî, *Çihil Meclis*, 68.

<sup>40</sup> Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ*, 2: 291.

<sup>41</sup> Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ*, 2: 279.

<sup>42</sup> Simnânî, *el-Vâridü’s-şârid*, 69b; Orhan, “Alâüddevle Simnânî’nin el-Vâridü’s-şâridü’t-târid şühete’l-mârid Adlı Risâlesinin Tahkikli Neşri”, 126-127; Simnânî, *Aynü’l-hayât*, 216.

<sup>43</sup> Simnani, *Aynü’l-hayât*, 216.

müşâhede edebilmesi için mevt-i ihtiyârîyle ölmesi gerekmektedir.<sup>44</sup> Ona göre mevt-i ihtiyârîyle yaşanacak olan kıyâmet, büyük kıyâmetin bir numunesidir.<sup>45</sup> Bu sebeple sâlik, irâdî ölümle, Kur'ân-ı Kerîm'de zorunlu ölümün ardından yaşanacağı bildirilen her şeyi müşâhede eder. Hakîkatten gâfil olan kimseye ölümünden sonra gerçeği görmesi bir fayda sağlamaz.<sup>46</sup> Bu sebeple sâlik, zorunlu ölümle ölmeden evvel kendi irâdesiyle ölmeli, böylece hakîkî ölümünün ardından yaşayacağı hâlleri müşâhede ederek gerekli tedbirleri almalıdır.

Kur'ân-ı Kerîm'de kıyâmet için farklı isimler zikredilmiş olmasından hareket eden Simnânî'ye göre tek bir kıyâmet değil de farklı farklı pek çok kıyâmet bulunmaktadır. Kıyâmet için farklı isimler zikredilmesi, Simnânî'ye göre pek çok kıyâmet olduğu, bunların her birinin isminin farklı olduğu ve her birinden kurtuluşun da ayrı bir amel vesilesiyle gerçekleşeceği anlamına gelmektedir. Bu sebeple Simnânî, insanın kıyâmet çeşitlerini ve her birinden hangi amel ile kurtulabileceğini öğrenmesini gerekli görmektedir. Simnânî buna Zilzâl suresinde bahsedilen kıyâmet sahnesini örnek vermektedir. Ona göre burada yer alan kıyâmet, bedenın kıyâmetidir. Bu sebeple bu kıyâmetten kurtulmanın yolu dille şehâdet getirmek, dille zikretmek, namaz, hac ve oruç gibi bedenî ibâdetleri yerine getirmektir.<sup>47</sup> Görebildiğimiz kadarıyla Simnânî, diğer kıyâmetlerden kurtuluşun ne şekilde mümkün olacağına dair bilgi vermemektedir.

Yine Simnânî'ye göre bedenın toprak, su, hava ve ateşle irtibatlı olarak dört kıyâmeti vardır. Kişi mevt-i ihtiyârî ile, daha kıyâmet-i vustâ ve kübrâ gerçekleşmeden bu kıyâmetleri müşâhede edebilir, böylelikle henüz tövbe imkânı elinden alınmamışken nefsinı hesaba çekip azaptan kurtulabilir.<sup>48</sup> Kıyâmetin isimlerini insandaki latîfelerle de irtibatlandıran Simnânî'ye göre Zilzâl sûresinde bahsi geçen kıyâmet latife-i kâlebiyyenin,<sup>49</sup> "âzife", hafnin; "vâkıa", rûhun; "hâkka", sırrın; "sâ'a" ise kalbin kıyâmetidir.<sup>50</sup> Burada Simnânî'nin letâif anlayışına konomuzla irtibatı nisbetinde yer vermek uygun olacaktır.<sup>51</sup>

İnsanın hakikatini oluşturan katmanları ifâde eden *latîfeler*<sup>52</sup> konusu Simnânî'nin insan ve seyrüsülûk anlayışında merkezî bir yere sâhiptir. İnsanda yedi latife bulunduğunu kabûl eden Simnânî, bu latîfelerin her birini bir peygamber ile irtibatlandırmaktadır. Bunun bir tezâhürü olarak da *Necmü'l-Kur'ân* adlı tefsirinde, bu yedi peygambere yöneltilen hitapların bulunduğu bütün âyetleri ilgili latîfeye yönelik bir hitap olarak yorumlamaktadır. Bu yedi latife ve irtibatlı olduğu peygamberler sırasıyla şöyledir: *Latife-i kâlebiyye*-Hz. Âdem, *latife-i nefsiyye*-Hz. Nûh, *latife-i kalbiyye*- Hz. İbrâhim, *latife-i sırrıyye*-Hz. Mûsâ, *latife-i rûhiyye*-Hz. Dâvûd, *latife-i hafıyye*-Hz. İsâ, latife-i *hakkıyye*-Hz. Muhammed.<sup>53</sup> Bu yedi latife-nin hakikatlerinin birleşmesinden ise bir ayna hükmünde olan ve insanın cemâlullahı kendisiyle müşâhede ettiği *latife-i enâiyye* meydana gelmektedir.<sup>54</sup>

<sup>44</sup> Simnani, *Aynü'l-hayât*, 336.

<sup>45</sup> Simnani, *Aynü'l-hayât*, 216.

<sup>46</sup> Simnani, *Aynü'l-hayât*, 241. Benzer ifadeler için bk. Simnani, *Aynü'l-hayât*, 243.

<sup>47</sup> Simnânî, *Aynü'l-hayât*, 335.

<sup>48</sup> Simnânî, *Aynü'l-hayât*, 344.

<sup>49</sup> Simnânî, *Aynü'l-hayât*, 335.

<sup>50</sup> Simnânî, *Aynü'l-hayât*, 76, 205.

<sup>51</sup> Simnânî'nin letâif anlayışıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Orhan, *Alâüddevle Simnânî ve Tasavvufî Görüşleri*, 187-201.

<sup>52</sup> Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî: Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 55.

<sup>53</sup> Simnânî'nin bu konuyla ilgili açıklamaları için bk. Simnânî, *Aynü'l-hayât*, 4-6; Orhan, *Alâüddevle Simnânî ve Tasavvufî Görüşleri*, 188-189. Simnânî'nin latife anlayışı ve her birini bir peygamberle irtibatlandırması hakkında ayrıca bk. Henry Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism*, trc. Nancy Pearson, (New York: Omega Yayınları, 1994) 121-144.

<sup>54</sup> Simnânî, *Kudsiyye* Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, nr. 1796, 49a; Simnânî, *Bedâiu's-sanâi'*, Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, nr. 1796, 7a, Orhan, *Alâüddevle Simnânî ve Tasavvufî Görüşleri*, 189.

Simnânî’ye göre seyrüsülûk, latife-i kâlebiyyeden latife-i hakkıyyeye doğru bir yolculuktur ve bu yolculuk latife-i hakkıyyeye ulaşmakla tamamlanır. Bu latifeye ulaşan sâlik hakiki mânâda Muhammedî olur. Latife-i hakkıyye, imkân âlemiyle vücûb âlemi arasında bir sınırdır, dolayısıyla bu sınırın ötesine geçmek mümkün değildir. Bu latifelerin her birinin terbiyesi, kendilerinde bulunan rubûbiyete ait bir nûr vasıtasıyla gerçekleşmektedir.<sup>55</sup> Simnânî’ye göre enfûsî âlemde bulunan bu yedi latifenin her birinin âfâkî âlemde de bir karşılığı vardır. Buna göre latife-i kâlebiyye feleklerin nefsleri ve akılları, latife-i nefsiyye nefs-i küllî yani arş, latife-i kalbiyye akl-ı küllî yani levh-i mahfûz, latife-i sırriyye midâd, latife-i rûhiyye devât, latife-i hafıyye kalem, Allah’tan vâsıtasız olarak feyz alan latife-i hakkıyye ise tecellî vaktinde Allah’ın Vâcîd sıfatından feyezân eden feyiz mesâbesindedir.<sup>56</sup>

Latifelerle kıyâmetin isimleri arasındaki irtibata dönersek; Simnânî’ye göre hafnîn kıyâmeti olan “âzife”, Allah’ın huzuruna en yakın olan kıyâmettir. Bu kıyâmet, kişiye kendisinden daha yakındır. Öyle ki bu kıyâmet, bütün cüzleriyle insanın varlığını kuşatmıştır. İnsan bu kıyâmetin tam ortasında bulunduğu halde yakınlığının şiddeti sebebiyle onu fark edememektedir.<sup>57</sup>

Rûhun kıyâmeti olan “vâkıa”yı, sülûk ve tasfiyeyle meşgul olan sâlik, zikrinin rûha ulaşmasının ardından müşâhede eder. Bu müşâhede başlangıçta, tıpkı zikrin galebesi esnasında başın üzerinden inen siyah bir örtü gibidir. Onu indirmeye özen gösterdikçe zikirde heybet ve sekînet ortaya çıkar, hatta sâlikte baygınlık meydana gelebilir. Bu müşâhedenin orta derecesinde sâlik, Allah Teâlâ’nın kendisine göstermeyi murad ettiği şekilde gayb âlemlerini ve o âlemlerde bulunan şeyleri müşâhede eder. Bu “vâkıa”da kendisine rûhânî ilimler keşf olunur. Bu vâkıadan uyanan sâlik, içinde bulunduğu vakitte maslahatı neyse ona yönelir. Kalbi kuvvetlenir ve sâlike zikirle meşgul olmayı ve tam bir teveccühle Hakk’a yönelmeyi emreder.<sup>58</sup>

Simnânî’ye göre sırrın kıyâmeti olan hâkkanın üç derecesi vardır. Birinci derecesi olan “müstehâkka”, vücudu bâtıllardan arındırır. İkinci derecesi olan “muhâkka” hâdis olan vücudu, varlıkta yalnız hakiki vücûd kalacak şekilde ortadan kaldırır. Üçüncü derecesi olan “hâkka” ise bütün kuvvelere ve müfredâta emanet olarak yerleştirilmiş olan hakikatleri ortaya çıkarır.<sup>59</sup> Buna göre bu kıyâmetin birinci ve ikinci derecesi fenâ, üçüncü derecesi ise bekâ ile ilişkilidir. Bu iki kıyâmet aynı zamanda sâlikin irâdî ölümü anlamına da gelir. İlk iki kıyâmet neticesinde ârızî varlıklar ortadan kalkıp yalnız hakiki varlık kalırken üçüncü derecesinde o ârızî varlıklarda emâneten bulunan hakikatler zâhir olur.

“Sâ’a”yı kalbin kıyâmeti olarak gören Simnânî, “Vakit yaklaştı ve ay yarıldı” âyetini “Kalbin kıyâmeti yaklaştı. Yaklaşmasının alâmeti de Allah’ın celâl isimlerinden gelen şiddetli bir vâridin heybetiyle kalp kamerinin yarılmasıdır.” diyerek tefsir etmektedir.<sup>60</sup>

Bütün bu bilgiler değerlendirildiğinde Simnânî’nin, ölüm ve kıyâmeti, insanda bulunan yedi latifede gerçekleşen bir yolculuk olarak gördüğü seyrüsülûk anlayışına uygun bir şekilde yorumladığı anlaşılmaktadır. Buna göre, zorunlu ölümle ölmezden evvel kendi iradesiyle ölen kimse, seyrüsülûkte bulunduğu mertebeye, bir başka ifadeyle latifeye uygun düşen bir kıyâmeti yaşayacak ve o kıyâmetin ahvâlini müşâhede edecektir. Böylece henüz iradesi elinden alınmadan evvel kendini muhasebe etme, hatalarını düzeltme, iyiliklerini çoğaltma ve mânevî derecesini yükseltme imkânı bulacaktır.

Bu makalede son olarak Simnânî’nin cennet ve cehennem hakkındaki görüşlerine yer verilecektir. Bu bağlamda onun âfâkta bulunan cennet ve cehennemin bugün mevcûdiyeti ve buldukları yer hususunda keşfine dayanarak verdiği bilgiler ele alınacaktır. Ayrıca onun

<sup>55</sup> Orhan, *Alâüddeve Simnânî ve Tasavvufî Görüşleri*, 189.

<sup>56</sup> Simnânî, *el-Urve*, 261; Orhan, *Alâüddeve Simnânî ve Tasavvufî Görüşleri*, 190.

<sup>57</sup> Simnânî, *Aynü’l-hayât*, 49.

<sup>58</sup> Simnânî, *Aynü’l-hayât*, 76.

<sup>59</sup> Simnânî, *Aynü’l-hayât*, 202.

<sup>60</sup> Simnânî, *Aynü’l-hayât*, 50.

### 3. CENNET VE CEHENNEMİN BUGÜNKÜ MEVCÜDİYETİ MESELESİNİN KEŞFE DAYALI YORUMU

Sözlük anlamı, "bitki ve ağaçlarıyla toprağı örten bahçe" olan cennet, mü'minler için âhiret duraklarının sonuncusudur.<sup>61</sup> İslâm literatüründe mü'minlerin ebedî yurdunu ifâde etmek üzere "cennet", "adn", "firdevs", "dârusselâm", "dârulmukâme" gibi isimler kullanılmaktadır.<sup>62</sup> Cennet kelimesinin karşıladığı mânânın tam zıddı olarak cehennem ise kâfir, münâfik ve zâlimlerin azap göreceği yer olarak tasvir edilmektedir. İslâm literatüründe cehennem için "cahîm", "hâviye", "hutame" ve "sakar" gibi farklı isimler kullanılmaktadır.<sup>63</sup>

Âlimler, cennet ve cehennemin bugün mevcûd olup olmadığı meselesinde ihtilaf etmişlerdir. Buna göre İslâm âlimlerinin çoğu cennet ve cehennemin bugün mevcut olduğu kanaatindeyken Cehmiyye, Mûtezile âlimlerinin çoğu<sup>64</sup> ve Hâricîler'den bir grup, bunların kıyâmetin kopmasından sonra yaratılacağı görüşündedir. Bu husus, itikâdî açıdan büyük bir ehemmiyete sahip olmamakla birlikte mezhepler arasında tartışma konusu olmuştur.<sup>65</sup>

Cennet ve cehennemin bugünkü mevcudiyeti meselesinde, bazı sufiler de kendi keşiflerine dayalı olarak görüş beyân etmişlerdir. Mesela bu konudaki ihtilâfın meşhûr olduğunu ifâde eden İbnü'l-Arabî, kendisiyle keşif ve mârifet ehli dostlarına göre cennetle cehennemin bir açıdan yaratılmış, bir açıdan da yaratılmamış olduğunu belirtmektedir. İbnü'l-Arabî bunu bir ev örneği üzerinden anlatmaktadır. Buna göre bir ev yapmak isteyen kişi, evin bütün duvarlarını inşâ edince "falanca bir ev yaptı" denir. Bu evi yapan kimse içeri girince orada bir alandan ve duvarlardan başka bir şey göremez. Bunun üzerine evde oturacak kimselerin ihtiyaçlarına uygun olarak birtakım odalar yapar. Bu örnek cehennem için düşünüldüğünde, cehennemin de tıpkı henüz içi düzenlenmemiş, sadece dış duvarları yapılmış bir ev gibi olduğu görülür. Oraya giren kimselere azap etmek için kullanılacak olan araçlar henüz yerleştirilmemiştir. Nitekim cehennem, sıcaklığı tutuşmuş hava olan bir evdir. Bu ateşin közü insanlar ve taşlar, aleviyse cinlerdir. Orada azapta kullanılan araçlar, cehenneme giren cinlerin ve insanların amellerinin gelmesiyle yaratılır.<sup>66</sup> Aynı örnek cennet için de düşünülebilir.

Konuyla ilgili tartışmaya kendi keşfi bilgisine dayanarak katılan sûfilardan biri de Simnânî'dir. Simnânî, konu ile ilgili görüşlerini *İkdu düveri'l-esrâr* adlı risâlesinde dile getirmektedir. Buna göre Simnânî, aslında vâkıa yoluyla müşâhede sûretiyle kırk senedir bu bilgiye muttali olmasına rağmen, Kur'ân ve sünnetten bu müşâhedesini destekleyecek bir delil bulamadığı için<sup>67</sup> bu bilgiyi o güne kadar hiçbir eserinde yazmamış ve müridlerinden hiçbi-

<sup>61</sup> Süreyya Şahin, "Cennet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1993), 7: 374.

<sup>62</sup> Bekir Topaloğlu, "Cennet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1993), 7: 376-77.

<sup>63</sup> Bekir Topaloğlu, "Cehennem (Kelâm)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1993), 7: 227.

<sup>64</sup> Ebû Ali el-Cübbâî, Bısr b. Mu'temir ve Ebû Hüseyin el-Basrî gibi Mutezîlî âlimlerin, cennetle cehennemin bugün mevcut olduğunu kabul ettikleri belirtilmektedir. Bk. Semra Dönmez, *Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet Bağlamında Âhiret Âlemi*, (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2007), 73.

<sup>65</sup> Konuyla ilgili tartışmalar hakkında özet bilgi için bk. Topaloğlu, "Cehennem (Kelâm)", 7: 228-30. Ehl-i Sünnet'in konuyla ilgili görüşlerine örnek olarak bk. Nüreddin es-Sâbûnî, *Mâtüridiyye Akâidi*, Araştırma ve Notlar İlavesiyle Tercüme Eden: Bekir Topaloğlu, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 178.

<sup>66</sup> Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, (Mısır: Dâru'l-kütübü'l-Arabiyyeti'l-kübrâ, ts.), 1: 297; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye: Âhiret Hayatı, Cennet ve Cehennem*, trc. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 26-27.

<sup>67</sup> Simnânî'nin bu tavrı, ilk dönem sûfleri arasında yaygın olarak bilinen ve kaynaklarda daha çok Cüneyd-i Bağdâdî'ye (ö. 297/909) atfedilen "Bizim bu ilmimiz Kur'ân ve Sünnetle mukayyedir" sözüne uygun düşmektedir. Bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 431.

rine de söylememiştir. Kendi ifadesine göre, altmış dokuz yaşına geldiğinde Allah Teâlâ kendisini, daha evvel vâkıa yoluyla keşfen bildirdiği bu bilgiye delil teşkil eden âyet, hadis ve haberlere muttalî kılmiştir. Bunun üzerine Simnânî, Allah’tan gelen ilhâmı, tâliblerin âhiretin bugün mevcut olduğunu yakinen öğrenmeleri için bu bilgiyi paylaşmayı kendisine vazife bilmiştir.<sup>68</sup> Buna göre âhiret bugün mevcut olup arşın altında, kürsî olarak tabir edilen atlas feleğinin<sup>69</sup> yüzeyinin üzerindedir. Dolayısıyla âhirette bulunan cennet ve cehennem de bugün mevcuttur.<sup>70</sup> Simnânî, “Şunu kesin olarak bil ki cennet ve cehennem bugün mevcuttur, bunun aksini iddia edenlerin boş sözlerine kanma.”<sup>71</sup> diyerek bu konudaki görüşünü net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Yukarıda değindiğimiz, Simnânî nazarında dünya hayatının zaman anlamında bir varlığının bulunmayışı meselesini burada tekrar hatırlamak gerekir. Simnânî, âhireti dâimî bir ân olarak görmekte, geçmiş ve geleceğin aslında var olmadığını, buna bağlı olarak da geçmiş ve gelecekle kayıtlı olan dünya hayatının da gerçekte bulunmadığını belirtmekteydi. Dolayısıyla zaman açısından bakıldığında insan zaten âhirette yaşamakta olduğu halde bunun farkında değildi. Simnânî burada ise, cennet ve cehennemin mekân anlamında mevcûdiyetlerinin bahsetmektedir.

Simnânî, bu keşfine delil olarak, “Muhakkak iyilerin kitabı “illiyîn”dedir” (el-Mutaffifin 83/18) ve “Muhakkak kötülerin kitabı “siccîn”dedir” (el-Mutaffifin 83/18) âyetlerini göstermektedir.<sup>72</sup> Simnânî’nin bu görüşüne delil olarak zikrettiği hadis, “Mü’minin rûhu kabzedildiğinde ipeğe sarılarak illiyûna konur. Kâfirin rûhu kabzedildiğinde bir çula sarılarak siccîne konur.”<sup>73</sup> rivayetidir.<sup>74</sup> Bu düşüncesine delil olarak gördüğü haber ise, İbn Abbâs’ın Hz. Ebû Bekir’den naklettiği bir rivâyettir. Buna göre bir grup sahabe gelerek Hz. Ebû Bekir’den kendilerine faydalı olacak bir şey öğretmesini isterler. Hz. Ebû Bekir de onlara, “Benden şu cümleleri öğreniniz ki kim bunları sabah ve akşam okursa Allah onun rûhunu ufuk-i mübîne koyar.” diyerek bazı cümleler öğretir. Bunun üzerine ashâb, ufuk-i mübînin ne olduğunu sorar. Hz. Ebû Bekir de şöyle cevap verir: “Arşın altında bulunan bir ovadır. Onun içinde bahçeler, ağaçlar, nehirler ve kuşlar vardır. Onu her gün bin rahmet ve bin mağfiret kuşatır. Kim bu sözlere devam üzere ölürse Allah onun rûhunu bu mekâna koyar.”<sup>75</sup>

<sup>68</sup> Simnânî, *İkdu düre’i’l-esrâr*, 9a.

<sup>69</sup> Âlem anlayışlarını Batlamyus nazariyesine dayandırarak “kürsî”nin “felek-i sevâbit”, “arş”ın ise “felek-i atlas” olduğunu öne süren İslâm filozoflarının (bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Arş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1991), 3: 408) aksine Simnânî, atlas feleğinin kürsî olduğu kanaatindeydi.

<sup>70</sup> Simnânî, *İkdu düre’i’l-esrâr*, vr. 9a.

<sup>71</sup> Simnânî, *Mevâridü’ş-şevârid*, Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, nr. 1796, 75a.

<sup>72</sup> Simnânî, *İkdu düre’i’l-esrâr*, vr. 9a.

Burada illiyîn ve siccîn kelimeleri üzerinde durmak faydalı olacaktır. İlliyîn, üst makâm, yüksek derece mânâsına gelen “illiy” kelimesinin çoğuludur. Bu kavram sadece Mutaffifin süresindeki bu âyette geçmekte olup iyilerin kitabının bulunduğu yer olarak tavsif edilmektedir. Bu yer, yazıların kaydedildiği ve Allah’a yakın olan kulların müşâhede ettiği şey olarak yorumlanmaktadır. Müfessirler, illiyîn’in yüksek bir mekân olduğu konusunda görüş birliği etmişler, fakat onun yeri hakkında farklı fikirler serd etmişlerdir. İbn Abbas’tan nakledilen bir rivâyete göre illiyîn mü’minlerin rûhlarının bulunduğu yedinci kat gök, başka bir rivâyete göre ise cennettir. Onun bulunduğu yerle ilgili farklı şeyler söyleyen müfessirler de vardır. Siccîn kelimesi ise darlık, hapis mânâsına gelen “sicc” kelimesinin çoğuludur. Müfessirler bu kelimeyi çok dar ve sıkıcı bir zindan, cehennemde bir kuyu, yerin derinliklerinde bir kaya veya kâfirlerin amellerinin yazılı olduğu kitap şeklinde yorumlamışlardır. İlliyîn ve siccîn’in iki ilâhî kitap olduğunu söyleyen Zemahşerî, illiyîn’de meleklerle insanlardan ve cinlerden sâlih olanların amellerinin, siccîn’de ise şeytanlarla insanlardan ve cinlerden fâsık olanların amellerinin yazılı olduğunu söylemektedir. İlyas Üzüm, “İlliyîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 123-24.

<sup>73</sup> Kaynağı tespit edilemedi.

<sup>74</sup> Simnânî, *İkdu düre’i’l-esrâr*, 4b, 9a.

<sup>75</sup> Simnânî, *İkdu düre’i’l-esrâr*, 4b-5a, 9a.

### 390 | Kübra Zümrüt Orhan. Alâüddeve Simnânî'nin Tasavvufî Eğitim Anlayışı Bağlamın...

Simnânî'ye göre siccîn, cehennemın en alt derekesi, illiyî'n de cennetin en üst derecesidir. Allah Teâlâ kitabında, kötülerin kitabının siccîn'de, iyilerin kitabının illiyî'de olduğunu beyan etmiştir. "Muhakkak füccârın kitabı "siccîn" dedir. Siccîn'in ne olduğunu sen nerden bilirsin? O, yazılmış bir kitaptır." (el-Mutaffifin 83/7-9). Bu kitabı Allah'ın huzûrundan uzaklaştırılmış olanlar görürken, buna karşılık iyilerin kitabı olan illiyî'ni Allah'a yakın olan kimseler (mukarreb) görür.<sup>76</sup> Bu âyetlerin âhiretin bugün mevcut oluşuna delâleti, illiyî'n ve siccîn'in yazılmış birer kitap olarak vafedilmesi, yani şu anda var olduğunun belirtilmesi sebebiyledir. Bunlardan birine cennetin en üst derecesi, diğerine cehennemın en alt derekesi anlamı verildiğinde, cennet ve cehennemın de şimdi mevcut olduğu söylenmiş olmaktadır. Simnânî'ye göre Hz. Ebû Bekir'in ufuk-i mübîne getirdiği açıklama da âhiretin arşın altında mevcut olduğuna ve rûhların öldükten sonra burada olacaklarına işaret etmektedir. Hz. Peygamber'in (s.a), "Cennetin tavanı Rahmân'ın arşıdır"<sup>77</sup> sözü de bunu desteklemektedir. Simnânî'ye göre "Derken aralarına kapılı bir sur çekilir ki onun içinde rahmet dışında azâb vardır." (el-Hadîd 57/13) âyeti, cennetle cehennemın aynı yerde bulunduğunu göstermektedir. Ona göre Allah Teâlâ, cennet ve cehennemın bulunduğu bölgeyi hem nûrânî hem de zulmânî beden sâhiple-rinin ebediyen kalmalarına elverişli bir yer olması için, tıpkı yeryüzü gibi sâbit bir yer yapmıştır.<sup>78</sup>

Yukarıda zikredilen delillerden hareket eden Simnânî, arşın altında bulunan ufuk-i mübîn, âhiret yurdunun mekânı olduğunu söylemektedir.<sup>79</sup> Ona göre bunun ufuk-i mübîn olarak isimlendirilmesinin sebebi, müfred ve müellef varlıklar<sup>80</sup> arasında engel olmasıdır. Buna göre ufuk-i mübîn latîf müfred varlıklardan biraz kesîf, kesîf müellef varlıklardan çok daha latîftir. Allah onu duyularla hissedilen ebedî bir yurt kılmıştır. Bu yurt, nûrânî bir bedene kavuşan sâlih mü'minler için hoş ve güzel odalar, dünyadayken Allah'ın istediği şekilde yaşamayarak zulmânî bir beden elde eden kimseler içinse cehennemde habîs odalar şeklindedir. Allah Teâlâ bu yurdu, iki oda arasındaki geçişlerden korumuştur. Bu dünyada bedenın kesâfeti nasıl rûhun letâfetini örtmekteyse, âhirette de rûhun letâfeti bedenın kesâfetini örtmektedir.<sup>81</sup> Buna göre Simnânî, âhirette insanın hem bedeni hem de rûhuyla var olacağını kabul etmekle birlikte, rûhun daha ön planda olacağı kanaatinde-dir.

Esasen Simnânî, biri âfâkta diğeriye enfüste bulunan iki cennet ve cehennemın var olduğunu kabûl etmektedir. Yukarıda verdiğimiz bilgiler âfâkta bulunan cennet ve cehennemle ilgilidir. Daha önce latifeler konusu ele alınırken de işaret edildiği üzere o, varlıkların bir enfüsî bir de âfâkî karşılığı olduğu kanaatinde-dir. Simnânî, cennet ve cehennemın enfüsî

<sup>76</sup> Bk. Mutaffifin 83/18-21. Simnânî, *İkdu düreri'l-esrâr*, 9a.

<sup>77</sup> Bu söz uzun bir hadisin parçasına benzemektedir: Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Her kim Allah'a ve O'nun Resûlü'ne iman eder, namaz kılar ve ramazanda oruç tutarsa, onu cennete koymak Allah'ın üzerine borçtur [*hak ale'llâh*]. O kişi, ister Allah yolunda muhacir olsun, isterse içinde doğduğu toprağında otursun." Bunun üzerine sahâbîler "Allah'ın Resûlü, bu müjdeyi insanlara haber vermeyelim mi? Deyince o, "Cennette yüz derece vardır. Allah onları kendi yolunda cihat eden mücahitler için hazırladı. Her iki derecenin arasındaki mesafe, gökle yer arasındaki mesafe gibidir. Sizler Allah'tan cenneti istediğinizde O'ndan Firdevs'i isteyin. Çünkü o, cennetin en üstünü ve en yüksek olanıdır. Firdevs'in üstünde Rahmân'ın Arş'ı vardır. Cennetin ırmakları Firdevs'ten fışkırıp akarlar" buyurdu. Buhârî, "Tevhîd", 22.

<sup>78</sup> Simnânî, *İkdu düreri'l-esrâr*, 9b.

<sup>79</sup> Kendi keşfine dayalı olarak cennet ve cehennemın yerini açıklayan Simnânî, bu konuda kendisinden farklı düşünenleri eleştirerek onların görüşlerinin geçersizliğini de ispatlamaya çalışmaktadır. Ancak burada muhatap aldığı kimselerin kimliğine ve tartışmanın bağlamına dair bilgi vermemektedir. Simnânî'nin eleştirdiği bu görüşler üç madde halinde sıralanabilir: 1. Cennetin felek-i sevâbitin yüzeyinde olduğu iddiası. 2. Kıyâmet günü Allah'ın, üzerine saraylar bina edilebilmesi için gökleri hareketsiz hâle getireceği iddiası. 3. Cennetin gökte, cehennemın yerin altında bulunduğu iddiasıdır. Simnânî'nin bu iddiaları cevapları için bk. Simnânî, *İkdu düreri'l-esrâr*, 9b-10a.

<sup>80</sup> "Aynı veya farklı unsurlardan meydana gelen tabii cisme müellef, bir tek unsurdan ibâret olana da müfred adı verilir." H. Bekir Karlığa, "Cisim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993) 8: 29.

<sup>81</sup> Simnânî, *İkdu düreri'l-esrâr*, 9a-b.

karşılığına, “Nerede olursanız olun O sizinle berâberdir.” (Hadîd 57/4) âyetinin tefsirinde, “Vallahi cennet sensin, cehennem sensin, dünyâ sensin, ukbâ sensin, kavuşmayı umduğun karşılık seninledir, kendi kitabını okumazsan, Kitâb’ı okumak, hitâbı işitmek ve Rabbinin itâbı sana fayda sağlamaz” diyerek dikkat çekmektedir.<sup>82</sup> Yine, “Şunu kesin olarak bil ki cennet ve cehennem bugün mevcuttur, bunun aksini iddia edenlerin boş sözlerine kanma. Şunu da bil ki cemâlullâhî müşâhede etmek, yalnızca cennette mümkündür. Cennet de senin gaybında bulunmaktadır. Öyleyse Rabbinî müşâhede edebilmek için şehâdetinden gaybına yolculuk et!”<sup>83</sup> ifâdeleri de enfüste bulunan cennetle ilgilidir. Sâlikin enfüste bulunan bu cennete girmesi ve burada cemâlullâhî müşâhede etmesi ancak irâdî ölümle mümkündür. Buna göre nefsin hevâ ve arzusunun öldürmeyi, kendini beşerî sıfatlardan fânî kılarak ilâhî sıfatlarla bâkî olmayı da içine alan irâdî ölüm neticesinde enfüsî cennetine giren sâlik, orada Rabbinin cemâlini müşâhede edecektir. Bu da seyrüsülûkün insanın kendi şehâdetinden gaybına, zâhirinden bâtınına doğru bir yolculuk olduğunu göstermektedir.

### SONUÇ

Alâüddevele Simnânî, 659-736/1261-1336 yılları arasında yaşamış, özellikle vahdet, letâif, ricâlül-gayb gibi konularda tasavvuf geleneğine önemli katkılarda bulunmuş bir Kübrevî şeyhidir. Simnânî’nin çeşitli eserlerinde yer verdiği konular arasında dünya hayatının mâhiyeti, ölüm, kıyâmet ve âhiret meselesi de bulunmaktadır. Bu makâlede Simnânî’nin bu hususlarda verdiği bilgiler, onun tasavvufî eğitim anlayışı bağlamında değerlendirilmiştir.

Makalede ele alınan ilk konu, dünya hayatının bir hakîkatinin bulunup bulunmadığı meselesidir. Burada Simnânî, asıl olanın âhiret olduğunu, dünya hayatının gerçek bir varlığının bulunmadığını *ân* anlayışı doğrultusunda ortaya koymaktadır. Simnânî, âhiretin hakîkî mânâda hayat sahibi oluşunu geçmiş ve gelecekte soyutlanmış bir “ân/şimdi” oluşuna bağladıktan sonra aslında geçmiş ve gelecek diye bir şey bulunmadığını söylemekte, buradan hareketle de geçmiş ve gelecekle kayıtlı olan dünya hayatının hakîkî bir varlığının bulunmadığı sonucuna varmaktadır. Burada Simnânî, dünyanın mekân açısından yokluğundan değil, zaman açısından dünya hayatının yokluğundan bahsetmektedir.

Makalenin ikinci meselesi, Simnânî’nin ölüm ve kıyâmeti kendi sülûk anlayışı bağlamında nasıl ele aldığıdır. Simnânî, tasavvuf geleneğine uygun olarak ölümü irâdî ölüm ve zorunlu ölüm şeklinde ele almaktadır. Buradan hareketle de mânevî tekâmülünü gerçekleştirmek isteyen insanın, geri dönüşü olmayan ölümle ölüp pişman olmadan evvel kendi iradesiyle ölerken ölümün ardından meydana gelecek hâdiseleri henüz tövbe imkânı varken müşâhede etmesini gerekli görmektedir. Tasavvufî eğitimini insanda bulunan yedi latîfeyi esas alarak geliştiren Simnânî, latîfelerden her birini bir kıyâmetle irtibatlandırmaktadır. Buna göre sâlik, içinde bulunduğu mertebede mevt-i ihtiyârîyi gerçekleştirdiğinde o mertebeye ilgili kıyâmet ahvâlini müşâhede edecek; büyük kıyâmeti yaşamadan evvel kötülüklerini telâfi etme, iyiliklerini arttırma imkânı elde edecektir.

Makalede son olarak, Simnânî’nin cennet ve cehennem anlayışı incelenmekte, cennet ve cehennem bugün mevcûd mu değil mi sorusuna kendi keşfine dayanarak verdiği cevap ele alınmaktadır. Cennet ve cehennem bugün mevcûd olduğunu keşfen bildiğini ancak bu bilgiyi açıklamak için naslardan delil bulmayı beklediğini belirten Simnânî, onların arşın altında bulunan ufuk-i mübînde olduklarını söylemektedir. Ayrıca biri âfâkta diğeri ise enfüste bulunan iki cennet ve iki cehennem bulunduğunu söyleyen Simnânî, enfüsündeki cennete girip orada cemâlullâhî müşâhede edemeyen kimsenin âfâktaki cennete girmesinin pek bir anlam ifâde etmediği kanaatindedir. Kişinin enfüsündeki cennete girmesi ise kendi şehâdetinden gaybına, zâhirinden bâtınına yapacağı yolculukla mümkün olmaktadır ki bunun yolu da mevt-i ihtiyârîden geçmektedir.

<sup>82</sup> Simnânî, *Aynü'l-hayât*, 255.

<sup>83</sup> Simnânî, *Mevâridü’s-sevârid*, 75a.



**KAYNAKÇA**

- Aclûnî, İsmâîl b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs amme'stehera mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*. 2. Baskı. 2 cilt. Beyrût: Dâru ihyai't-türâsi'l-Arabî, 1932.
- Corbin, Henry. *The Man of Light in Iranian Sufism*. Trc. Nancy Pearson. New York: Omega Yayınları, 1994.
- Dönmez, Semra. *Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet Bağlamında Âhiret Âlemi*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2007.
- Elias, Jamal. *The Throne Carrier of God: The Life and Thought of Ala ad-dawla as-Simnani*. Albany: State University of New York Press, 1995.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *Âhiret Hayatı: Kabir, Kiyâmet, Âhiret*. Trc. Hüseyin Okur. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2008.
- Gürer, Dilaver. "Hz. Yusuf'un Gördüğü Rüyanın Fusu'u'l-Hikem'deki Yorumu". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/21 (2007): 39-56.
- İsfahânî, Râgıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. Thk. Safvân Adnân Dâvûdî. 3. Baskı. Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1423/2002.
- İbn Ebî Şeybe. *el-Musannef*. Nşr. Muhammed Avvâme. 26 Cilt. Cidde, 1427/2006.
- İbn Hanbel, Ahmed. *ez-Zühd*. Nşr. Muhammed Celâl Şeref. Beyrut, 1981.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. 4 Cilt. Mısır: Dâru'l-kütübî'l-Arabiyyeti'l-kübrâ, ts.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fütûhât-ı Mekkiyye: Âhiret Hayatı, Cennet ve Cehennem*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- Karlığa, H. Bekir. "Cisim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 28-3. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm. *er-Risâle*. Thk. Ma'ruf Mustafa Züreyk. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2001.
- Nesefî, Aziz. *İnsân-ı Kâmil*. Trc. Mehmet Kanar. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990.
- Sâbü'nî, Nûreddîn. *Mâtüridiyye Akâidi*. Araştırma ve Notlar İlavesiyle Tercüme Eden: Bekir Topaloğlu. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- Serrâc, Eû Nasr. *el-Luma'*. Thk. Abdülhalîm Mahmûd-Tâhâ Abdülbâkî Sürûr. Kahire: Dâru'l-kütübî'l-hadîse, Bağdat: Mektebetü'l-müsennâ, 1960.
- Simnânî, Alâüddevle. "Şerhu Hadîs-i 'ervâhu'l-müminîn". *Musannefât-ı Fârsî*. Nşr. Necîb Mâyil-i Herevî. 177-180. Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1990.
- Simnânî, Alâüddevle. "Beyânu'l-ihsân li ehli'l-irfân". *Musannefât-ı Fârsî*. Nşr. Necîb Mâyil-i Herevî. 181-249. Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1990.
- Simnânî, Alâüddevle. "Kavâtiu's-savâti'", *Opera Minora*, Ed. Wheeler Thackston. 83-109. Cambridge, Mass.: Harvard University, 1988.
- Simnânî, Alâüddevle. "Selvetü'l-âşîkîn ve sektetü'l-müştâkîn". *Musannefât-ı Fârsî*. Nşr. Necîb Mâyil-i Herevî. 277-300. Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1990.
- Simnânî, Alâüddevle. *Aynü'l-hayat*. Nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2009.
- Simnânî, Alâüddevle. *Bedâiu's-sanâi'*. Veliyyüddin Efendi, 1796: 1b-44a. Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi.
- Simnânî, Alâüddevle. *el-Urve li-ehli'l-halve ve'l-celve*. Nşr. Necîb Mâyil-i Herevî. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1983.
- Simnânî, Alâüddevle. *el-Vâridü's-şâridü't-târid şübhetel-mârid*. Pertev Paşa, 606: 66b-83a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Simnânî, Alâüddevle. *İkdu düreri'l-esrâr ve akdu arâisi'l-ebkâr*. Kasıdecizade, 685: 1b-10b. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Simnânî, Alâüddevle. *Kudsiyye*. Veliyyüddin Efendi, 1796: 48b-49b., Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi.
- Simnânî, Alâüddevle. *Mevâridü's-şevârid*. Veliyyüddin Efendi, 1796: 72b-94a. Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi.

- Simnānī, Alāüddevle. *Risāle*. Veliyyüddin Efendi, 1796: 53b-63a. Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi.
- Sistānī, İkbāl. *Çihil Meclis yâ Risāle-i İkbāliye*. Nşr. Necib Mâyil Herevî. Tahran: İntişârât-ı Edîb, 1366.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân. *Tabakātu’s-sûfiyye*. Thk. Nûreddîn Şeribe. Haleb: Dâru’l-kitâbi’nefis, 1986.
- Şahin, Süreyya. “Cennet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 374-376. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Şahinoğlu, Nazif. *Ala al-Davla al-Simnani Hayatı, Eserleri, Kelâm Telakkîsi, Tasavvuftaki Yeri ve Tasavvufî Görüşleri*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1966.
- Topaloğlu, Bekir. “Cehennem (Kelâm)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 227-233. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Topaloğlu, Bekir. “Cennet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 376-386. İstanbul: TDV Yayınları 1993.
- Tosun, Necdet. *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî: Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Uludağ, Süleyman. “Ân (Ân-ı dâim)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 101. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Uludağ, Süleyman. “Ölüm (Tasavvuf)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 37-38. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Üzüm, İlyas. “İlliyyîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 123-124. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Rûh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 187-192. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Arş”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 406-409. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Zümrüt Orhan, Kübra. *Alâüddevle Simnānî ve Tasavvufî Görüşleri*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2016.
- Zümrüt Orhan, Kübra. “Alâüddevle Simnānî’nin el-Vâridü’s-şâridü’t-târid şübhetel-mârid Adlı Risâlesinin Tahkikli Neşri”. *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 40 (2018): 95-173.



*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
Haziran / June 2019, 23 (1): 395-413

**Mehmed Saîd'in Kasîde-i Hamriyye Şerhi: Tarab-engîz**

*Commentary of Mehmed Said on Qaside-i Khamriyya: Tarab-angiz*

**Yılmaz Öksüz**

Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Türk-İslâm Edebiyatı Ana Bilim Dalı.  
*Assistant Professor, Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Theology, Department of  
Turkish Islamic Literature  
Tokat/ Turkey  
yilmaz.oksuz@gop.edu.tr  
orcid.org/0000-0003-3543-4186*

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 29 Mart / March 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 27 Mayıs / May 2019

**Cilt / Volume:** 23 **Sayı / Issue:** 1 **Sayfa / Pages:** 395-413

**Atıf / Cite as:** Öksüz, Yılmaz. "Mehmed Saîd'in Kasîde-i Hamriyye Şerhi: Tarab-engîz [*Commentary of Mehmed Said on Qaside-i Khamriyya: Tarab-angiz*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/1 (June 2019): 395-413.  
<https://doi.org/10.18505/cuid.546912>

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

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.  
<https://dergipark.org.tr/cuid>

### Commentary of Mehmed Said on Qaside-i Khamriyya: Tarab-engiz

**Abstract:** *Qaside-i Khamriyya* (meaning Wine Eulogy) of sufi poet Ibn-i Fârîd, in which he explained divine love through the metaphor of wine, attracted great attention in Islamic world and was translated into Arabic, Persian and Turkish. Scholars such as Davud-i Qayseri (d. 751 AH/1350 AD), Kemal Pashazâde (d. 940 AH/1534 AD), Abdulghani an-Nablusi (d. 1143 AH/1731 AD), Ibn Acibe (d. 1224 AH/1809 AD) explained this eulogy in Arabic, while poets such as Ali b. Shihâbiddin al-Hamadâni (d. 786 AH/1385 AD), Molla Câmi (d. 898 AH/1492 AD), Idris-i Bitlisi (d. 926 AH/1520 AD) wrote commentaries in Persian. On the other hand, authors such as Abdussalam b. Numan b. Khalil (d. 1000 AH/1592 AD [?]), Ismail Anqaravi (d. 1041 AH/1631 AD), Abdulmacid-i Sivasi (d. 1049 AH/1639 AD), Qara Mustafa Khulûsi (d. 1344 AH/1926 AD), Mehmed Nazım (d. 1345 AH/1926 AD) and Tahir al-Mavlavi (d. 1371 AH/1951 AD) translated the eulogy into Turkish. One of the authors who translators of this eulogy was Mehmed Said Efendi, sheikh of Uskudar Salimiya Takka, who lived in the 19<sup>th</sup> century. His work named *Tarab-engiz* (meaning Pleasure-provoking) is a condensed commentary with ornate prose of *Qaside-i Khamriyya*. In previous studies, *Tarab-engiz* was partly examined, and there was no mention about the identity and personality of the author. In the present research, the life and personality of Mehmed Said Efendi is explained and the text of his work is examined.

**Summary:** In Turkish literature which developed under the influence of Islam, translations and commentaries have important a place along with original texts. Coming within the sphere of Islam in early 10<sup>th</sup> century, Turks embarked on translating the texts immediately in order to learn their new religion and to perform its practices and continued to do so since then. Because they lived in the same culture and civilization climate, Turks learned Islam from Persians and were influenced by Persian language. However, adherents of this new religion also made direct translations from Arabic texts. The translations initially were made from religious works, but in time social, cultural and literary works, such as Persian classics and major eulogies of Arabic Literature, were also translated into Turkish by Turkish scholars. *Qaside-i Burde* by Ka'b b. Zuheyr'in (d. 24 AH/645 AD), *Qaside-i Nûniyye* by Ebu'l-Feth Busti'nin (d. 400 AH/1010 AD), *Qaside-i Tahtarâniyye* by Tahtarâni'nin (d. 485 AH/1092 AD), *Qaside-i Münferice* by Ibnu'n-Nahvi'nin (d. 513 AH/1119 AD), *Qaside-i Emâli* by Ali b. Othman al-Ushi'nin (d. 575 AH/1179 AD) and famous eulogy named *Qaside-i Bur'e* by Muḥammed b. Said al-Buşîri'nin (d. 695 AH/1296 AD) were among such works.

*Qaside-i Khamriyya* by sufi poet Ibn-i Fârîd (d. 632 AH/1235 AD), also called sultan of minstrels, in which he explained divine love through wine attracted great attention in Islamic world and was translated into many languages and many commentaries were written on it. One of the commentary writers about this eulogy is Mehmed Said Efendi, a 19<sup>th</sup> century sufi. His work entitled *Tarab-engiz* is a condensed commentary with ornate prose of *Qaside-i Khamriyya*.

Studies conducted so far has partly dealt with the *Tarab-engiz* and identity and personality of Mehmed Said Efendi have never been mentioned. Şarac mentioned, "It is a printed work but its writer, printing date, and the place was not found on the printed work", while Yıldırım used the expression of "a work whose writer and production date is not known." In his Ph. D. thesis entitled *Translation and Commentary Tradition in Classical Turkish Literature in Anatolia*, Şadık Yazar noted that the work belongs to Mehmed Said, which was later cited by Aqdag. The final statement on this issue was made by İnce in his work entitled *Arabic, Persian and Turkish commentaries of Qaside-i Khamriyya by Ibnu'l Fârîd*. He examined a total of 18 commentaries and stated that no information is available about the life of Mehmed Said although he mentioned *Tarab-engiz*.

The birth date and place of Mehmed Said Efendi are unknown. He is grandchild of Ali Behjet Efendi (d. 1238 AH/1823 AD), one of sheiks in Salimiya Dervish Lodge in Uskudar and son of Mehmed Hidâyetullah Efendi (d. 1288 AH/1871 AD). Following the death of his father,

Mehmed Said Efendi himself served as the head dervish of this dervish lodge for 25 years and became a famous figure. He died in 1313 AH/1896 AD and was buried in the cemetery of the Salimiya Dervish Lodge.

Mehmed Said Efendi was the sixth sheikh of Salimiya Dervish Lodge. In many sources, he was mentioned as a venerable, righteous, devoutly religious, virtuous, polite and scholarly man. Mehmed Said Efendi is thought to be a member of Mavlavi lodge of Naqshbandi Tariqa. He had successors such as Naqshi sheikh Uskudari Balabani Hasan Husnu Efendi (d. 1347 AH/1928 AD) and Ismail Efendi (d. after 1307 AH/1890 AD). The poet had a commentary named *Tarab-angiz* in prose form and had a quatrain within the praising eulogy of Sheikh Hâmil Efendi (d. 1322 AH/1904 AD), head sheikh of Beylerbeyi Bedevi Dervish Lodge.

It is clear from the expression, "A work by Mehmed Said, the Imam of Central Dervish Lodge of Sultan Salim III," at the beginning of Edition no: 450 in Suleymaniye Library, Pertev Pasha Collection and from the record of "Work: *Tarab-angiz*, Author: Ibnu'l-Fârîd, Translator and postscript writer: Mehmed Said" in Edition no: 7350 of Marmara University Faculty of Theology Library that this work belongs to Sheikh Mehmed Said Efendi. However, exact production date of this printed work is not known. The work consisted of 28 pages and in some editions a two-page correct-false chart was added.

As usual, the work starts with an introduction section with expressions of "By the name of God, the Most Gracious, the Most Merciful," "Praise be to God," and "Peace be upon Prophet Moḥammad." This section also includes a praise for followers of Prophet Moḥammad, "Who made sphere of prophecy an eternal rose garden through the holy light of their enjoyed manners in addition to making the Shari'a candle shined and and converting them to great flowers of service with their strong inspiration torchs." The commentator then embarked on praising *Qaside-i Khamriyya*, mentioning that the men of ability became helpless in explanation of beauty, charm and freshness of unique expression richness and refined allegory blossoms of the eulogy and that reaching the shore of rhetoric could be possible through diving into the guided wisdom of sea. In fact, according to commentator, the men of literature should be aware of the difficulty of translating this unique eulogy into Turkish language. However, everyone should dive into the sea of insight as a knowledge diver, collect its share in pearls of utterance and in emeralds of wits, arrange and put them in the string of prose". Therefore, he wrote the commentary about the eulogy as a service to humanity and as a contribution to his own stock of comfort in the present and afterlife as much as he could, no matter how little it could be, and named it *Tarab-angiz*.

Like most commentators of *Qaside-i Khamriyya*, Mehmed Said Efendi commented on only about 33 couplets of the eulogy which contained a total of 41 couplets, and did not cover couplets from 23 to 30 in his work. The commentator used couplet-by- couplet translation method and started with praising for Ibn-i Fârîd and his couplets. Then, he gives the Arabic originals of the couplets and starts commentary with the expressions such as "couplets of great intuition, imagery couplets, product of couplet, enlightenment of couplet and concept of couplet." In preface section of the work, the commentator, who usually quoted hadith texts in Arabic and poems, does not use them in his commentary. He only uses some lines of Arabic prayers and a quatrain of Molla Câmi (d. 898 AH/1492 AD). This is a quatrain rubâi in Persian language meaning that "If you want no sorrow and no grief of the destiny, drink wine in a pub, because swirling of the goblet and worries of the world do not share the same place just as the tune and the sorrow do not coincide." The lack of touching on the meaning of words, etymological structure and grammar rules in couplets makes it different from others, except the translation of Aḥmed Şâfi Bey.

**Keywords:** Turkish-Islamic Literature, Ibn-i Fârîd, *Qaside-i Khamriyya*, Comment, Mehmed Said, *Tarab-angiz*.

**Öz:** Mutasavvıf şair İbn-i Fârız'ın şarap üzerinden ilahî aşkı anlattığı *Kasîde-i Hamriyye* isimli eseri İslam dünyasında büyük rağbet görmüş; müteaddit defa Arapça, Farsça ve Türkçeye çevirisi yapılmıştır. Dâvûd-ı Kayserî (ö. 751/1350), Kemâl Paşazâde (ö. 940/1534), Abdülganî en-Nablusî (ö. 1143/1731), İbn Acîbe (ö. 1224/1809) gibi âlimler mezkûr kasîdeyi Arapça olarak açıklarken; Ali b. Şihâbiddin el-Hemedânî (ö. 786/1385), Molla Câmî (ö. 898/1492), İdris-i Bitlisî (ö. 926/1520) gibi şairler Fars diliyle şerh etmişlerdir. Abdüsselâm b. Numan b. Halil (ö. 1000/1592[?]), İsmail Ankaravî (ö. 1041/1631), Abdülmecîd-i Sivasî (ö. 1049/1639), Alâiyeli Kara Mustafa Hulûsî (ö. 1304/1886), Ahmed Sâfi (ö. 1344/1926), Mehmed Nâzım (ö. 1345/1926) ve Tâhirü'l-Mevlevî (ö. 1371/1951) gibi müellifler ise Türkçeye çevirmişlerdir. Kasîdeyi Türk diline kazandıranlardan biri de XIX. yüzyılda yaşamış olan Üsküdar Selimiye Tekkesi şeyhi Mehmed Saîd Efendi'dir. Onun *Tarab-engîz* isimli eseri, *Kasîde-i Hamriyye*'nin süslü nesirle yazılmış, muhtasar bir şerhidir. Bugüne kadar yapılan çalışmalarda mezkûr eser, kısmen ele alınırken, müellifinin kimliği ve şahsiyetinden hiç söz edilmemiştir. Bu makalede, Mehmed Saîd Efendi'nin hayatı ve şahsiyeti ele alınmış, eserin transkripsiyonlu metni verilerek incelemesi yapılmıştır.

**Özet:** İslâmiyet'in etkisinde gelişen Türk edebiyatında telif eserlerin yanında tercüme ve şerh türü eserler önemli bir yer tutmaktadır. X. asrın başından itibaren İslam dairesine giren Türkler, yeni dinlerini öğrenmek ve gereklerini tatbik edebilmek için hemen her dönemde tercüme faaliyetlerinde bulunmuşlardır. Aynı kültür ve medeniyet havzasında bulunmaları sebebiyle İslamiyet'i genelde İranlılardan öğrenen ve Farsçanın etkisinde kalan yeni dinin müntesiplerinin, doğrudan için kaynağına yönelerek Arapçadan çeviriler yaptıkları da görülmektedir. Başlangıçta dinî alanda olan bu faaliyet, zamanla sosyal, kültürel ve edebî hayata yansımış; - Fars klâsikleri gibi- Arap edebiyatının bilhassa önemli kasîdeleri, ediplerimiz tarafından Türk diline aktarılmıştır. Ka'b b. Zühre'nin (ö. 24/645) *Kasîde-i Bürde*'si, Ebu'l-Feth Büstî'nin (ö. 400/1010) *Kasîde-i Nûniyye*'si, Tantarânî'nin (ö. 485/1092) *Kasîde-i Tantarâniyye*'si, İbnü'n-Nahvî'nin (ö. 513/1119) *Kasîde-i Münferice*'si, Ali b. Osman el-Ûşî'nin (ö. 575/1179) *Kasîde-i Emâlî*'si, Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî'nin (ö. 695/1296) *Kasîde-i Bür'e* isimli meşhur kasîdesi bu tür eserlerdendir.

Âşıkların sultanı namıyla mevsuf mutasavvıf şair İbn-i Fârız'ın (ö. 632/1235) şarap üzerinden ilahî aşkı anlattığı *Kasîde-i Hamriyye*'si de İslam dünyasında büyük ilgi görmüş, müteaddit defa tercümesi ve şerhi yapılmıştır. Kasîdeyi şerh edenlerden biri de XIX. yüzyıl sâfililerinden Mehmed Saîd Efendi'dir. Onun *Tarab-engîz* isimli eseri, *Kasîde-i Hamriyye*'nin süslü nesirle yazılmış, muhtasar bir şerhidir.

Bugüne kadar yapılan çalışmalarda söz konusu esere, kısmen değinilirken; Mehmed Saîd Efendi'nin kimliği ve şahsiyetinden hiç söz edilmemiştir. Eser için Saraç, "Matbudur. Yazarı, tab' tarihi ve yeri bulunmamaktadır" ifadesini kullanırken; Yıldırım, "Kim tarafından ve ne zaman yazıldığı bilinmeyen eser" nitelemesini yapmaktadır. Sadık Yazar, *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği* isimli doktora tezinde, eserin Mehmed Saîd'e ait olduğu tespitinde bulunurken; Akdağ, aynı hususu Yazar'a istinaden söylemektedir. Konu hakkında son sözü, *İbnü'l-Fârız'ın Hamriyye Kasîdesi'nin Arapça, Farsça ve Türkçe Şerhleri* ile İnce söylemektedir. Çalışmasında toplam on sekiz şerhten bahseden İnce, *Tarab-engîz*'e yer vermekle birlikte Mehmed Saîd'in hayatı hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmadığını dile getirmektedir.

Doğum yeri ve tarihi hakkında herhangi bir bilgi bulunmayan Mehmed Saîd Efendi, Üsküdar'daki Selimiye Tekkesi meşâyihinden Ali Behcet Efendi'nin (ö. 1238/1823) torunu, Mehmed Hidâyetullah Efendi'nin (ö. 1288/1871) oğludur. Kendisi de babasının vefatının akabinde yirmi beş yıl süreyle bu dergâhın post-nişinliğini yapmış ve meşhur olmuştur. 1313/1896 tarihinde vefat etmiş ve dergâhın haziresine defnedilmiştir.

Selimiye Tekkesi'nin altıncı şeyhi olan Mehmed Saîd Efendi, kaynaklarda pek mübârek, mütakî, âbid, ilim, fazilet ve edep sahibi bir zât olarak anılmaktadır. Nakşî şeyhi Üsküdarlı Bala-

banî Hasan Hüsnü Efendi (ö. 1347/1928), İsmail Efendi (ö. 1307/1890'den sonra) gibi halifeleri de bulunan Mehmed Saîd Efendi, Mevlevî meşreb bir Naşkıbendî olmalıdır. İnşa türünde *Tarab-engîz* adlı şerhi olan şârihin Beylerbeyi Bedevî Dergâhı post-nişini Şeyh Hâmil Efendi'nin (ö. 1322/1904) medhiyesi mahiyetinde bir de dörtlüğü bulunmaktadır.

Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa Koleksiyonu, 450 nolu nüshanın başındaki "Seccâde-nişîn-i hânkâh-ı Sultan Selîm-i Sâlis der-Üsküdar eser-i Mehmed Saîd" ifadesi ile Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi 7350 numaralı nüshadaki "Eser: Tarabengîz, Müellif: İbnü'l-Fârız, Mütercim ü muhaşşî: Mehmed Saîd" kaydından eserin Şeyh Mehmed Saîd Efendi'ye aidiyeti anlaşılmaktadır. Matbu olarak neşredilen eserin telif tarihi, kesin olarak bilinmemektedir. Yirmi sekiz sayfadan oluşan eserin bazı nüshalarına iki sayfalık hata-savâb cetveli eklenmiştir.

Eser, an'aneye uygun olarak besmele, hamdele ve salvelenin bulunduğu bir giriş bölümü ile başlamaktadır. Bu kısımda "sağlam fikir meş'aleleriyle şeriat kandillerini rûşen ve yüce hizmet çiçekleri yanında beğenilmiş tavırlarının nuru sayesinde nübüvvet bahçesini daimî gülşen eyleyen" ashâbın övgüsü de bulunmaktadır. Sonra *Kasîde-i Hamriyye*'nin medhine geçen şârih, bu kasîdenin eşsiz ibâre cevherleri ile hâlis kinâye çiçeklerinin güzellik, şirinlik ve tazeliğini anlatmakta erbâb-ı hünerin âciz kaldığını; eserin belâgat sahifesinin sahiline çıkmanın yine müşârun ileyhin dirâyet deryasının dalgıcı ile mümkün olduğunu söyler. Zira şârihe göre; bu eşsiz kasîdenin Türk diline aktarılmasının güçlüğü, sanat ehlinin malûmudur. Fakat "herkesin fikir dalgıcının, mana denizine dalıp kısmeti olan lafız incileri ile nükte yakutlarını toplaması ve onları tanzim ederek yazı ipliğine dizmesi gereklidir". Bu yüzden o, kasideyi, *karınca kararınca fehvâsıyla* kabiliyetinin el verdiği ölçüde, insanlığa hizmet ve iki cihanda saadet sermayesine sebep olması için kısa ve faydalı olarak şerh etmiş ve ismini *Tarab-engîz* koymuştur.

*Kasîde-i Hamriyye* şarihlerinin çoğu gibi, Mehmed Saîd Efendi de 41 beyitten oluşan kasidenin sadece 33 beytini şerh etmiş, 23.-30. beyitler arasını eserine almamıştır. Beyit beyit şerh etme tekniğini kullanan şârih, önce İbn-i Fârız ile beyitlerine övgüde bulunur. Sonra beyitlerin Arapça aslını verir ve "beytinüñ ma'nâ-yı münfi, beytinüñ ma'zûmî, ma'zûl-i beyt, medlûl-i beyt, mefhûm-ı beyt" gibi ibareler sarf ederek şerhe başlar. Eserin mukaddime kısmında Arapça olarak hadis ve şiir iktibasları yapan şârihin, şerh esnasında bunlara pek itibar etmediği görülür. Burada yalnız Arapça dua cümleleri ile Molla Câmî'nin (ö. 898/1492) bir dörtlüğüne yer verir. Bu "Felekten ne gam ne keder göreyim dersin eğer meyhânedeyim iç; zira kadehin dönmesi ile devranın tasası, nağme ile gam gibi bir yerde bulunmaz" anlamında bir Farsça rubâîdir. Şerhte beyitlerdeki kelimelerin anlamına, etimolojik yapısına ve gramer kaidelerine değinilmemesi, eseri, diğerlerinden -Ahmed Sâfi Bey'in tercümesi müstesna- farklı kılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Türk-İslam Edebiyatı, İbn-i Fârız, *Kasîde-i Hamriyye*, Şerh, Mehmed Saîd, *Tarab-engîz*.

## GİRİŞ

İslâmiyet'in etkisinde gelişen Türk edebiyatında telif eserlerin yanında tercüme ve şerh türü eserler önemli bir yer tutmaktadır. X. asrın başından itibaren İslam dairesine giren Türkler, yeni dinlerini öğrenmek ve gereklerini tatbik edebilmek için hemen her dönemde tercüme faaliyetlerinde bulunmuşlardır. Aynı kültür ve medeniyet havzasında bulunmaları sebebiyle İslâmiyet'i genelde İranlılardan öğrenen ve Farsçanın etkisinde kalan yeni dinin müntesiplerinin<sup>1</sup>, doğrudan için kaynağına yönelerek Arapçadan çeviriler yaptıkları da görülmektedir. Başlangıçta dinî alanda olan bu faaliyet, zamanla sosyal, kültürel ve edebî hayata

<sup>1</sup> Konuya dair geniş bilgi için bk. Alim Yıldız, *Geleneğin İzinde* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2013), 543-604.



#### 400 | Yılmaz Öksüz. Mehmed Saîd'in Kasîde-i Hamriyye Şerhi: Tarab-engîz

yansımı; -Fars klâsikleri gibi- Arap edebiyatının bilhassa önemli kasîdeleri, ediplerimiz tarafından Türk diline aktarılmıştır. Ka'b b. Zühayr'ın (ö. 24/645) *Kasîde-i Bürde'si*, Ebu'l-Feth Büstî'nin (ö. 400/1010) *Kasîde-i Nûniyye'si*, Tantarânî'nin (ö. 485/1092) *Kasîde-i Tantarâniyye'si*, İbnü'n-Nahvî'nin (ö. 513/1119) *Kasîde-i Münferice'si*, Ali b. Osman el-Üşî'nin (ö. 575/1179) *Kasîde-i Emâlf'si*, Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî'nin (ö. 695/1296) *Kasîde-i Bür'e* isimli meşhur kasîdesi bu tür eserlerdendir.

Sultânü'l-âşıkîn namıyla mevsuf mutasavvîf şair İbn-i Fâriz'ın (ö. 632/1235) şarap üzerinden ilahî aşkı anlattığı *Kasîde-i Hamriyye'si* İslam dünyasında büyük rağbet görmüş, müteaddit defa tercümesi ve şerhi yapılmıştır. Söz gelimi Dâvûd-ı Kayserî (ö. 751/1350), Kemâl Paşazâde (ö. 940/1534), Bedreddin Hasen el-Bûrînî (ö. 1024/1615) Abdülganî en-Nablusî (ö. 1143/1731), İbn Acîbe (ö. 1224/1809) gibi âlimler kasîdeyi Arapça olarak şerh ederlerken;<sup>2</sup> Ali b. Şihâbiddin el-Hemedânî (ö. 786/1385), Molla Abdurrahman Câmî (ö. 898/1492), İdris-i Bitlisî (ö. 926/1520) gibi şairler Fars diliyle şerh etmişlerdir. Abdüsselâm b. Numan b. Halil (ö. 1000/1592[?]), İsmail Ankaravî (ö. 1041/1631), Abdülmecîd-i Sivasî (ö. 1049/1639), Şifâî Mehmed Dede (ö. 1081/1671), Salâhî Abdullah Efendi (ö. 1197/1783), Alâiyeli Kara Mustafa Hulûsî (ö. 1304/1886), Ahmed Sâfî (ö. 1344/1926), Mehmed Nâzım Paşa (ö. 1345/1926), Ali Salâhaddin Yiğitoğlu (ö. 1358/1939) ve Tâhirü'l-Mevlevî (ö. 1371/1951) ise Türkçeye kazandırmıştır.<sup>3</sup> Bu zevâtın biri de XIX. yüzyıl mutasavvıflarından Şeyh Mehmed Saîd Efendi'dir. Onun *Tarab-engîz* isimli eseri, *Kasîde-i Hamriyye'si* nin süslü nesirle yazılmış, muhtasar bir şerhidir.

Bugüne kadar yapılan çalışmalarda söz konusu esere, kısmen değinilirken; Mehmed Saîd Efendi'nin kimliği ve şahsiyetinden hiç söz edilmemiştir. Eser için Saraç, "Matbudur. Yazarı, tab' tarihi ve yeri bulunmamaktadır"<sup>4</sup> ifadesini kullanırken; Yıldırım, "Kim tarafından ve ne zaman yazıldığı bilinmeyen eser"<sup>5</sup> nitelemesini yapmaktadır. Sadık Yazar, *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği* isimli doktora tezinde, eserin Mehmed Saîd'e ait olduğu tespitinde bulunurken;<sup>6</sup> Akdağ, aynı hususu Yazar'a istinaden söylemektedir.<sup>7</sup> Konu hakkında son sözü, *İbnü'l-Fâriz'in Hamriyye Kasîdesi'nin Arapça, Farsça ve Türkçe Şerhleri* ile İnce söylemektedir. Çalışmasında toplam on sekiz şerhten bahseden İnce, *Tarab-engîz'e* yer vermekle birlikte Mehmed Saîd'in hayatı hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmadığını dile getirmektedir.<sup>8</sup> Bu makalede, Mehmed Saîd Efendi'nin hayatı ve şahsiyeti ele alınarak eserinin transkripsiyonlu metni verilmiş ve incelemesi yapılmıştır.

<sup>2</sup> Himmet Konur, *Kemâl Paşazâde'nin Kasîde-i Hamriyye Şerhi (Edisyon Kritik ve Tahlil)* (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1992); Dâvûd el-Kayserî, *Aşk Şarabı ve Hayat Kasîde-i Hamriyye Şerhi*, çev. Turan Koç - Mehmet Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015).

<sup>3</sup> Ahmet Akdağ, "Abdüsselâm b. Nu'mân b. Halil'in Kasîde-i Hamriyye Şerhi", *Sosyal Bilimler Dergisi The Journal of Social Science* 4/15 (Ekim 2017): 465-500; Murat Ak, "Ahmed Sâfî Bey'in Kasîde-i Hamriyye Tercümesi" *Turkish Studies* 11/17 (Fall 2016): 131-150; Yusuf Yıldırım, "Abdülmecîd-i Sivasî'nin Manzum Kasîde-i Hamriyye Tercümesi", *İstem* 13/25 (Ekim 2015): 151-175; Belal Abdel-Maksoud, *İbnü'l-Fâriz ve İsmail Ankaravî'nin Kasîde-i Hamriyye Şerhi* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2000); Süleyman Deliktaş, *Salahaddin-i Uşşâkî ve Kasîde-i Hamriyye Şerhi* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1990); Fatih Güllüce, *Mehmed Nâzım Paşa'nın "İbn Fâriz Tercümesi ve Şerhi" -Metin ve İnceleme-* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008); Halil Karabulut, *Tâhir Olgun'un Levâmî' Tercümesi (İnceleme-Metin)* (Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi, 2014).

<sup>4</sup> Yekta Saraç, "Tasavvuf Edebiyatına Ait Temel Bir Metin ve Türk Edebiyatına Yansımaları", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 30 (2003): 454.

<sup>5</sup> Yıldırım, "Abdülmecîd-i Sivasî'nin Manzum Kasîde-i Hamriyye Tercümesi", 162.

<sup>6</sup> Sadık Yazar, *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2011), 579-580.

<sup>7</sup> Akdağ, "Abdüsselâm b. Nu'mân b. Halil'in Kasîde-i Hamriyye Şerhi", 470.

<sup>8</sup> Muhammet İnce, *İbnü'l-Fâriz'in Hamriyye Kasîdesi'nin Arapça, Farsça ve Türkçe Şerhleri* (Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2018), 95.

## 1. MEHMED SAİD EFENDİ'NİN HAYATI VE ŞAHSİYETİ

Doğum yeri ve tarihi hakkında herhangi bir bilgi bulunmayan Mehmed Saîd Efendi, Üsküdar'daki Selimiye Tekkesi<sup>9</sup> meşâyihinden Ali Behcet Efendi'nin (ö. 1238/1823)<sup>10</sup> torunu, Mehmed Hidâyetullah Efendi'nin (ö. 1288/1871)<sup>11</sup> oğludur.<sup>12</sup> Kendisi de babasının vefatının akabinde yirmi beş yıl süreyle bu dergâhın post-nişinliğini yapmış ve şöhret sahibi olmuştur.<sup>13</sup> 22 Şubat 1896 (9 Ramazan 1313) günü vefat etmiş ve dergâhın haziresine defnedilmiştir.<sup>14</sup> Mezar taşında nesebi ve şahsiyetine dair şu ibâreler yer almaktadır:

"Kâşif-i esrâr-ı kayyûmî, kıdvetü'l-muhakkıkîn, cenâb-ı Mevlânâ Rûmî (kuddise sır-ruhû) ed-Deyyûmî efendimizin sülâle-i tâhirelerinden, pîr-i dest-gîr-i sâlikîn, muktedâ-yi müridîn, Hoca Ali Behcet Efendi hazretlerinin hafid-i fazâil-medîdi ve bu hânkâh-ı feyz-penâhın seccâde-nişîn-i irşâdi, fâzıl-ı nihrîr, mürşid-i şehîr eş-Şeyh es-Seyyid Muhammed Saîd Efendi en-Nakşibendî merhûmun ârâm-gâh-ı ma'nevîleridir".<sup>15</sup>

Selimiye Tekkesi'nin altıncı şeyhi olan Mehmed Saîd Efendi<sup>16</sup>, kaynaklarda pek mübârek, müttakî, âbid, ilim, fazilet ve edep sahibi bir zât olarak anılmaktadır.<sup>17</sup> Nakşî şeyhi Üsküdarlı Balabanî Hasan Hüsnü Efendi (ö. 1347/1928), İsmail Efendi (ö. 1307/1890'den sonra) gibi halifeleri de bulunan<sup>18</sup> Mehmed Saîd Efendi, Mevlevî meşreb bir Nakşibendî olmalıdır.<sup>19</sup> Hatta bazı kaynaklar, Balabanî Hasan Hüsnü Efendi'nin ondan Mevlevîye icazeti aldığını söylemektedir:

"Nakşibendiyye ve Şazeliyye'nin dışında Harcağasızâde Hasan Hüsnü Efendi vasıtasıyla Kâdiriyye'den, Şeyh Muhammed Saîd Efendi ile Mevlevîyye'den ve Aziz Mahmud Hüdâyî dergâhi şeyhlerinden Rûşen Efendi vasıtasıyla da Celvetiyye'den icâzet almıştır".<sup>20</sup>

<sup>9</sup> Sultan III. Selim tarafından 1801-1805 yıllarında yaptırılan tekke, bulunduğu yer itibarıyla Çiçekçi Camii Dergâhı; Ali Behcet Efendi'ye isnaden Behcet-i Ali Dergâhı olarak da anılmaktadır. M. Baha Tanman, "Selimiye Tekkesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 438.

<sup>10</sup> Hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2015), 2: 193-203.

<sup>11</sup> Hakkında bilgi için bk. Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2: 262.

<sup>12</sup> Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2: 265; Tanman, "Selimiye Tekkesi", 36: 438-439; Zâkir Şükrü Efendi, "İstanbul Tekkeleri Silsile-i Meşâyihî I", haz. Şinasi Akbatu *İslam Medeniyeti Mecmuası 4/4* (Haziran 1980): 81.

<sup>13</sup> Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, haz. Nuri Akbayar (İstanbul: KB TV Yayınları, 1308/1996), 5: 1449; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2: 265; Salim Yorgancıoğlu, *Üsküdar Dergâhları*, haz. Ahmet Yüksel Özemre (Üsküdar Belediyesi, 2004), 131.

<sup>14</sup> Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 5: 1449; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2: 265; Mahmut Yücer, "Selimiye Tekkesi Şeyhi Ali Behcet Efendi ve Risâle-i Ubeydiye-i Nakşibendiye'si", *Üsküdar Sempozyumu II Bildiriler (12-13 Mart 2004)*, ed. Zekeriya Kurşun v.dğr. (İstanbul: Üsküdar Belediye Başkanlığı, 2005), 2: 83.

<sup>15</sup> Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2: 265-266.

<sup>16</sup> Yorgancıoğlu, *Üsküdar Dergâhları*, 131.

<sup>17</sup> Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 5: 1449; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2: 266.

<sup>18</sup> Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2: 373; Abdürrezzak Tek, "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Bir Şeyh Portresi: Üsküdarlı Balabanî Hasan Hüsnü Efendi ve Tasavvuf Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 16/2* (2007): 158; Hüseyin Kurt, "Sa'dîliğin Anadolu'ya Gelişi ve Bazı Sa'dî Tekkeleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/13* (Ocak-Haziran 2004): 118.

<sup>19</sup> Nakşibendîliğe bağlı olarak faaliyet gösteren Üsküdar'daki Selimiye Tekkesi, Konyalı Şeyh Ali Behcet Efendi ile Nakşibendî-Mevlevî karışımı bir tasavvuf anlayışını benimsemiştir. Dolayısıyla Ali Behcet Efendi'den sonra posta oturan Mehmed Hidâyetullah Efendi ile Mehmed Saîd Efendi'nin de bunu sürdürdüğü düşünülebilir. Ayrıca bk. Tanman, "Selimiye Tekkesi", 36: 438-439.

<sup>20</sup> Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2: 373; Abdürrezzak Tek, "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Bir Şeyh Portresi: Üsküdarlı Balabanî Hasan Hüsnü Efendi ve Tasavvuf Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 16/2* (2007): 158.

İnşa türünde *Tarab-engîz* adlı şerhi olan şârihin Beylerbeyi Bedevî Dergâhı post-nişini Seyh Hâmil Efendi'nin (ö. 1322/1904)<sup>21</sup> medhiyesi mahiyetinde bir de dörtlüğü bulunmaktadır ki, söz konusu dergâhın türbe kapısının üzerindeki kitabede yazılı olup şöyledir:

*Bu makâmın sâhibi bil mürşid-i âgâhtır*

*Hâmil-i sırr-ı tarikat ârif-i billâhtır*

(مَنْ أَرَادَ الْقَيْضَ فَيَدْخُلْ إِلَى أَبِيهِ)<sup>22</sup>

*Her sözü tefsîr-i hâli sanma mechûlâtır.*<sup>23</sup>

## 2. KASÎDE-İ HAMRİYYE ŞERHİ: TARAB-ENGÎZ

Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa Koleksiyonu, 450 nolu nüshanın başındaki "Seccâde-nişîn-i hânkâh-ı Sultan Selîm-i Sâlis der-Üsküdar eser-i Mehmed Saîd" ifadesi ile Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi 7350 numaralı nüshadaki "Eser: Tarab-engîz, Müellif: İbnü'l-Fârız, Mütercim ü muhaşşî: Mehmed Saîd" kaydından eserin Şeyh Mehmed Saîd Efendi'ye aidiyeti anlaşılmaktadır. Matbu olarak neşredilen eserin telif tarihi, kesin olarak bilinmemektedir. Ancak tab' olunduğu<sup>24</sup> 1288/1871 yılından önce yahut aynı yıl içinde kaleme alınmış olması muhtemeldir. Yirmi sekiz sayfadan oluşan eserin bazı nüshalarına iki sayfalık hata-savâb cetveli eklenmiştir.

Eser, an'aneye uygun olarak besmele, hamdele ve salvelenin bulunduğu bir giriş bölümü ile başlamaktadır. Bu kısımda "sağlam fikir meş'aleleriyle şeriat kandillerini rûsen ve yüce hizmet çiçekleri yanında beğenilmiş tavırlarının nuru sayesinde nübüvvet bahçesini da'imî gülşen eyleyen" [3] ashâbın övgüsü de bulunmaktadır. Sonra *Kasîde-i Hamriyye*'nin medhine geçen şârih, bu kasîdenin eşsiz ibâre cevherleri ile hâlis kinâyeye çiçeklerinin güzelliği, şirinlik ve tazeliğini anlatmakta erbâb-ı hünerin âciz kaldığını; eserin belâgat sahifesinin sahiline çıkmanın yine müşârun ileyhin dirâyet deryasının dalgıcı ile mümkün olduğunu söyler:

"Ma'a-hâzâ cevâhir-i 'ibârât-ı fâika ve zevâhir-i kinâyât-ı râikâsınıñ letâfet ü tarâvet ü 'uzûbet ü halâvetinde tâkat-ı erbâb-ı hüner kâr-ger belki maqdûr-ı beşer mutaşavver olmayup bu güne eş'âr-ı bedî'atu'l-âşâruñ sâhil-i şahîfe-i belâgata ibrâz u izhârı yine müşârun ileyhüñ gavvâş-ı bahr-i dirâyetlerine münhaşır olmışdur". [4]

Zira şârihe göre; bu eşsiz kasîdenin Türk diline aktarılmasının güçlüğü, sanat ehlinin malûmudur. Fakat "herkesin fikir dalgıcının, mana denizine dalıp kısmeti olan lafız incileri ile nükte yakutlarını toplaması ve onları tanzim ederek yazı ipliğine dizmesi gereklidir". [4] Bu yüzden o, kasideyi, *karınca kararınca fehvâsıyla* kabiliyetinin el verdiği ölçüde, insanlığa hizmet ve iki cihanda saadet sermayesine sebep olması için muhtasar u müfid (kısa ve faydalı) şerh etmiş ve ismini *Tarab-engîz* koymuştur:

"Bu şûretde kararınca kararınca fehvâsınca bu hâkîr-i kem-terin dağı miqdârınca bir de ebnâ-yı cinsimize hizmet dünyâ vü âhiretde bâ'is-i sermâye-i saâdet olmanın lâ-siyyemâ kaçîde-i belîga-i mezkûrenün mü'tâlâ'ası 'umûm hâkıkında ezher-i cihet-i istifâdeyi câlib add ü zannı niyyet-i hâlîşasıyla (لسانُ فسيح التبيان) Türkî üzre muhtaşar u müfid şerh u terkîm ve Tarab-engîz nâmıyla tevsîm olındı". [4-5]

<sup>21</sup> Bedevî Dergâhı ve Şeyh Hâmil Efendi hakkında bilgi için bk. Yorgancıoğlu, *Üsküdar Dergâhları*, 59-60; Derya Baş, *Seyyid Ahmed el-Bedevî Tarikatı ve İstanbul'da Bedevîlik* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008), 534-538.

<sup>22</sup> "Kim feyzi irade ederse onun kapısından girsin".

<sup>23</sup> Yorgancıoğlu, *Üsküdar Dergâhları*, 59; Baş, *Seyyid Ahmed el-Bedevî Tarikatı ve İstanbul'da Bedevîlik*, 535; Kadir Özköse, "İstanbul Tasavvuf Kültüründe Bedeviyye'nin Yeri ve Üsküdar Bedevî Tekkeleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2012): 525.

<sup>24</sup> Mehmed Saîd, *Tarab-engîz* (der-Saâdet: Mühendisîyân Matbaası, 1288/1871).

*Kasîde-i Hamriyye* şârihlerinin çoğu gibi, Mehmed Saîd Efendi de kasidenin sadece 33 beytini şerh etmiş,<sup>25</sup> 23.-30. beyitler arasını eserine almamıştır.<sup>26</sup> Beyit beyit şerh etme tekniğini kullanan şârih, açıklamaya geçmeden önce “Yine ol revnağ-ârâyîş-i dükkânçe-i metâ’-ı vicdân cenâb-ı İbn-i Fâriz-ı ‘adîmü’l-akrânun zînet-bağş-ı ruhsâre-i kaşîde oldukları”, “Yine ol serv-i gülistân-ı şafâ ve ‘andelfîb-i bûstân-ı vefânun lisân-ı faşîh ile zemzeme-sâz oldukları”<sup>27</sup> tarzında giriş cümleleriyle İbn-i Fâriz ile beyitlerine övgüde bulunur. Sonra beyitlerin Arapça aslını verir ve “beytinün mefhûm-ı halâvet-mevsûmı, beytinün ma’nâ-yı ‘ibret-nümâsı, beytinün ma’nâ-yı münfî, beytinün mazmûnı, maḥsûl-i beyt, medlûl-i beyt, mefhûm-i beyt, ma’nâ-yı beyt” gibi ibareler sarf ederek şerhe başlar. Diğer şârihlerin aksine beyitteki kelimelerin anlamına, etimolojik yapısına ve gramer kaidelerine değinmeyen şârih, beytin muradını süslü nesirle, muhtasar olarak açıklar. Bu yönüyle eserin şerhten ziyade tercüme mahiyetinde olduğu söylenebilir. Meselâ; “O şarabın meyhânesine bir kötürümü yaklaştırsalar hemen yürür, dilsiz onun lezzetinin anılmasıyla konuşmaya başlar” manasındaki beytin açıklamasını şöyle yapmaktadır:

“Yine ol ser-levḥa-i mecmû’a-i ḥaḳîkatün perde-güşâ-yı râz oldukları

وَلَوْ قَرَّبُوا فِي خَانِهَا مُقْعَدًا مَشَى  
وَيَنْطِقُ مِنْ ذِكْرِي مُدَاقِقَتِهَا الْكُفْمُ

beytinün meâl-i dürer-iştîmâli ya’nî ol şarâb-ı pür-tâbuñ ḥum-ḥâne-i âli-cenâbına bir muḳ’ad-i bî-tâb u mecâlî taḳrîb itdireseler çâşnî-i şîrîn-mezâḳı zikrinden güng ü lâl olan taḥşîl-i isti’dâd-reftâr ve tekmiî-i feşâḥat-güftâr eyler dimekdür”. [13]

Eserin mukaddimesinde Arapça olarak hadis ve şiir iktibasları yapan şârihin, şerh esnasında bunlara pek itibar etmediği görülür. Burada yalnız Arapça dua cümleleri ile Molla Câmi’nin (ö. 898/1492) bir dörtlüğüne yer verir. “Felekten ne gam ne keder göreyim dersin eğer meyhânedeyim iç; zira kadehin dönmesi ile devranın tasası, nağme ile gam gibi bir yerde bulunmaz”<sup>28</sup> anlamındaki Farsça rubâî şöyledir: [26]

خواهی ز فلک نه غصه بینی و نه غم  
در میکده می نوشی بالحنان و نغم  
دور قدح و غصه دوران یکجا  
هم چون نغم و غم نشود جمع بهم

### 3. TARAB-ENGİZ’İN TRANSKRİPSİYONLU METNİ

[2]

عَلَيْكَ إِعْتِمَادِي يَا كَرِيمَ  
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Ḥamd-i firâvân ve ḡenâ-yı bî-pâyân ol sulṭân-ı ‘azîmu’ş-şân bâhiru’l-bürhân ḥazretlerine ki menşe’-i dîvân-ı ibdâ’ zavâhir-i icâd u ihtirâ’ı anuñ fermân-ı ḳadr-tüvânıyla taḥrîr ve muḥarrîrân-ı kâr-ḥâne-i ḳazâ vü ḳader menâşîr-i muḳadderât-ı ḥayr u şerri anuñ ḥükm-i ḳâṭı’ıyla taşvîr u taştîr eylediler. Binâ-berîn dürer-i zevâhir-i ḥamd ü ḡenâ-yı vâhibu’l-âmâl ve

<sup>25</sup> Kasidenin tamamını şerh edenler, Alâiyeli Hulûsî Efendi, Mehmed Nâzım Paşa, Ahmed Sâfi Bey ve Ali Salâhaddin Yiğitoğlu’dur. İnce, [*İbnü’l-Fâriz’in Hamriyye Kasidesi’nin Arapça, Farsça ve Türkçe Şerhleri*, 97] “Kasidenin 41 beytinin tamamına yapılan şerhlerden biri de *Tarab-engîz*’dir” ifadesini kullanmakta ise de bu, gerçeği yansıtmamaktadır.

<sup>26</sup> Söz konusu beyitlerin genelde niçin şerh edilmediği konusunda bazı yorumlar için bk. Yusuf Yıldırım, “Abdülmeccid-i Sivasî’nin Manzum Kasîde-i Hamriyye Tercümesi”, *İstem* 13/25 (Ekim 2015): 159.

<sup>27</sup> Bu tür cümleler, ilk 21 beytin şerhinde bulunmaktadır.

<sup>28</sup> Abdurrahman Câmi, *Levâmi’ü Levâiyih der-Şerh-i Kasîde-i Hamriyye-i İbn Fâriz* (Tahran: Menûcehrî, 1340), 181.

#### 404 | Yılmaz Öksüz. Mehmed Saîd'in Kasîde-i Hamriyye Şerhi: Tarab-engîz

gurer-i cevâhir-i sipâs-ı Hudâ-yı mute'âl ba'de'l-edâ dürûd-ı ferhunde-vürûd tahiyât-ı tay-yibât-ı nâ-ma'dûd ol şâhibu'l-'izzî ve'l-cûd pâdişâh-ı âfâk ve kâil-i (بِعِثِّ لِتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ) [3] Efendimiz Hazretlerine şâyeste vü ahrâdur ki gülzâr-ı ahkâm-ı dîn-i münîf ve mergzâr-ı umûr-ı şer'-i şerîfi fermân-ı feyz-bârân-ı âlî-şânlarıyla muhâzzar u müzehher kıldılar. Pes 'ukûd-ı dürer-i tahiyât-ı zâkiyât-ı mevûr ve sümût-ı leâlî-i gavâlî-i teslîmât-ı nâ-maḥşûr ol zebân-âver-i (أَصْحَابِي كَالنَّجُورِ بِأَيُّهُمْ أَفْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ) <sup>30</sup> şallallâhu 'aleyhi ve sellemûn (أَنَا أَفْصَحُ الْعَرَبِ وَالْعَجَمِ) <sup>31</sup> il-tifât-ı celîliyle şeref-endâz-ı iclâl olan aşhâb-ı mekârim-nişâbuñ meşâhid-i mu'atтарыlarına erzân u şâyândur ki meşâ'il-i re'y-i rezîn ile meşâbil-i şerî'ati rûşen ve ezhâr-ı âşâr-ı seniyye ve envâr-ı etvâr-ı müstaḥsene ile reyâhîn-i riyâz-ı dîn-i Muḥammediyye'yi nümû-dâr-ı gülşen eylemişlerdür. İmdi matla'-ı kitâb-ı belâgat-nişâb sitâyîş-i Hudâ ile garrâ ve nu'ût-ı Resûl-i Kibriyâ ile muḥarrâ oldukça reşk-dih-i nessâcân-ı belâgat ve cilve-geh-i 'arûsân-ı ḥüsn-i 'ibâret olan işbu nüḣa-i nefise-i ber-güzîde ya'nî kaşîde-i pesendîde-i Ḥamriyye-i Fârîziyye'de fi'l-ḥaḳîka yed-i beyzâ âşikâr ve maẓmûn-ı leâlî-meşḥûnında bir sıhr-i ḥelâl izhâr [4] eylemişdür. Ma'a-hâzâ cevâhir-i 'ibârât-ı fâika ve zevâhir-i kinâyât-ı râikâsinuñ letâfet ü ṭarâvet ü 'uzûbet ü ḥalâvetinde ṭâkat-ı erbâb-ı hüner kâr-ger belki maḳdûr-ı beşer mutaşav-ver olmayup bu güne eş'âr-ı bedî'atu'l-âşârûñ sâhil-i şâhîfe-i belâgata ibrâz u izhârı yine müşârun ileyhüñ gavvâş-ı baḥr-i dirâyetlerine münḥaşır olmışdür. Çünkü manẓûmât-ı nâdire-i mezkûrenüñ (كَمَا هِيَ حَقًّا) <sup>32</sup> lisân-ı 'azbû'l-beyân Türkî'ye şerḥ u tercümesi merkez-i dâire-i imkândan birûn idügi ma'lûm-ı zevi'l-fünûn ise de herkesüñ dâye-i perverde-i ṭabî'ati olan şinâver-i fikri gûṭa-i nevel-i mürvârîd-i ma'ânî itdükde dest-âvîzi olan dürer-i elfâz u yevâkît-i nükâtü rişte-i tahrîre tertîb ü tanzîm eylemesi muḳarrerdür. Bu şûretde ḳarınca ḳarârınca fehvâsınca bu ḥaḳîr-i kem-terin daḣı miḳdârınca bir de ebnâ-yı cinsimize ḥidmet dünyâ vü âḥiretde bâ'is-i sermâye-i sa'âdet olmağın lâ-siyyemâ kaşîde-i belîga-i mezkûrenüñ müṭâla'ası 'umûm ḥaḳkında ezher-i cihet-i istifâdeyi câlib add ü zannı niyyet-i [5] ḥâlîşasıyla (لِسَانُ فَسِيحٍ) <sup>33</sup> Türkî üze muḥtaşar u müfîd şerḥ u terḳîm ve *Tarab-engîz* nâmıyla tevsîm olındı. Herçend mevki'-i enzâr-ı 'ammeye 'arz u taḳdîme şâyân olacaḳ şûretde bir eşer degil ise de

(سَمَّ سِيمَةً تَحْسُنُ آثَارَهَا... وَاشْكُرْ لِمَنْ أَعْطَى وَلَوْ سَمِيئَةً) <sup>34</sup>

müfâdınca hediyye-i behiyye-i maḥâfil-i erbâb-ı nazar ve tuḥfe-i behîce-i mecâlis-i aşhâb-ı hüner kılınmışdür. 'Aşrımız erbâb-ı fazl u kemâlinden mes'ûldür ki eşnâ-i ketb ü tahrîrde vuḳû'-yâfte olan ḥatîfât-ı sâhiyyemizüñ ḳalem-i şefḳat-raḳamlarıyla terḳîn buyurulması mütemennâ-yı nâ-çizânemizdür.

{ وَقَالَ فَيَسْ سِرَهُ }

Ol ser-ḥalka-i bâde-nûşân-ı aşhâb-ı ḥaḳîkat ve sâkî-i cür'a-keşân-ı erbâb-ı ma'rifet olan bülbül-i gülîstân-ı feşâhat ve 'andelîb-i çemenîstân belâgat ya'nî sulṭânü's-şu'arâ bürhânü'l-fuzalâ cenâb-ı İbn-i Fârîz-ı mu'ciz-nümâ 'aleyhi raḥmetu'llâhi'l-esnâ ḥazretlerinin lisân-ı selâset-feşân ve zebân-ı 'azbû'l-beyânlarıyla terâne-sâz oldukları [6]

1

شَرَبْنَا عَلَى ذِكْرِ الْحَبِيبِ مُدَامَةً  
سَكْرَنَا بِهَا مِنْ قَبْلِ أَنْ يُخْلَقَ الْكُرْمُ

<sup>29</sup> "Ben üstün ahlâkı tamamlamak için gönderildim" Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ* (Beyrût: el-Mektebetü'l-asriyye, 1427/2006), 1: 329, (no: 916).

<sup>30</sup> "Ben Arap ve Acem'in en fasîhiyim". Râdiyyüddin es-Sağânî, *el-Mevzûât*, thk. Necm Abdurrahman Halef (Şam: Dâru'l-Me'mûn, 1405), 73, (no: 131). Farklı rivayet için bk. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1: 228, (no: 609).

<sup>31</sup> "Ashâbım gökteki yıldızlar gibidir, hangisine uyarmanız hidâyet bulursunuz" Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1: 150, (no: 381).

<sup>32</sup> "Gereği gibi"

<sup>33</sup> "Beyanı güzel lisan".

<sup>34</sup> "Birisi, bir susam tanesi bile verse ona teşekkür et, güzel vasıflarla vasf et". Ebû Muhammed el-Harîrî, *el-Makâmât* (Beyrût: Matba'atu'l-ma'ârif, 1873), 499.

beyt-i neşât-efzâsınuñ meâl-i tarâvet-iştimali bu vech-ile cilve-gerdür ki ya'nî şâribân-ı piyâle-i envâr-ı vaḥdet ve zâikân-ı şarâb-ı Rabbu'l-'izzetüñ cem'iyet-gâh-ı tecellî-penâhları ya'nî meclis-i ezel ve bezm-i lem-yezelde ol cân-ı cânân belki şad-hezâr cân aña meftûn u ḥayrân olan ḥabîb-i dil-firbûñ zikr ü yâdı üzerine bir bâde nûş idüp ol müdâm-ı şafâ-encâmla mest ü medhûş olduk. Hâlbuki endiye-i mey-ḥ'ârân-ı kevn-i fesâdda meşhûr u müte'ârif olan şarâb-ı pür-şûr henüz dirâht-ı engûrdan âferide vü peydâ ve gehvâre-i süfre-i vücûda rû-nümâ olmamışdı dimek olur.

{ وَقَالَ فَسِرَّ سِرَّهُ الْعَزِيزِ }

Yine ol gülşen-ṭrâz-ı meclis-i 'ârifân ve zînet-sâz-ı maḥfil-i mürfdân ya'nî cenâb-ı İbn-i Fârîz-ı 'adîmü'l-aqrânunñ gönce-i dü-berg-deheniyle mişâl-i nesîm-i 'anber-şemîm müşg-bâr oldukları [7]

2

لَهَا الْبَيْدُ كَأَسْ وَهِيَ شَمْسٌ يُدِيرُهَا  
هَلَالٌ وَكَمْ يَبْدُو إِذَا مُزَجَّتْ نَجْمٌ

beyt-i dil-keşün ma'nâ-yı letâfet-baḥşâsında bu gûne ifâde-i merâm ve idâre-i piyâle-i kelâm kılınur ki ya'nî ol şarâb-ı âteş-nâbuñ cân-ı ḥurşid-irtisâmı bir mâh-ı tamâm olup kendüsi daḥı feyz-baḥşî vü leme'ânda bir âf-tâb-ı 'âlem-tâb ve engüştégân-ı sâkî-i teşnegân ile hengâm-ı meserret-encâm-ı âmizîşde bâde-i feyz-mâyeden cilve-nümâ olan her bir ḥubâb-ı aḥter-nişâb bir necm-i dirâḥşende vü pür-tâbdur dimek olur.

{ وَقَالَ فَسِرَّ سِرَّهُ الْعَزِيزِ }

Yine ol şîrîn-sâz-ı mezâk-ı şeyḥ u şâbb-ı cihânunñ lisân-ı belîgu'l-beyânlarıyla nağme-perdâz oldukları

3

وَلَوْلَا شَدَّاهَا مَا اهْتَدَيْتُ لِخَانِهَا  
وَلَوْلَا سَنَّاها مَا تَصَوَّرَهَا أَلْوَهُمْ

beyt-i bî-enbâzuñ mefhûm-ı mürvârid-i mersûmı ya'nî ol bâde-i [8] letâfet-'âdenün bûy-ı hoş ve râyiḥa-i dil-keşi meşâmm-ı cânuma reh-nümûn olmasa tarîk-ı müstaḥîm ve menhec-i ḳavîm olan râh-ı şavâbı zâyî' u gümrâh iderdüm. Ve lem'a-i pertev-i zuhûrî çeşm-i başîretüme ifâza-i nûr itmeseydi dü-dîde-i vehm ü ḥayâlüm kör ve müşâhede-i didâr-ı cemâl-i yârdan maḥrûm u mehçûr olurdu dimekdür.

{ وَقَالَ فَسِرَّ سِرَّهُ الْعَزِيزِ }

Yine ol sâkî-i mey-kede-nişînân ve vaḥdetün maḥzen-i serâir-i ḥikmetlerinden cilve-nümâ olan

4

وَأَلَمْ يَبْقَ مِنْهَا الدَّهْرُ غَيْرَ حُشَاشَةٍ  
كَأَنَّ حَفَاها فِي صُدُورِ النَّهْيِ كَتْمٌ

beyt-i münîf-i ḥakâyık-redîfüñ ma'nâ-yı laṭîfi ya'nî cenâb-ı pâdişâh-ı cihân-âferîn ( نَزَّهَ دَائِهِ عَنِ )<sup>35</sup> ḥazretleri ol bâde-i hoş-güvârdan ki zümre-i rindân-ı şâfi-nihâduñ cânlarına cân belki hezâr-cân aña zurûf u ebdân meşâbesinde [9] olup zâtından bir ramaḳdan ḡayrı ḳalma-mış ol daḥı şudûr-ı 'âşîkan-ı şafâ-kîşânda pûşîde vü pinhândur dimek olur.

{ وَقَالَ فَسِرَّ سِرَّهُ الْعَزِيزِ }

Yine ol revnaḳ-ârâyiş-i dükkânçe-i metâ'-ı vicdân cenâb-ı İbn-i Fârîz-ı 'adîmü'l-aqrânunñ zînet-baḥş-ı ruḥsâre-i ḳaşıde oldukları

<sup>35</sup> "Onun zâtı kusur ve noksanlıktan uzaktır".

وَمَنْ بَيْنَ أَحْتَاءِ الدِّانِ تَصَاعَدَتْ  
وَلَمْ يَبْقَ مِنْهَا فِي الْحَقِيقَةِ إِلَّا اسْمٌ

beyt-i dil-âvîzün ma'nâ-yı le'âfâf-pîrâsı ya'nî ol şarâb-ı kem-yâb ki ekvâb-ı âf-tâb-nişâbı derûnından müteşâ'id ü rû-nümâ oldı. Ha'kîkatde zât-ı huçeste-şifâtından şa'îfe-i rûzgârda bir eser ü nişân kalmayup ancak nâmı kaldı demek olur.

{ وَقَالَ قُدَيْسٌ سِرَّةَ الْعَزِيزِ }

Yine ol nesak-sâzende-i silk-i eş'ârûñ leâlî-senc oldukları [10]

وَإِنْ ذُكِرَتْ فِي الْخِيِّ أَصْبَحَ أَهْلُهُ  
نَشَاوَى وَلَا عَارٌ عَلَيْهِمْ وَلَا إِثْمٌ

beytinün ma'zûm-ı cevâhir-meşhûmı ya'nî ol bâde-i hâlet-fezâ ve şarâb-ı rûh-efzâ ki bir müsta'id zümre-i şevk-engîze yâd u tezkâr kılınsa keyfiyyet-i tecellî-peyvestiyle mest ü bî-hûş olup şubha dek nâle vü feryâd iderler. Bunuñla berâber ne ol mestîden anlara bir 'âr u vebâl ve ne mey-perestîden âyîne-i mücellâ-yı hâ'îrlarına bir gubâr-ı infi'âl vâki' olur dimekdür.

{ وَقَالَ قُدَيْسٌ سِرَّةَ الْعَزِيزِ }

Yine ol tarâvet-balşâ-yı reyâhîn-i 'îrfânün lisân-ı mu'ciz-beyânıyla 'u'çde-güşâ-yı feşâhat oldukları

وَإِنْ خَطَرَتْ يَوْمًا عَلَى خَاطِرِ امْرِئٍ  
أَقَامَتْ بِهِ الْأَفْرَاحَ وَارْتَحَلَّ الْهَمُّ

beytinün mefhûm-ı halâvet-mevsûmı ya'nî egerçi ol müdâm-ı şafâ-encâmuñ zikr ü yâdı bir kalb-i şafâ-perver-i civân-merd ü âzâde-dile [11] hutûr ider ise cemî-i âlâm u ekdâr ve a'zân u vesâvis-i bî-şümâr ri'let ü ric'at idüp esârîr ü efrâh anda mu'kim ü ber-karâr olur dimekdür.

{ وَقَالَ قُدَيْسٌ سِرَّةَ الْعَزِيزِ }

Yine ol nüzhet-ârâ-yı bûstân-ı fezâilün hâme-i benân-ı gevher-efşânıyla lü'lü'-bâr oldukları

وَلَوْ نَظَرَ اللَّذْمَانُ خَتْمَ إِنَائِيهَا  
لَأَسْتَكْرَهُمْ مِنْ دُونِهَا ذَلِكَ الْخَتْمُ

beytinün ma'zûm-ı derârî-meşhûmı eger nedîmân-ı encümen-i 'ayş ü 'işret ve mu'kimân-ı nişîmen-i 'ışk u ma'habbet ol bâde-i girân-mâye ya'nî piyâle-i güreyyâ-pâyenün zarfı mührini müşâhede etseler bâdeyi şürb itmeksizin ol hatm-i inâ anları mest ü harâb u şeydâ eylerdi dimekdür.

{ وَقَالَ قُدَيْسٌ سِرَّةَ الْعَزِيزِ }

Yine ol tûfî-i ravza-i ehl-i 'ışkuñ gonce-güşâ-yı gül-bün-i [12] nezâket oldukları

وَلَوْ تَضَخَّوْا مِنْهَا تَرَى قَبْرَ مَيِّتٍ  
لَعَادَتْ إِلَيْهِ الرُّوحُ وَأَنْتَعَشَ الْجَسْمُ

beytinün ma'nâ-yı 'anber-âlûdi eger hâmil-i neşve-i ma'habbet ve dâhil-i meclis-i tarab-ı enîs-i zevk ü şo'bet olan aşhâb-ı 'îrfân ve nedîmân-ı şafâ-kîşân ol şarâb-ı rûh-efzâ ile mest ü harâb olduğdan sonra egerçi ol bâde-i neşât-peymâdan bir hâk-i nem-nâk-ı kabr-i meyyite reşhâ-pâş olsalar meyyit-i mezbûrûñ beden-i müste'ârından müfârekat eyleyen rûh-ı pür-fütûhı hayât-ı tâze ile 'avdet idüp cisme bâ'îs-i inti'âş olur dimekdür.

{ وَقَالَ قُدَيْسٌ سِرَّةَ الْعَزِيزِ }

Yine ol bülbül-i gûyâ-yı riyâz-ı 'ilm-i müte'âlün zemzeme-sâz oldukları

10

وَلَوْ طَرَحُوْا فِيْ فَيءِ حَائِطِ كَرْمِهَا  
غَلِيلاً لَقَدْ اَشْنَى لِقَارِقَهُ السُّعْمُ

beytinün ma'nâ-yı 'ibret-nümâsı ya'nî ol şarâb-ı tarâvet-nişâbuñ sâye-i [13] dîvâr-ı bâğ-ı şîhhat-medârına üftâde-i pister-i helâk olan bir bîmâr-ı derd-nâkı ilqâ vü tarh itseler şafvet-i hevâ-yı hayât-bağşâsıyla ol cism-i za'if-i bî-mecâl taşhîh-i mizâc-ı i'tidâl eylerdi demek olur.

{ وَقَالَ فُؤَيْسٌ سِرَّهُ الْعَزِيْزُ }

Yine ol ser-levha-i mecmû'a-i haqîkatün perde-güşâ-yı râz oldukları

11

وَلَوْ قَرَّبُوا فِيْ خَائِبِهَا مُقْعَدًا مَّشَى  
وَيَنْطِقُ مِنْ ذِكْرِىْ مُدَاقِقَتِهَا الْبُكْمُ

beytinün meâl-i dürer-iştimâli ya'nî ol şarâb-ı pür-tâbuñ hum-hâne-i âlfî-cenâbına bir muğ'ad-i bî-tâb u mecâlî takrîb itdireseler çâşnî-i şîrîn-mezâkî zikrinden güng ü lâl olan tağşîl-i isti'dâd-reftâr ve tekmîl-i feşâhat-güftâr eyler dimekdür.

{ وَقَالَ فُؤَيْسٌ سِرَّهُ الْعَزِيْزُ }

Yine ol çeşme-i cûy-bâr-ı ma'rifetün leâlî-pâş oldukları [14]

12

وَلَوْ عَقَبْتُ فِي التَّرْقِ أَنْفَاسُ طَيْبِهَا  
وَفِي الْعَرْبِ مَرْكُومٌ لَعَادَلَهُ الشَّمُّ

beytinün ma'nâ-yı münîfi eger ol râh-ı pür-milâhuñ bûy-ı 'abîr-sirişti cânib-i hıttâ-i şarkda olsa ve garb tarafında dağı bir merd-i mezkûm-ı bîmâr-mevsûm bulinsa râh-ı mezbûruñ âşâr-ı revâiyih-ı dil-peziîri mûmâ ileyhün dimâğına te'sîr ve fevâiyih-ı hoş-bûy-ı bî-nazîri meşâmm-i cânını ta'tîr eylerdi dimekdür.

{ وَقَالَ فُؤَيْسٌ سِرَّهُ الْعَزِيْزُ }

Yine ol tûti-i nağme-perdâz-ı feşâhatün edâ-yı faşîh ile gûyâ oldığı

13

وَلَوْ خُضِبَتْ مِنْ كَأْسِهَا كَفْتُ لَأَمِسُ  
لَمَّا ضَلَّ فِي لَيْلٍ وَفِي يَدِهِ النَّخْمُ

beytinün mazmûnı eger ol şarâb-ı hoş-güvârdan keff-i lâmis la'l-reng ve reng-i 'aks-i câm-ı mey-i tâb-dâr ile dest-i şârib hem-reng olsa ol 'aks-i envâr-ı câm-ı mağabbet anuñ destinde bir [15] necm-i hidâyet olup leyle-i muşlime-i gamda zâyi' ü güm-râh ve vâdî-i dâlâl ü hizlânda guşuş u âlâma hem-râh olmaz dimekdür.

{ وَقَالَ فُؤَيْسٌ سِرَّهُ الْعَزِيْزُ }

Yine ol pîrâye-fezâ-yı peyker-i ma'ânîñün revnağ-dih-i cemâl-i kaşîde oldukları

14

وَلَوْ جُلِيْتُ سِرّاً عَلَى أَكْمِهِ غَدَاً  
بَصِيْرًا وَمِنْ رَأُوْقِهَا يَسْمَعُ الصَّمُّ

beytinün meâl-i şerîfi eger ol şarâb-ı âteş-nâbuñ sırrı pes-mânde-i şeb-i târik olan bir dîde-i nâ-bînâya zâhir ü hüveydâ olsa çeşm-i nâ-bînâ-yı mezkûra ilqâ-yı nûr idüp nâil-i devlet-i bînâyî eyleyecegi gibi mişfâtından dağı reşha-pâş olan kaçarâtuñ şadâ-yı dil-keşi gûş-ı aşamdan ref'-i illet idüp müstemi' eyler dimekdür.

{ وَقَالَ فُؤَيْسٌ سِرَّهُ الْعَزِيْزُ }

Yine ol çemen-pîrâ-yı gülistân-ı fezâilün hâme-i benân-ı gevher[16]rîzânıyla dürer-nişâr oldukları



وَلَوْ أَنَّ رَكْبًا يَمَّمُوا تُرْبَ أَرْضِهَا  
وَفِي الرَّقْبِ مَلْسُوعٌ لَمَا ضَرَّهَ السَّمُّ

ma'nâ-yı dil-peziiri eger ol müdâm-ı şafâ-encâmüñ sâye-i nezâket-mesâhasında zümre-i kârvândan bir gürûh-ı pür-şükûh ârzû-yı ziyâretine kaşd-ı 'inân-ı 'azîmet itseler ve miyânlarında bir merd-i mâr-gezîde bulınsa çeşîde-i zehr-i helâk oldığı semm-i kâtil fi'l-hâl mündefi' u 'âtil olur dimekdür.

{ وَقَالَ قُدَيْسٌ سِرَّهُ الْعَزِيزُ }

Yine ol hezâr-ı nağme-senc-i gülzâr-ı ma'rifetüñ terennüm-sâz oldukları

وَلَوْ رَسَمَ الرَّاقِي حُرُوفَ اسْمِهَا عَلَى  
حَبِيبٍ مُصَنَّبٍ جُنُّ أَبْرَأَهُ الرَّسْمُ

beytinüñ mefhûm-ı dil-rübâsı eger ta'vîz-i nüvîsegân-ı efsûn-kâr ol şarâb-ı kevser-nişâbuñ nâm-ı hurûf-ı hoş-nizâmını bir cebîn-i muşâba ya'nî pîşâne-i mecnûna nakş u nigâr idüp resm ü ta'lîk itseler ol bî-hıred-i derd-mend kat'-ı kemend-i cinnet idüp 'âqıl u hûş-mend [17] olur dimekdür.

{ وَقَالَ قُدَيْسٌ سِرَّهُ الْعَزِيزُ }

Yine ol bülbül-i terennümât-ı nikât-âmîzüñ şûr-efgen-i bezm-gâh-ı dimâğ oldukları

وَفَوْقَ لُؤَاءِ الْجَيْشِ لَوْ رَقِمَ اسْمُهَا  
لَأَسْكُرَ مَنْ تَحْتَ اللِّوَا ذَلِكَ الرَّقْمُ

beytinüñ meâl-i münîfi ya'nî eger ol hamr-ı le'âfet-eserüñ nâm-ı sâmisini şafha-ı levh-i 'aleme nigâşte vü terkîm itseler sâye-nişân-ı livâ olan ceys-i 'ızâmı mest ü şeydâ eyler dimekdür.

{ وَقَالَ قُدَيْسٌ سِرَّهُ الْعَزِيزُ }

Yine ol mişkât-ı me'tâli'-i feyz ü âsârüñ nûr-pâş oldukları

تُهَدِّبُ أَخْلَاقَ النَّدَامَى قِيَهْتَدِي  
بِهَا لِطَرِيقِ الْعَزْمِ مَنْ لَا لَهُ عَزْمٌ

beytinüñ ma'nâ-yı dil-firîbi ya'nî ol şarâb-ı hoş-güvâr nedîmân-ı mekîde-i müdâm-ı ma'rifet ve harîfân-ı meclis-i vecd ü haqîkatüñ ahlâk-ı [18] zemîmelerin hışâl-i pesendîde ile tehzîb ü tevşîh idüp ol bâde-i hidâyet-pîrâ vâsıtasıyla menzil-i maqşûda delâlet ve ma'hall-i ma'flûba hidâyet olınurlar dimekdür.

{ وَقَالَ قُدَيْسٌ سِرَّهُ الْعَزِيزُ }

Yine ol tûfi-i şeker-istân-ı feşâhatüñ leb-cünbân oldukları

وَيَكْرُمُ مَنْ لَا يَعْرِفُ الْجُودَ كَفُهُ  
وَيَحْلُمُ عِنْدَ الْعَيْطِ مَنْ لَا لَهُ حِلْمٌ

beytinüñ mefhûm-ı 'âlisî ya'nî ol müdâm-ı kerâmet-encâm cûd u sehâ ile ma'rûf ve 'adl ü dâd ile mevşûf ve şıfat-ı ihsân ile men'ût olmayan zât-ı deniyyü's-şıfâtı muhsin ü kerîm ve şıfat-ı hilm ile mütehallik olmayup hemîşe gazab-nâk olan erbâb-ı liâmı hâlîm ü selîm eyler dimekdür.

{ وَقَالَ قُدَيْسٌ سِرَّهُ الْعَزِيزُ }

Yine ol serv-i gülistân-ı şafâ ve 'andelîb-i bûstân-ı vefânüñ lisân-ı faşîh ile zemzeme-sâz oldukları [19]

20

وَلَوْ نَالَ فَدُمُ الْقَوْمِ لَثُمَّ فِدَامِهَا  
لَأَكْسَبْتُهُ مَعْنَى شَمَائِلِهَا اللَّثُمَّ

beytinün müfâdı egerçi bir kavmün fedm ü denisi ol şarâb-ı leţâfet-nâbuñ gülû-yı şurâhîsini ta'biye ve dehân-ı ibrîkîni pûs eylese elbette şağş-ı mezkûruñ ol müdâm-ı şafvet-encâmı taqbîl ü telgîmi ahlâk-ı hamîde ve hışâl-i pesendîdeye nâil eyler dimekdür.

{ وَقَالَ فَدَيْسَ سِرَّهُ الْعَزِيزِ }

Yine ol bülbül-i gülistân-ı tarâvetün nâtıka-perdâz oldukları

21

يَقُولُونَ لِي صَفْهَا وَأَنْتَ بِوَصْفِهَا  
خَيْرٌ أَجَلَ عُنْدِي بِأَوْصَافِهَا عِلْمٌ

beytinün mazmûn-ı hikmet-meşhûnı ya'nî tâlibân-ı müsta'id ve müridân-ı müstersid olan zümre-i 'uşşâk benden suâl idüp sen ebyât-ı güzêştede şarâb-ı mezkûruñ hâşıyyet-i şerîfesinden şerh ü beyân eyledüñ bu şûretde ezher-i cihet [20] anuñ evşâf-ı seniyyesine habîr ü dânâsın bir nebze daha hâşâiş-i laţîfesinden bahş eyle tâ kim âteş-i 'atşımız teskîn ve derd-i iştiyâkımız reside-i mağâm-ı berîn ola didiklerinde suâl-i muqaddereye cevâben evet benî pîr-i mey-hâne-i 'aşk-ı velâ ve mîr-i harâbât-ı faqr u fenâ ve şitâyiş-i cemîlesine her vechile tüvânâ vü dânâyım öyle ki güft-gûsından dîger pîşem ve evşâf-ı behiyyesinden özge endişem yokdur.

{ وَقَالَ فَدَيْسَ سِرَّهُ الْعَزِيزِ }

22

صَفَاءٌ وَلَا مَاءٌ وَأَلْطَفٌ وَلَا هَوَى  
وَنُورٌ وَلَا نَارٌ وَرَوْحٌ وَلَا جِسْمٌ

İşte ol şarâb-ı 'âlem-tâbuñ zât-ı ferhunda-şifâtı pâkîze vü güzidedür. Lâkin şafâ-yı âb gibi gubâr ile küdüret-gîr ve heme-ıyneti laţîf olup leţâfet-i hevâ gibi buhâr vâsıtasıyla keşâfet-peziir degildir. Dahı bir nûr-ı mülemma'dur ki mânend-i âteş zulmet-i duhân ile tîre-gûn olmaz. Ve bir rûh-ı gayr-i [21] mücessemdür ki bilinmez.

{ وَقَالَ فَدَيْسَ سِرَّهُ الْعَزِيزِ }

23

مَحَابِينُ تَهْدِي الْوَأَصْفِيْنَ لَوْصَفِهَا  
فَيَحْسُنُ فِيهَا مِثْلُهُمُ النَّتْرُ وَالنَّظْمُ

Mağşûl-i beyt ya'nî her ân u zamân ol şarâb-ı feyz-nâb içün şifât-ı zîbende ve havâşş-ı firîbende vardur ki muhibbân-ı şâdıku'l-cinâna râh-ı hidâyeti irâe eyler. İşte ol şifât-ı şerîfe ve ma'ânî-i laţîfe vesâţetiyle cür'a-keşân-ı piyâle-i vahdet ve bâde-nûşân-ı câm-ı ma'rifet olan vâşîfân-ı ilâhîden nice nazm u neşr vücûda gelür dimekdür.

{ وَقَالَ فَدَيْسَ سِرَّهُ الْعَزِيزِ }

24

وَقَالُوا شَرِبْتَ الْإِثْمَ كَلًّا وَإِنَّمَا  
شَرِبْتَ الْإِثْمَ فِي تَرْكِهَا عُنْدِي الْإِثْمُ

Mazmûn-ı beyt libâs-ı mecâzda olan şarâbuñ idrâk-i haqâyıkını 'âciz olan kâşırân-ı fehm ü ma'nâ didiler ki sen sadr-ı kaşidede [22] anuñ şürbini ikrâr ve ebyât-ı sâiresinde havâşş u âşârından ihbâr eyledüñ. Halbuki şarâb-ı şûrî ve hamr-ı engûrî ki anuñ netîcesi hizlân u dâlâl ve şâribi ise müstaḥikḳ-ı 'azâb u nekâldür suâline cevâb olarak hâşâ ben ol müdâm-ı dâlâlet-encâmı nûş itmeme belki şarâbı sebeb-i vuşlat-ı zât-ı bî-çûn olan câm-ı tecellî-nümâdan âşâm iderüm. İşte ol râh-ı pür-melâhî terk benüm 'indimde günâh ve ol şarâb-ı mecâzînüñ şürbi bâ'is-i dîrî-i der-gâh-ı ilâhdur dimekdür.

{ وَقَالَ فَدَيْسَ سِرَّهُ الْعَزِيزِ }

25

وَيَطْرَبُ مَنْ لَمْ يَدْرِهَا عِنْدَ ذِكْرِهَا  
كَمُشْتَقِ نَعْمٍ كُلَّمَا ذُكِرَتْ نَعْمٌ

Ma'nâ-yı beyt bir kimse ki ol mey görmemiş ve çâşnî-i idrâk-i haqîkisini tatmamış ol anuñ nâmî ol şaḥşuñ 'indinde yâd u tezkâr kılınsa 'âşîk-ı müştâk zâviye-i bu'd-i firâkda kendi ma'sûkînuñ hayâl-i bî-mişâliyle tebahtur u ihtizâza gelüp [23] vecd ü tarab eylediği gibi şaḥş-ı merķûmî daḥî neş'e-yâb u tarab-engîz eyler dimekdür.

{ وَقَالَ قُدَيْسٌ سِرَّةَ الْعَزِيزِ }

26

هَنِيئاً لِأَهْلِ الدَّيْرِ كَمْ سَكُرُوا بِهَا  
وَمَا شَرَبُوا مِنْهَا وَلَكِنَّهُمْ هَمُّوا

Medlûl-i beyt ya'nî 'âlem-i insânîde mutavassıtu'l-hâl ve derece-i maḥşûda vuşûl iş-tiyâkıyla vâdî-i cüst-cû-yı vuşlatda pür-melâl olan mütevaḥḥînâna ol bâde-i maḥabbet-i zâtiyyenüñ şürbi şifâ olsun ki pes-i perde-i ef'âl ü şifâtdan mest ü bî-hûş oldılar. Ve şîkî-i bâr-ı vü-cûd u hestîden kendülerini âsûde buldılar. Ḥalbukî müntehiyân-ı evliyâ-i kirâm ol bâde-i sırfdan bir cür'a nûş itmeksiziñ kaçd u endîşesiyle ser-hûş oldılar dimekdür.

{ وَقَالَ قُدَيْسٌ سِرَّةَ الْعَزِيزِ }

27

وَعِنْدِي مِنْهَا نَسْوَةٌ قَبْلَ نَسَائِي  
مَعِيَ أَبَدًا تَبَّتْ وَيْ وَإِنْ بَلِي الْعَظْمُ

[24] Mutazammın-ı beyt ya'nî ol şarâb-ı neşve-yâbuñ neş'et-i zuhûrından evvel benüm 'indinde mestlik vardır. Ve üstüḥvân u 'ızâm-ı tenûke kuvâ-yı bedendür fenâ-peziñ olduğda ol rahîk-ı ferah-baḥşânuñ neş'e-i ḥâlet-fezâ ve neşve-i haqîkat-nümâsı benümle bâkî vü ebedîdür.

{ وَقَالَ قُدَيْسٌ سِرَّةَ الْعَزِيزِ }

28

عَلَيْكَ بِهَا صِرْفًا وَإِنْ شِئْتَ مَرْجُهَا  
فَعَدْلُكَ عَنْ ظَلْمِ الْحَبِيبِ هُوَ الظُّلْمُ

Maḥşûl-i beyt ya'nî ol şarâbuñ şürb ü isti'mâli senüñ re'yine muḥavveldür. Tâ kim ta'alluḥât-ı sâire ile mezc itmeden nûş ve ḥâlet-i keyfiyyetiyle bî-hûş olasın. Egerçi sâir şey' ile karşıdirmek murâd iderseñ reşha-i zülâl-i leb ü dendân-ı ma'sûkîla memzûc u âmiḥte kıl. Ve andan 'udûlûñ maḥz-ı zulm ü sitem ve ber-minvâl-i muḥarrer icrâ-yı âyîn-i nûş-â-nûş itmek mestân-ı cür'a-keşân-ı bezm-i haqîkate bir de'b-i etemdür demek olur. [25]

{ وَقَالَ قُدَيْسٌ سِرَّةَ الْعَزِيزِ }

29

وَدُونُكْهَا فِي الْخَانِ وَاسْتَجْلِيهَا بِهِ  
عَلَى نَعْمِ الْأَخَانِ فَهِيَ بِهَا غُنْمٌ

Ya'nî şarâbı mey-ḥâne-mestân-ı mey-perestândan aḥz u girift eyleyüp zuhûr u cilâsını ḥâlib olarak naḡamât-ı hoş ve elḥân-ı terennümât-ı dil-keşi üzre nûş eyle. Zîrâ anuñ naḡamâ-yı 'ışk-engîz ve terâneḥâ-yı şevk-âmîzi insânı muḡtenim eyleyüp nâil-i devlet-i sermedî ve vâşıl-ı servet ü sa'âdet-i ebedî eyler dimekdür.

{ وَقَالَ قُدَيْسٌ سِرَّةَ الْعَزِيزِ }

30

فَمَا سَكَنْتُ وَالْهَمُّ يَوْمًا بِمَوْضِعِ  
كَذَلِكَ لَمْ يَسْكُنْ مَعَ النَّعْمِ الْعَمُّ

Medlûl-i beyt ya'nî ne ol şarâb bir zamân bir mevzî'de hümûm u aHzân ile ârâm buldı ve ne bir ân gam ile tayyib-i elhân u nağam ber-devâm oldı. [26] {Rubâ'î}<sup>36</sup>

خواهی ز فلک نه غصه بینی و نه غم  
در میکده می نوش بالخان و نغم  
دور قدح و غصه دوران یکجا  
هم چون نغم و غم نشود جمع بهم

Meâlince çirk-i gam u âlâyîş-i dünyâ-yı denîden dest-şûy ve kûy-ı harâbât-ı 'ışk-bâziye râh-cûy ve hum-hâne-nişîn-i 'ışk-ı lâ-yezâlî olan mürşid-i haqîkatüñ dâhil-i bezm-i hâş ve nedîm-i bâhiru'l-ihtîşâşî olup ol sâkî-i şarâb-ı ma'rifetüñ dest-i kerem-peyvest-i devâ-bahşâsından kadeh-i irâdetle nûş-ı câm-ı maħabbet ile ser-mest ü medhûş olarak bu kayd-ı mevhum-ı hestîden müberrâ ve gerd-i ħubb-ı mâ-sivâ ile jengâr olan âyîne-i ħalbini ol zât-ı kerîmu'ş-şifâtuñ mışkale-i nazar-ı kîmyâ-eserîyle taşfiye vü mu'arrâ eyle dimekdür. [27]

{ وَقَالَ فَدَسَّ سِرَّهُ الْعَزِيز }

31

وَفِي سَكْرَةٍ مِنْهَا وَلَوْ عُمُرَ سَاعَةٍ  
تَرَى الدَّهْرَ عَبْدًا طَائِعًا وَلَكَ الْحُكْمُ

Mutazammın-ı beyt ya'nî ol şarâbuñ sekr ü neşvesi hengâmında nice âşâr-ı 'acîbe ve hâlât-ı garîbe zuhûr ider. Velew bir sâ'at miqdârı olsun ta'ayyûş ü zindegânî eylediğün müddet ser-te-ser 'âlem belki cümle benî âdem zîr-i taşarruf u ħükminde maħkûm u mazlûmuñ olup irâde vü irâgañ vech üzre muñ' u fermân-ber olurlar dimekdür.

{ وَقَالَ فَدَسَّ سِرَّهُ الْعَزِيز }

32

فَلَا عَيْشَ فِي الدُّنْيَا لِمَنْ عَاشَ صَاحِبًا  
وَمَنْ لَمْ يَمُتْ سُكْرًا بِهَا فَاتَهُ الْحَزْمُ

Ma'nâ-yı beyt her zevĸ ü ħuzûrî ve ibtihâc u sürûrî ki netîce-i ħuşûl-i murâdât-ı dñyevî ve vesîle-i sa'âdet-i uħrevî ola ol şarâb-ı feyz-nâbla ħuşyâr u bîdâr olmadıkça [28] haqîkat-ı zindegânî ve kemâl-i behcet ü şadmânîden ne temettu' eyler. dimekdür.

{ وَقَالَ فَدَسَّ سِرَّهُ الْعَزِيز }

33

عَلَى نَفْسِهِ فَلْيَبْلُغْ مَنْ صَاحِبِ عُمُرِهِ  
وَلَيْسَ لَهُ مِنْهَا نَقِيَّةٌ وَلَا سَهْمٌ

Meâl-i beyt ya'ni şol kimse ki kendi naqd-i ħayât ve sermâye-i evĸâtını zâyi' u gümrâh eyleyüp ol şarâbı ki vesîle-i mey-perestî ve vâsiĸa-bî-ħodî vü mestî eylemeye taşsil-i cür'a ve tekmîl-i behre itmeden behâyim gibi 'ömr-i nâzenîni hebâ vü tebâh iderek vaĸt-güzâr oldı dimekdür.

اللَّهُمَّ اسْقِنَا شَرَابَ الْمَعْرِفَةِ  
مِنْ كَأْسِ الْوَحْدَةِ  
بِالْمَحَبَّةِ وَالْجَمْعِيَّةِ

## SONUÇ

Şeyh Mehmed Saîd Efendi, XIX. yüzyıl İstanbul'unda yaşamış bir mutasavvıftır. Dedesi Ali Behcet Efendi ile birlikte Nakşibendî-Mevlevî karışımı bir tasavvuf anlayışı benimseyen Üsküdar Selimiye Tekkesi'nde uzun yıllar post-nişinlik yapmış, burada vefat etmiştir. Kaynaklarda meşhur bir şahsiyet olduğu rivayet edilmesine rağmen kendisiyle ilgili bilgiler sınırlıdır.

<sup>36</sup> Câmî, *Levâmî' ü Levâiyih der-Şerh-i Kasîde-i Hamriyye-i İbn Fâriz*, 181.

#### 412 | Yılmaz Öksüz. Mehmed Saîd'in Kasîde-i Hamriyye Şerhi: Tarab-engîz

Pek mübârek, müttakî, âbid, ilim, fazilet ve edep sahibi bir kişi olan Mehmed Saîd Efendi'nin edebiyat alanında söz konusu şerhi ile Beylerbeyi Bedevî Dergâhı şeyhi Hâmil Efendi'nin medhine dair bir dörtlüğü bulunmaktadır.

*Tarab-engîz* isimli eseri, meşhur Arap şairi İbn-i Fâriz'ın *Kasîde-i Hamriyye*'sinin süslü nesirle kaleme alınmış muhtasar bir şerhidir. Bu yönüyle şerhten ziyade bir tercüme mahiyetindedir. Şerhlerin çoğu gibi, bu eser de kırk bir beyt olan kasîdenin tamamının değil, otuz üç beytinin şerhidir. Şerh esnasında beyitlerdeki kelimelerin anlamına, etimolojik yapısına ve gramer kaidelerine değinilmemesi, eseri, diğerlerinden -Ahmed Sâfi Bey'in tercümesi müstesna- farklı kılmaktadır. Seci' konusunda sec'-i müvâzî ile sec'-i mutarrefi tercih eden şârihin ara ara seci'yi sağlamak için zorlama ifadeler isti'mâl ettiği söylenebilir.

Mehmed Saîd Efendi'den sonra yaşamış şârihlerden Mehmed Nâzım Paşa'nın, beyitlerin anlamını "*maḥşûl-i beyt*" başlığı altında vermesi, onun "*maḥşûl-i beyt*, medlûl-i beyt, mefhûm-ı beyt, ma'nâ-yı beyt" gibi ifadelerini hatıra getirirken; Ahmed Sâfi Bey'in tercümesi ve bilhassa "O şarâb-ı çarâvet-nişâbuñ bâğı divârınuñ gölgesine hâl-i ihtizârda bulunan bir ḥastayı bıraḫmış olsalar şîḫḫat-i tâmmе bulur" gibi ifadeleri kendisinden etkilenmiş olabileceğini düşündürmektedir.

#### KAYNAKÇA

- Abdel-Maksoud, Belal. *İbnü'l-Fâriz ve İsmail Ankaravî'nin Kasîde-i Hamriyye Şerhi*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2000.
- Abdurrahman Câmî. *Levâmî' ü Levâyiḫ der-Şerh-i Kasîde-i Hamriyye-i İbn Fâriz*. Tahran: Menûçehrî, 1340.
- Aclûnî. *Keşfü'l-hafâ*. Beyrût: el-Mektebetü'l-asriyye, 1427/2006.
- Ak, Murat. "Ahmed Sâfi Bey'in Kasîde-i Hamriyye Tercümesi". *Turkish Studies* 11/17 (Fall 2016): 131-150.
- Akdağ, Ahmet. "Abdüsselâm b. Nu'mân b. Halîl'in Kasîde-i Hamriyye Şerhi". *Sosyal Bilimler Dergisi The Journal of Social Science* 4/15 (Ekim 2017): 465-500.
- Baş, Derya. *Seyyid Ahmed el-Bedevî Tarîkatı ve İstanbul'da Bedevîlik*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008.
- Dâvûd el-Kayserî. *Aşk Şarabı ve Hayat Kasîde-i Hamriyye Şerhi*. çev. Turan Koç - Mehmet Çentinkaya. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Deliktaş, Süleyman. *Salahaddin-i Uşşâkî ve Kasîde-i Hamriyye Şerhi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1990.
- Ebû Muhammed el-Harîrî. *el-Makâmât*. Beyrut: Matba'atu'l-ma'ârif, 1873.
- Güllüce, Fatih. *Mehmed Nâzım Paşa'nın "İbn Fâriz Tercümesi ve Şerhi" -Metin ve İnceleme-*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008.
- İnce, Muhammet. *İbnü'l-Fâriz'in Hamriyye Kasidesi'nin Arapça, Farsça ve Türkçe Şerhleri*. Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2018.
- Karabulut, Halil. *Tâhir Olgun'un Levâmî' Tercümesi (İnceleme-Metin)*. Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi, 2014.
- Konur, Himmet. *Kemâl Paşazâde'nin Kasîde-i Hamriyye Şerhi (Edisyon Kritik ve Tahlil)*. Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1992.
- Kurt, Hüseyin. "Sa'dîliğin Anadolu'ya Gelişi ve Bazı Sa'dî Tekkeleri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/13 (Ocak-Haziran 2004): 85-125.
- Mehmed Saîd. *Tarab-engîz*. der-Saâdet: Mühendisiyân Matbaası, 1288/1871.
- Mehmed Süreyya. *Sicill-i Osmânî*. haz. Nuri Akbayar. İstanbul: KB & TV Yayınları, 1308/1996.
- Osmanzâde Hüseyin Vassâf. *Sefîne-i Evliyâ*. haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2015.
- Özköse, Kadir. "İstanbul Tasavvuf Kültüründe Bedeviyye'nin Yeri ve Üsküdar Bedevî Tekkeleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2012): 507-540.
- Radiyyüddin es-Sağânî. *el-Mevzûât*. thk. Necm Abdurrahman Halef. Şam: Dâru'l-Me'mûn, 1405.

- Saraç, Yekta. "Tasavvuf Edebiyatına Ait Temel Bir Metin ve Türk Edebiyatına Yansımaları". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 30 (2003): 445-468.
- Şemseddîn Sâmî. *Kâmûsu'l-a'lâm*. İstanbul: Mihrân Matbaası, 1306.
- Tanman, M. Baha. "Selimiye Tekkesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 438-439. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Tek, Abdürrezzak. "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Bir Şeyh Portresi: Üsküdarlı Balabanî Hasan Hüsnü Efendi ve Tasavvuf Anlayışı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007): 155-168.
- Yazar, Sadık. *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2011.
- Yıldırım, Yusuf. "Abdülmeccid-i Sivasî'nin Manzum Kasîde-i Hamriyye Tercümesi". *İstem* 13/25 (Ekim 2015): 151-175.
- Yıldız, Alim. *Geleneğin İzinde*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2013.
- Yorgancıoğlu, Salim. *Üsküdar Dergâhları*. haz. Ahmet Yüksel Özemre. Üsküdar Belediyesi, 2004.
- Yücer, H. Mahmut. "Selimiye Tekkesi Şeyhi Ali Behcet Efendi ve Risâle-i Ubeydiye-i Nakşibendiye'si". *Üsküdar Sempozyumu II Bildiriler (12-13 Mart 2004)*. ed. Zekeriya Kurşun v.dğr. 2: 74-99. İstanbul: Üsküdar Belediye Başkanlığı, 2005.
- Zâkir Şükrü Efendi. "İstanbul Tekkeleri Silsile-i Meşâyihî I". haz. Şinasi Akbatu. *İslam Medeniyeti Mecmuası* 4/4 (Haziran 1980): 51-96.



*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
Haziran / June 2019, 23 (1): 415-439

## Manevi Sağlık ve Hayata Yönelim Ölçeğinin Türk Kültürüne Uyarlanması

*Adaptation of the Spiritual Health and Life-Orientation Measure to Turkish Culture*

### Ali Baltacı

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü  
Assistant Professor, Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences  
Department of Philosophy and Religion Sciences.  
Muş, Turkey  
[a.baltaci@alparslan.edu.tr](mailto:a.baltaci@alparslan.edu.tr)  
[orcid.org/0000-0003-2550-8698](https://orcid.org/0000-0003-2550-8698)

### Mehmet Kamil Coşkun

Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Polatlı İlahiyat Fakültesi  
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü  
Assistant Professor, Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of  
Theology Department of Philosophy And Religious Studies.  
Ankara, Turkey  
[kamilcoskun@gmail.com](mailto:kamilcoskun@gmail.com)  
[orcid.org/0000-0002-5669-2777](https://orcid.org/0000-0002-5669-2777)

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 05 Mart / March 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 29 May / Mayıs 2019

**Cilt / Volume:** 23 **Sayı / Issue:** 1 **Sayfa / Pages:** 415-439

**Atıf / Cite as:** Baltacı, Ali - Coşkun, Mehmet Kamil. "Manevi Sağlık ve Hayata Yönelim Ölçeğinin Türk Kültürüne Uyarlanması [*Adaptation of the Spiritual Health and Life-Orientation Measure to Turkish Culture*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/3 (December 2018): 415-439. <https://doi.org/10.18505/cuid.535663>

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

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/cuid>



**Abstract:** The aim of this study is to develop a valid and reliable measurement tool for determining students' spiritual health and life orientation. For this purpose, the Spiritual Health and Life-Orientation Measure (SHALOM) inventory developed by Fisher (2010) is adapted to Turkish. The adaptation study was carried out on 1591 high school students in three study groups studying in Ankara and Muş. The original English measure consisting of four dimensions and twenty items was translated into Turkish, factor analysis, validity and reliability tests were conducted on the sampling data. As a result of the study, the Turkish-adapted inventory consists of four dimensions (personal, social, environmental and transcendental) which resemble the original inventory. In addition, internal consistency coefficients of the inventory dimensions were in perfect harmony with the original inventory and served the purpose of the scale. In Conclusion The Turkish adaptation of the SHALOM Inventory can be used in different disciplines of psychology, educational sciences, and social sciences.

**Summary:** The concept of religion, which is an important dynamic and carrier of the social field, has gone into a double distinction since the second half of the 18th century; the concept of spirituality has begun to be refined from the concept of religion. The concepts of religion and spirituality are very difficult to define; While the concept of religion focuses ideology and rules of belief, spirituality centers on individual experiences and interrelationships that extend religion. For this reason, different spirituality and religion definitions are made from different perspectives and different spirituality scales were developed within this framework. However, the results of these studies differ significantly from each other; this means that spirituality was defined and conceptualized based on the scale that was used. Early period studies on spirituality mostly focus on religion, health, psychology and work life. In these studies, after defining the concept of spirituality; the relationship between the concept and health, religion, psychology and business life or necessity for human life is discussed. In the West, until the 1950s, the concepts of religion and spirituality were used interrelated. However, today these two concepts are almost completely separated from each other.

Literature consists of numerous inventory development studies to measure spirituality. The fact that the inventory works based on different conceptual foundations makes it difficult to draw a general, meaningful and consistent conclusion about spiritual health and life orientation. Furthermore, spirituality measurements reflecting the religion and values of a particular culture cannot be comprehensive or universal. At this point, Fisher criticizes the measurement tools developed for the purpose of measuring spirituality: in terms of "mixing religion and spirituality", "relying on the world of values", "not taking into account cultural differences", "and questioning only the mystical/spiritual experience". As a result, it can be said that no measurement developed in the conceptual structure of the West does not take into account the cultural flexibility and accept its spiritual values as universal or prevalent.

The SHALOM inventory developed by Fisher, which adapted to the Turkish culture in present study, is based on four basic (individual, social, environmental and transcendent) areas that constitute the world of interpersonal relationship. In this study, spirituality, as in Fisher's work, emphasizes the interaction with certain concepts of different intensities that are considered as independent from religion and above religions. In this context, the concept of spirituality communicates with one's personal space, social position, nature, and transcendental power. This adaptation study will provide useful information and comments on the students' spiritual health levels. This is the most important motive behind the idea of adapting the SHALOM inventory developed by Fisher to the Turkish culture. In addition, by adapting the SHALOM inventory, which is emphasized to have cultural flexibility and adapted to different languages, a new and different measurement tool will be available to understand the nature of the concept of spirituality.

This research was carried out to adapt the inventory of Spiritual Health and Life Orientation scale developed for students to Turkish culture. This inventory adaptation study was performed with the data collected from three working groups in Ankara and Muş provinces and 1591 high school students. The first study group was carried out with 414, the second study

group with 788, and the third group with 389 high school students. While the data collected from 414 students were used for Exploratory Factor Analysis (EFA) analysis, data collected from 788 students were used for Confirmatory Factor Analysis (CFA). In addition, 389 students were used to determine the criterion validity of the inventory. The original language of the SHALOM inventory, which is intended to be adapted into Turkish, is English, and translation studies are conducted separately by three linguistic experts who know the grammar and semantic characteristics of both languages. After the translation studies, the scale was applied to the sampling group and EFA was performed on the sample data. The EFA results showed that a factor roof resembling the original inventory was formed. Determining factors are given appropriate names (personal, environmental, social and transcendental) by taking into consideration the theoretical names and the dimension names in the original form of the SHALOM. The structure was confirmed by CFA, and as a result of the CFA,  $\chi^2/sd$  (1.72) ratio and IFI (0.96) fit indicator was found to be the appropriate fit for the model tested.

As a result, it is understood that the Spiritual Health and Life Orientation Inventory consists of four dimensions as in the original inventory, the internal consistency coefficients of the inventory dimensions are in harmony with the original inventory and serve the purpose of the scale. In conclusion the Turkish adaptation of the SHALOM Inventory can be used in different disciplines of psychology, educational sciences, and social sciences.

Spirituality should not only be defined within the framework of Western theories, but the nature and likelihood of the spirituality predicted by Islam should be discussed. Moreover, the types and dimensions of Islamic spirituality should be determined by taking into account the cultural subjectivity of an Islamic character. In the study of spirituality, the human model which modernity presents universally should not be accepted as the only truth. It should be tried to develop human models that come from Islamic culture and history and which are specific to us and define us. This should be taken into account not only in mental health / religious studies, but also in psychology of religion in general. In addition, culture-specificity should be given importance, and the experience gained from the cultural accumulation developed by the Turkish civilization with the Islamic doctrine should lead to the studies of spirituality. In this respect, this study aims to adapt the value and spiritual orientation of a different culture to Turkish culture, but it is problematic to construct the concept with Western values. Although Western values are similar to Islamic values and principles, it is envisaged that it may be difficult to measure the concept of spirituality in practice.

**Keywords:** Psychology of Religion, Spirituality, Spiritual Health, Direction to life, Inventory.

#### **Manevi Sağlık ve Hayata Yönelim Ölçeğinin Türk Kültürüne Uyarlanması**

**Öz:** Bu çalışmanın amacı öğrencilerin manevi sağlık ve hayata yönelimi belirlemeye yönelik geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı ortaya koymaktır. Bu amaçla Fisher'ın (2010) geliştirdiği Spiritual Health and Life-Orientation Measure (SHALOM) envanteri Türkçe'ye uyarlanmıştır. Uyarlama çalışması Ankara ve Muş illerinde öğrenim gören üç çalışma grubu kapsamındaki 1591 lise öğrencisi üzerinde yürütülmüştür. Özgün formu dört boyut ve yirmi maddeden oluşan ve dili İngilizce olan envanter, Türkçeye çevrilmiş ve örneklem verileri üzerinde faktör analizleri ve geçerlik ile güvenilirlik çalışması uygulanmıştır. Çalışma sonucunda Türkçeye uyarlanan envanter, özgün formu ile benzerlik gösteren dört boyuttan (kişisel, toplumsal, çevresel ve aşkın) oluşmaktadır. Ayrıca envanter boyutlarının iç tutarlık katsayılarının özgün envanter ile mükemmel uyumda olduğu ve ölçeğin amacına hizmet ettiği anlaşılmıştır. Bu sonuçlar dikkate alındığında, öğrencilerinin ruh sağlığı ve hayata yönelimlerinin ölçülmesinde Türkçeye uyarlanan Manevi Sağlık ve Hayata Yönelim Envanterinin, psikoloji, eğitim bilimleri ve sosyal bilimlerin farklı disiplinlerinde kullanılabileceği anlaşılmaktadır.

**Özet:** Toplumsal alanın önemli bir dinamiği ve taşıyıcısı olan din kavramı, 18. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren ikili bir ayrıma gitmiş; din kavramı içerisinden, maneviyat kavramı rafine edilmeye başlanmıştır. Din ve maneviyat kavramlarını tanımlamak çok zordur; din, ideoloji

#### 415 | A. Baltacı- M.K. Coşkun. Manevi Sağlık ve Hayata Yönelim Ölçeğinin Türk Kültürüne...

ve inanç kurallarına odaklanırken; maneviyat, din ötesine uzanan bireysel deneyim ve karşılıklı ilişkileri merkeze almaktadır. Bu nedenle, farklı maneviyat ve din tanımları farklı bakış açılarından yapılmış ve bu çerçevede geliştirilen ölçeklerle maneviyatı ölçmek amaçlanmıştır. Bununla birlikte, farklı maneviyat ölçekleri ile yapılan çalışmalardan elde edilen sonuçlar birbirinden önemli ölçüde farklı olmuştur; bu ise maneviyatın kullanılan ölçeğe bağlı olarak tanımlandığı ve kavramsallaştırıldığı anlamına gelir. Maneviyat üzerine yapılan erken dönem çalışmalarda çoğunlukla din, sağlık, psikoloji ve çalışma hayatı üzerine odaklanılmaktadır. Bu çalışmalarda, maneviyat kavramı tanımlandıktan sonra; kavramın sağlık, din, psikoloji ve iş hayatı ile ilişkisi veya insan hayatı için gerekliliği tartışılmaktadır. Batı'da, 1950'lere kadar, din ve maneviyat kavramları birbirleri ile ilişkili biçimde kullanılmıştır. Ancak bugün bu iki kavram neredeyse tamamen birbirinden ayrılmıştır.

Literatürde, maneviyatı ölçmek için çok sayıda envanter geliştirme çalışması bulunmaktadır. Envanterin farklı kavramsal temellere dayanarak çalışması gerçeği, ruh sağlığı ve yaşam yönelimi hakkında genel, anlamlı ve tutarlı bir sonuç çıkarmayı zorlaştırır. Ayrıca, maneviyat ölçümlerinin yabancı bir kültürün dinini ve değerlerini yansıttığı gerçeğinden hareketle kapsamlı veya evrensel ölçüm söz konusu olamaz. Bu noktada, Fisher, maneviyatı ölçmek amacıyla geliştirilen ölçme araçlarını "din ile maneviyatı karıştırdıkları", "değerler dünyasına bağlı olmak", "kültürel farklılıkları hesaba katmamak", "ve sadece mistik / manevi tecrübe " noktasında eleştirir. Sonuç olarak, Batı'nın kavramsal yapısında geliştirilen hiçbir ölçümün kültürel esnekliği hesaba katmadığı ve manevi değerlerini evrensel ya da yaygın olarak kabul etmediği söylenebilir.

Bu çalışma ile Türk kültürüne adapte edilmesi planlanan, Fisher tarafından geliştirilen SHALOM envanteri, kişilerarası ilişki dünyasını oluşturan dört temel (bireysel, sosyal, çevresel ve aşkın) alana dayanan modele dayanmaktadır. Bu çalışmada, Fisher'ın çalışmalarında olduğu gibi, maneviyat kavramı, dinden bağımsız ve dinlerin üzerinde olduğu düşünülen farklı yoğunluktaki kavramlarla etkileşimini vurgulamaktadır. Bu bağlamda, maneviyat kavramı, kişinin kişisel alanı, sosyal konumu, doğası ve aşkın gücü ile iletişim içindedir. Bu uyarlama çalışması, öğrencilerin ruhsal sağlık düzeyleri hakkında faydalı bilgiler ve yorumlar sağlayacaktır. Ayrıca kültürel esnekliğe sahip olduğu vurgulanan ve farklı dillere de uyarlanan SHALOM envanterinin Türk kültürüne uyarlanması ile din psikolojisi literatürüne yeni ve farklı bir ölçme aracı sunularak maneviyat kavramının doğasının anlaşılması çalışmaları kolaylaşacaktır.

Bu araştırma, öğrenciler için geliştirilen ruhsal sağlık ve yaşam yönelimi ölçeğinin envanterini Türk kültürüne uyarlamak için yapılmıştır. Bu envanter uyarlama çalışması Ankara ve Muş illerindeki üç çalışma grubundan ve 1591 lise öğrencisinden toplanan verilerle yapılmıştır. İlk çalışma grubu 414, ikinci çalışma grubu 788, üçüncü grup ise 389 lise öğrencisinden oluşmuştur. 414 öğrenciden toplanan veriler Açıklayıcı Faktör Analizi (AFA) analizi için, 788 öğrenciden toplanan veriler Doğrulayıcı Faktör Analizi (DFA) için kullanılmıştır. Ayrıca, envanterin ölçüt geçerliliğini belirlemek için 389 öğrenci kullanılmıştır. Türkçe'ye uyarlanması amaçlanan SHALOM envanterinin asıl dili İngilizce'dir ve çeviri çalışmaları, her iki dilin de dilbilgisi ve anlamsal özelliklerini bilen üç dil uzmanı tarafından ayrı ayrı yürütülmüştür. Çeviri çalışmalarından sonra ölçek örnekleme grubuna uygulanmış ve örneklem veriler üzerinde AFA uygulanmıştır. AFA sonuçları değerlendirildiğinde, orijinal envantere benzeyen bir faktör çatısının oluştuğu tespit edilmiştir. Belirleyici faktörlere, SHALOM'un orijinal formundaki teorik ve boyut isimleri dikkate alınarak uygun isimler (kişisel, çevresel, sosyal ve aşkın) verilmiştir. Yapı geçerliği Doğrulayıcı Faktör Analizi (DFA) ile teyit edilmiş ve DFA'nın bir sonucu olarak,  $X^2/sd$  (1.72) oranı ve IFI (0.96) uyum göstergesinin test edilen modele uygun olduğu belirlenmiştir.

Sonuç olarak, Manevi Sağlık ve Hayata Yönelim Envanterinin, orijinal envantere olduğu gibi dört boyuttan oluştuğu, envanter boyutlarının iç tutarlılık katsayılarının asıl envanterle mükemmel uyum içinde olduğu ve ölçeğin amacına hizmet ettiği anlaşılmaktadır. Bu sonuçlar göz önüne alındığında, Türkçe'ye uyarlanmış olan Manevi Sağlık ve Hayata Yönelim Envanterinin, din psikolojisi, eğitim bilimleri ve sosyal bilimler farklı disiplinlerinde kullanılabilirliği anlaşılmaktadır.

Maneviyat, sadece Batılı kuramlar çerçevesinde tanımlanmamalı, İslamın öngördüğü maneviyatın niteliği ve olabilirliği tartışılmalıdır. Dahası İslam maneviyatının tipleri ve boyutları, İslami bir karakterde kültürel öznellik dikkate alınarak belirlenmelidir. Maneviyatı ölçme çalışmalarında, modernitenin evrensel olarak sunduğu insan modeli tek hakikat olarak kabul edilmemelidir. İslam kültürü ve tarihi içerisinden süzülerek gelen, bize özgü ve bizi tanımlayan insan modelleri geliştirilmeye çalışılmalıdır. Bu husus, sadece ruh sağlığı/din çalışmalarında değil, genel anlamda din psikolojisi çalışmalarında dikkate alınmalıdır. Bunun yanında kültüre özgülük önemsenmeli, Türk medeniyetinin İslam doktrini ile geliştirdiği kültürel birimden edinilen tecrübeyle maneviyat çalışmalarına yön verilmelidir. Bu açıdan, bu çalışma farklı bir kültüre ait değer ve manevi yönelimi, Türk kültürüne uyarlama amacını gütsede kavramın Batı değerleri ile kurgulanması sorunludur. Ayrıca Batı değerlerinin, İslam değer ve ilkeleri ile benzeşmesine rağmen, uygulamada maneviyat kavramını tam olarak ölçmekte zorlanabileceği öngörülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, Maneviyat, Manevi Sağlık, Hayata Yönelim, Envanter.

## GİRİŞ

Toplumsal alanın önemli bir dinamiği ve taşıyıcısı olan din kavramı, 18. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren ikili bir ayrıma gitmiş; din içerisinden maneviyat kavramı rafine edilmeye başlanmıştır. Din ve maneviyat tanımlanması çok zor olan toplumsal olgulardır. Bu sebeple farklı bakış açılarından hareketle farklı maneviyat tanımları yapılmakta, bu çerçevede geliştirilen ölçeklerle de maneviyatın ölçülmesi istenmektedir. Ancak farklı maneviyat ölçekleriyle gerçekleştirilen çalışmalardan elde edilen sonuçlar da birbirlerinden ciddi biçimde farklılaşmakta; kullanılan ölçeğe bağlı olarak maneviyatın tanımlandığı ve kavramlaştırıldığı anlamına gelmektedir. Burada önemli olan ölçeğin olguya uygun bir tarzda yapılmış olmasıdır. Ancak ülkemizde gerçekleştirilen pek çok araştırmada büyük oranda ölçekten olguya doğru bir gidiş eğiliminin olduğu söylenebilir.<sup>1</sup> Din, aile, okul ve toplumun yetişen nesillere kazandırmak istediği en önemli değer maneviyat olduğu söylenebilir. Maneviyat üzerinde yapılan ilk çalışmaların din ile irtibatlı olarak yürütülmesi, daha sonra sağlık, psikoloji, eğitim ve iş hayatı gibi alanları da içine alan çalışmaların yapılması, maneviyatın çok yönlü bir olgu olduğunu ve insan hayatının farklı boyutlarını kuşattığını göstermektedir. 2000'li yıllardan itibaren maneviyatı eğitimle ilişkilendirerek yapılan nicel alan araştırmalarında hatırı sayılır bir artış gözlenmektedir. Bu duruma en önemli katkılardan birisini de Fisher'ın geliştirdiği envanterin (Spiritual Health and Life-Orientation Measure - SHALOM) yaptığı düşünülmektedir. Literatürde, Fisher belirttiği ruh sağlığı ve hayata yönelimi temel olarak öğrencilerdeki ruh sağlığı ve hayata yönelim derecesini belirlemeyi konu edinen Türkçe bir ölçme aracına rastlanmamıştır. Literatürdeki söz konusu eksikliğin Fisher tarafından geliştirilen, Ruh Sağlığı ve Hayata Yönelim Envanterinin (Spiritual Health And Measurement of Orientation to Life) Türkçe'ye uyarlanarak giderilebileceğine yönelik algı, araştırmacılar bu envanteri Türk kültürüne uyarlama girişimlerinin temel gerekçesidir.

Literatürdeki çeşitli çalışmalar, öğrencilerin manevi sağlıklarının gerek akademik başarıları gerekse hayata yönelimleri için önem arz ettiğini bildirmektedir.<sup>2</sup> Ayrıca, öğrencilerin

<sup>1</sup> Asım Yapıcı, "Din Bilimleri Alanında Yapılan Empirik Çalışmalarda Karşılaşılan Metodolojik Bir Problem: Ölçek mi Olguyu, Olgu mu Ölçeği Oluşturmakta?", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 4/1 (2004): 112.

<sup>2</sup> Michael Horsburgh, "Towards an inclusive spirituality: Wholeness, interdependence and waiting", *Disability and Rehabilitation* 19/10 (1997): 398-406; Peter Hills - Michael Argyle, "Positive moods derived from leisure and their relationship to happiness and personality", *Personality and individual differences* 25/3 (1998): 523-535; Ian Mitroff - Elizabeth Denton, *A spiritual audit of corporate America: A hard look at spirituality, religion, and values in the workplace* (Jossey-Bass Publishers San Francisco, 1999); John Fisher, "The four domains model: Connecting spirituality, health and well-being", *Religions* 2/1 (2011): 17-28; Peter Draper - Wilfred McSherry, *A critical view of spirituality*

manevi sağlığı, gelecekte dengeli bir manevi yaşam sürdürülmesi için de önemlidir.<sup>3</sup> Uyarlanan ölçme aracı öğrencilerin manevi sağlığı ve hayata yönelimlerinin belirlenmesine yardımcı olacaktır. Böylece manevi sağlık ve hayata yönelimin bilişsel ve duyuşsal değişkenlerle olan ilişkileri, ileride yapılacak çeşitli araştırmalarla da incelenebilecektir. Söz konusu çalışmalar doğrultusunda gerek bu alanda çalışma yürütecek araştırmacılar gerekse sosyal politika belirleyicilerine önemli bir veri sunulabilecektir. Bu araştırmada uyarlanan Manevi Sağlık ve Hayata Yönelim Envanterinin literatürdeki önemli bir boşluğu doldurarak bilim dünyasına yardımcı olması beklenmektedir.

### 1. MANEVİYAT, MANEVİ SAĞLIK VE HAYATA YÖNELİM

1970'lerden itibaren Batı'da, 2000'li yıllardan sonra ise Türkiye'de hız kazanan maneviyat araştırmaları, tanımlama ve kavramlaştırma sorunları, değişen insan anlayışına bağlı sorunlar, bilimsel araştırma yöntemlerine bağlı sorunlar ve kültürler arası dönüşümün zorluğu gibi çeşitli sorun alanları dolayısıyla bulanık bir alana vurgu yapar.<sup>4</sup> Din psikolojisi alanında son dönemlerde yaygın bir tartışma alanı bulan maneviyat (spirituality), gerek tanımlama gerekse ölçümleme noktasında inceleme konusu olmuştur. Maneviyatı tanımlama ve kuramsal sınırlarını belirleme çabaları ile özellikle 'dindarlık', 'dini yaşantı' ve 'dini eğilim' gibi kavramlardan farklılığının ayrıştırılması tartışmaları günümüzde de devam etmektedir. Mevcut literatür incelendiğinde, maneviyat kavramına değişik açıklamaların getirildiği görülmektedir. Literatürde; dinin maneviyatı kapsadığını iddia eden görüşler olduğu kadar<sup>5</sup>; din kavramının ve maneviyat ile eşanlamlı olarak kullanılanlar da bulunmaktadır.<sup>6</sup> Bunun yanında her iki kavramın örtüşen ve ayrışan unsurlar taşıdığını<sup>7</sup>, maneviyatın dini içerdiğini<sup>8</sup> veya maneviyatın dinden bağımsız olarak (ateist veya hümanist maneviyat şeklinde) var olabileceğini savunanlar da vardır.<sup>9</sup> Maneviyat kavramına yüklenen anlam çeşitliliğinin, insanların sahip olduğu farklı anlam çerçevesinin bir sonucu olduğu söylenebilir.<sup>10</sup> Ancak genel ve özet bir ifade olarak din, ideoloji ve inanç kurallarına odaklanırken<sup>11</sup>; maneviyat, din ötesine uzanan bireysel deneyim ve karşılıklı ilişkileri merkeze almaktadır.<sup>12</sup> Bireyin inançları, değerleri ve

---

*and spiritual assessment*, (Journal of Advanced Nursing, 2002):15-24; John Swinton - Aru Narayanasamy, "Response to: 'A critical view of spirituality and spiritual assessment' by Peter Draper and Wilfred McSherry (2002) Journal of Advanced Nursing 39, 1-2", *Journal of Advanced Nursing* 40/2 (2002): 158-160.

<sup>3</sup> Daryl Gilley, "Whose Spirituality? Cautionary Notes about the Role of Spirituality in Higher Education.", *New Directions for Teaching and Learning* 104 (2005): 93-99; Jennifer Capeheart-Meningall, "Role of Spirituality and Spiritual Development in Student Life Outside the Classroom.", *New Directions for Teaching and Learning* 104 (2005): 31-36.

<sup>4</sup> Asım Yapıcı - Ali Koçak, "Türkiye'de Ruh Sağlığı, Maneviyat ve Dindarlık: Meta-Analitik Bir Değerlendirme", *Din, Değerler ve Sağlık*, ed. Hayati Hökelekli (İstanbul: Değerler eğitimi merkezi yayınları, 2017), 65.

<sup>5</sup> Peter Hill - Kenneth Pargament, "Advances in the conceptualization and measurement of religion and spirituality: Implications for physical and mental health research.", *American Psychologist* 58/1 (2008): 64-74.

<sup>6</sup> Harold Koenig, "Spirituality and mental health", *International Journal of Applied Psychoanalytic Studies* 7/2 (2010): 116-122.

<sup>7</sup> Brian Zinnbauer, "The emerging meanings of religiousness and spirituality: Problems and prospects", *Journal of personality* 67/6 (1999): 889-919.

<sup>8</sup> Peter Nolan - Paul Crawford, "Towards a rhetoric of spirituality in mental health care", *Journal of Advanced Nursing* 26/2 (1997): 289-294.

<sup>9</sup> Timothy Jon Johnson - Jean Kristeller - Vicki Lamb Sheets, "Religiousness and spirituality in college students: Separate dimensions with unique and common correlates", *Journal of College and Character* 2 (2004): 1-36.

<sup>10</sup> John Fisher, *Spiritual health: Its nature and place in the school curriculum* (UoM Custom Book Centre, 2010), 53.

<sup>11</sup> Horsburgh, "Towards an inclusive spirituality: Wholeness, interdependence and waiting", 19.

<sup>12</sup> David Lukoff, "Toward a more culturally sensitive DSM-IV: Psychoreligious and psychospiritual problems.", *Journal of nervous and mental disease* 11/1 (1992): 42-43.

davranışlarını ifade eden maneviyat, bireyin öznel deneyimleridir ve bu yönü ile kurumsal bir nitelik taşıyan dindarlıktan ayrılır.<sup>13</sup> Bu yönü ile dinden ayrılan maneviyat, hem din olgusunu hem de bireyin öznel tecrübelerini konu edinir.<sup>14</sup> Ancak maneviyat, hem bir dine bağlı olarak hem de din kavramı dışında, yani aidiyetsiz inanma olarak tezahür edebilir. Yapıcı ve Koçak'a göre maneviyat, din ile bağlantılı olsa da gerçekte bireyin aşkın deneyimleri ve kurumsallaşmış dindarlığının etkileşimi iken; Horozcu, maneviyatın kapsamının din veya dindarlığın ötesine geçtiğini, manevi olduğu halde dini olmayan duyguların var olduğunu söylemek mümkün olduğunu dile getirmektedir.<sup>15</sup> Özetle maneviyatta dindarlığın aksine önceden belirlenmiş davranış ve pratikler bulunmayabilir. Dinde objektif, gözlemlenebilir ritüeller ve emredilmiş davranışlar söz konusuysen maneviyatın bunları bünyesinde barındırması zorunlu değildir.

Maneviyat üzerinde yapılan erken dönem çalışmaların çoğunlukla din, sağlık, psikoloji ve çalışma yaşamına yönelik olduğu gözlenmektedir.<sup>16</sup> Söz konusu çalışmalarda maneviyatın tanımı yapıldıktan sonra; insan hayatı için gerekliliği bağlamında sağlık, din, psikoloji ve çalışma yaşamı arasındaki ilişkiler tartışılmıştır. Literatürde maneviyat, "kutsal olanın özne tarafından deneyimlenmesi"<sup>17</sup>, "kişinin yaşadığı ve kaynağını bilmediği bir inanç gücü"<sup>18</sup>, "kişinin var olma nedenini anlama çabası"<sup>19</sup>, "kutsal olan olguları arama çabası"<sup>20</sup>, "metafizik olay ve olgulara bağlanma isteği"<sup>21</sup> olarak ele alınmaktadır. Literatürde yer alan tanımlarda maneviyatın 'anlam arayışı', 'kendini aşma', 'kutsal olanı arama', 'kutsalla bütünleşme gibi unsurlarına vurgu yapılmaktadır.<sup>22</sup> Literatürden hareketle bu çalışmada maneviyat; kişinin içsel dindarlığını ve huzurunu sağlayan, çevresine karşı derin bir sorumluluk duygusu da kazandıran bir güç olarak ele alınmıştır. Batılı literatürde yaklaşık 1950 lere kadar din ve maneviyat birbirini dışlamaz şekilde kullanılırken günümüzde söz konusu iki kavram neredeyse bütünüyle

- 
- <sup>13</sup> Yapıcı - Koçak, "Türkiye'de Ruh Sağlığı, Maneviyat ve Dindarlık", 70.
- <sup>14</sup> Robert A. Emmons, *The psychology of ultimate concerns: Motivation and spirituality in personality*. (Guilford Press, 1999), 53.
- <sup>15</sup> Ümit Horozcu, "Tecrübi Araştırmalar Işığında Dindarlık ve Maneviyat ile Ruhsal ve Bedensel Sağlık Arasındaki İlişki", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür Ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2010): 211.
- <sup>16</sup> Nancy Goodloe - Patricia Arreola, "Spiritual health: Out of the closet", *Journal of Health Education* 23/4 (1992): 221-226; Andrew Marfleet, "Whose spirituality?", *Spectrum* 24/1 (1992): 21-27; Jean Michel Hull, ... "In the body or out of the body...?", *Spirituality or materiality. Exmouth: RIMSCUE*, 1993; L. G. Seidl, "The value of spiritual health.", *Health progress (Saint Louis, Mo.)* 74/7 (1993): 48-50; David P. Diaz, "Foundations for spirituality: Establishing the viability of spirituality within the health disciplines", *Journal of Health Education* 24/6 (1993): 324-326; Nolan - Crawford, "Towards a rhetoric of spirituality in mental health care", 15; Horsburgh, "Towards an inclusive spirituality: Wholeness, interdependence and waiting", 42-47; Hills - Argyle, "Positive moods derived from leisure and their relationship to happiness and personality", 21-23; Mitroff - Denton, *A spiritual audit of corporate America: A hard look at spirituality, religion, and values in the workplace*; Draper - McSherry, *A critical view of spirituality and spiritual assessment*, 53-56; Swinton - Narayanasamy, "Response to: 'A critical view of spirituality and spiritual assessment' by P. Draper and W. McSherry (2002) Journal of Advanced Nursing 39, 1-2"; Lyren Chiu, "An integrative review of the concept of spirituality in the health sciences", *Western journal of nursing research* 26/4 (2004): 405-428; Pär Salander, "Who needs the concept of 'spirituality'?", *Psycho-Oncology: Journal of the Psychological, Social and Behavioral Dimensions of Cancer* 15/7 (2006): 647-649.
- <sup>17</sup> Frances Vaughan, "What is Spiritual Intelligence? What is Spiritual Intelligence?", *Journal of Humanistic Psychology* 42/2 (01 Nisan 2002): 16-33.
- <sup>18</sup> Koenig, "Spirituality and mental health", 63.
- <sup>19</sup> Derek Doyle, "Have we looked beyond the physical and psychosocial?", *Journal of pain and symptom management* 7/5 (1992): 302-311.
- <sup>20</sup> Kenneth Pargament, "The bitter and the sweet: An evaluation of the costs and benefits of religiousness", *Psychological inquiry* 13/3 (2002): 168-181.
- <sup>21</sup> Jacob Belzen, "Spirituality, culture and mental health: Prospects and risks for contemporary psychology of religion", *Journal of Religion and Health* 43/4 (2004): 291-316.
- <sup>22</sup> Ali Ayten - Veysel Uysal, "Ruhsallık Umutsuzluğu Azaltır Mı", *Ruhsallık-Umutsuzluk İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma* 16 (2009): 318-330.

ayrıştırılmıştır. Bir yandan Katolik (din ya da kurumsal din) ve Protestan (maneviyat ya da bireysel din) dindarlara gönderme yaparken bir yandan da dogmatik dine karşı mistik din, dine karşı maneviyat gibi ikili bir ayrım söz konusudur.<sup>23</sup> Batı dünyasında yaşanan gelişmelerin yansımaları kısmen Müslüman dünyada da görülmüştür. Ancak burada, daha ziyade ya genel anlamda din olgusunun, bu bağlamda İslam'ın eleştirisi ya da özelde Müslümanların dini/İslam'ı anlama ve yaşama biçimlerinin tenkidi ön plana çıkmış/çıkarılmıştır. Ancak İslam dünyasında eleştirel (Pozitivist-Marksist veya Feminist) bakış açısıyla dinin/İslam'ın eleştirisi pek rağbet bulmamış, İslam'ın yorumlanma ve yaşanma şekline yönelik tartışmalar ise hemen hemen her dönemde az ya da çok hissedilmiştir. Dahası geleneksellik, modernlik ve bu ikisi arasında sıkışmış melez tiplerin filizlenmiş, neticede nicelik ve nitelik açısından birbirinden oldukça farklı dindarlık biçimleri gelişmiştir.<sup>24</sup>

Literatürde maneviyatı ölçmeye yönelik çok sayıda envanter geliştirme çalışmalarına da rastlanmaktadır.<sup>25</sup> Envanter çalışmalarının farklı kavramsal temellere dayanması, manevi sağlık ve hayata yönelim hakkında genel, anlamlı ve tutarlı bir sonuç çıkarmayı zorlaştırmaktadır. Dahası yabancı bir kültürün din ve değerlerini yansıtan maneviyat ölçümlerinin evrensel olamayacağı gerçeği söz konusudur. Bu noktada Fisher, maneviyatı ölçme amacıyla geliştirilen ölçme araçlarını; din ile maneviyatın karıştırılması, araştırmacının değerler dünyasına dayanması, kültürel farklılaşmaları dikkate almaması ve sadece yaşanan mistik/manevi tecrübenin sorgulanması açısından eleştirmektedir.<sup>26</sup> Nitekim 1998 yılına kadar okul çağındaki çocuklara yönelik maneviyatla ilgili bazı nitel çalışmalara<sup>27</sup> rastlanırken; aynı alanda, benzer kitleye yönelik nicel çalışmalara rastlanılmamıştır. Fisher'in envanter geliştirme çalışmasının

<sup>23</sup> Asım Yapıcı, "Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinde Dinî Hayat: Meta-Analitik Bir Değerlendirme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 12/2 (2012): 1-40.

<sup>24</sup> Asım Yapıcı, "Geleneksellik ile Modernlik Arasına Sıkışan Din Anlayışları ve Dindarlık", *Dem Dergi* 1/2 (2007): 24-29.

<sup>25</sup> Dianne Vella-Brodrick - Felicity Allen, "Development and psychometric validation of the mental, physical, and spiritual well-being scale", *Psychological Reports* 77/2 (1995): 659-674; Douglas Andrew MacDonald, *The development of a comprehensive factor analytically derived measure of spirituality and its relationship to psychological functioning*. (Ontario: University of Windsor, 1998); Randy Niederman, *The conceptualization of a model of spirituality* (University of Georgia, 1999); Rebecca Powell Stanard, "Assessment of spirituality in counseling", *Journal of Counseling & Development* 78/2 (2000): 204-210; Will Slater, "Measuring religion and spirituality: Where are we and where are we going?", *Journal of psychology and theology* 29/1 (2001): 4-21; Harold Koenig - David Larson, "Religion and mental health: Evidence for an association", *International review of psychiatry* 13/2 (2001): 67-78; David Moberg, "Assessing and measuring spirituality: Confronting dilemmas of universal and particular evaluative criteria", *Journal of Adult Development* 9/1 (2002): 47-60; Douglas MacDonald - Harris Friedman, "Assessment of humanistic, transpersonal, and spiritual constructs: State of the science", *Journal of Humanistic Psychology* 42/4 (2002): 102-125; Hill - Pargament, "Advances in the conceptualization and measurement of religion and spirituality: Implications for physical and mental health research."; Rapson Gomez - John Fisher, "Domains of spiritual well-being and development and validation of the Spiritual Well-Being Questionnaire", *Personality and individual differences* 35/8 (2003): 1975-1991; Nichole Egbert, "A review and application of social scientific measures of religiosity and spirituality: Assessing a missing component in health communication research", *Health Communication* 16/1 (2004): 7-27; James King - Martha Crowther, "The measurement of religiosity and spirituality: Examples and issues from psychology", *Journal of Organizational Change Management* 17/1 (2004): 83-101; Richard Gorsuch - Donald Walker, "Measurement and research design in studying spiritual development", *The handbook of spiritual development in childhood and adolescence*, 2006, 92-103; Joel Wong, "A systematic review of recent research on adolescent religiosity/spirituality and mental health", *Issues in mental health nursing* 27/2 (2006): 161-183; Kenneth Land, "Measuring trends in child well-being: An evidence-based approach", *Social Indicators Research* 80/1 (2007): 105-132.

<sup>26</sup> John Fisher, "Development and application of a spiritual well-being questionnaire called SHALOM", *Religions* 1/1 (2010): 105-121.

<sup>27</sup> Robert Coles, *The spiritual life of children* (HMH, 1991): 153.

dan (SHALOM) önceki yıllardan itibaren hem maneviyat ve eğitim konusunu inceleyen çalışmalarda<sup>28</sup> hem de Fisher'ın geliştirdiği envanter kullanarak, öğrenci ve öğretmenler üzerinde yapılan nicel çalışmalarda<sup>29</sup> artış olduğu gözlenmektedir. Maneviyatı ve manevi sağlığı ölçümlemedeki temel sorunların sosyo-kültürel ve dini faktörlerden kaynaklanabileceği gibi bireysel faktörlerden de kaynaklanmış olması muhtemeldir. Ayrıca aynı ya da benzer kültürel yapıda gerçekleştirilen çalışmalarda maneviyat ölçümü ile ilgili tutarsız sonuçlara ulaşılabilir. Bu ise araştırmanın hemen her aşamasında araştırmacının kişisel tercihlerinin devreye girdiği anlamına gelmektedir. Çünkü din, dindarlık ve ruh sağlığı kavramları nasıl tanımlanıyorsa ona göre sonuçlar elde edilmektedir. Örneklem seçiminden, kullanılan ölçeklere kadar pek çok hususta, maneviyat ölçümünü zorlaştırmaktadır.<sup>30</sup> Sonuç olarak denebilir ki Batı'nın kavramsal kurgusunda geliştirilen hiçbir ölçüm, kültürel esnekliği göz önüne almamakta ve kendi manevi değerlerini evrensel kabul etmektedir.

Batı'nın paradigmatik maneviyat tanımlarından farklı olarak Fisher (1998), Avusturya'da Kamu, Katolik, bağımsız ve diğer Hristiyan okullarında görev yapan yaklaşık 100 eğitimci ile yaptığı görüşmeler sonucunda, manevi sağlık ve iyi oluş kavramlarının sınırlarını belirleyebilmek için farklı bir tanım geliştirmiştir. Bu çalışmada manevi sağlık; sağlığın tüm boyutlarına (fiziksel, zihinsel, duygusal, sosyal ve mesleki) nüfuz eden ve insan sağlığını bir bütün olarak ele alan, temelini inancın oluşturduğu sağlık durumu olarak ele alınmaktadır. Fisher'e göre manevi sağlık, aşağıda sıralanan alanlarda uyum ve ahenk içerisinde yürüyen ilişkiler yumağının ortaya çıkardığı dinamik bir sağlık durumudur.<sup>31</sup> Dolayısıyla manevi iyi oluş farklı unsurların etkisiyle (kişisel alan, toplumsal alan, çevresel alan ve aşkın alan) sürekli gelişen dinamik bir yapıdır. Söz konusu unsurlar aynı zamanda Fisher tarafından geliştirilen ve bu çalışma kapsamında Türk kültürüne uyarlanan envanterin (Spiritual Health and Life-Orientation Measure - SHALOM) de boyutlarını oluşturmaktadır. Burada uyarlanan ölçeğin tam anlamıyla Türk kültürüne ve manevi değerlerine uyumunun sağlanması söz konusu olamaz; çünkü Batı'da geliştirilen hiçbir ölçme aracı, Hristiyan doktrininden arınık olmamaktadır. Bu açıdan bu çalışma, Fisher'ın geliştirdiği envanterin kusursuz olduğunu savunmak yerine, maneviyat çalışmalarında farklı yönelimler olduğunu okuyucuya tanıtmak ve farklı ölçme araçları ile farklı sonuçlar elde edilebileceğini belirleme çabasıdır.

Bu çalışmada maneviyat, Fisher'ın çalışmasında olduğu gibi, dinden bağımsız ve dinler üstü bir kavram olarak ele alındığından, belirli kavramların farklı yoğunluktaki etkileşimine vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda maneviyat kavramının kişinin özel/kişisel alanı, toplumsal

<sup>28</sup> Jhon Fisher, "Spiritual health: Its nature and place in the school curriculum (Ph. D. thesis)", *Melbourne, Australia: University of Melbourne*, 1998; Troy Adams, "The conceptualization and measurement of perceived wellness: Integrating balance across and within dimensions", *American Journal of health promotion* 11/3 (1997): 208-218; Robert Nash, "Constructing a spirituality of teaching: A personal perspective", *Religion and Education* 28/1 (2001): 1-20; Geoff Rogers - Doug Hill, "Initial primary teacher education students and spirituality", *International Journal of Children's Spirituality* 7/3 (2002): 273-289; Capeheart-Meningall, "Role of Spirituality and Spiritual Development in Student Life Outside the Classroom."; George Kuh - Robert Gonyea, "Spirituality, Liberal Learning, and College Student Engagement.", *Liberal Education* 92/1 (2006): 40-47; John Fisher, "It's time to wake up and stem the decline in spiritual well-being in Victorian schools", *International Journal of Children's Spirituality* 12/2 (2007): 165-177; Jacqueline Hodder, "Young people and spirituality: the need for a spiritual foundation for Australian schooling", *International journal of children's spirituality* 12/2 (2007): 179-190.

<sup>29</sup> Mandy Robbins - Leslie Francis, "All are called, but some psychological types are more likely to respond: Profiling churchgoers in Australia", *Research in the Social Scientific Study of Religion, Volume 22* (BRILL, 2011), 212-229; David Hay, "Spirituality of Adults in Britain-Recent Research", *Health and Social Care Chaplaincy* 5/1 (2013): 4-9; Meghan Kenney, *Spirituality and Social Change Leadership: A Mixed Methods Investigation of Undergraduate Student Leaders* (Johnson & Wales University, 2018), 53-55.

<sup>30</sup> Asım Yapıcı, "Kuramdan Yönteme 'Ruh Sağlığı-Din' Çalışmalarında Karşılaşılan Güçlükler", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 11/2 (2011): 25.

<sup>31</sup> Fisher, "Spiritual health: Its nature and place in the school curriculum (Ph. D. thesis)", 191.



konumu, doğa ve aşkın güç ile iletişimi söz konusudur. Hayatın anlamını, amacını ve değerlerini dikkate alarak kişinin kendisiyle kurduğu içsel yolculuğu ifade eden *kişisel alan*, öz-bilinç; kimlik ve öz-değer arayışında, insan ruhunun itici gücü veya aşkın çehresidir. Toplumsal alan ise ahlak, kültür ve dini dikkate alarak kişinin kendisi ile başkaları arasında kurduğu karşılıklı ilişkilerin kalite ve derinliğini göstermektedir. Toplumsal alanda maneviyat, sevgi, af, güven, umut ve insanlığa inanma şeklinde tezahür etmektedir. Çevre ile dengeli bir bütünleşme fikri için, fiziksel ve biyolojik bakım ve beslenmenin ötesinde; huşu, hayret ve hayranlık duygusuna doğru yolculuğu ifade eden çevresel alan, ayrıca kişinin çevre bilincine de vurgu yapmaktadır. Aşkın alan ise nihai endişe, kozmik güç, aşkın gerçeklik veya tanrı gibi insanüstü bir varlık ile ilişkiyi ifade eder. Bu aynı zamanda evrenin kaynağına yönelik inanç, hayranlık ve tapınmayı da içermektedir.<sup>32</sup> Manevi sağlık ve hayata yönelim ile ilgili yakın zamanda yapılan çalışmalar; maneviyatın fiziksel sağlık<sup>33</sup>, zihinsel sağlık<sup>34</sup>, duygusal ve sosyal sağlık<sup>35</sup> üzerinde, etkili olduğunu göstermektedir. Ayrıca Mitroff ve Denton'ın yaptığı temel çalışmaya dayanan, iş hayatında manevi iyi oluş alanındaki çalışmalar da bulunmaktadır.<sup>36</sup>

Bu araştırma kapsamında Türk kültürüne uyarlanması planlanan ve Fisher tarafından geliştirilen SHALOM envanteri, insanın ilişkiler dünyasını oluşturan dört temel (bireysel, toplumsal, çevresel ve aşkın) alanı esas alarak oluşturduğu modele dayanmaktadır. Eğitime ilgi duyan araştırmacılar, SHALOM'u kullanarak önce yükseköğretim sonra ortaöğretim ve ilköğretim öğrencileri ve öğretmenlerinin manevi sağlık ve hayata yönelimlerini değerlendiren çalışmalar yürütmüşlerdir.<sup>37</sup> Jhon Fisher danışmanlığında Kaliforniya Üniversitesi tarafından Los Angeles'ta yürütülen Yükseköğretimde maneviyat araştırması, 2004'de 112.000 üniversite öğrencisi ile başlayan, 2007'de 14.527 öğrenci ile devam eden, üniversite öğrencilerinin anlam ve amaç arayışlarına yönelik boylamsal nitelikli ulusal bir çalışmadır.<sup>38</sup> Araştırma sonucunda, eğitimsel amaç güden etkinliklerin ve yükseköğretimde istenen sonuçların gerçekleşmesinde maneviyatın yararlı etkileri olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu uyarlama çalışması, Fisher tarafından, eğitimde manevi sağlık alanında yürütülen çalışmaların devamı niteliğinde olacaktır. Fisher'in maneviyata getirdiği tanım; manevi iyi oluşluk alanında, İngiltere'deki ilkokul öğretmenleri, Avustralya'daki ortaokul eğitimcileri, Kanada'daki ortaokul öğrencileri, Kanada ve Batı Avustralya'daki ilkokul öğrencileri, İngiltere, Kanada ve Avustralya'daki üniversite öğrencileri, Hong Kong'daki ilk ve ortaokul öğrencileri üzerinde yapılan nicel çalışmaların temelini oluşturmaktadır. Bu uyarlama çalışması, öğrencilerin manevi sağlık düzeylerine ilişkin yararlı bilgi ve yorumları ortaya çıkarmayı sağlayacaktır. Ayrıca araştırmadan elde edilen bulgular, öğrencilerinin kuvvetli bir maneviyata sahip olmalarını sağlamak amacıyla kurulan dini okulların bunu ne derece başardıklarını belirlemeyi sağlayacağından, bu durum psikolojik danışma ve rehberlik hizmetleri ile eğitim planlaması ve program geliştirme gibi çalışmalara yönlendirici nitelikte olacaktır. Gerek kamu gerek özel olsun, ortaöğretim okullarına devam eden öğrencilerin manevi sağlık ve iyi oluş düzeylerini ve okulların buna ne derece katkı sağladığını incelemenin uygun ve önemli olduğu düşünülmektedir. Ancak Türkçe

<sup>32</sup> Fisher, "Spiritual health: Its nature and place in the school curriculum (Ph. D. thesis)"; Fisher, "Development and application of a spiritual well-being questionnaire called SHALOM", 145.

<sup>33</sup> Koenig - Larson, "Religion and mental health: Evidence for an association", 74.

<sup>34</sup> Wong, "A systematic review of recent research on adolescent religiosity/spirituality and mental health", 63.

<sup>35</sup> Ellen Idler, "The psychological and physical benefits of spiritual/religious practices", *Spirituality in Higher Education Newsletter* 4/2 (2008): 1-5.

<sup>36</sup> Mitroff - Denton, *A spiritual audit of corporate America*, 65.

<sup>37</sup> Robbins - Francis, "All are called, but some psychological types are more likely to respond: Profiling churchgoers in Australia", 63; Hay, "Spirituality of Adults in Britain-Recent Research", 79; Kenney, *Spirituality and Social Change Leadership: A Mixed Methods Investigation of Undergraduate Student Leaders*, 16-18.

<sup>38</sup> Alexander Astin, "A national study of spirituality in higher education: Students search for meaning and purpose", *Higher Education Research Institute, University of California-Los Angeles*, 2007, 64-66.

literatürde öğrencilerin manevi sağlık ve iyi oluşlarını inceleyen benzer bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Bu durum Fisher'ın geliştirdiği SHALOM envanterinin Türk kültürüne uyarlanması düşüncesinin altında yatan en önemli güdüdür.

Bu araştırma öğrencilere yönelik geliştirilen manevi sağlık ve hayata yönelim envanterinin Türk kültürüne uyarlanması amacıyla yürütülmüştür. Bu kapsamda literatür taranmış ve konuyu en iyi inceleyebilecek nitelikteki çalışmanın Fisher tarafından geliştirilen<sup>39</sup> SHALOM envanteri olduğuna karar verilmiştir. Bu çalışma özü itibarıyla farklı bir kültür ve inanç sistemine dayanan ancak kültürel dönüşüm esnekliğine sahip olduğu belirlenen SHALOM envanterinin Türk kültürüne uyarlanmasını konu edinmektedir. Kültürel dönüşüm esnekliği, belli bir dil veya kültüre ait bir değer veya olgunun, diğer bir kültürün parçası olmaya yatkınlığı veya değer ile olguların, kendi pratikleri arasında geçişli olmasını ifade eder.<sup>40</sup> SHALOM'un orijinal formundaki maddeler, belirli bir dinin öğretilerinden ziyade dinler üstü bir esnekliğe sahip ve farklı kültürel değerler ve dini öğretilere rahatlıkla uyum sağlayabilecek yapıdadır.

## **2. YÖNTEM**

### **2.1. Katılımcılar**

Bu envanter uyarlama çalışması, Ankara ve Muş illerinde öğrenim gören üç çalışma grubu ve toplamda 1591 lise öğrencisinden toplanan veriler ile gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın birinci çalışma grubu, Muş İli Merkez ilçesinde öğrenim gören 414 lise öğrencisiyle gerçekleştirilmiştir. Öğrencilerin %34,1'i (n=141) kız, %65,9'u (n=273) erkektir. Ayrıca Öğrencilerin %34,5'i (n=143) Anadolu lisesi, %11,6'sı (n=48) Fen Lisesi, %12,3'ü (n=51) Mesleki ve Teknik Lise, %41,5'i (n=172) İmam-Hatip Lisesinde öğrenim görmektedir. Birinci çalışma grubunu oluşturan öğrencilerin %13,8'i (n=57) 9. Sınıf, %54,6'sı (n=226) 10. Sınıf, %25,4'ü (n=105) 11. Sınıf ve %6,3'ü (n=26) 12. Sınıfa devam etmektedirler.

Araştırmanın ikinci çalışma grubunun evreni, Ankara ilinin 25 ilçesindeki resmi ve özel okullarda eğitim görmekte olan 281350 ortaöğretim öğrencisinden (Anadolu lisesi, Fen Lisesi, Mesleki ve Teknik Liseler, İmam-Hatip Lisesi) oluşturmaktadır. Araştırmada, evrendeki verinin örnekleme de benzer bir oranda temsil edilmesine olanak tanıyan oranlı tabakalı örnekleme yöntemi kullanılmıştır.<sup>41</sup> Bu doğrultuda ilgili örneklem hesaplamaları tablosu kullanılarak evreni %99 güven düzeyi ve .05 güven aralığı ile temsil edecek örneklem sayısı 664 olarak hesaplanmıştır. Çalışma kapsamında Ankara ilinin 25 ilçesini gelişmişlik düzeylerine göre kategorilere ayıran Şeker'in yaşam kalite çalışması<sup>42</sup> kullanılmıştır. Bu çalışmada söz konusu ilçeler çeşitli demografik değişkenlere göre beş grupta incelenmiştir. Araştırma, ulaşılabilirlik imkânları kapsamında 16 ilçede (1. Sınıf: Çankaya ve Yenimahalle; 2. Sınıf: Keçiören, Etimesgut ve Mamak; 3. Sınıf: Sincan, Pursaklar ve Altındağ; 4. Sınıf: Çubuk, Akyurt, Kahramankazan, Gölbaşı ve Elmadağ; 5. Sınıf: Bala, Kalecik ve Ayaş) öğrenim gören lise öğrencileri üzerinde yürütülmüştür. Ayrıca söz konusu 16 ilçe Ankara İli anakent ilçesi (Büyükşehir) sınırları içerisinde yer almaktadır. Örneklem kapsamında Ankara ilinin anakent ilçesi sınırları içerisinde yer alan 16 ilçesinden belirlenen katılımcılara (öğrenciler), 1000 envanter araştırmacı tarafından elden ulaştırılmış, katılımcı öğrenciler tarafından doldurulan envanterler yine elden toplanmıştır. Dağıtılan envanterlerden, 877'si geri dönmüş; yapılan veri temizleme ve ayıklama çalışmaları sonucunda, envanterlerden 57'si eksik veya yanlış doldurma, 32'si de aykırı veya uç değerler barındırdığı gerekçesi ile analizden çıkarılmıştır. Bu

<sup>39</sup> Fisher, "Spiritual health: Its nature and place in the school curriculum (Ph. D. thesis)"; Fisher, "Development and application of a spiritual well-being questionnaire called SHALOM", 114.

<sup>40</sup> Steven C. Roach, *Cultural autonomy, minority rights and globalization* (New York: Routledge, 2017), 51.

<sup>41</sup> Janice Morse, *Mixed method design: Principles and procedures* (New York: Routledge, 2016), 43.

<sup>42</sup> Sırma Demir Şeker, *Türkiye'nin insani gelişme endeksi ve endeks sıralamasının analizi* (Ankara: Kalınma Bakanlığı, 2011), 58-75.

#### 415 | A. Baltacı- M.K. Coşkun. Manevi Sağlık ve Hayata Yönelim Ölçeğinin Türk Kültürüne...

araştırmada aykırı değerler, Mahalanobis uzaklığı<sup>43</sup> kullanılarak tespit edilmiş; belirlenen örneklem büyüklüğünü karşılayan 788 envanter analize dâhil edilmiştir. İkinci çalışma grubunun % 50,26'sı kızdır ve %29,70'i Anadolu lisesinde öğrenim görmektedir. Ayrıca katılımcıların %85,15'i kamu okullarında ve %27,79'u 9. Sınıf seviyesindedir.

Araştırmanın üçüncü çalışma grubu, Ankara ilinde öğrenim gören, birinci ve ikinci örneklerle benzerlik gösteren ve birinci ve ikinci çalışma grubu içinde yer almayan 389 lise öğrencisi üzerinde yürütülmüştür. Üçüncü çalışma grubunun seçiminde ulaşılabilirlik göz önünde bulundurulmuş ve Çankaya, Altındağ, Mamak, Keçiören, Sincan, Etimesgut, Pursaklar, Kazan ve Yenimahalle ilçelerinde öğrenim gören öğrencilerle ile yüz yüze görüşülerek envanterleri doldurmaları istenmiştir. Envanterin uyarlanabilmesi için Envanterin yasal lisans sahibi olan Jhon Fisher'dan elektronik posta yoluyla gerekli izin alınmış, ayrıca uyarlama çalışmasının her aşaması kendisine bildirilmiştir. Ayrıca veri toplama aşamasının sağlıklı yürütülebilmesi için Muş Alparslan Üniversitesi Etik Kurulu onayı ile Ankara ve Muş İl Milli Eğitim Müdürlüğünden uygulama izni onayları alınmıştır. Çalışma kapsamındaki envanteri doldurmak istemeyen öğrenciler zorlanmamış ve yerlerine envanteri doldurmaya gönüllü olan katılımcılar dâhil edilmiştir. Envanterin Türkçe formunun uygulanma süresi 10-15 dakika arasında sürmüştür ve katılımcı öğrencilerin derslerini aksatmayacak bir şekilde veriler toplanmıştır. Araştırmada Açımlayıcı Faktör Analizi (AFA) analizi için 414, Doğrulayıcı Faktör Analizi (DFA) için ise 788 ve envanterin ölçüt geçerliğini belirleyebilmek için ise 389 öğrencinin verisi kullanılmıştır.

#### 2.2. Kullanılan Ölçme Aracı

Fisher tarafından geliştirilen SHALOM'un (Manevi Sağlık ve Hayata Yönelim Envanteri) İngilizce özgün formuna, envantere ilişkin çeşitli bilgilerin yayınlandığı makale<sup>44</sup> ve Jhon Fisher ile görüşülerek kendisinin araştırmacılara ulaştırdığı doktora tezinden<sup>45</sup> ulaşılmıştır. Özgün formu dört boyuta sahip olan SHALOM, toplumsal boyut için 5 madde, aşkınlık boyutu için 5 madde, çevresel boyut için 5 madde ve kişisel boyut için 5 madde olmak üzere toplam yirmi maddeden oluşmaktadır. Envanterin özgün formunun uygulama süresi 20 ila 30 dakika arasında değişebilmektedir. Katılımcıların envanterdeki her bir ifadeye ilişkin katılma dereceleri, 'manevi sağlık için önem', 'siz nasıl hissediyorsunuz?' ve 'okuldan alınan yardım' olarak belirlenen üç ölçüm bölümüne ve 0 (sıfır) ile 6 (altı) arasında değişen derecelerle belirlenmektedir. Fisher, geliştirdiği envanterin yapı geçerliğini, faktör analizleri ile incelenmiş; gerçekleştirdiği analizler sonucunda, envanterin dört faktörlü yapıya sahip olduğunu belirlemiştir. SHALOM'un ölçüt geçerliği için ise öğrencilerin; öznel iyi oluş, manevi iyi oluş, depresyon düzeyleri ile yalnızlık gibi farklı ölçütler kullanılmış; bu ölçütler ile SHALOM'un faktör puanları arasındaki korelasyonların 0.88 ile -0.65 arasında değiştiği ve envanterdeki faktörlerin güvenilirliğinin ise 0.86 ile 0.89 arasında değiştiği bildirilmektedir.<sup>46</sup>

#### 2.3. Verilerin Analizi ve Yapılan İşlemler

SHALOM'un Türkçe uyarlama formu ile elde edilen puanlara ilişkin faktör yapısını belirleyebilmek için açımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizi kullanılmıştır. Açımlayıcı faktör analizi (AFA), ilişkili değişkenleri belirli gruplar altında toplayarak yeni ve anlamlı değişkenleri belirlemek amacıyla kullanılmaktadır.<sup>47</sup> Faktör analizi sonucunda, maddelerin hangi faktörler içinde yer alacağına karar verilir. Bu aşamada maddelerin faktör yük değerleri incelenir ve 45 ve daha fazla olan değerler önemsenmekle birlikte, faktör yük değeri 30 olan maddelerin de kabul edilebileceği bildirilmektedir.<sup>48</sup> Doğrulayıcı faktör analizi (DFA) ise envanterde

<sup>43</sup> Morse, *Mixed method design: Principles and procedures*; Lawrence Orcher, *Conducting research: Social and behavioral science methods* (New York: Routledge, 2016), 41.

<sup>44</sup> Fisher, "Development and application of a spiritual well-being questionnaire called SHALOM", 107.

<sup>45</sup> Fisher, "Spiritual health: Its nature and place in the school curriculum (Ph. D. thesis)", 115.

<sup>46</sup> Fisher, "Spiritual health: Its nature and place in the school curriculum (Ph. D. thesis)"; Fisher, "Development and application of a spiritual well-being questionnaire called SHALOM", 125.

<sup>47</sup> Donna Harrington, *Confirmatory factor analysis* (Oxford: Oxford university press, 2009), 103.

<sup>48</sup> Paul Kline, *An easy guide to factor analysis* (Routledge, 2014), 40.

yer almasına karar verilen maddeler ile faktörler arasında AFA ile belirlenmiş ilişkileri test etmek amacı ile gerçekleştirilen bir analizdir.<sup>49</sup> Farklı bir anlatımla DFA, kuramsal temeller de dikkate alınarak kurgulanmış yapının, AFA ile elde edilen temel modele uyumunu doğrulamak amacıyla kullanılmaktadır. DFA ile sınanan yapıların, kuramsal model ile envanterden elde edilen veriler arasındaki tutarlılığını belirlemek için ölçüt olarak çeşitli uyum indeksleri kullanılmaktadır. DFA analizinde çok sayıda uyum indeksinin kullanılmasının nedeni, uyum indekslerinin zayıf ve güçlü özelliklerinin bulunması sebebiyledir. Kline, DFA analizinin sağlıklı şekilde yorumlanabilmesi için, uyum testi ( $\chi^2$ ), yaklaşık hata karekökü (RMSEA), standart ortalama hata kare kökü (SRMR) ve karşılaştırmalı uyum indeksinin (CFI) birlikte kullanılmasını önermektedir.<sup>50</sup> Harrington ise, iyilik uyumu (GFI) düzeltilmiş iyilik uyumu (AGFI), fazlalık uyumu (IFI) ve normatif uyum (NFI) indekslerinin de kullanılması gerektiğini savunmaktadır.<sup>51</sup> Bu çalışmada anılan uyum indekslerinin tümünün kullanılmasına karar verilmiştir.

Envanterin faktör yapılarını belirlemek amacıyla veri setine öncelikle AFA'nın temel bileşen analizi tekniği uygulanmıştır. Sonrasında faktörleri daha etkin yorumlamak ve anlamlandırmak amacıyla "equamax" döndürme tekniği ile analiz yinelenmiştir. Equamax döndürme yöntemi, faktörler ile değişkenler arasındaki etkileşimi belirlemektedir.<sup>52</sup> Birinci çalışma grubundan (N=414) elde edilen veriler üzerinde yapılan AFA ile uyarlanan envanterin, özgün envanter ile faktör benzeşimi belirlenmiştir. Envanterin uyarlama formunun, özgün formu ile benzeşimini doğrulayabilmek için ise ikinci çalışma grubu (N=788) verileri üzerinde DFA uygulanmıştır. Ayrıca envanterin, amaca hizmet etme derecesini veya ölçüt geçerliliğini belirleyebilmek için ise üçüncü çalışma grubu (N=389) verileri üzerinde geçerlik analizi yapılmıştır. Ölçüt geçerliliğini belirleyebilmek için Yaşam Yönelimi Testi<sup>53</sup> ve Yaşam Doyumu Ölçeğinden<sup>54</sup> elde edilen ölçümler arasındaki korelasyonlar hesaplanmıştır. Envanterin iç tutarlılığını ve maddelerin ayırt ediciliklerini belirleyebilmek için, madde toplam korelasyonları üzerinde düzeltme işlemi yapılmış ve envanterden alınan toplam puanın %27'lik üst ve alt gruplar arasındaki farklılaşması, bağımsız grup t testi ile belirlenmiştir.<sup>55</sup> Ölçeğin güvenilirliği ise Cronbach's Alpha katsayısı ve Birleşik Güvenirlik katsayısı kullanılarak hesaplanmıştır. Literatürde Cronbach's Alpha katsayısının envanterde bulunan maddelerin faktör yükleri ve hata varyans değerlerinin eşit olduğu; bileşik güvenirlik katsayısının ise anılan değerlerin farklılaştığı durumlarda kullanılmasına yönelik öneriler bulunmaktadır.<sup>56</sup> Bu nedenle çok boyutlu envanterler için yapılan güvenirlik testlerinde Cronbach's Alpha katsayısından daha tutarlı bir güvenirlik değeri sunan bileşik güvenirlik katsayısının kullanılmasına karar verilmiştir.<sup>57</sup>

<sup>49</sup> Rick Hoyle, "Confirmatory factor analysis", *Handbook of applied multivariate statistics and mathematical modeling* (Elsevier, 2000), 497.

<sup>50</sup> Kline, *An easy guide to factor analysis*, 48.

<sup>51</sup> Harrington, *Confirmatory factor analysis*, 63.

<sup>52</sup> Bruce Thompson, "Exploratory and confirmatory factor analysis: Understanding concepts and applications", *Applied Psychological Measurement* 31/3 (2007): 245-248.

<sup>53</sup> Michael Scheier - Charles Carver, "Optimism, coping, and health: assessment and implications of generalized outcome expectancies.", *Health psychology* 4/3 (1985): 219.

<sup>54</sup> Edward Diener - Rober Emmons - Randy Larsen- Sharon Griffin, "The satisfaction with life scale", *Journal of personality assessment* 49/1 (1985): 71-75.

<sup>55</sup> Şener Büyüköztürk, *Sosyal bilimler için veri analizi el kitabı: İstatistik, araştırma deseni SPSS uygulamaları ve yorum* (Pegem A Yayıncılık, 2011), 106-108.

<sup>56</sup> David Cole, "Utility of confirmatory factor analysis in test validation research.", 53, *Journal of consulting and clinical psychology* 55/4 (1987): 584; Li-tze Hu - Peter Bentler, "Cutoff criteria for fit indexes in covariance structure analysis: Conventional criteria versus new alternatives", *Structural equation modeling: a multidisciplinary journal* 6/1 (1999): 1-55.

<sup>57</sup> Tenko Raykov, "Coefficient alpha and composite reliability with interrelated nonhomogeneous items", *Applied psychological measurement* 22/4 (1998): 375-385; Anthony Rodriguez, "Evaluating bifactor models: calculating and interpreting statistical indices.", *Psychological methods* 21/2 (2016): 137.

### 3. BULGULAR

#### 2.4. Envanterin Türkçe Çeviri Çalışmaları

Türkçeye uyarlanması düşünülen SHALOM envanterinin özgün dili İngilizcedir ve çeviri çalışmaları, her iki dilin gramer ve semantik özelliklerini bilen üç dil bilim uzman tarafından birbirinden ayrı bir biçimde yapılmıştır. Daha sonra bu çeviriler, İngilizce ve Türkçe dillerine hakim olan psikolojik danışma ve rehberlik, ilahiyat, eğitim programları ve ölçme alanında doktora seviyesinde eğitim almış beş uzman tarafından incelenmiş ve taslak bir Türkçe form oluşturulmuştur. Oluşturulan bu taslak form, dil ve kültürel bağlam ile yöntem bilim ölçütleri açısından değerlendirilmek üzere aralarında psikoloji, sosyoloji, ilahiyat, felsefe, program geliştirme, psikolojik danışma ve rehberlik ile ölçme ve değerlendirme alan uzmanlarının oluşturduğu bir uzman grubuna gönderilmiştir. Uzman değerlendirmeleri için araştırmacılar tarafından hazırlanan ve iki bölümden oluşan 'Uzman Değerlendirme Formu' kullanılmıştır. Uzman değerlendirme formunun ilk bölümünde, taslak envantere ilişkin açıklayıcı bilgiler (amaç, önem, kapsam vb.); ikinci bölümünde ise envanterde yer alan maddelerin değerlendirilmesine yönelik bir dereceleme anahtarı bulunmaktadır. Dereceleme anahtarında, beşli likert tipi bir ölçüme imkân veren ve '1=bu madde kesinlikle uygun değil' ile '5=bu madde tam olarak uygun' arasında değişen ölçütler bulunmaktadır. Bunun yanında uzmanların, envanter maddelerinde farklı düzenlemeleri yapması için yeterli boş alan vardır. Uzman görüşüne sunulan taslak envanterde yer alan maddelerin uygunluğu için madde ortalama puanının 4.0 ve üzerinde olması ile her bir madde için hesaplanan standart sapmanın ise 0.7 ve altında olması şartı aranmıştır.

Uzman Değerlendirme Formuna göre hazırlanan taslak envanter, yeniden İngilizceye çevrilmesi amacıyla üç İngiliz dil bilimci, bir psikolog, bir psikolojik danışman, iki ilahiyat, bir din eğitimi uzmanı ve bir eğitim bilim uzmanı tarafından yeniden İngilizceye çevrilmiş; İngilizceye çevrilen taslak envanter, anadili İngilizce olan bir dil uzmanı tarafından gramer ve anlam hataları da düzeltilerek tek bir forma dönüştürülmüştür. Hazırlanan İngilizce form, John Fisher'a tekrar yollanmış ve ölçeğe ilişkin görüşleri alınmıştır. İngilizce formda yer alan her bir maddenin tutarlık ve kapsamı, uzmanlar tarafından 10'lu ölçme birimine göre puanlanmıştır (1: kesinlikle tutarlı değil - 10: kesinlikle tutarlı). İngilizce dil uzmanları ve John Fisher tarafından verilen puanların (sırasıyla: 9.50; 9.25; 8.75; 9.00) ortalaması 9.13 olarak hesaplanmıştır. Böylece çeviri - tekrar çeviri işlemi sonucunda İngilizce dil uzmanları arası tutarlılık ortalamasının yüksek olmasından hareketle, ölçeğin yeterli bir tutarlılığa sahip olduğu ve Türkçe formunun kullanılabilir olduğu belirlenmiştir. Envanterin son hali Ek 1'de sunulmuştur.

#### 2.5. Açıklayıcı Faktör Analizi (AFA) Bulguları

AFA, örneklem büyüklüğünden etkilenen bir analiz olduğundan, yeterli genişlikte örnekleme ihtiyaç duymaktadır. Bununla birlikte faktör analizinde bulunması gerekli olan asgari örneklem büyüklüğü ile ilgili literatürde bir konsensüs olmadığı görülmektedir. Ancak faktör analizinde envanterdeki madde sayısının 3 ile 6 katı kadar olacak bir örneklemin yeterli olduğunu belirten Comrey ve Lee, örneklem sayısının, 200 olması durumunda faktör analizinin 'kabul edilebilir', 500 olmasını ise 'oldukça iyi' olarak değerlendirmiştir.<sup>58</sup> Literatürde faktör analizi çalışmaları için büyük örneklem grupları önerilse<sup>59</sup> de asgari örneklem düzeyinin 100 olması gerektiği hususu vurgulanmaktadır.<sup>60</sup> Çokluk, Şekercioğlu ve Büyüköztürk, faktör analizi için literatürde belirtilen ölçütlerden asgari ikisinin (verilerin normal dağılımı, asgari örneklem büyüklüğü vb.) karşılanması gerektiğini önermektedirler.<sup>61</sup> Bu ça-

<sup>58</sup> Alex Comrey - Hubert Lee, "Interpretation and application of factor analytic results", *Comrey AL, Lee HB. A first course in factor analysis 2* (1992): 53-58.

<sup>59</sup> Barbara Tabachnick, *Using multivariate statistics* (Pearson Boston, MA, 2007), 48.

<sup>60</sup> Eamonn Ferguson - Tom Cox, "Exploratory factor analysis: A users' guide", *International journal of selection and assessment 1/2* (1993): 84-94.

<sup>61</sup> Ömay Çokluk - Güçlü Şekercioğlu - Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimlerde Çok Değişkenli İstatistik SPSS ve LISREL Uygulamaları. 3. Baskı* (Ankara: Pegem Akademi, 2014), 93.

İşmada örneklem büyüklüğünün faktör analizi için uygunluğunu belirlemek için Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) katsayısı hesaplanmış ve KMO değeri 0,941 olarak bulunmuştur. Belirlenen KMO değeri, faktör analizi için asgari örneklemin sağlanmış olduğunu göstermektedir.<sup>62</sup> AFA için örnekleme ait verilerin normal dağılması şartı<sup>63</sup> gereği, örneklem verilerine küresellik testleri uygulanmış (Bartlett testi vb.), basıklık ve çarpıklık ile ki-kare değerleri hesaplanmıştır ( $\chi^2=4953,5$ ;  $p<.001$ ). İlgili normallik testleri de örneklem verilerinin normal olarak dağıldığını ve faktör analizi için uygun bir yapısının bulunduğunu belirlemiştir.<sup>64</sup> AFA neticesinde faktör öz-değeri 1'den fazla olan dört faktörün oluştuğu belirlenmiş; envanterdeki maddelerin faktör yüklerini belirginleştirmek için Equamax döndürme tekniği ile AFA yinelenmiştir. İkinci AFA sonucunda özgün envanterdeki faktör yapısı ile benzeşen bir faktörleşme tespit edilmiştir. Örneklem verilerine ilişkin AFA sonucu Tablo 2'de görülmektedir.

*Tablo 2. Manevi Sağlık ve Hayata Yönelim Envanterine ilişkin AFA Sonuçları*

Maddeler	Ortak Faktör Varyansı	Faktör Yük Değerleri*			
		Faktör 1	Faktör 2	Faktör 3	Faktör 4
M1	,67	,75		,37	
M2	,79	,21	,59		-,23
M3	,76	,77		,26	-,22
M4	,63				,68
M5	,69		,44	,65	
M6	,58	,21	,65		
M7	,67			,23	,73
M8	,61	,68			
M9	,59			,62	
M10	,58			,23	,75
M11	,64	,31	,68	,35	
M12	,39	-,28			,51
M13	,85		,83	,25	-,27
M14	,81		,29	,87	
M15	,78	,27	,75		
M16	,75	,37	,31	,74	-,26
M17	,71	,72	,33	,23	-,24
M18	,63	,24	,37	,72	
M19	,86	,85		-,25	,27

<sup>62</sup> Ezel Tavşancıl, "Tutumların ölçülmesi ve SPSS ile veri analizi", Nobel Yayıncılık, Ankara, 2002, 53.

<sup>63</sup> Kline, *An easy guide to factor analysis*, 61.

<sup>64</sup> Büyüköztürk, *Sosyal bilimler için veri analizi el kitabı: İstatistik, araştırma deseni SPSS uygulamaları ve yorum*, 134.

M20	,80	,83
-----	-----	-----

\* $\pm 0,20$ 'un altındaki değerler Tablo'da yer almamaktadır.

Tablo 2 incelendiğinde dört faktöre ayrılan envanter, toplam varyansın %68,73'ünü açıklamaktadır. Faktörlerin öz-değerleri ile açıkladıkları varyans oranları: 10,28 ve %41,53 birinci faktör, 4,53 ve %11,87 ikinci faktör, 2,18 ve %7,5 üçüncü faktör ile 1,73 ve % 7,83'dür. AFA sonucunda, özgün envanterin dört faktörlü yapısına benzer bir yapının oluştuğu ve envanteri oluşturan maddelerin de özgün envanterdeki faktörlere benzer bir dağılım içinde olduğu belirlenmiştir.

## 2.6. Doğrulayıcı Faktör Analizi (DFA) Bulguları

Fisher tarafından geliştirilen<sup>65</sup> ve bu çalışma kapsamında Türk kültürüne uyarlanan SHALOM envanterinin AFA sonucunda belirginleşen dört faktörlü yapısı DFA ile sınanmıştır. Tablo 2'de DFA sonucunda elde edilen uyum indeksi değerleri ile özgün envanterin uyum indeksi değerleri görülmektedir.

Tablo 3. Manevi Sağlık ve Hayata Yönelim Envanteri Uyum İndeks Değerleri

Uyum İndeksleri	Özgün Envanter	Türkçe Envanter	Kabul Edilebilir Uyum <sup>66</sup>	Mükemmel Uyum <sup>67</sup>	Sonuç
$\chi^2/sd$	1,69	1,72	$2 \leq \chi^2/sd \leq 3$	$0 \leq \chi^2/sd \leq 2$	Mükemmel Uyum
IFI	-	.96	$.90 \leq IFI \leq .95$	$.95 \leq IFI \leq 1.00$	Mükemmel Uyum
RMSEA	.04	.04	$.05 \leq RMSEA \leq .08$	$00 \leq RMSEA \leq .05$	Mükemmel Uyum
SRMR	.04	.04	$.05 \leq SRMR \leq .10$	$.00 \leq SRMR \leq .05$	Mükemmel Uyum
GFI	.96	.97	$.90 \leq GFI \leq .95$	$.95 \leq GFI \leq 1.00$	Mükemmel Uyum
AGFI	.91	.94	$.85 \leq AGFI \leq .90$	$.90 \leq AGFI \leq 1.00$	Kabul Edilebilir
NFI	.92	.93	$.90 \leq NFI \leq .95$	$.95 \leq NFI \leq 1.00$	Kabul Edilebilir
NNFI	.92	.96	$.90 \leq NNFI \leq .95$	$.95 \leq NNFI \leq 1.00$	Mükemmel Uyum
CFI	.96	.95	$.90 \leq CFI \leq .95$	$.95 \leq CFI \leq 1.00$	Mükemmel Uyum

Tablo 3'de yer alan ve DFA ile test edilen modelin uyum indeksleri incelendiğinde ise  $\chi^2$  değerinin ( $\chi^2=1073.67$ ,  $sd=622$ ,  $p<.001$ ) anlamlı olduğu görülmektedir. Bununla birlikte örneklem sayısındaki artış  $\chi^2$  değerinin de anlamlı çıkma olasılığını yükseltmektedir.<sup>68</sup> Bu durumda  $\chi^2/sd$  oranının sınanan modelin kabul edilebilirliği için referans olabileceği bildirilmektedir.<sup>69</sup> DFA sonucunda belirlenen  $\chi^2/sd$  oranının 1,72 olması sınanan modelin, kuramsal yapı ile mükemmel bir uyum gösterdiğini göstermektedir. Ayrıca DFA sonucunda belirlenen

<sup>65</sup> Fisher, "Development and application of a spiritual well-being questionnaire called SHALOM", 108-109.

<sup>66</sup> Harrington, *Confirmatory factor analysis*, 61-62.

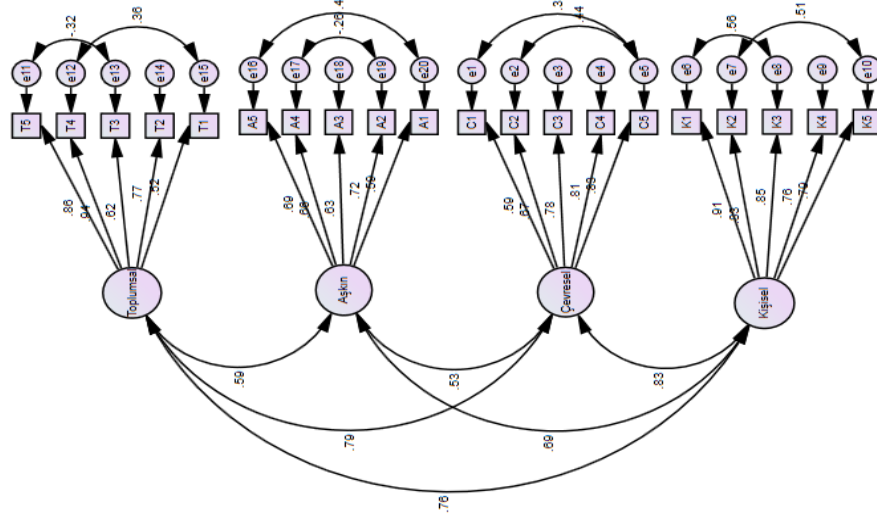
<sup>67</sup> Timothy Brown, *Confirmatory factor analysis for applied research* (Guilford Publications, 2014), 84.

<sup>68</sup> Peter Byrne, *Natural religion and the nature of religion: The legacy of deism* (Routledge, 2013), 49.

<sup>69</sup> Herbert Marsh, "Goodness-of-fit indexes in confirmatory factor analysis: The effect of sample size.", *Psychological bulletin* 103/3 (1988): 391; Kenneth Bollen, "Structural equations with latent variables Wiley", *New York*, 1989; Brown, *Confirmatory factor analysis for applied research*; Michael Browne - Robert Cudeck, "Alternative ways of assessing model fit", *Sage focus editions* 154 (1993): 136-136; Hoyle, "Confirmatory factor analysis", 74.

uyum indekslerinin ( $\chi^2=1073.67$ ,  $sd=622$ ,  $\chi^2/sd=1.72$   $p<.001$ ; CFI=.95, GFI=.97, NNFI=.96, IFI=.96, AGFI=.94, RMSEA=.04, SRMR=.04, NFI=.93) sınanan model ile mükemmel bir uyum gösterdiği de belirlenmiştir. Şekil 1'de DFA ile sınanan model yer almaktadır.

Şekil 1. Dört Faktörlü Modele İlişkin Path Analizi



Şekil 1'de AFA sonucunda oluşan ve DFA ile sınanan model yer almaktadır (N= 788,  $\chi^2=1073.67$ ,  $sd=622$ ,  $p<.001$ ). Buna göre maddelerin faktör yük değerlerinin 0.52 ile 0.94 arasında değiştiği ve tüm değerlerin istatistiksel olarak anlamlı olduğu görülmektedir ( $p<0.001$ ).

## 2.7. Güvenirlilik Analizine İlişkin Bulgular

Manevi Sağlık ve Hayata Yönelim Envanterine ilişkin güvenilirlik çalışması kapsamında envanterin tüm alt boyutları için Cronbach's Alpha katsayısı ile Bileşik Güvenirlilik katsayısı kullanılarak incelenmiş; ayrıca, envanterdeki maddelerin ayırt edicilik düzeyini saptamak için öncelikle düzeltilmiş madde toplam korelasyonları belirlenmiş, ardından üst %27 ile alt %27 grupların madde ortalama puanları arasındaki farkın anlam düzeyi ilişkisiz örneklemeler için t-testi ile hesaplanmıştır. Envantere ait düzeltilmiş madde toplam korelasyonları ve üst ile alt yüzdeler arasındaki farklılığa ilişkin bilgiler Tablo 4'te yer almaktadır.

Tablo 4. Envanterin Düzeltilmiş Madde Toplam Korelasyonları ve Grup Puanları Arasındaki t testi Sonuçları

Boyutlar	Madde No	Düzeltilmiş Madde Toplam Korelasyonu	t (üst %27 - alt %27)	Boyutlar	Madde No	Düzeltilmiş Madde Toplam Korelasyonu	t (üst %27 - alt %27)
M3	,73	17,45**	M7	,52	15,05**		
M8	,53	11,9**	M10	,56	18,31**		
M17	,62	13,7**	M12	,65	16,25**		
M19	,63	18,43**	M20	,51	9,83**		



Aşkın	M2	,48	7,96*	Kişisel	M5	,72	21.61**
	M6	,45	7,51*		M9	,74	19.43**
	M11	,51	9,76**		M14	,73	19.51**
	M13	,53	11,8**		M16	,77	28.56**
	M15	,65	16,11**		M18	,70	28.28**

\*p&lt;0.05, \*\*p&lt;0.001

Tablo 4 incelendiğinde, uyarlanan envanterdeki maddelerin düzeltilmiş madde toplam korelasyon değerlerinin 0.77 ile 0.45 arasında değiştiği görülmektedir. Envanterde yer alan maddelerin ayırt ediciliklerini saptayabilmek için alt ve üst %27'lik gruplar arasındaki ortalama puanların t-testi bulguları da tüm maddeler için istatistiki olarak anlamlı bir farklılık olduğunu göstermektedir. Envanterin özgün ve uyarlanan formları için hesaplanan Cronbach's Alpha ve Bileşik Güvenirlik katsayıları Tablo 5'te yer almaktadır.

Tablo 5. Envanterin Özgün ve Türkçe Formuna İlişkin Güvenirlik Katsayı Değerleri

Faktör Adı	Cronbach's Alpha ( $\alpha$ ) Değeri		Bileşik Güvenirlik Katsayısı	
	Özgün Form	Türkçe Form	Özgün Form	Türkçe Form
Kişisel	.88	.89	.90	.92
Aşkın	.81	.83	.83	.85
Toplumsal	.85	.86	.88	.90
Çevresel	.84	.88	.87	.89
Envanter	.85	.87	.87	.89

Tablo 5'te izlenebileceği üzere uyarlanan Türkçe form için hesaplanan Cronbach's Alpha ( $\alpha$ ) değerleri 0.83 ile 0.89 arasında değişmektedir. Buna karşın Türkçe formun bileşik güvenirlik katsayı değerlerinin .85 ile .92 arasında olduğu belirlenmiştir. Envanterin özgün formunun Cronbach's Alpha ( $\alpha$ ) değeri .85 ve bileşik güvenirlik katsayısı .87'dir. Türkçe formunun Cronbach's Alpha ( $\alpha$ ) değeri .87 ve bileşik güvenirlik katsayısı .89'dur. Güvenirlik bulgularından hareketle envanterin oldukça güvenilir bir yapıya sahip olduğu ve ölçmek istediği durumu güvenilir bir şekilde ölçümleyebildiği söylenebilir. Manevi Sağlık ve Hayata Yönelim Envanterinin alt boyutlarına ait istatistiki bilgiler Tablo 6'da yer almaktadır.

Tablo 6. Manevi Sağlık ve Hayata Yönelim Envanterinin Boyutlarına Ait İstatistiki Bilgiler

Boyutlar	$\bar{X}$	s	Kişisel	Çevresel	Toplumsal
Kişisel	408.24	102.51	-	-	-
Çevresel	389.63	98.24	.53	-	-
Toplumsal	371.52	94.12	.63	.76**	-
Aşkın	324.01	134.59	.84**	.41	.54

\*\*p&lt;0.01

Tablo 6'da uyarlanan envanterin boyutları arasındaki korelasyon değerlerinin .41 ile .84 arasında değiştiği; en yüksek ilişkinin .84 ile aşkın ve kişisel boyut arasında olduğu görülmektedir. Kişisel boyut için ortalama puan 408.25, çevresel boyut için 389.63, toplumsal boyut için 371.52 ve aşkın boyutu için 324.01'dir.

### 2.8. Ölçüt Geçerliğine İlişkin Bulgular

Envanterin, amaca hizmet etme derecesini saptayabilmek için üçüncü örneklem grubu üzerinde ölçüt geçerliği çalışması yürütülmüştür. Bu doğrultuda, envanterin Türkçe formunun boyutlarından elde edilen ortalama puanlar ile Yaşam Yönelimi Testi<sup>70</sup> ve Yaşam Doyumu Ölçeğinden<sup>71</sup> elde edilen puanlar arasındaki ilişki değerleri belirlenmiştir. Tablo 7'de Manevi Sağlık ve Hayata Yönelim Envanterinin Boyutları ile Yaşam Yönelimi ve Yaşam Doyum Envanterleri Arasındaki korelasyon değerleri görülmektedir.

Tablo 7. Manevi Sağlık ve Hayata Yönelim Envanteri ile Diğer Envanterler Arasındaki İlişkiler

Ölçütler	Manevi Sağlık ve Hayata Yönelim Envanterinin Boyutları			
	Kişisel	Aşkın	Toplumsal	Çevresel
Yaşam Doyumu	0.69**	0.51**	0.67**	0.56**
Yaşam Yönelimi	0.74**	0.49**	0.61**	0.72**

\*\*p<0.01

Tablo 7'den elde edilen sonuçlara göre, Manevi Sağlık ve Hayata Yönelim Envanterinin boyutları Yaşam Yönelimi Testi ve Yaşam Doyumu Ölçeği ile orta düzeyde pozitif yönlü anlamlı ilişkiler göstermektedir.

### 4. SONUÇ ve TARTIŞMA

Bu çalışmada Fisher tarafından geliştirilen SHALOM envanterinin<sup>72</sup>, Manevi Sağlık ve Hayata Yönelim Envanteri adıyla Türk kültürüne uyarlanmış ve Türkiye örneklemini üzerinde geçerlik ve güvenilirlik çalışması yapılmıştır. Envanterin yapı geçerliği AFA ile incelenmiş; AFA sonucunda beliren yapının kuramsal karakteristiği karşılama durumu ise DFA ile sınanmıştır.

Manevi Sağlık ve Hayata Yönelim Envanteri AFA sonuçları değerlendirildiğinde, özgün envanter ile benzeşen bir faktör çatısının oluştuğu saptanmıştır. Belirlenen faktörlere, kuramsal gerekçeler ve envanterin özgün formunda yer alan boyut isimleri de dikkate alınarak uygun isimler (kişisel, aşkın, toplumsal ve çevresel) verilmiştir. AFA ile beliren yapı, DFA ile doğrulanmış ve DFA sonucunda  $\chi^2/sd$  (1.72) oranı ve IFI (0.96) uyum göstergesinin sınanan modelin mükemmel uyum gösterdiğine kanıt teşkil ettiği belirlenmiştir.<sup>73</sup> Literatürde ideal bir model için RMSEA ve SRMR uyum indekslerinin sıfır değerine yakın olması önerilmektedir.<sup>74</sup> Bu çalışmada RMSEA (.04) ve SRMR (.04) göstergelerine ait bulgular, doğrulanmış modelin çok boyutlu yapısının mükemmel bir uyuma sahip olduğuna işaret etmektedir. Bununla birlikte GFI ve AGFI mutlak uyum göstergeleridir ve literatürde bu değerlerin .95 ve üzeri

<sup>70</sup> Scheier - Carver, "Optimism, coping, and health: assessment and implications of generalized outcome expectancies", 104-105.

<sup>71</sup> Diener v.dğr., "The satisfaction with life scale", 98.

<sup>72</sup> Fisher, "Development and application of a spiritual well-being questionnaire called SHALOM", 125.

<sup>73</sup> Cole, "Utility of confirmatory factor analysis in test validation research", 113-114.

<sup>74</sup> James Anderson - David Gerbing, "The effect of sampling error on convergence, improper solutions, and goodness-of-fit indices for maximum likelihood confirmatory factor analysis", *Psychometrika* 49/2 (1984): 155-173; Browne - Cudeck, "Alternative ways of assessing model fit", 79.

#### 415 | A. Baltacı- M.K. Coşkun. Manevi Sağlık ve Hayata Yönelim Ölçeğinin Türk Kültürüne...

olmasının mükemmel<sup>75</sup>, 0.90-0.95 arasında olmasının ise mükemmele yakın uyuma işaret ettiği bildirilmektedir.<sup>76</sup> Bu çalışmada belirlenen GFI (.97) ve AGFI (.94) değerlerinin, mükemmele yakın bir uyum için kabul edilebilir düzeyde oldukları ifade edilebilir. DFA bulguları kapsamında birikimli uyum göstergeleri olan NFI ve CFI değerlerinin .95 üzerinde olması mükemmel uyumu<sup>77</sup>, .90-.95 arasında değişmesi ise kabul edilebilir uyumu belirlemektedir.<sup>78</sup> Bu çalışma kapsamında hesaplanan NFI (.93) ve CFI (.95) değerlerinin modelin uyumu için kabul edilebilir düzeyde oldukları belirlenebilir. Sonuç olarak özgün envanterin uyum değerleri ile bu çalışma kapsamında uyarlanan envanterin uyum değerleri karşılaştırıldığında, tüm göstergelerin birbirlerine oldukça yakın ve mükemmel bir uyuma sahip oldukları saptanmış, uyarlanan envanterin orijinal formu ile aynı nitelikte ölçümler yapabilen bir tasarımının olduğu belirlenmiştir.

Çalışmada alt ve üst %27'lik grupların ölçüm puanları arasında hesaplanan bağımsız örneklem t-testi sonuçları, tüm madde puan ortalamaları için istatistiki olarak anlamlı bir fark olduğuna işaret etmektedir. Buna göre, envanterdeki maddelerin ölçülmek istenen durumları ayırt edici nitelikte ölçebilecekleri söylenebilir. Manevi Sağlık ve Hayata Yönelim Envanteri boyutları için hesaplanan Cronbach's Alpha değerleri 0.83 ile 0.89 ve bileşik güvenilirlik katsayı değerlerinin .85 ile .92 arasında farklılaştığı tespit edilmiştir. Bu değerlerin envanterin özgün formu için hesaplanan güvenilirlik katsayılarına oldukça yakın olduğu ve envanterin güvenilirliğinin tıpkı özgün formu gibi yüksek düzeyde olduğunu göstermektedir.<sup>79</sup> Ayrıca ölçüt geçerliğini belirlemek için Manevi Sağlık ve Hayata Yönelim Envanterinin boyutlarından elde edilen ortalama puanlar, yaşam doyumu ve yaşam yönelimi envanterlerinden toplanan puan ortalamaları ile karşılaştırılmıştır. Ölçüt geçerliği kapsamında sınanan envanterlere ilişkin korelasyon değerleri 0.74 ile 0.49 arasında değişmektedir. Bu sonuca göre, uyarlanan envanterin amacına mükemmel bir şekilde hizmet edecek tutarlıkta olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak Manevi Sağlık ve Hayata Yönelim Envanterinin, özgün envanterde olduğu gibi dört boyuttan oluştuğu, envanter boyutlarının iç tutarlık katsayılarının özgün envanter ile mükemmel uyumda olduğu ve ölçeğin amacına hizmet ettiği anlaşılmıştır. Bu sonuçlar dikkate alındığında, öğrencilerinin ruh sağlığı ve hayata yönelimlerinin ölçülmesinde Türkçeye uyarlanan Manevi Sağlık ve Hayata Yönelim Envanterinin, din psikolojisi, eğitim bilimleri ve sosyal bilimlerin farklı disiplinlerinde kullanılabilmesi anlaşılmaktadır.

Ancak Batı'nın modernist din anlayışının etkilenen ve maneviyatın din dışı bir kavram olarak benimsendiği SHALOM envanterinin tam anlamı ile Müslüman/Türk kültürünün değer yargılarına uyum sağladığı söylenemez. Çünkü Batı'da maneviyat, din veya Tanrı kavramının yerini almıştır ve bu algı toplum tarafından benimsenmiştir. Halbuki monotheist inançlarla belirli ölçüde tezatlıklar içeren maneviyat kavramının, din psikolojisi çalışmalarında ne oranda kullanılabilmesi sorunsal tartışmalıdır. Bu noktada Müslümanlar üzerinde yapılacak çalışmaların: "*Din, akıl sahibi insanları dünya ve ahirette mutluluğa ulaştırma amacıyla Allah tarafından Cibril vasıtasıyla Hz. Muhammed'e va'z edilen hakikatler bütünüdür.*" şeklinde ifade edebileceğimiz geleneksel tanımdan hareket etmek daha işlevsel olabilir. Çünkü bu tanımda dinin özü ve işlevi, İslam'ı diğer dinlerden ayıran ve onu nev-i sahsına munhasır kılan özellikler çerçevesinde dile getirilmektedir. "*Bu tanım baska dinleri kapsamamaktadır, dolayısıyla kullanışlı değildir.*" şeklinde yapılacak bir eleştirinin, araştırmanın örnekleme

<sup>75</sup> Daire Hooper, "Structural equation modelling: Guidelines for determining model fit", *Articles* 7/1 (2008): 2-14.

<sup>76</sup> Hans Baumgartner - Christian Homburg, "Applications of structural equation modeling in marketing and consumer research: A review", *International Journal of Research in Marketing* 13/2 (1996): 139-161; Peter M. Bentler, "On the fit of models to covariances and methodology to the Bulletin.", *Psychological Bulletin* 112/3 (1992): 400.

<sup>77</sup> Hu - Bentler, "Cutoff criteria for fit indexes in covariance structure analysis: Conventional criteria versus new alternatives", 37-40.

<sup>78</sup> Hoyle, "Confirmatory factor analysis"; Bentler, "On the fit of models to covariances and methodology to the Bulletin", 14.

<sup>79</sup> Raykov, "Coefficient alpha and composite reliability with interrelated nonhomogeneous items", 48-49.

Müslüman bireylerle sınırlı olduğu sürece pek geçerli olmayacaktır.<sup>80</sup> Bunun yanında bu çalışma ile akademiye sunulan envanterin yerelliği iskalama riski, yukarıda anılan gerekçeler dahilinde söz konusudur.

Maneviyat sadece Batılı kuramlar çerçevesinde tanımlanmamalı, İslamın öngördüğü maneviyatın niteliği ve olabilirliği, dahası İslam maneviyatının tipleri ve boyutları, İslami bir karakterde kültürel öznelikle dikkate alınarak belirlenmelidir. Maneviyatı ölçme çalışmalarında modernitenin evrensel olarak sunduğu insan modeli tek hakikat olarak kabul edilmemeli, İslam kültür ve tarihi içerisinde süzülerek gelen “bize has” ve “bizi tanımlayan” insan model(ler)i geliştirilmeye çalışılmalıdır. Bu husus, sadece ruh sağlığı/din çalışmalarında değil, genel anlamda din psikolojisi çalışmalarında dikkate alınmalıdır. Bunun yanında kültüre özgünlük önemsenmeli, Türk medeniyetinin İslam doktrini ile geliştirdiği kültürel birikimden edinilen tecrübe ile maneviyat çalışmalarına yön verilmelidir. Bu açıdan bu çalışma farklı bir kültüre ait değer ve manevi yönelimi, Türk kültürüne uyarlama amacını gütsede kavramın Batı değerleri ile kurgulanması ve söz konusu değerlerin, İslam değer ve ilkeleri ile benzeşse de uygulamada maneviyat kavramını tam olarak ölçmekte zorlanabileceği öngörülmektedir. Sosyal bağlam ve değerler, zaman içinde farklılaşabilir ve yeni kavramsallaştırmalarla farklı anlamlara bürünebilirler; gelecekte manevi yönelim veya maneviyat kavramına yüklenen anlamda oluşacak değişim bu çalışmada anılan envanterin geçersiz kılınmasına yol açabilir. Bu çalışma sınırlı bir öğrenci örnekleminde yürütülmüş olduğundan; örneklemin demografik değişimi, ölçeğin kültürel ve sosyolojik bağlamından kopmasına neden olabilir. İleride yapılacak ölçek geliştirme ve uyarlama çalışmalarının, İslami değer ve ilkeleri gözetilen ve kendi değerlerimizi yansıtan bir formatta hazırlanması önerilebilir. Ayrıca maneviyatın nicel bir envanterle ölçülmesi yerine, nitel veya karma araştırma ile belirlenmeye çalışılması ve sınırlı örneklem üzerinde çalışılması önerilebilir.

#### **KAYNAKÇA**

- Adams, Troy - Bezner, Janet - Steinhardt, Mary. “The conceptualization and measurement of perceived wellness: Integrating balance across and within dimensions”. *American Journal of health promotion* 11/3 (1997): 208-218.
- Anderson, James C. - Gerbing, David W. “The effect of sampling error on convergence, improper solutions, and goodness-of-fit indices for maximum likelihood confirmatory factor analysis”. *Psychometrika* 49/2 (1984): 155-173.
- Astin, Alexander W. - Astin, Helen S. - Lindholm, Jennifer A. “A national study of spirituality in higher education: Students search for meaning and purpose”. *Higher Education Research Institute, University of California-Los Angeles*. 2007.
- Ayten, Ayten. - Uysal, Veysel. “Ruhsallık Umutsuzluğu Azaltır mı”. *Ruhsallık-Umutsuzluk İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma* 16 (2009): 318-330.
- Baumgartner, Hans - Homburg, Christian. “Applications of structural equation modeling in marketing and consumer research: A review”. *International Journal of Research in Marketing* 13/2 (1996): 139-161.
- Belzen, Jacob A. “Spirituality, culture and mental health: Prospects and risks for contemporary psychology of religion”. *Journal of Religion and Health* 43/4 (2004): 291-316.
- Bentler, Peter M. “On the fit of models to covariances and methodology to the Bulletin..” *Psychological bulletin* 112/3 (1992): 400.
- Bollen, Kenneth A. “Structural equations with latent variables Wiley”. *New York*. 1989.
- Brown, Timothy A. *Confirmatory factor analysis for applied research*. Guilford Publications, 2014.
- Browne, Michael W. - Cudeck, Robert. “Alternative ways of assessing model fit”. *Sage focus editions* 154 (1993): 136-136.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal bilimler için veri analizi el kitabı: İstatistik, araştırma deseni SPSS uygulamaları ve yorum*. Pegem A Yayıncılık, 2011.
- Byrne, Peter. *Natural religion and the nature of religion: The legacy of deism*. Routledge, 2013.
- Capeheart-Meningall, Jennifer. “Role of Spirituality and Spiritual Development in Student Life Outside the Classroom.” *New Directions for Teaching and Learning* 104 (2005): 31-36.

<sup>80</sup> Yapıcı, “Kuramdan Yönteme ‘Ruh Sağlığı-Din’ Çalışmalarında Karşılaşılan Güçlükler”, 33.

**415 | A. Baltacı- M.K. Coşkun. Manevi Sağlık ve Hayata Yönelim Ölçeğinin Türk Kültürüne...**

- Chiu, Lyren - Emblen, Julia D. - Van Hofwegen, Lynn - Sawatzky, Rick - Meyerhoff, Heather. "An integrative review of the concept of spirituality in the health sciences". *Western journal of nursing research* 26/4 (2004): 405-428.
- Cole, David A. "Utility of confirmatory factor analysis in test validation research." *Journal of consulting and clinical psychology* 55/4 (1987): 584.
- Coles, Robert. *The spiritual life of children*. HMH, 1991.
- Comrey, A. L. - Lee, H. B. "Interpretation and application of factor analytic results". *Comrey AL, Lee HB. A first course in factor analysis 2* (1992): 1992.
- Çokluk, Ö - Şekercioğlu, G. - Büyüköztürk, Ş. *Sosyal Bilimlerde Çok Değişkenli İstatistik SPSS ve LISREL Uygulamaları. 3. Baskı*. Ankara: Pegem Akademi, 2014.
- Diaz, David P. "Foundations for spirituality: Establishing the viability of spirituality within the health disciplines". *Journal of Health Education* 24/6 (1993): 324-326.
- Diener, E. D. - Emmons, Robert A. - Larsen, Randy J. - Griffin, Sharon. "The satisfaction with life scale". *Journal of personality assessment* 49/1 (1985): 71-75.
- Doyle, Derek. "Have we looked beyond the physical and psychosocial?" *Journal of pain and symptom management* 7/5 (1992): 302-311.
- Draper, Peter - McSherry, Wilfred. *A critical view of spirituality and spiritual assessment*. 1 Cilt. Journal of Advanced Nursing, 2002.
- Egbert, Nichole - Mickley, Jacqueline - Coeling, Harriet. "A review and application of social scientific measures of religiosity and spirituality: Assessing a missing component in health communication research". *Health Communication* 16/1 (2004): 7-27.
- Emmons, Robert A. *The psychology of ultimate concerns: Motivation and spirituality in personality*. Guilford Press, 1999.
- Ferguson, Eamonn - Cox, Tom. "Exploratory factor analysis: A users' guide". *International journal of selection and assessment* 1/2 (1993): 84-94.
- Fisher, J. W. "Spiritual health: Its nature and place in the school curriculum (Ph. D. thesis)". *Melbourne, Australia: University of Melbourne*. 1998.
- Fisher, John. "Development and application of a spiritual well-being questionnaire called SHALOM". *Religions* 1/1 (2010): 105-121.
- Fisher, John. "The four domains model: Connecting spirituality, health and well-being". *Religions* 2/1 (2011): 17-28.
- Fisher, John W. "It's time to wake up and stem the decline in spiritual well-being in Victorian schools". *International Journal of Children's Spirituality* 12/2 (2007): 165-177.
- Fisher, John W. *Spiritual health: Its nature and place in the school curriculum*. UoM Custom Book Centre, 2010.
- G. Koenig, Harold - Larson, David B. "Religion and mental health: Evidence for an association". *International review of psychiatry* 13/2 (2001): 67-78.
- Gilley, Daryl V. "Whose Spirituality? Cautionary Notes about the Role of Spirituality in Higher Education." *New Directions for Teaching and Learning* 104 (2005): 93-99.
- Gomez, Rapson - Fisher, John W. "Domains of spiritual well-being and development and validation of the Spiritual Well-Being Questionnaire". *Personality and individual differences* 35/8 (2003): 1975-1991.
- Goodloe, Nancy R. - Arreola, Patricia M. "Spiritual health: Out of the closet". *Journal of Health Education* 23/4 (1992): 221-226.
- Gorsuch, Richard L. - Walker, Donald. "Measurement and research design in studying spiritual development". *The handbook of spiritual development in childhood and adolescence*. 2006. 92-103.
- Harrington, Donna. *Confirmatory factor analysis*. Oxford: Oxford university press, 2009.
- Hay, David. "Spirituality of Adults in Britain-Recent Research". *Health and Social Care Chaplaincy* 5/1 (2013): 4-9.
- Hill, Peter C. - Pargament, Kenneth I. "Advances in the conceptualization and measurement of religion and spirituality: Implications for physical and mental health research." *American Psychologist* 58/1 (2008): 64-74.
- Hills, Peter - Argyle, Michael. "Positive moods derived from leisure and their relationship to happiness and personality". *Personality and individual differences* 25/3 (1998): 523-535.
- Hodder, Jacqueline. "Young people and spirituality: the need for a spiritual foundation for Australian schooling". *International journal of children's spirituality* 12/2 (2007): 179-190.
- Hooper, Daire - Coughlan, Joseph - Mullen, Michael. "Structural equation modelling: Guidelines for determining model fit". *Articles* 7/1 (2008): 2-14.
- Horozcu, Ümit. "Tecrübi Araştırmalar Işığında Dindarlık ve Maneviyat ile Ruhsal ve Bedensel Sağlık Arasındaki İlişki". *MİLEL VE NİHAL: İNANÇ, KÜLTÜR VE MİTOLOJİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ* 7/1 (2010): 209-240.

- Horsburgh, Michael. "Towards an inclusive spirituality: Wholeness, interdependence and waiting". *Disability and Rehabilitation* 19/10 (1997): 398-406.
- Hoyle, Rick H. "Confirmatory factor analysis". *Handbook of applied multivariate statistics and mathematical modeling*. 465-497. Elsevier, 2000.
- Hu, Li-tze - Bentler, Peter M. "Cutoff criteria for fit indexes in covariance structure analysis: Conventional criteria versus new alternatives". *Structural equation modeling: a multidisciplinary journal* 6/1 (1999): 1-55.
- Hull, J. M. "... In the body or out of the body...?" *Spirituality or materiality. Exmouth: RIMSCUE*. 1993.
- Idler, Ellen. "The psychological and physical benefits of spiritual/religious practices". *Spirituality in Higher Education Newsletter* 4/2 (2008): 1-5.
- Johnson, Timothy Jon - Kristeller, Jean - Sheets, Vick Lamb. "Religiousness and spirituality in college students: Separate dimensions with unique and common correlates". *Journal of College and Character* 2 (2004): 1-36.
- Kenney, Meghan. *Spirituality and Social Change Leadership: A Mixed Methods Investigation of Undergraduate Student Leaders*. Johnson & Wales University, 2018.
- King, James E. - Crowther, Martha R. "The measurement of religiosity and spirituality: Examples and issues from psychology". *Journal of Organizational Change Management* 17/1 (2004): 83-101.
- Kline, Paul. *An easy guide to factor analysis*. Routledge, 2014.
- Koenig, Harold G. "Spirituality and mental health". *International Journal of Applied Psychoanalytic Studies* 7/2 (2010): 116-122.
- Kuh, George D. - Gonyea, Robert M. "Spirituality, Liberal Learning, and College Student Engagement." *Liberal Education* 92/1 (2006): 40-47.
- Land, Kenneth C. - Lamb, Vicki L. - Meadows, Sarah O. - Taylor, Ashley. "Measuring trends in child well-being: An evidence-based approach". *Social Indicators Research* 80/1 (2007): 105-132.
- Lukoff, David - Lu, Francis - Turner, Robert. "Toward a more culturally sensitive DSM-IV: Psychoreligious and psychospiritual problems." *Journal of nervous and mental disease* 11/1 (1992).
- MacDonald, Douglas A. - Friedman, Harris L. "Assessment of humanistic, transpersonal, and spiritual constructs: State of the science". *Journal of Humanistic Psychology* 42/4 (2002): 102-125.
- MacDonald, Douglas Andrew. *The development of a comprehensive factor analytically derived measure of spirituality and its relationship to psychological functioning*. Ontario: University of Windsor, 1998.
- Marfleet, Andrew. "Whose spirituality?" *Spectrum* 24/1 (1992): 21-27.
- Marsh, Herbert W. - Balla, John R. - McDonald, Roderick P. "Goodness-of-fit indexes in confirmatory factor analysis: The effect of sample size." *Psychological bulletin* 103/3 (1988): 391.
- Mitroff, Ian I. - Denton, Elizabeth A. *A spiritual audit of corporate America: A hard look at spirituality, religion, and values in the workplace*. Jossey-Bass Publishers San Francisco, 1999.
- Moberg, David O. "Assessing and measuring spirituality: Confronting dilemmas of universal and particular evaluative criteria". *Journal of Adult Development* 9/1 (2002): 47-60.
- Morse, Janice M. *Mixed method design: Principles and procedures*. New York: Routledge, 2016.
- Nash, Robert J. "Constructing a spirituality of teaching: A personal perspective". *Religion and Education* 28/1 (2001): 1-20.
- Niederman, Randy. *The conceptualization of a model of spirituality*. University of Georgia, 1999.
- Nolan, Peter - Crawford, Paul. "Towards a rhetoric of spirituality in mental health care". *Journal of Advanced Nursing* 26/2 (1997): 289-294.
- Orcher, Lawrence T. *Conducting research: Social and behavioral science methods*. New York: Routledge, 2016.
- Pargament, Kenneth I. "The bitter and the sweet: An evaluation of the costs and benefits of religiousness". *Psychological inquiry* 13/3 (2002): 168-181.
- Raykov, Tenko. "Coefficient alpha and composite reliability with interrelated nonhomogeneous items". *Applied psychological measurement* 22/4 (1998): 375-385.
- Roach, Steven C. *Cultural autonomy, minority rights and globalization*. New York: Routledge, 2017.
- Robbins, Mandy - Francis, Leslie J. "All are called, but some psychological types are more likely to respond: Profiling churchgoers in Australia". *Research in the Social Scientific Study of Religion, Volume 22*. 212-229. BRILL, 2011.
- Rodriguez, Anthony - Reise, Steven P. - Haviland, Mark G. "Evaluating bifactor models: calculating and interpreting statistical indices." *Psychological methods* 21/2 (2016): 137.
- Rogers, Geoff - Hill, Doug. "Initial primary teacher education students and spirituality". *International Journal of Children's Spirituality* 7/3 (2002): 273-289.
- Salander, Pär. "Who needs the concept of 'spirituality'?" *Psycho-Oncology: Journal of the Psychological, Social and Behavioral Dimensions of Cancer* 15/7 (2006): 647-649.

**415 | A. Baltacı- M.K. Coşkun. Manevi Sağlık ve Hayata Yönelim Ölçeğinin Türk Kültürüne...**

- Scheier, Michael F. - Carver, Charles S. "Optimism, coping, and health: assessment and implications of generalized outcome expectancies." *Health psychology* 4/3 (1985): 219.
- Seidl, L. G. "The value of spiritual health." *Health progress (Saint Louis, Mo.)* 74/7 (1993): 48-50.
- Slater, Will - Hall, Todd W. - Edwards, Keith J. "Measuring religion and spirituality: Where are we and where are we going?" *Journal of psychology and theology* 29/1 (2001): 4-21.
- Stanard, Rebecca Powell - Sandhu, Daya Singh - Painter, Linda C. "Assessment of spirituality in counseling". *Journal of Counseling & Development* 78/2 (2000): 204-210.
- Swinton, John - Narayanasamy, Aru. "Response to: 'A critical view of spirituality and spiritual assessment' by P. Draper and W. McSherry (2002) Journal of Advanced Nursing 39, 1-2". *Journal of Advanced Nursing* 40/2 (2002): 158-160.
- Şeker, Sırma Demir. *Türkiye'nin insani gelişme endeksi ve endeks sıralamasının analizi*. Ankara: Kalınma Bakanlığı, 2011.
- Tabachnick, Barbara G. - Fidell, Linda S. - Ullman, Jodie B. *Using multivariate statistics*. Pearson Boston, MA, 2007.
- Tavşancıl, Ezel. "Tutumların ölçülmesi ve SPSS ile veri analizi". *Nobel Yayıncılık, Ankara*. 2002.
- Thompson, Bruce. "Exploratory and confirmatory factor analysis: Understanding concepts and applications". *Applied Psychological Measurement* 31/3 (2007): 245-248.
- Vaughan, Frances. "What Is Spiritual Intelligence?" *Journal of Humanistic Psychology* 42/2 (01 Nisan 2002): 16-33. <https://doi.org/10.1177/0022167802422003>.
- Vella-Brodrick, Dianne A. - Allen, Felicity CL. "Development and psychometric validation of the mental, physical, and spiritual well-being scale". *Psychological Reports* 77/2 (1995): 659-674.
- Wong, Y. Joel - Rew, Lynn - Slaikou, Kristina D. "A systematic review of recent research on adolescent religiosity/spirituality and mental health". *Issues in mental health nursing* 27/2 (2006): 161-183.
- Yapıcı, Asım. "Din Bilimleri Alanında Yapılan Empirik Çalışmalarda Karşılaşılan Metodolojik Bir Problem: Ölçek mi Olgu mu Ölçeği Oluşturmakta?" *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (CÜİFD)* 4/1 (2004): 85-118.
- Yapıcı, Asım. "Geleneksellik ile Modernlik Arasına Sıkışan Din Anlayışları ve Dindarlık". *Dem Dergi* 1/2 (2007): 24-29.
- Yapıcı, Asım. "Kuramdan Yönteme 'Ruh Sağlığı-Din' Çalışmalarında Karşılaşılan Güçlükler". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (CÜİFD)* 11/2 (2011): 25-61.
- Yapıcı, Asım. "Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinde Dinî Hayat: Meta-Analitik Bir Değerlendirme". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (CÜİFD)* 12/2 (2012): 1-40.
- Yapıcı, Asım - Koçak, Ali. "Türkiye'de Ruh Sağlığı, Maneviyat ve Dindarlık: Meta-Analitik Bir Değerlendirme". *Din, Değerler ve Sağlık*. Ed. Hayati Hökeleklî. 65-115. İstanbul: Değerler eğitimi merkezi yayınları, 2017.
- Zinnbauer, Brian J. - Pargament, Kenneth I. - Scott, Allie B. "The emerging meanings of religiousness and spirituality: Problems and prospects". *Journal of personality* 67/6 (1999): 889-919.

Maddeler	a. Manevi sağlık İçin önemi	b siz nasıl hissediyorsunuz	c. Okuldan alınan yardım
1. İnsanlara duyulan sevgi- İnsanları sevmek	0 1 2 3 4 5	0 1 2 3 4 5	0 1 2 3 4 5
2. Allah'la olan şahsi ilişki	0 1 2 3 4 5	0 1 2 3 4 5	0 1 2 3 4 5
3. İnsanlara karşı affedicilik olma	0 1 2 3 4 5	0 1 2 3 4 5	0 1 2 3 4 5
4. Doğa ile kurulan ilişki	0 1 2 3 4 5	0 1 2 3 4 5	0 1 2 3 4 5
5. Kimlik duygusu	0 1 2 3 4 5	0 1 2 3 4 5	0 1 2 3 4 5
6. Allah'a ibadet etme	0 1 2 3 4 5	0 1 2 3 4 5	0 1 2 3 4 5
7. Nefes kesen manzaraya duyulan hayranlık	0 1 2 3 4 5	0 1 2 3 4 5	0 1 2 3 4 5
8. Bireyler arasındaki güven	0 1 2 3 4 5	0 1 2 3 4 5	0 1 2 3 4 5
9. Kendini tanıma-Kendinin farkında olma	0 1 2 3 4 5	0 1 2 3 4 5	0 1 2 3 4 5
10. Doğa ile bir olma- Doğanın parçası olma	0 1 2 3 4 5	0 1 2 3 4 5	0 1 2 3 4 5
11. Allah'la beraber olma, Allah'ta yok olma	0 1 2 3 4 5	0 1 2 3 4 5	0 1 2 3 4 5
12. Çevre ile uyumlu, barışık olma	0 1 2 3 4 5	0 1 2 3 4 5	0 1 2 3 4 5
13. Allah'ta huzur bulma- Allah'ta selamet bulma	0 1 2 3 4 5	0 1 2 3 4 5	0 1 2 3 4 5
14. Yaşama sevinci	0 1 2 3 4 5	0 1 2 3 4 5	0 1 2 3 4 5
15. Dua dolu hayat- Dua ile yaşamak	0 1 2 3 4 5	0 1 2 3 4 5	0 1 2 3 4 5
16. İç Huzuru	0 1 2 3 4 5	0 1 2 3 4 5	0 1 2 3 4 5
17. İnsanlara duyulan saygı	0 1 2 3 4 5	0 1 2 3 4 5	0 1 2 3 4 5
18. Yaşamın anlamı- Anlamli yaşama	0 1 2 3 4 5	0 1 2 3 4 5	0 1 2 3 4 5
19. Diğer insanlara iyi davranmak	0 1 2 3 4 5	0 1 2 3 4 5	0 1 2 3 4 5
20. Doğadaki büyüleyici bir duygu	0 1 2 3 4 5	0 1 2 3 4 5	0 1 2 3 4 5





*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

Haziran / June 2019, 23 (1): 441-460

**Câhiliye Arap Toplumunda Kız Çocuklarının Katli Meselesi: İslam Tarihi Perspektifinden Değerlendirme**

*The Matter of Murder of Daughters in Jahiliyyah Arab Community: Evaluation from The Perspective of Islamic History*

**Ahmet Acarlıoğlu**

Arş. Gör. Dr. İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü  
Research Assistant PhD., Istanbul University, Faculty of Theology Department of  
Islamic History and Arts  
İstanbul / Turkey  
ahmetacarlioglu@gmail.com  
[orcid.org/0000-0002-0609-7988](https://orcid.org/0000-0002-0609-7988)

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 04 Mart / March 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 29 Mayıs / May 2019

**Cilt / Volume:** 23 **Sayı / Issue:** 1 **Sayfa / Pages:** 441-460

**Atıf / Cite as:** Acarlıoğlu, Ahmet. "Câhiliye Arap Toplumunda Kız Çocuklarının Katli Meselesi: İslam Tarihi Perspektifinden Değerlendirme [*The Matter of Murder of Daughters in Jahiliyyah Arab Community: Evaluation from The Perspective of Islamic History*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/1 (June 2019): 441-460.  
<https://doi.org/10.18505/cuid.535105>

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

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.  
<https://dergipark.org.tr/cuid>

**442 | Ahmet Acarlıoğlu. Chiliye Arap Toplumunda Kız Çocuklarının Katli Meselesi: İslam...  
The Matter of Murder of Daughters in Jahiliyyah Arab Community: Evaluation from  
The Perspective of Islamic History**

**Abstract:** Parents in Arab society did not take any responsibility for their children in the pre-Islamic era. The husband, as the head of the family, used to treat family members as his servants and forced them in the direction of his interests. No matter the rationale behind it, the burial of daughters in the pre-Islamic era is an outrageous and ill-treated tradition. In this study, it is possible to see which tribes in the Arab society started this repellent custom and which ones were more common. In the society, it is possible to find that there were conscientious and virtuous people trying to prevent these events which can be called as a shame of this humanity, which does not approach the events with the value judgments of that day. Before shedding light on the motivations behind this tradition in the Jahiliyyah Arab society, the examination of the treatment towards daughters in other parts of the World in the same era, would be meaningful in terms of enlightening the phenomenon. This study aims to crystallize the causes, extent, and responses by wise people towards the burial of daughters in the pre-Islamic and Prophetic era.

**Summary:** The burial of daughters or their slaughter in a variety of ways was not unique to the Arabs. At that time people and animals in many parts of the world were sacrificed to give thanks to the gods and to ease their anger. When the killings of girls are considered, Arab society comes to mind. In that time, other countries and nations in the world were not different from the Arabs. During this period, daughters were killed in different ways, not through the burial of living alive.

During the Jahiliyya period, among the Arabs who murdered the children of the boys, the girls, and children who were considered to be the weakest members of the family were conducted with this treatment. Men who were the head of the family could tolerate having one or a maximum of two girls. When the number of girls increased, they regarded it as a matter of honour so that when a new daughter was born, the inevitable attempt was to murder her.

In the Arabian peninsula - rich merchant families exceptional - families were trying to survive with scarce opportunities. The food and clothing materials used were usually exported and extremely expensive. Therefore, there was a necessity for male members of the family who would provide for the family. From this perspective, so many sons meant dignity. The economy of the day was based on looting and pillaging except for the trade of the elite. Therefore, one had to be strong.

The birth of a daughter meant shame, sadness and grief instead of joy and happiness for them. The man would wait excitedly for good news. If the baby was a boy the family rejoiced. However, if it was a daughter the father would be upset. When a person said, "She was a daughter" she could not know what to do with her shame and how to hide from people.

When the Arab tribes were examined in general, the burial of daughters was not extended to the whole population. The question of murdering the girl by burying her child was common among Bedouin Arabs who lived in the desert rather than the city. It was extremely difficult to see this tradition in the tribe of Quraish, which were regarded as the masters of the Arabs. When we look at the sources of Jahiliyya and Islamic history, it is observed that the examples of this outrages customs were generally realized in the near term. It is understood that the memory of society is not rich enough to comment. The main reason for this is that Arab society has not a written culture.

For the Jahiliyya Arabs, her daughters were ashamed. If they married their daughters even before they had married their daughters into adultery, seeing it as lighter than their children. One of the main reasons was jealousy. The data show that this style was applied more intensely among the Bedouin tribes and especially the tribes of Temim, which is considered to have started the process of burying girls. It is also said that the most jealous tribe of the Arabs is the Rebia tribe. Because of this feature, it is accepted that the first burial of the girl was started in this tribe.

Although the Arab society before Islam was known by the atrocities of ignorance and weakness, there were people who were not completely dead and consciously dead. Even though they buried girls alive in society, some people who were disturbed by this rite that destroyed human dignity were trying to prevent ignorant and cruel fathers. The most well-known of these was the famous poet Ferezdak, grandfather Sasaa b. Naciye.

One of the main reasons for the behavior of burying girls alive before Islam was the fear of poverty. Most of them were living in the midst of starvation, and they were considering their daughters as burdens for the family. So they were burying their daughters because of poverty and hunger.

One of the reasons for the murder of girls was the sense of honour. In Jahiliyya when a man marries a woman does not come to mind this sense, while marrying his own daughter to someone else sees this as a matter of dishonesty and he says "it was more sweet to me to bury my daughter with my own hands rather than to marry my daughter. The idea of honour among the Arabs was the idea that their daughters and women would one day be in the hands of the enemy and thus would become a concern for themselves.

One of the attributes of the nobles of Arabs was pride and vanity. If someone become arrogant to him and he doesn't reply, he would be considered a coward. This arrogance dominated the movements of the people of the ignorance. In their eyes, it was so bad to marry someone who was not equal, that they were more likely to die than marrying someone. They were doing this because they had a bit of compassion for them. According to them, girls could not shoulder the heavy burden of life.

There were many ways to kill the girl before Islam. But the most common of these was to push him into a hole he had dug before and to throw soil over her and bury her alive. The most commonly used method of killing girls by dumping them in the pits, though, was that they were drowned in the water or strangled.

**Keywords:** Islamic History, Jahiliyyah, Burial of Girls (Ve'd), Honor, Jinx.

### **Câhiliye Arap Toplumunda Kız Çocuklarının Katli Meselesi: İslam Tarihi Perspektifinden Değerlendirme**

**Öz:** İslâm gelmeden evvel Arap toplumunda ebeveyn arasında çocuklarına karşı sorumluluk duygusu gayet zayıftı. Ailenin reisi olan erkek, aile bireylerinin tamamını mülkü gibi görüyor ve onlara istediği şekilde davranıyordu. İslâm'dan evvel nasıl, ne şekilde ve niçin yapıyorsa yapısın kız çocuklarının gömülmesi, son derece çirkin ve insanlık dışı bir davranıştı. Bu çalışmamızda İslam'dan evvel Arap toplumunda hangi kabilelerde bu çirkin olayın başladığını ve hangilerinde daha yaygın olduğunu, toplumda o günün değer yargılarıyla olaylara yaklaşmayan, insanlık ayıbı denilebilecek bu olayları engellemeye çalışan vicdanlı ve erdemli insanların olduğunu görmek de mümkün olacaktır. İslâm'dan önce Arap toplumunda bu meselenin keyfiyetini ve mahiyetini ele almadan evvel İslâm'ın geldiği dönemde dünyadaki diğer medeniyetlerde kız çocuklarına karşı nasıl muamele yapıldığını görmek mevzuu daha iyi anlamak için bizlere yardımcı olacaktır. Bununla beraber çalışmamızda Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde ve öncesinde bu âdetin sebepleri, ne kadar yaygın olduğu, erdemli insanların bu âdete karşı tutumları nasıldı? gibi akla takılan sorulara da cevaplar verilmeye çalışılacaktır.

**Özet:** Kız çocuklarının diri diri gömülmesi veya çeşitli şekillerde katledilmesi sadece Araplara has bir durum değildi. O dönem dünyanın birçok yerinde insanlar ve hayvanlar, tanrılara şükretmek ve onların öfkelerini dindirmek için kurban edilirdi. Kız çocuklarının katli denildiğinde câhiliye Arap toplumu akla gelmektedir. Böyle olmakla birlikte o dönem dünyada diğer ülke ve milletlerin de Araplardan farkı bulunmuyordu. Bu dönemde diri diri gömme şeklinde olmasa da dünyanın farklı yerlerinde, değerşik şekillerde kız çocuklarını öldürme hadisesi karşımıza çıkmaktadır.

#### 444 | Ahmet Acarlıoğlu. Chiliye Arap Toplumunda Kız Çocuklarının Katli Meselesi: İslam...

Cahiliye döneminde Araplar arasında erkek çocuklarını katledenler de karşımıza çıksa da genellikle bu muameleyle ailenin en zayıf üyesi olarak görülen kız çocukları muhatap olmaktadır. Aile reisi olan erkekler bir veya en fazla iki tane kız çocuklarının olmasına tahammül gösterebiliyorlar; kız çocuklarının sayısı arttığında bunu çevresine karşı bir ar meselesi olarak kabul ederek yeni bir kız çocuğu doğduğunda onu katletme yoluna gidiyorlardı.

Arap yarımadasında -zengin tüccar aileler müstesna- ev geçindirmek çok zordu ve aileler kıt imknlarla hayatlarını devam ettirmeye çalışıyorlardı. Kullanılan gıda ve giyim malzemeleri genellikle dışarıdan gelmekteydi ve son derece pahalıydı. Dolayısıyla paraya ve para getirecek aile üyelerine ihtiyaç vardı. Çok erkek evladı demek, çok paranın yanında izzet ve şeref manasına da geliyordu. O günkü ekonomi, elitlerin yaptığı ticaret dışında yağma ve talana dayanmaktaydı. Bu sebepten kişinin güçlü olması gerekiyordu.

Kız çocuğun doğumu onlar için sevinç ve mutluluk yerine utanç, üzüntü ve keder manasına geliyordu. Karısı doğum yapan erkek heyecanla haber beklerdi. Erkek ocuk haberi geldiğinde aşırı sevinirken kızı olduğunu öğrendiğinde ise zlrd. Bir kişiye "Kız çocuğun oldu." dendiğinde, utancından ne yapacağını ve insanlardan nasıl saklanacağını bilemezdi.

Arap kabilelerinin geneline bakıldığında kız çocuklarını gömme deti toplumun tamamına yayılmamıştı. Kız çocuğunu gömerek katletme meselesi şehirden çok çölde yaşayan bedevi Araplar arasında yaygındı. Arapların efendileri olarak kabul edilebilecek olan Kureyş kabilesi içinde bu deti görmek son derece zordu. Chiliye ve İslm Tarihi kaynakları incelendiğinde bu çirkin det ile ilgili örneklerin genellikle İslm'a yakın dönemde gerçekleştiği görülmektedir. Bu konuda toplum hafızasının yorum yapacak kadar zengin olmadığı anlaşılmaktadır. Bunun temel sebebi ise Arap toplumunun yazılı değil şifah bir kültüre sahip olmasıdır.

Cahiliye Arapları için kızları utanç vesilesiydi. Onlar kızları zinaya bulaşmadan nikahla dahi evlense çocuklarını başkası ile evlendirmekten ise onu toprağa vermeyi daha hafif görüyorlardı. Temel sebeplerinden biri kıskançlık idi. Eldeki veriler bu detin daha çok bedeviler arasında ve özellikle de kız çocuklarını gömme detinin başladığı kabul edilen Temim kabilesi ile ona yakın civar kabilelerde daha yoğun bir şekilde uygulandığını göstermektedir. Arap kabileleri arasında en kıskanlarının Rebia' kabilesi olduğu da söylenir. Bu özelliğinden dolayı kız çocuğunu diri diri gömme detinin ilk olarak bu kabilede başladığı kabul edilir.

İslm'dan önce Arap toplumu cehalet ve güçsüzlere yapılan zulümlerle bilinse de insanlar arasında akıllı ve vicdanı tamamen ölmemiş kişiler de bulunmaktaydı. Toplumda kız çocuklarını diri diri gömenler olsa da insanlık onurunu yerle bir eden bu detten rahatsız olan bazı insanlar, cahil ve zalim babaları engellemeye çalışmaktaydılar. Bunlardan en bilineni Temim kabilesine mensup meşhur chiliye şairi Ferezdağ'ın dedesi Sa'sa'a b. Nciye idi.

İslm'dan önce kız çocuklarını diri diri gömme davranışının temel gerekçelerinden biri belki de en önemlisi fakirlik korkusuydu. Birçoğu açlık sınırında yaşayan bu insanlar erkekten daha az işe yaradığını düşündükleri kızları, aileleri için yük olarak kabul ediyor ve uğursuz kabul ettikleri fakirlik korkusu ve a kalma endişesiyle kız çocuklarını gmyorlardı.

Kız çocuklarının katledilmesinin sebeplerinden bir tanesi de namus anlayışıydı. Cahiliye de bir erkek bir kadınla evlenirken namus duygusu aklına gelmezken, kendi kızını başkasıyla evlendirirken bunu bir namussuzluk ve ar meselesi olarak görür ve "kızımı evlendirmektense onu kendi ellerimle toprağa vermek bana daha tatlıydı" diyecek kadar utanç duyardı.

Araplar arasındaki namus kaygısının temelinde de kızlarının ve kadınlarının bir gün düşmanın eline geçmesi ve bu şekilde kendisi için bir ar meselesi olma düşüncesi yatmaktaydı. Zira İslm'dan önce Arap toplumunda bir kadının kız doğurması ile evine namus lekesi ile gelmesi birdi. Esir edilen bu kadınların ve kızların fuşa zorlanma ihtimalleri de bulunmaktaydı. Chiliye toplumunda kadınlar ve kız çocuklarının namusu için başka bir tehlike de toplumdaki zina temayülü idi. Kimsesiz ve himayeden yoksun kadınların namusu tehlike altındaydı.

Arapların soylularının sıfatlarından bir tanesi de gurur ve kibirdi. Eğer biri ona büyüklük taslar da kendisi ona karşılık vermezse korkak olarak nitelendirilirdi. Chiliye insanın hareketlerine de tamamen bu kibir hakim olmuştu. Onların gözünde dengi olmayan biriyle evlenmek

o kadar kötüydü ki, öyle birileri ile evlenmektense ölmeleri daha evlaydı. Bu işi bir nevi kız çocuklarına acıdıkları, onlara merhamet ettikleri için yapıyorlardı. Onlara göre kız çocukları çok ağır olan hayat yükünü omuzlayamazlardı.

İslâm'dan evvel kız çocuğunu katletmenin çok çeşitli yolları bulunmaktaydı. Fakat bunlar arasında en yaygını, onu daha önce kazdığı çukura itip üzerine toprak atarak canlı canlı gömmektir. Kız çocuklarını kazılan çukurlara atarak öldürmeleri en çok kullanılan yöntem olmakla birlikte, onların suda boğularak, kuyuya atılarak veya boğazlanarak katledildikleri de olurdu.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Câhiliye, Kızların Gömülmesi (ve'd), Namus, Uğursuzluk.

## GİRİŞ

Kız çocuklarının diri diri gömülmesi veya çeşitli şekillerde öldürülmesi<sup>1</sup> sadece Araplara has bir durum değildi. O dönem dünyanın birçok yerinde insanlar ve hayvanlar, tanrılarına şükretmek ve onların öfkelerini dindirmek için kurban edilirdi. Eski Mezopotamya'da kral veya onun ailesinden biri öldüğünde yakınları, askerleri, köleleri ve cariyeleleri de beraberinde öldürülürdü.<sup>2</sup>

Hindü ailesinde kocası öldüğünde kadın kendisini yakardı. Bunu ahirette kocasına hizmet etmek maksadıyla yapardı. Kocasının peşinden kendini yakmasa da en azından onun hatırasına saygı olarak başka bir erkekle evlenmezdi. Evlenen kadınlar toplum tarafından küçük görülürlerdi. Hint ailesinde kadının bu ve daha başka maksatlarla kurban edildiği ve öldürüldüğü görülebildiği gibi çocukların kurban edildiği de olurdu. Bir anne, inancı gereği çocuğunu kutsal nehre atarak kurban edebilirdi.<sup>3</sup> İslâm'ın geldiği dönemde Mısır'da ekonomi tarıma dayanmaktaydı. İnsanlar daha önce yaşadıkları kuraklıkların etkisiyle olsa gerek her sene Nil Nehrine bákire bir kız atarak onun öfkesini dindirdiklerini düşünürlerdi.<sup>4</sup>

Câhiliye döneminde dünyanın birçok bölgesinde az ya da çok insan kurban etme âdeti görülmekteydi. Bunlar arasında Afrika kabileleri sayılabileceği gibi o dönemin en ileri medeniyetlerine sahip milletleri de zikredilebilirdi. Genel olarak Sami kavimlerinde görülmek üzere Azteklerde, Mayalarda, İnkalarda, Kentlerde, Soğlarda, Hititlerde, Yunanlılarda, Romalılarda, Cermenlerde, Fenikelilerde, Hintlilerde, Çinlilerde, Moğollarda, Yahudilerde<sup>5</sup> insan kurban etme âdeti bulunmaktaydı,<sup>6</sup> O dönemde Türklerde de insan kurban etme âdeti olduğu düşünölmektedir.<sup>7</sup>

Kutsal kabul edilen tanrılar için çocukların kurban edilmesinin, onlara şükretme ve onlara yakın olma arzusundan ileri geldiği kabul edilir. Kızların erkeklere tercih edilmesi ise kızların aile bütçesine daha az katkıda bulunması ya da hiç bulunmamasındandır. Çocukların

<sup>1</sup> Kız çocuklarının gömölerek öldürülmesi ile alakalı İbnu'n Nedîm'in Hişâm b. Muhammed el-Kelbî'ye (204/819) isnad ettiği bir kitap olsa da bu kitap günümüze ulaşmamıştır. (İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Ebî Ya'kûb (385/995), *el-Fihrist* (Beyrut: y.y., 1415/1994), 125). Konuyla ilgili ayrıca bkz. Savaş, Rıza savaşı, "İslâm Dünyasında Kadınlarla İlgili Arapça Olarak Yazılmış Önemli Bazı Kaynak Eserler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (İzmir:1998): 101; Adnan Demircan, "Câhiliye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti", *İstem* 2/3 (2004):9-29.

<sup>2</sup> Hasan Tahsin Feyizli, *İslam'da ve Diğer İnanç Sistemlerinde Oruç-Kurban*, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), 64.

<sup>3</sup> Fikret Kanad, *Pedagoji Tarihi* (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1963), 1: 47-53.

<sup>4</sup> Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzi, *Menakıbu Emiri'l-Mü'minin Ömer b. el-Hattab*, 3. Baskı, thk. Zeyneb İbrâhim Karut (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 173-4; Âişe Abdurrahman bt. Şatı, *Resûlullah'ın (sav) Hanımları (Annelerimiz)*, çev. İsmail Kaya (Konya: Uysal Kitapevi, 1987), 36.

<sup>5</sup> Tevrat, Hakimler 11/31-39; Hezekiel 20/26; Hayrullah Örs. *Musa ve Yahudilik*. (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1966), 142-150.

<sup>6</sup> Ünver Günay - Harun Güngör, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi* (İstanbul: 1997) 66; Feyizli, *İslam'da ve Diğer İnanç Sistemlerinde Oruç-Kurban*, 67.

<sup>7</sup> Günay - Güngör, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, 66-67; Feyizli, *İslam'da ve Diğer İnanç Sistemlerinde Oruç-Kurban*, 76.

#### 446 | Ahmet Acarlıoğlu. Câhiliye Arap Toplumunda Kız Çocuklarının Katli Meselesi: İslam...

kurban edilmesinin diğer sebebi ise çeşitli hastalıklar ve kıtlık sebebiyle çocuk ölümlerinin yüksek olmasıdır. Böyle bir durumda sakat ve hastalıklı olan çocuklar, aile bütçesi üzerinde yük olarak kabul edildiğinden kurban edildikleri gibi aileleri tarafından öldürüldükleri de oluyordu. Göçebe kavimlerde ise hareket kabiliyetini sınırlayan çocuklar problem olarak görülmekte ve öldürülmekteydi. Bazıları ise tanrısına olan yakınlığının bir ispatı olarak en sevdiği varlığını kurban etme düşüncesi ile bunu yapardı. Yine açlık tehlikesi belirlediğinde ölmek için yeni doğan çocuklarını pişirip yiyenler de olmaktaydı.<sup>8</sup>

Bazen de Sparta'da olduğu gibi iyileşme umudu olmayan hasta çocuklarla, cılız, kimseye faydası olmayan çocuklar, ebeveynleri tarafından diri diri kuyulara atılarak öldürülürdü. Çinliler bazı dönemlerde iki cins arasındaki dengeyi sağlama ve koruma adına yeni doğmuş kız çocuklarını açıkta bırakarak ölüme terk ederlerdi. Dünyanın çeşitli bölgelerinde de ikiz doğan bebeklerden birini bakamayız düşüncesi ile öldürme geleneği uzun bir süre varlığını devam ettirmişti.<sup>9</sup> Fenikelilerin de tanrılarını razı etme adına yaptıkları şeylerden bir tanesi, her şeyin ilkini kurban ederek tanrıya sunmak idi. Buna ilk çocukları da dahildi.<sup>10</sup>

### 1. CAHİLİYE'DE KIZ ÇOCUKLARININ GÖMÜLMESİ

Arapça'da kız çocuğunun gömülmesi ve'd (وَاد) fiiliyle ifade edilirken, bu âdete ve'du'l-benât ( وَادِ الْبِنَاتِ ), gömülen çocuğa ise ( مَوْنُوْدَة ) ( Tekvîr 81/8) denirdi.<sup>11</sup> Buna yapana ( وَاْنَد ) gömülene ise ( وَاْنِيْدَة - وَاْنِيْد ) veya ( مَوْنُوْدَة ) denirdi. Ve'd kelimesi yerine çevirmek manasına gelen قَلْب fiilini kullananlar da bulunmaktaydı.<sup>12</sup>

İslâm'dan önce Araplar arasında kız çocuklarının yaşadıkları sıkıntılar daha doğdukları anda başlamaktaydı. Arap yarımadasında -zengin tüccar aileler müstesna- ev geçindirmek çok zordu ve aileler kıt imkânlarla hayatlarını devam ettirmeye çalışıyorlardı. Kullanılan gıda ve giyim malzemeleri genellikle dışarıdan gelmekteydi ve son derece pahalıydı. Dolayısıyla paraya ve para getirecek aile üyelerine ihtiyaç vardı. Çok evlat demek, çok paranın yanında izzet ve şeref manasına da geliyordu.<sup>13</sup> O günkü ekonomi, elitlerin yaptığı ticaret dışında yağma ve talana dayanmaktaydı. Bu sebepten kişinin güçlü olması gerekiyordu. O günkü güç tanımlaması erkek çocuklarının sayısına ve kendisini koruyacak akrabalarının kalabalık ve güçlü olmasından geçmekteydi.

İslâm'dan önce Araplar erkek çocuklarının sayısı ile övünmekteydiler. Sa'd isimli birisi vardı ki kendisi "On Sa'd" diye çağrılırdı. Zira onun on erkek evladı vardı. el-Haris b. Sedûs isimli kişinin ise on bir erkek çocuğu bulunmaktaydı. Erkek çocuğu doğuran kadının itibarı da daha fazla olmaktaydı. Böyle kadınlara مَنْجِيْبَة (müncibe) yani soylu deniyordu ki bir kadının bu ünvanı alması için en az üç erkek çocuk doğurması gerekiyordu. Bu kadınlar aynı zamanda اُمُّ الْبَنِيْن (Ümmü'l-Benîn) oğlan anası diye de anılırdı.<sup>14</sup>

Kız çocuğun doğumu onlar için sevinç ve mutluluk yerine utanç, üzüntü ve keder manasına geliyordu. Karısı doğum yapan erkek heyecanla haber beklerdi. Erkek çocuk haberi geldiğinde aşırı sevinirken kız olduğunu öğrendiğinde ise üzülürdü.<sup>15</sup> Bir kişiye "Kız çocuğun

<sup>8</sup> Adnan Demircan, "Cahiliye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti", *İstem* 2/3 (2004): 11.

<sup>9</sup> Engin Gençtan, *Çağdaş Yaşam ve Normal Dışı Davranışlar* (Ankara: 1982), 76.

<sup>10</sup> Feyizli, *İslam'da ve Diğer İnanç Sistemlerinde Oruç-Kurban*, 72.

<sup>11</sup> Şemsettin Günaltay, "İslam'dan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu, Aile ve Türlü Nikâh Şekilleri", haz. Cem Zorlu, *Marife* 1/3 (Konya: 2002): 191, Şemsettin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, sad. Mehmet Mahfuz Söylemez - Mustafa Hizmetli (Ankara: Ankara Okulu, 2013), 123.

<sup>12</sup> Ebü'l-Meali Cemaledin Mahmûd Şükri b. Abdullah b. Mahmûd Alusi, *Bulugü'l-ereb fî ma'rifeti ahvâli'l-Arab*, thk. Muhammed Behcet el-Eseri (Beyrut: Daru'l Kütübü'l İlmiyye, ts.), 3: 42.

<sup>13</sup> Cevad Ali, *el-Mufasssal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslâm* (Bağdat Üniversitesi: 1413), 5: 96.

<sup>14</sup> Cevad Ali, *Mufasssal*, 4: 651.

<sup>15</sup> Cevad Ali, *Mufasssal*, 5: 91.

oldu." dendiğinde, utancından ne yapacağını ve insanlardan nasıl saklanacağını bilemezdi.<sup>16</sup>(Nahl 16/58-59)

Kur'an-ı Kerim'de bu hakikat "Onlardan biri, kız ile müjdelendiği zaman içi öfke ile dolarak yüzü simsiyah kesilir! Kendisine verilen kötü müjde (!) yüzünden halktan gizlenir. Şimdi onu, aşığılanmış olarak yanında tutacak mı, yoksa toprağa mı gömecek? Bak, ne kötü hüküm veriyorlar!" (Nahl 16/58-59). Buyurularak onların yaşamış oldukları travma anlatılır.<sup>17</sup>

Bu âyet-i kerimenin tefsirini yapan müfessirler âyette geçen هون kelimesini açıklarken bunun kelimesinin masdarı olduğunu ve "ucuz değeri olmayan düşük develer" için kullanıldığını söylerler. Kur'an'ın tasviriyle kendisine kız çocuğu doğduğu haber verilen erkek, toplum içerisinde kendini ucuz develer gibi değersiz ve aşığılanmış hissedirdi.<sup>18</sup>

Kur'an-ı Kerim câhiliye erkeklerinin yaşamış oldukları hissiyatı çok güzel tasvir etmiştir. İnsanın bir özelliği olarak bir şeye üzüldüğünde iinin sıkıntısı, yaşadığı gamın ve kederin etkisiyle istemese de yüzüne yansır ve yüzü asılır, insanlardan kaçar. Yaşadığı üzüntünün şiddeti fazlaysa rengi atar ve yüzü kararır. Bunun tam tersi sevinçli ise bu sefer mutluluğu yüzüne vurur ve yüzü parlamaya başlar.<sup>19</sup>

İlk ne zaman başladığı tam olarak bilinmeyen kız çocuklarının gömülmesi âdeti, cehaletin tesiriyle insanlar arasında bir erdem haline gelmişti. Onlar دفن البنات من المكرمات diyerek bunun övülen bir davranış olduğunu söylüyorlardı.<sup>20</sup> Onların bu hali Kur'an-ı Kerim'de "Yine bunun gibi, Allah'a ortak koşanların çoğuna, koştukları ortaklar, çocuklarını öldürmelerini güzel gösterdi ki; onları helake sürüklesinler ve dinlerini karıştırıp onları yanılınsınlar. Eğer Rabbin dileseydi bunu yapamazlardı. Artık sen onları uydurdıkları ile baş başa bırak" (el-En'âm 6/137) buyurularak anlatılmaktadır. Onları bu düşünceye sevk eden ancak şeytanla beraber heva ve hevesleridir. Âyet-i kerimede ortakları olarak nitelendirilen kişiler puta taparak Allah'a ortak koşanların önde gidenleri ile kendilerinin arkadaşlarıydı.<sup>21</sup> Bazı tarihçiler kız çocuklarını diri diri gömme âdetinin eski olmayıp İslâm'ın gelişinden hemen önceki döneme rastladığını söylemektedirler.<sup>22</sup>

İslâm'dan önce hamile kadınlar üzerinde "Ya kız olursa?" düşünceyiyle şiddetli bir baskı bulunmaktaydı. Öyle ki bazı kadınlar böyle bir durumla yüzleşmektense karnı üzerine atlayarak çocuğunu düşürmeyi tercih etmekteydi.<sup>23</sup> Bir anne, kız çocuğu dünyaya getirdiğinde evladının -toplumun genelinde böyle olmamakla beraber- diri diri gömülmesi gibi bir zulümle karşı karşıya kalabilirdi. Bununla beraber kocasından ayrılma ihtimali ile de yüzleşebilirdi. Çünkü toplumda karısının kız çocuğu doğurduğunu duyarak evini terk eden veya karısını boşayan erkekler bulunmaktaydı. Bazı erkekler de doğan çocuğu kendisi gömmemek için evinden kaçıyordu.<sup>24</sup> Başka bir rivâyette ise müsamahalı erkeklerin hanımlarına sadece

<sup>16</sup> Alûsî, *Bulugü'l-Ereb*, 3: 51.

<sup>17</sup> Cevâd Ali. *Mufasssal*, 4, 651.

<sup>18</sup> Ebü'l-Hasan Mukatil b. Süleyman b. Beşir Mukatil b. Süleyman, *Tefsirü Mukatil b. Süleyman*, thk. Abdullâh Mahmud Şehate (Beyrut: Darü İhyaü't-Türas, 1423), 2: 274; Ebü Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberi, *Câmiü'l-beyân an te'vili ayi'l-Kur'an* (Müessesetü'r-Risale, 2000/1420), 17: 229.

<sup>19</sup> Alûsî, *Bulugü'l-Ereb*, 3: 51.

<sup>20</sup> Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb Taberani, *el-Mu'cemü'l-Kebir*, 2. Baskı, thk. Hamdi Abdülmecid Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 3: 11 (4005). Bk. Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, 120. Bu sözü Allah Resûlü'nün kızı Rukiyye'nin vefatından sonra söylediğini iddia edenler de bulunmaktadır. Taberânî, *Kebîr, el-Mu'cemü'l-Kebir*, 3: 11 (4005).

<sup>21</sup> Mukâtil, *Tefsir*, 1: 591; Taberî, *Tefsir*, 12: 135; Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisaburi Vahidi, *el-Vasit fi tefsiri'l-Kur'âni'l-mecid* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994/1415), 2: 327.

<sup>22</sup> Corci Zeydan, *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev. Zeki Megamiz (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1974), 5: 98.

<sup>23</sup> İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesir el-Kureşî 774/1372, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim* (Beyrut: Darü'l- Kütübü'l-İlmiyye, 1419), 4: 354.

<sup>24</sup> Cevad Ali, *Mufasssal*, 4: 94.



#### 448 | Ahmet Acarlıoğlu. Cáhiliye Arap Toplumunda Kız Çocuklarının Katli Meselesi: İslam...

bir kız çocuğu için izin verdikleri, ikinci çocuğun doğumundan önce ise karısını uyardıkları, şâyet bu çocuk da kız olursa gidip kendisinin gömmesi gerekeceğini söyledikleri haber verilir. Bazıları ise kız çocuklarının sayısı arttığında bunu bir problem olarak görür ve onunla bir tanesini gömerdi.<sup>25</sup> Kocası, istediğini yapmayan karısına “Sen bana annemin sırtı gibisin.” diyerek zıhar uygular ve ondan boşanırdı. Mesela Dâbbe kabilesinden Ebû Hamza isimli adam kız çocuğu olduğu için evini terk etmiş; terk edilen zavallı kadın ise yaşadığı sıkıntı karşısında duygularını ifade eden bir şiir yazmıştı.<sup>26</sup> Bu şekilde terk edilen kadınlardan bir tanesi de evladına Zülfâ ismini koymuştu. O da yaşadığı üzüntüyü şu şiiri ile ifade etmişti:

“Ebû Zülfâ'ya ne oluyor ki; yanımızdaki evde kalırken bize gelmiyor?

Kendisi bizi kınıyor ama biz ancak bize verileni alırız.”<sup>27</sup>

Abdullah b. Abbas'ın (ö. 68/687-88) naklettiğine göre bazı kadınlar yaşadıkları stresin tesiriyle evlatlarının diri diri gömülmesi işini başkalarına bırakmaz, doğumu yaklaştığında bir çukur kazar, çocuk kız doğarsa onu doğrudan gömer, evine hiç götürmezdi.<sup>28</sup> Bu durum kadının yaşadığı baskıların onu cinnet getirmeye ittiğini göstermekteydi. Zira hiçbir annenin böyle bir caniliği yapması mümkün değildir.

Hanımına kız çocuğu doğurmamasını daha evlenirken şart koşanlar da bulunmaktaydı. Birinci kızıdan sonra ikinci çocuğu da kız olan erkekler çileden çıkar ve akşam eve geldiğinde bu kız çocuğun görmek istemediğini söyler, onu öldürme işini de annesine havale ederdi. Aksi takdirde adam karısını boşamakla tehdit ederdi. Çaresiz kalan kadın kuması varsa onları da alır ve bir çukur kazarak, kız çocuğunu diri diri gömerdi. Bunu yapan kadın bir nevi evliliğini kurtarmış olurdu.<sup>29</sup>

Mekke'de insanlar kız çocuklarını gömmek istediklerinde, onları Ebu Delâme *ابو دلامة* ismi verilen dağın eteklerine götürür, burada gömerlerdi. Bu dağ Hz. Hatîce'nin de medfun olduğu Hacun'daki Cennetü'l Mualla mezarlığının civarındadır.<sup>30</sup>

#### 1.1. Ve'd'in Hangi Kabilelerde Yaygın Olduğu

Günümüzde İslâm öncesi Arap toplumunda kadına ve kız çocuklarına hiç değer verilmediği gerekçe gösterilerek bu zulümleri ve günahları Arap toplumunun tamamının işlediği düşünölmekte ve bu dönem acımasızca eleştirilmektedir. İslâm toplumunda böyle bir algının oluşmasının bazı sebepleri bulunmaktadır. Bunların en başta geleni, bazı araştırmacıların İslâm'ı daha fazla yüceltirim düşüncesi ile İslâm'dan önceki dönemi mümkün olduğu kadar kötü gösterme gayretleridir.<sup>31</sup> Buna rağmen birçok araştırmacı hala bu çirkin âdetin Arap toplumunun genelinde yaygın olduğu kanaatini taşımaya devam etmektedir.<sup>32</sup> Bu günahın işlenme sebeplerin biri kıskançlıktır. Arap kabileleri arasında ise en kıskançlarının Rebia' kabilesi olduğu söylenir. Bu özelliğinden dolayı kız çocuğunu diri diri gömme âdetinin ilk olarak bu kabilede başladığı söylenir.<sup>33</sup> Eldeki veriler bu âdetin daha çok bedeviler arasında ve özellikle de kız çocuklarını gömme âdetinin başladığı kabul edilen Temim kabilesi ile ona yakın civar kabilelerde daha yoğun bir şekilde uygulandığını göstermektedir.<sup>34</sup>

<sup>25</sup> Kenan Demiryak - Ahmet Savran, *Arap Edebiyatı Tarihi (Cahiliye Dönemi)*, (Erzurum: 1995), 24. Bkz. Demircan, “Cahiliye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti”, 27.

<sup>26</sup> Alûsî, *Bülûgu'l-Ereb*, 3: 43.

<sup>27</sup> Alûsî, *Bulugü'l-Ereb*, 3: 51.

<sup>28</sup> Bkz. Alûsî, *Bülûgu'l-Ereb*, 1: 37.

<sup>29</sup> Taberî, *Tefsir*, 12: 153; İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, 2. Baskı, çev. Mehmet Yolcu (İstanbul: 1995), 1: 135.

<sup>30</sup> Cevad Ali, *Mufasssal*, 5: 94.

<sup>31</sup> Âişe Abdurrahman, *Resulullah'ın (s.a.v.) Hanımları*, 30; Demircan, “Cahiliye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Adeti”, 10.

<sup>32</sup> Semra Ulaş, “İslamda Çok Kadınla Evlilik”, *İslami Araştırmalar* 6/1 (Ankara 1992): 52-63.

<sup>33</sup> Alûsî, *Bulugü'l-Ereb*, 2: 7.

<sup>34</sup> Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Kâmil*, 3. Baskı, thk. Dr. Muhammed Ahmed ed-Dâli (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 2: 82.

Kız çocuklarının gömülmesi âdetinin ilk olarak Temim kabilesinde<sup>35</sup> başladığını ileri sürenler bulunmaktadır. Temim kabilesi İslâm'dan evvel Hire'deki Lahmî emirlerine vergi veriyorlardı. Bir sene vergilerini vermeyince, hükümdarları Nu'man b. Münzir, kardeşi Devserî, komutanı er-Reyyan'ı onların üzerine gönderdi. Bu baskında kadınlar ve kızlar esir edildi. Bunun zerine Temim kabilesinin yeleri bir heyet halinde Nu'man b. Münzir'e gittiler ve ona yalvararak esirlerinin bırakılması için kendisini razı ettiler. Fakat Nu'man onların karılarını ve kızlarını bu hususta muhayyer bırakacağını, isteyenlerin orada yanlarında kalacağını, istemeyenlerin de ailelerine döneceğini söyledi. Kays b. Asım et-Temîmî'nin<sup>36</sup> kızı da esirler arasında yer alıyordu. Esirler serbest bırakılmasına rağmen kızı Amr b. el Mşahrac isimli adama evlenerek orada kaldı ve kabilesine geri dönmedi. Bunun zerine Kays, bundan sonra kız çocuğu doğarsa onu gömerek ldreçeğine dair yemin etti. Bu irkin âdetin evvela Temimliler arasında yayıldığını savunanlar, kız çocuklarını diri diri gömmenin en çok onların arasında yaygın olmasından etkilenmiş olabilirler.<sup>37</sup>

Arap kabilelerinin geneline bakıldığında bu âdet çok yaygın değildi.<sup>38</sup> Chiliye ve İslâm Tarihi kaynakları incelendiğinde bu çirkin âdet ile ilgili örneklerin genellikle İslâm'a yakın dönemde gerekleşiği görülmektedir. Bu konuda toplum hafızasının yorum yapacak kadar zengin olmadığı anlaşılmaktadır. Bunun temel sebebi ise Arap toplumunun yazılı değil şifahî bir kültüre sahip olmasıdır.

Kız çocuklarını diri diri gömme âdetinin Kureyş arasında yaygın olduğu kanaatine de ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Çünkü bu âdet şehirlerden ziyade çölde yaşayan kabileler arasında yaygındı.<sup>39</sup> İleride de göreceğimiz gibi bu çirkin âdetin toplumda yer bulmasının temel sebebi insanların yaşadıkları zor ekonomik koşullardı. Kureyş kabilesi ise Arap kabileleri arasında en sekini ve maddi olarak da en mreffehiydi. Dolayısıyla böyle çirkin bir âdete tevessül etmelerini gerektirecek bir sebep bulunmamaktaydı. <sup>40</sup> Bu âdetin yaygın olduğu kabileler arasında Mudar ve Huza'a kabileleri de zikredilir. Bu hakikati tbin dönemi alimlerinden birisi olan Katde de zikreder.<sup>41</sup> İşin ilgini bu kabileler için evliliklerde denklik çok önemlidir. Onların denklikten anladıkları ise nesepte soyluluktur. Onlara göre en soylu millet Araplar olduğu için Arap olmayana kral dahi olsa kız verilmez.<sup>42</sup> Sayılan kabileler dışında kız çocuklarını gömme âdetinin görüldüğü diğer kabileler arasında Kays, Esed, Huzeyl, Bekir b. Vail, Kinde kabileleri zikredilirken, bunların yanında Yemen tarafındaki bazı kabileler de listeye eklenir. Cevad Ali sayılan bu kabilelere Huz'a, Kinane ve Mudar'ı da ekler ve İslm geldiğinde

<sup>35</sup> Arap kabileleri arasında ilk kez kız çocuklarını gmenlerin Rebi'a kabilesi olduğu da söylenir. Cevad Ali, *Mufassa*, 5, 90. Ve'd hadisesinin nasıl başladığı ile alakalı benzer bir olayın Rebi'a kabilesi ve reisine uyarlanarak rivayet edildiği de görülür. Alsî, *Bulugü'l-Ereb*, 2: 7.

<sup>36</sup> Kays b. Asım'ın kız çocuğunu ilk kez gömen kişi olduğunun iddia edenler (işe Abdurrahman, *Reslullah'ın (sav) Hanımları (Annelerimiz)*, 34.) olsa da bunun doğru olması mümkün değildir. Zira hatırlanacağı üzere o, ahir ömründe Müslüman olmuş ve Allah Resl'ne kız çocuklarını nasıl gömdüğünü anlatmıştı. Sosyolojik hadiselerin bir toplumda kabul görmesi ve yayılması için uzun bir zamana ihtiyaç bulunmaktadır. Kays'ın bu kötü âdeti başlatan ilk kişi olması mümkün değildir.

<sup>37</sup> Alsî, *Bulugü'l-Ereb*, 3: 43.

<sup>38</sup> Sadrettin Gümüş, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in (sav) Aile Hayatı* (İstanbul: Ravza Yayınları, t.s.), 5.

<sup>39</sup> Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, 1: 147.

<sup>40</sup> Demircan, "Chiliye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek ldrme Âdeti", 21.

<sup>41</sup> Eb Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensrî el-Kurtubi, *el-Cmi' li-ahkmi'l-Kur'n- Tefsirü'l Kurtubi*, 2. Baskı, thk. Ahmed el-Berdni ve İbrahim Atfiş (Mısır: Darü'l Kütüb el-Mısriyye, 1964), 10: 117.

<sup>42</sup> Cevd Ali. *Mufassa*, 4: 544.

**450 | Ahmet Acarlıoğlu. Câhiliye Arap Toplumunda Kız Çocuklarının Katli Meselesi: İslam...**  
ve'd az çok bu kabileler arasında da yaygındı der.<sup>43</sup> İslâm'ın geldiği dönemde olmasa dahi Kureyş kavminde de bu âdetin görüldüğünü iddia edenler de bulunmaktadır.<sup>44</sup>

İslâm'dan önce kız çocuğunu diri diri gömdüğü bilinen kişilerden biri Temim kabile-sinden Kays b. Asım idi. O sekiz kızını<sup>45</sup> vahşi bir şekilde gömmüştü. Müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber'e gelerek sekiz kızını ne şekilde gömdüğünü ve pişmanlığını anlatınca Resûlullah kendisine onların her biri için bir köle azat etmesini emretmişti.<sup>46</sup> İkrime, ve'd ile ilgili inen En'am 6/140 âyet-i kerimesinin Rebi'a ve Mudar kabilelerinden kız çocuklarını gö-menler hakkında nazil olduğunu ifade eder. Cevad Ali ise bu âyetin Kays b. Asım hakkında nazil olduğunu söyler.<sup>47</sup>

Müslüman olmadan evvel şiddeti ile bilinen Hz. Ömer'in de kız çocuğunu gömerek kat-lettiği söylene de bu doğru değildir. Muhtemelen Hz. Ömer'in aktarmış olduğu Kays b. Asım rivâyetinden dolayı kendisinin de bu günahı işlemiş olduğu düşünülmüştür. Kendisi her vesile ile İslâm'dan önceki hayatını hatırlar ve kendisini İslâm ile müşerref kıldığı için Allah'a şük-rederdi. O, "Hatırladıkça beni güldüren şey helvadan putlar yapıp sonra da açtığımızda on-ları yememiz; beni ağlatan şey de kendi elimle gömdüğüm küçük kız çocuğumun sakalımdan tutarak kendisini gömmemem için yalvarması ve buna rağmen benim onu diri diri gömmem-dir." rivâyetidir.<sup>48</sup>

Hız. Ömer'in çocukları incelendiğinde en büyük kızının Hz. Hafsa olduğu görülür. Müs-lüman olduğunda 26 yaşında olan Hz. Ömer'in, o doğduğunda 15 yaşında olduğu anlaşılmak-tadır.<sup>49</sup> Ondandaha büyük bir kızı olduğuna dair elimizde bir bilgi bulunmamaktadır. Hz. Ömer kız çocuğunu gömseydi, başta Hz. Hafsa ve kardeşi Abdullah b. Ömer'den bizlere bu yönde bir bilgi ulaşması gerekirdi.

Hız. Ömer bütün şiddetine ve öfkeli yapısına rağmen kızını diri diri gömmesi mümkün gözükmemektedir. Zira Hz. Hafsa validemizin o günün şartlarında okuma yazma bilen kadın-lar arasında olduğu anlaşılmaktadır.<sup>50</sup>

### 1.2. Ve'd'i Engellemeye Çalışanlar

İslâm'dan önce Arap toplumu cehalet ve güçsüzlere yapılan zulümlerle bilirse de in-sanlar arasında akıllı ve vicdanı tamamen ölmemiş kişiler de bulunmaktaydı. Toplumda kız çocuklarını diri diri gömenler olsa da insanlık onurunu yerle bir eden bu âdetten rahatsız olan bazı insanlar, cahil ve zalim babaları engellemeye çalışmaktaydılar. Bunlardan en bilineni Te-mim kabilesine mensup meşhur câhiliye şairi Ferezdak'ın dedesi Sa'sa'a b. Nâciye idi.<sup>51</sup>

İslâm'ın gelişi ile beraber Müslüman olan Sa'sa'a, Allah Resûlü'nün yanına geldi ve "Ya Resûlallah! Câhiliye'den önce bazı işler (güzel) yapıyordum. Bunların bana bir faydası olur mu?" diye sordu. Hz. Peygamber de câhiliye de yaptığı şeylerin ne olduğunu sordu. Sa'sa'a, "Araplardan birinin kızı olursa onu gömmek isterdi. Bir gün yine böyle bir adamla karşılaştım

<sup>43</sup> Cevâd Ali, *Mufasssal*, 5: 90; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, 120; "İslam'dan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu", 191.

<sup>44</sup> Ebû Ca'fer İbn Habib Muhammed b. Habib b. Ümeyye Bağdadi Haşimi Muhammed b. Habib, *el-Mü-nemmak fi ahbari kureyş*, thk. Ahmed Faruk (Beyrut: Âlimü'l-Kitab, 2010), 336.

<sup>45</sup> Başka bir rivayette ise onun on küsur kızını gömdüğü söylenir. Alûsî, *Bulugü'l-Ereb*, 3: 43.

<sup>46</sup> İbn Şebbe, *Tarih*, 2: 532; Cevad Ali, *Mufasssal*, 5: 90; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, 122.

<sup>47</sup> Taberî, *Tefsir*, 12: 153; Cevad Ali, *Mufasssal*, 5: 90; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, 122; Âişe Abdurrahman, *Resulullah'ın (s.a.v.) Hanımları*, 35.

<sup>48</sup> Demircan, "Cahiliye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti", 24-26.

<sup>49</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 269-70.

<sup>50</sup> Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 4. Baskı, çev. Salih Tuğ (İstanbul), 2: 733. Hz. Ömer İslâm'dan önce Kureyş kabilesinde entelektüel seviyede temsil kabiliyeti olan âkil bir insandı. Kendisi genç olmasına rağmen kavmi sefaret vazifesi için onu seçerdi. İbn Manzur, *Lisân*, 18: 312; Hamidul-lah, *İslam Peygamberi*, 2: 893; Demircan, "Cahiliye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti", 25.

<sup>51</sup> İbn Hacer, *İsâbe*, 3: 22 (2507).

ve ona, "Onu satar mısın?" diye sordum. O da "Hiç Araplar evladını satar mı?" dedi. Ben "Hayatını satın alıyorum, onu köle olarak satın almıyorum." dedim. O kızı, iki dişi hamile deve ve bir binek devesi karşılığında satın aldım. Daha sonra bu benim bir sünnetim oldu. Bu şekilde kurtardığım kız çocuklarının sayısı iki yüz seksendir." dedi. Allah Resûlu ona, "Bunun sana bir faydası olmaz. Çünkü sen, bunu yaparken Allah'ın rızasını aramamışsın. Eğer bunu Müslüman iken yapsaydın sana faydası olurdu." buyurdular.<sup>52</sup>

Taberâni'nin tahririnde geçen rivâyette ise Sa'sa'a'nın kurtardığı kız çocuklarının sayısı üç yüz altmış olarak verilirken, Hz. Peygamber'in cevabında Allah'ın kendisini kurtarmış olduğu bu kız çocukları sayesinde hidâyet ettiğini, bunun haricinde İslâm'dan evvel yaptıklarının Allah rızasına niyet etmediği için kendisine bir faydası olmayacağını söylediği rivâyet edilir. Alûsî bu son rivâyetin ilkinde göre daha sıhhatli olduğunu söyler.<sup>53</sup>

Sa'sa'a'nın kurtardığı kız çocuklarının sayısı hususunda muhtelif rakamlar rivâyet edilmektedir. Örneğin Belazûrî, bu rakamı yüz olarak bizlere nakleder.<sup>54</sup> İsfahani'de ise Sa'sa'a'nın kurtardığı kız çocuklarının sayısı dört yüze çıkar. O, Temim heyetiyle beraber Müslüman olmak için Allah Resûlü'ne gidenler arasında bulunmaktadır. Kendisi olayı anlatınca Hz. Peygamber'den nasihat istedi. Resûlullah ise kendisine "Sana anneni, babanı, erkek ve kız kardeşini ve cariyelerini tavsiye ederim." dedi. O daha fazla nasihat et manasında "artır" dedi. Resûlullah ise "İki sakalının arasındakini ve iki bacağına arasındakini koru." buyurdular.<sup>55</sup>

Adnan Demircan Sa'sa'a'nın kurtardığı kız çocukları ile ilgili rakamları abartılı bulur. Kurtarılan çocukların sayısı Alûsî'de geçen bir rivâyette 96 iken<sup>56</sup> Cevad Ali'de 280 olarak verilmekte, İslâm geldiğinde dahi kendisinin yanında 30 tane kız çocuğu olduğu söylenmektedir. İsfahani'nin bir rivâyetinde rakam 400'e kadar çıkar. Demircan, ekonomik imkânların kısıtlı olduğu böyle bir bölgede Sa'sa'a'nın bu kadar çocuğu kurtaracak deveyi bulmasının ve kurtardığı bu çocuklara bakmasının<sup>57</sup> imkansız olduğunu söyler. Sayının bu kadar artmasının sebebini olayı nakleden raviye bağlar. Olayı nakleden Sa'sa'a'nın torunu olan Ferezdak'tır. Muhtemelen soyuyla övünme saikiyle rakamları abartmıştır.<sup>58</sup>

İslâm'dan evvel Arap toplumunda kız çocuklarının diri diri gömülmesini engellemeye çalışanlardan bir tanesi de Zeyd b. Amr b. Nüfeyl idi. Üç arkadaş olarak putlara tapmayı reddetmişler ve kendilerine yeni bir din arayışına girmişlerdi. Bunlar Osman b. el-Huveyris b. Esed b. Abduluzza ile Varaka b. Neffel b. Esed b. Abduluzza idi. Zeyd b. Amr, Hz. Ömer'in babası Hattab ile aynı anneden kardeşti.<sup>59</sup>

<sup>52</sup> Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdi İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam fi tarihî'l-müluk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Darü'l-Kütüb el-İlmiyye, 1992), 7: 149; Ali b. Hüseyin b. Muhammed Ebü'l-Ferec el-İsfahani, *Kitâbu'l-Eğâni*, 3. Baskı, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Daru's-Sadr, 2008), 21: 196; Alûsî, *Bulugü'l-Ereb*, 3: 46.

<sup>53</sup> Ebü Muhammed Cemaleddin Abdülmelik İbn Hişam 213/828, *es-Siretü'n-Nebevi*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmiri (Trablus-Şam: Darü'l-Kitabi'l-Arabi, 1990), 1: 253-4; Taberani, *Kebir*, 1: 95 (339); Alûsî, *Bulugü'l-Ereb*, 3: 46. Benzer rivayet için Bk. Müberred, *el-Kâmil*, 2: 593.

<sup>54</sup> Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Cabir Belazûri 279/892, *Ensâbü'l-esrâf*, thk. Süheyl Zekkar (Riyad-Zerkay: Darü'l-Fikir, 1997), 12: 62.

<sup>55</sup> İsfahani, *Eğâni*, 21: 196.

<sup>56</sup> Alûsî, *Bulugü'l-Ereb*, 3: 42.

<sup>57</sup> Cevad Ali rivayeti aktarırken Sa'sa'a'nın kurtardığı çocukların bakım görümlerinin yanında terbiyelerini de üstlendiğini söyler. Bk. *Mufasssal*, 5, 96.

<sup>58</sup> Demircan, "Cahiliye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti", 24.

<sup>59</sup> İbn-i Hişam, *Sire*, 1: 253-254; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 353; Buhari, *Menakıbu'l-Ensar*, 24; Cevad Ali, *Mufasssal*, 5: 97; Alûsî, *Bulugü'l-Ereb*, 3: 42; Ebü Ca'fer Muhammed b. Habib İbn Ümeyye b. Amr el-Haşimi el-Bağdadi, *Kitabü'l-Muhabber*, thk. İlze lihtein (Darü'l-Âfâk el-Cedide, ts.), 171. Ayrıca Bk. Süleyman Ateş, "Kur'an-ı Kerim'de Evlenme ve Boşanma ile İlgili Ayetlerin Tefsiri", *AÜİFD* 23 (Ankara 1978): 38.

## 2. CAHİLİYE'DE VE'D'İN SEBEPLERİ

Toplumların yaşamış oldukları her olayın ve det haline gelen her bir davranışın altında muhtelif sebepler yatmaktadır. Araplar arasında İslm'dan önce det haline gelmiş bir davranış olan ve'd hadisesinin de ekonomik, psikolojik, sosyolojik ve daha birçok sebebi bulunmaktadır.

## 2.1. Fakirlik Korkusu

İslm'dan önce kız çocuklarını diri diri gömme davranışının temel gerekçelerinden biri belki de en önemlisi fakirlik korkusuydu.<sup>60</sup> Birçoğu kıt kanaat, açlık sınırında yaşayan bu insanlar erkekten daha az işe yaradığını<sup>61</sup> düşündükleri kızları, aileleri için yük olarak kabul ediyor ve uğursuz kabul ettikleri<sup>62</sup> fakirlik korkusu ve a kalma endişesiyle kız çocuklarını gmyorlardı. Erkeklerin gmlmemesi de onların ekonomik, siyasi, askeri ve sosyal hayatın merkezinde yer almalarından dolayıldı. Onun kız kardeşi gibi ailesine ve şiretine yk olma durumu da bulunmamaktadı.<sup>63</sup> O dönemde insanlar arasında açlık çok şiddetliydi. Yiyecek hiç bir şey bulamadıkları çok olurdu. Fakirlerin toprakla kanı karıştıarak yaptıkları ve adına *العلهز* denilen bir yemekleri vardı.<sup>64</sup>

Kur'an-ı Kerim'de bu hususa iki yerde değinilmektedir. El-Enm Sresi 6/151 yet-i kerimesinde "(Ey Muhammed!) De ki: "Gelin, Rabbinizin size haram kıldığı şeyleri okuyayım: Ona hiçbir şeyi ortak koşmayın. Anaya babaya iyi davranın. Fakirlik endişesiyle çocuklarınızı ldrmeyin. Sizi de onları da biz rızıklandırırız.... Meşr bir hak karşılığı olmadıkça Allah'ın haram (dokunulmaz) kıldığı canı ldrmeyin. İşte size Allah bunu emretti ki aklınızı kullanasınız" buyurulmakta, konuyla ilgili diğer yet-i kerime olan İsra 17/31 yetinde de "Yoksulluk korkusuyla çocuklarınızı ldrmeyin. Onları da, sizi de biz rızıklandırırız. Onları öldürmek gerçekten büyük bir günahtır" buyurularak bu insanlık dışı gnahtan toplum sakındırılmaktadır.<sup>65</sup>

Fakirlik kavramının ifade edildiği (املق) İmlk kelimesi Kur'an-ı Kerim'de iki yerde geçmektedir. Arapça'da bu kelime "bir kişinin elindekileri kaybederek fakirleşmesi" anlamındadır. Aynı şekilde "bir kadının düşük yaparak çocuğunu kaybetmesi" de املقت المرأة diye ifade edilir.<sup>66</sup> Kelimenin manasından da anlaşılacağı üzere Araplar kız çocuklarının aileye yk olacağını ve mevcut imknlarını da bitirerek kendilerinin fakir düşmesine sebep olacağını düşünmekteydiler. Halbuki Allah yaratmış olduğu kim ve ne varsa hepsinin rızkını, yaşaması için gerekli olan gıdasını garanti altına almıştır.<sup>67</sup> (Hd 11/6)

el-En'm suresi 6/151 yet-i kerimesinde de dikkatlerimizi çeken husus, burada yapılan uyarıda, ifadenin kız çocuklarınızı öldürmeyin şeklinde değil de çocuklarınızı öldürmeyin şeklinde ifade edilmesidir.<sup>68</sup> İslm Tarihi kaynaklarında gördüğümüz kadarıyla fakirlik korkusuyla öldürülen sadece kız çocukları olmamış, nadiren de olsa erkek çocukları da katledilmiştir.<sup>69</sup>

<sup>60</sup> Als, *Bulugü'l-Ereb*, 3: 44; Günaltay, *İslam ncesi Araplar ve Dinleri*, 123; işe Abdurrahman, *Resulullah'ın (s.a.v.) Hanımları*, 36.

<sup>61</sup> M. şemseddin Günaltay, "Kable'l-İslm Araplarda İctimi Aile", *Darü'l Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1/4 (İstanbul 1926): 86.

<sup>62</sup> Cevad Ali, *Mufasssal*, 5: 88.

<sup>63</sup> Cevd Ali, *Mufasssal*, 5: 94-96. Cahiliye Arapları arasında nadiren de olsa erkek çocuklarını gömenler bulunmaktadır. Örneğin Kebire bint Eb Sfyn bunlardan bir tanesidir. Onun dört erkek çocuğunu bu şekilde katlettiği söylenir. Bu hadise bize insanların çocuklarını daha çok açlık korkusu geçim kaygısıyla öldürdüklerini gösteren önemli bir örnektir.

<sup>64</sup> Cevd Ali, *Mufasssal*, 5: 88.

<sup>65</sup> işe Abdurrahman, *Resulullah'ın (s.a.v.) Hanımları*, 43.

<sup>66</sup> Mu'cem'l-Vast, 885.

<sup>67</sup> Taber, *Tefsir*, 15, 240; Als, *Bulugü'l-Ereb*, 3: 42.

<sup>68</sup> Als, *Bulugü'l-Ereb*, 3: 44.

<sup>69</sup> Eb'l-Fazl şihbddn Ahmed b. Al b. Muhammed İbn Hacer Askaln, *el-İsabe fi temyizi's-sahabe*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Darül Kütüb el İlmiiye, 1415), 8:

İslâm'dan evvel kız çocuğu yerine fakirlik korkusuyla erkek çocuklarını gömerek öldürdüğü rivâyet edilen tek kişi Kebire bt. Ebî Süfyan el-Huza'iyye veya es-Sakafiyye idi. Müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber'e gelerek dört tane erkek çocuğunu gömerek öldürdüğünü ifade etmişti.<sup>70</sup>

Araplar arasında çocuklarını öldürenler genellikle açlık korkusuyla fakirler olurken, bundan başka bir sebeple çocuğunu öldürenler de bulunmaktaydı. Örneğin Velid b. Ukbe b. Ebî Muayt vefat eden üç erkek çocuğunun ölmesi üzerine "Eğer bunların üzerine kız çocuğum olursa onu gömeceğim." diye ahdetmişti. Doğumunda kız olduğunu öğrenince de kızının annesine gösterilmeden gömülmesine emretti. Onun niyetini öğrenen Kureyş'in büyükleri ise "İnsanlar bunu fakirlik korkusu ile yaparlarken sen zenginsin." dediler ve bu işe karşı çıktılar. Kendisi hem Kureyş'in tepkisi hem de gördüğü bir rüya üzerine kızını gömmekten vazgeçti; ona sevda ismini koydu. Zamanla kızı büyüdü ve Amr b. Kab b. Sa'd b. Teym b. Mürre ile evlendi. Bir kız çocukları oldu ve ona Umeyre ismini verdiler. Umeyre, Allah Resûlü'nün dedesi olan Abdülmüttalib'in annesi Selma bt. Amr b. Zeyd b. Lebid'i doğurdu.<sup>71</sup> Bu olaydan da anlaşılacağı üzere Kureyş içerisinde kız çocuğunu gömme hadisesi son derece az gerçekte ve onların büyükleri buna niyet edenlere tepki göstermekteydiler.

İslâm'dan evvel kız çocuğunu gömdüğü söylenenlerden birisi de Nu'aym b. Ka'nab er-Riyahi idi. O bu günahını vicdan azabından dolayı Ebu Zer el-Gifarî'ye söyleyince Ebû Zer, "İslâm'ın kendisinden önce yapılan günahları affettiğini" ifade ederek onu teselli etmişti.<sup>72</sup> 'Ulase b. Vehb b. Halife el-Ğanevî'nin de İslâm'dan önce iki kız çocuğunu katletmek isterken onu oğlu Rebi'nin engellediği ve iki oğluyla İslâm'a yetişip Müslüman olduğu rivâyet edilir.<sup>73</sup>

## 2.2. Namus Kaygısı

Araplar arasında ırz, şeref manasına da gelir. Bu kavram onlar arasında farklı şekillerde anlaşılır. Kişinin kendi ırzını koruması gerektiği gibi kabilesinin ve civarındaki komşularının da ırzını koruması gerekir. Bir kişinin ırzına leke gelmemeli veya her hangi bir zan altında kalmamalıdır. ırzını korumak veya ar duygusundan kurtulmak için gerekirse şiddete başvurulur, hatta adam öldürülür. Bir kişinin ırzı lekelendi mi bu, onun asabesini yani kan bağı olan kişileri de harekete geçirir. ırzına leke bulaşan kişi öcünü alıp kendisini bu lekeden temizleyene kadar sakinleşmez ve onun öfkesi dinmez. Bu öç alma da ırzına leke süren kişiye boğazlayarak olur. Kişi ancak bu şekilde rahat eder.<sup>74</sup>

Kız çocuklarının öldürölme sebeplerinden biri de Araplar arasında bulunan ar duygusudur. <sup>75</sup> İslâm'dan evvel de Araplar nesebe dikkat eder ve onu koruma adına evlenirken büyük hassasiyet gösterirlerdi. Bu dönemde akrabalık bağı, ayakta kalmak için en önemli vesilelerden bir tanesiydi. Zira kişinin başına bir şey gelecek olsa başvuracağı merci yine akrabaları olmaktaydı.

Arap kabileleri arasında gerçekteşen yağma ve talan olaylarında kadınlar ve kız çocukları da esir alınmaktaydı. Bu, galip tarafın bir hakkı olarak görölürdü.<sup>76</sup> Kadınlar arasında

296 (11679); Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gabe fi ma'rifeti's-sahabe*, thk. Ali Muhammed Muavviz (Darül Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 7: 243 (7244); Alûsî, *Bulugü'l-Ereb*, 3: 43.

<sup>70</sup> İbn Hacer, *İsâbe*, 8: 296 (11679); İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 7: 243 (7244). Bu rivayet son zamanlarda yapılan çalışmalarda dört kız çocuğu diye de verilmektedir. Ama kız çocuğu diyenleri yanılığya düşüren husus cahiliye de Arapların erkek çocuklarını gömmeyeceği düşünmesi olmalıdır. Bk. Demircan, "Cahiliye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti", 22.

<sup>71</sup> İbn Habîb, *Munammağ*, 335.

<sup>72</sup> Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, 538/1144, *el-Faik fi garibi'l-hadis*, 2. Baskı, thk. Ali Muhammed el-Becavi - Muhammed Ebî'l-Fadl İbrahim (Lübnan: ts.), 3: 39; İbn Hacer, *İsâbe*, 6: 363 (8801).

<sup>73</sup> İbn Hacer, *İsâbe*, 5: 103 (6463).

<sup>74</sup> Cevâd Ali, *Mufasssal*, 4: 572-574.

<sup>75</sup> Cevâd Ali, *Mufasssal*, 4: 652.

<sup>76</sup> Aışe Abdurrahman bt. şatı, *Resûlullah'ın (sav) Hanımları (Annelerimiz)*, 23.

#### 454 | Ahmet Acarlıoğlu. Chiliye Arap Toplumunda Kız Çocuklarının Katli Meselesi: İslam...

bu aşağılanma durumuna dayanamayıp intihar edenler olsa da kadın ve kızların büyük çoğunluğu bu durumu kabullenerek hayatlarına devam etmekteydiler.<sup>77</sup>

Araplar arasındaki namus kaygısının temelinde de kızlarının ve kadınlarının bir gün dūřmanın eline geçmesi ve bu şekilde kendisi için bir ar meselesi olma dūřuncesi yatmaktaydı.<sup>78</sup> Zira İslm'dan önce Arap toplumunda bir kadının kız doğurması ile evine namus lekesi ile gelmesi birdi.<sup>79</sup> Esir edilen bu kadınların ve kızların fuřa zorlanma ihtimalleri de bulunmaktaydı.<sup>80</sup> (en-Nr 18/33) Bu kadınların ve kızların aile ve kabileleri ne kadar kuvvetli ise dūřmanın elinden kurtulma ihtimalleri o kadar yüksek olmaktaydı. Kabileleri düzenledikleri karşı bir saldırı ile onları kurtardığı gibi bazen de fırsatını bulan kadınların kaçararak kurtuldukları oluyordu.<sup>81</sup>

Chiliye toplumunda kadınlar ve kız çocuklarının namusu için başka bir tehlike de toplumdaki zina temayülü idi. Kimsesiz ve himayeden yoksun kadınların namusu tehlike altındaydı.<sup>82</sup> İnsanlar arasındaki bu temayül gayr-i meşru ilişkileri kolaylaştırmış, çok çirkin det ve telakkilerin zuhuruna sebep olmuştu. Chiliye de nikh adı altında gösterilen gayri ahlaki ilişkiler de bunun neticelerinden biriydi.<sup>83</sup>

Erkekler verilen kıskançlık duygusunun sebeplerinden biri kişinin nesebinin safiyetinin korunmasıdır. Bu hissin tesiriyle erkek kadını ve namusunu korur. Bu son derece fitri bir duygu olarak karşımıza çıkar. Araplar arasında ise bu duygu asabiyete dönüşür. Öyle ki kız verirken kendisini namusundan ödün veriyor gibi gören erkek, başkasından kız alırken hiç de öyle bir hisse kapılmaz. Onların tasavvurlarını dahi esir almış olan ar duygusu ve namus dūřuncesi, kendilerini, isimlerine gelmesi muhtemel namus lekesi ile dahi mücadeleye sevk etmiş; yeni doğan masum kız çocuklarını vahşice diri diri gömerek öldürmelerini netice vermiştir.<sup>84</sup>

Namus kaygısıyla ilk olarak kızını ldrdğı iddia edilen kişilerden bir tanesi Lokman b. Ad idi. Karılarının kendisini başkaları ile aldattığı haberi verilince gitmiş ve olayın faillerini ldrmřtu. Bununla da yetinmemiş potansiyel bir suçlu olarak grdğı kızını da büyüyünce aynı suçu işleyebilir dūřuncesiyle katletmişti.<sup>85</sup>

Chiliye döneminde yaşayan Arap bir babaya kız çocuğunu evlendirmekten daha ağır gelen bir durum bulunmamaktaydı. Kız çocuğunu evlendirmeyi namusuna leke sürme gibi kabul ediyordu. Akl b. Alkame'nin kızı Harbe istenince, "Bana seni evlendirmek için bin köle ve deve verilseydi bile senin vasıtanla birileriyle akraba olmaktansa kabir bana daha sevimli gelirdi." diyerek kızını evlendirmekten dolayı yaşadığı utancı dile getirmekteydi. Abdullah b. Tahir de benzer duyguları ifade eden bir şiir dile getirmişti.<sup>86</sup>

İslm'dan evvel Arap kızlarını bekleyen tehlikelerden bir tanesi de bazı kralların evlenen gelinlerle kocalarından önce ilişkiye girme durumuydu. Bununla ilgili Mrc'z Zeheb isimli kitabında Mesd bir hadise anlatır: Tasm kabilesinin meliki Cedisli bir gelinin ilk gece-sini kocasından evvel kendisi ile geçirmesini ister. Kralın hevesinin kurbanı olan bu gelin me-

<sup>77</sup> Rıza Savaş, *H. Peygamber (s.a.v.) Döneminde Kadın* (İzmir: Doktora Tezi, Dokuz Eylül niversitesi, 1991), 14.

<sup>78</sup> Bk. Adnan Demircan, "Chiliye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek ldrme deti", 26.

<sup>79</sup> Abdurrahman Muhammed Abdulđani, *Zevctu'n Nebi ve Esbbu Teadddi Zevcihf* (Kahire: Mektebetü Medbuli, 1988), 33.

<sup>80</sup> Bk. Mustafa Çağrıci, "Asr-ı Sadet'te Oluşan İslm Ahlk", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Sadet'te İslm* (İstanbul: Ensar Yayınları, İkinci Basım, 2007), 3, 21-85.

<sup>81</sup> Eb Muhammed Abdulah b. Müslim İbn Kuteybe, *es-şi'r ve ř-şu'ar*, 3. Baskı, thk. Muhammed Abdul-Mnim el-Ary (Beyrut: Dr İhy'l-Ulm, 1987), 450.

<sup>82</sup> Cevad Ali, *Mufssal*, 5: 134; Çağrıci, "Asr-ı Sadet'te Oluşan İslm Ahlk", 3, 21-85.

<sup>83</sup> Yaşar Kandemir, *rneklerle İslam Ahlk* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000), 70.

<sup>84</sup> Als, *Bulugü'l-Ereb*, 1: 17; 3: 42.

<sup>85</sup> işe Abdurrahman, *Resulullah'ın (s.a.v.) Hanımları*, 34.

<sup>86</sup> Als, *Bulugü'l-Ereb*, 2: 9.

likin elinden kaçar. Fakat kocasına da dönmez ve namusunun kirlendiği düşüncesi ile "Cedis'ten daha aşığılık kimse yok. Yeni geline böyle mi yapılmalıydı." diye haykırır. Bu olayın akabinde Tasm ve Cedis kabileleri arasında çıkan savaşta Tasm mağlup olur ve zalim kral öldürülür.<sup>87</sup>

### **2.3. Dengi Olmayan Birileri İle Evlenme Korkusu**

Kız çocuklarının gömülmesine sebep olan düşüncelerden biri de onların evlenme çağına geldiklerinde dengi olmayan kişilerle evlenmeleri ve bu sebeple hayatın zorlukları ile karşılaşmaları idi.<sup>88</sup> Her toplumda az çok bir ahlak ve erdem kabulü bulunmaktadır. İslâm'dan evvel Araplar arasında mürüvvet sahibi kişi erkekleğin kemaline ermiş kişi olarak kabul edilirdi. Onlara göre mürüvvetli kişi halim, sabırlı, muktedirken affeden, misafir ağırlayan, darda kalmışa yardım eden, aynı şekilde komşusuna yardım elini uzatan, zayıfı himaye eden diye tarif edilirdi.

Araplar arasında öne çıkan kavramlardan bir tanesi de kemal kavramıydı. Câhiliye de kâmil insan denilince, Arapça okuyup yazabilen, yüzmeyi ve ok atmayı bilen kimse anlaşılırdı. Gurur ve kibir de onlar arasında övülen davranışlardandı. Evs b. Hûlî kâmil insanlardan biri olarak görüldü.<sup>89</sup>

Câhiliye Arapları arasında ahlak ve değer ölçüsü tamamen farklıydı. Kız çocuğunu gömen kişilerden biri olarak kabul edilen Kays b. Asım hilmi ile darbı mesel haline gelirken; hilminin çok azını bile sekiz tane kız çocuğunu diri diri gömerken esirgeyecek kadar vahşileşebilmişti. Çağımızda olsa en vahşi kişi olarak kabul edilecek bu insan onlar arasında mürüvvet sahibi olarak görülmüyordu.

Arapların soylularının sıfatlarından bir tanesi de gurur ve kibirdi. Eğer biri ona büyüklük taslar da kendisi ona karşılık vermezse korkak olarak nitelendirilirdi. Câhiliye insanın hareketlerine de tamamen bu kibir hakim olmuştı. Dünyada kendisine denk bir insan bulunmadığını zannettiğinden olmalı ki Kays'ın kız çocuklarını diri diri gömerken temel gerekçesi kızlarının dengi olmayan insanlarla evlenme ihtimalleriydi. Kabilesinin önde gelen bir efendisi olan Kays, Müslüman olduktan sonra Allah Resûlü'nün yanına gelmişti. Resûlullah ona iltifat etmiş ve onu badiyenin efendisi olarak nitelendirmişti. Hz. Peygamber kendisinden bu şekilde öldürdüğü her bir kızı için bir köle azat etmesini istemişti. Kays ise "Benim develerim var." deyince Resûlullah ona "O zaman onların her birine karşılık bir deve kes." buyurdular.<sup>90</sup> Hz. Ebû Bekir kendisine niçin kız çocuklarını gömdüğünü sorduğunda gerekçe olarak "Onların dengi olmayan birileri ile evlenmesinden korktum." demişti.<sup>91</sup>

Onların gözünde dengi olmayan biriyle evlenmek o kadar kötüydü ki, öyle birileri ile evlenmektense ölmeleri daha evlaydı. Bu işi bir nevi kız çocuklarına acıdıkları, onlara merhamet ettikleri için yapıyorlardı. Onlara göre kız çocukları çok ağır olan hayat yükünü omuzlamazlardı.<sup>92</sup>

### **2.4. Tanrıya Kurban Etme Düşüncesi**

İslâm'dan önce Araplar arasında çocuklarla ilgili karşılaşılan durumlardan biri de onların çeşitli sebeplerle kurban edilmesiydi. İnsanlar taptıkları ilahlarına veya putlarına nezirde bulunuyor ve bunu uyguluyorlardı. Bunlardan bir tanesi de Allah Resûlü'nün dedesi Abdülmüttalib idi. Hz. Peygamber bu durumu ifade ederken "Ben iki kurbanın oğluyum." dedi.

<sup>87</sup> Âişe Abdurrahman, *Resulullah'ın (s.a.v.) Hanımları*, 38.

<sup>88</sup> Cevâd Ali, *Mufassal*, 4: 572-574; el-Halebi, *İnsânü'l-Uyûn*, 2: 10.

<sup>89</sup> Cevâd Ali, *Mufassal*, 4: 574-5.

<sup>90</sup> Taberani, *Kebîr*, 18: 337 (863); Cevâd Ali, *Mufassal*, 4: 585; 5: 90.

<sup>91</sup> Âişe Abdurrahman, *Resulullah'ın (s.a.v.) Hanımları*, 34.

<sup>92</sup> Âişe Abdurrahman, *Resulullah'ın (s.a.v.) Hanımları*, 35.



#### 456 | Ahmet Acarlıoğlu. Câhiliye Arap Toplumunda Kız Çocuklarının Katli Meselesi: İslam...

Resûlullah burada dedesi Hz. İsmail (a.s.) ile babası Abdullah b. Abdülmüttalib'i kastetmektedir.<sup>93</sup> Hz. İbrahim gördüğü rüyaya binaen oğlu Hz. İsmail'i kurban etmek istemişti. (Saffât 37/102-107)

Arapların bir kısmı erkek çocuklarını tanrıları veya inandıkları değerler için kurban ederlerken, çoğunluk ise böyle bir durumda ailenin zayıf halkası olarak gördükleri kız çocuklarını kurban ederlerdi.<sup>94</sup> Böyle olmasının iki sebebi bulunmaktaydı. Bunlardan birincisi melekler Allah'ın kızlarıdır, öldürülen kızlar meleklerle karışır inancıydı. İkincisi ise açlık ve aç kalma korkusuydu. Bu korkuya kapılan insanlar aileye bir katkısı olmadığını düşündükleri kızlarını kurban ederlerdi.<sup>95</sup>

Diğer Sami milletlerinde olduğu gibi Araplar da putlarını dişi olarak tahayyül ve tasvir ederlerdi. Bu da putlara atfettikleri doğurganlık sebebiyleydi. Onlar için putlar içerisinde en yüceleri olan Lat, Menat ve Uzza Allah'ın kızları olarak nitelendirilirdi. Bu onların Tanrıyla doğrudan akrabalık ilişkileri olan varlıklar olarak algılanabilecekleri gibi, ilahi varlıklar olarak algılanmalarından da olabilirdi.<sup>96</sup> Kur'an-ı Kerim'de bu mesele "Lât ve Uzza'ya ve diğer üçüncüsü Menat'a ne dersiniz? Erkek size de, dişi O'na mı?" (en-Necm 53/19-22 ) buyrulurken bu hususta Allah'ın ne kadar gazaba geldiği anlatılır.

Müfessirler Arap kabileleri arasında Huzâ'a ve Kinâne'nin melekleri Allah'ın kızları olarak gördüklerini ve onların melekleri Allah'ın kızları zannettiklerini söyler. Nahl Sûresi 16/57 âyet-i kerimesi onların bu düşüncelerinden dolayı nazil olmuştur. Onlar bu şekilde Allah'a çok çirkin bir iftirada bulunmuş olmaktadır. Allah'ın kendilerine verdiği nimetlerden dolayı şükretmeliyken Allah'a bu şekilde iftira ederek şirk koşmaktaydılar. Bu inançlarından dolayı onlar kız çocuklarını kurban ederken onları Allah'ın melekleri arasına kattıklarını ve bu şekilde dünya sıkıntılarından da onları kurtardıklarına inanıyorlardı.<sup>97</sup>

Onları melekleri kız olarak tahayyül etmeye sevk eden şeylerden biri de meleklerin kızlar gibi gözlerden uzak olmaları, görünmemeleri, sağlam bir mekânda olmalarıydı. Onlar güneşi de küresinin gözlerden uzak, ulaşılamaz olması, bilinmeyen bir mecrada dönmesi ve parlak ışığı sebebiyle dişi olarak görürler. Cinler ise gizli olsalar ve görünmeseler de melekler gibi değillerdir. Doğurulmamış olmaları onların melekleri Allah'ın kızları olarak görmelerine sebep olan başka bir aldatıcı sebeptir.<sup>98</sup>

#### 2.5. Kızların Uğursuzluk Getireceği Düşüncesi

İslâm'dan evvel kız çocuklarının gömülerek katledilmesinin sebeplerinden biri de evlerine ve ailelerine uğursuzluk getirir düşüncesi idi. Onları bu kanaate sevk eden şey, doğan kız çocuklarının normalden farklı olması durumuydu. Örneğin kız çocuğu mavi gözlü, alacalı, benli, topal, çolak veya kusur sayılabilecek başka hususiyetlerle doğacak olursa bunu uğursuzluk kabul ederlerdi. Bunların yanında diğer bir sebep ise böyle hastalıklı veya sakat çocukların kendilerine yük olacağı ve büyüdüğünde de evlenemeyeceği düşüncesi idi.<sup>99</sup> Böyle olmakla beraber bazı babalar hanımlarına beğenmediği kızları gömmesini söylerken, beğendiği kızları ise tutmasını söylüyorlardı.<sup>100</sup>

Uğursuzluk getirir düşüncesiyle gömülme istenen çocuklardan biri de Hz. Peygamber'in annesi Âmine'nin ninelerinden biri olan Sevde bt. Zühre b. Kilâb idi. Doğduğunda kap-

<sup>93</sup> Alûsî, *Bulugü'l-Ereb*, 3: 46.

<sup>94</sup> Bk. Ateş, "Kur'an'ı Kerim'de Evlenme ve Boşanma ile İlgili Ayetlerin Tefsiri", 50.

<sup>95</sup> Cevâd Ali, *Mufasssal*, 5: 95.

<sup>96</sup> Şinasi Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında –Ortadoğu Dinsel Gelenekleri Üzerine Yazılar* (Samsun: Etüt Yayınları, 1998), 61-63.

<sup>97</sup> Mukâtil, *Tefsir*, 2: 274; Taberî, *Tefsir*, 17: 227; Cevâd Ali, *Mufasssal*, 7: 97; Alûsî, *Bulugü'l-Ereb*, 3: 50.

<sup>98</sup> Alûsî, *Bulugü'l-Ereb*, 50.

<sup>99</sup> Âişe Abdurrahman, *Resulullah'ın (s.a.v.) Hanımları*, 34.

<sup>100</sup> Taberî, *Tefsir*, 8: 51.

kara bir ten rengine sahip olan bu kızıdan korkmuşlar ve kendilerine uğursuzluk getirebileceğini düşünmüşlerdi. Bunun üzerine çocuğun babası Zühre b. Kilâb,<sup>101</sup> onun kız çocuklarının gömüldükleri yer olan Hacun mevkiine götürülerek gömülmesini emretmişti. Onu gömmek isteyen kişi "O kızı gömme, o masumu bırak." şeklinde sesler işitmişti. Sağına soluna baktığında kimseyi göremeyince korkmuş ve çocuğu gömememişti. Fakat kızın babası zalimdi ve niyetini gerçekleştirmesi için ona yine emir vermişti. Adam ikinci kez bu kızı gömmeye niyetlendiğinde yine kafiyeli sesler duymuş; onu gömememiş ve babasına getirmişti. Onun için büyük bir şan olduğu söylenince babası onu bırakmış ve öldürmemişti. Daha sonrasında ise bu kadın Kureyş'in kahinesi olmuştu. Bu kadın Zühre oğullarına "Sizin içinizde vaat edilen bir kadın var. Bundan sonra doğan kızlarınızı bana arz edin." demişti. Bir gün kendisine Hz. Peygamber'in annesi Âmine bt. Vehb arz edilince, "Bu, işte o vaat edilen kadındır. Bu da vaat edileni doğuracaktır." demişti.<sup>102</sup>

### 3. VE'DİN TÜRLERİ VE NASIL YAPILDIğI

İslâm'dan evvel kız çocuğunu katletmenin çok çeşitli yolları bulunmaktaydı. Fakat bunlar arasında en yaygını, onu daha önce kazdığı çukura itip üzerine toprak atarak canlı canlı gömmektir. Çukurun üzeri iyice düzleninceye kadar toprak atma işlemi devam ederdi.<sup>103</sup> Çocuklarını öldürmeyip de bu arla yaşamayı göze alanlar ise ona yünden bir cübbe giydirerek kendisine badiyede deve veya koyun güttürürlerdi. Onlar da çocuklarını altı yaşına kadar tutar, bu yaşta onları gömerlerdi.<sup>104</sup> İbn Abbas'ın rivâyet ettiğine göre hamile olan karısı doğum vakti yaklaşıncı badiyeye gider ve bir çukur kazar, çocuk kız ise onu doğrudan gömer, erkekse de alır evine götürürdü.<sup>105</sup>

Kız çocuklarını kazılan çukurlara atarak öldürmeleri en çok kullanılan yöntem olmakla birlikte, onların suda boğularak, kuyuya atılarak veya boğazlanarak katledildikleri de olurdu.<sup>106</sup>

### 4. İSLAM'IN VE'D'E BAKIŞI

İslâm dini ilk günden itibaren bu menfur âdetin ne kadar çirkin olduğunu ifade etmiştir. Bu âdete yaşam hakkı tanımayan İslâm dini Kur'an-ı Kerim'de geçen çeşitli âyet-i kerimeler ile onu yasaklamıştır. (el-En'âm 6/137, 151; İsrâ 17/31; Tekvîr 81/8-9) Risâletin ilk yıllarından itibaren bu günaha karşı mücadele başlatan Hz. Peygamber'in (s.a.v.) birinci Akabe Biâtı'nda Medine'li Ensâr'dan söz vermelerini istediği hususlardan bir tanesi de çocuklarını ve özellikle de kız çocuklarını öldürmemektir.<sup>107</sup> Allah (c.c.) bu hususta "(Ey Muhammed!) De ki: "Gelin, Rabbinizin size haram kıldığı şeyleri okuyayım: Ona hiçbir şeyi ortak koşmayın. Anaya babaya iyi davranın. Fakirlik endişesiyle çocuklarınızı öldürmeyin. Sizi de onları da biz rızıklandırırız...." (el-En'âm 6/151) buyurarak bütün inananlara seslenmektedir.<sup>108</sup>

Allah'ın (c.c.) bu olaya ne kadar gazaplandığı "Diri diri gömülen kız çocuğunun, hangi günahahtan ötürü öldürüldüğü sorulduğu zaman." (Tekvîr 81/8-9) âyet-i kerimesinden anlaşılmalıdır. Allah'ın bu günahı işleyenleri muhatap olarak almayacağı - ahiretteki en büyük azaplardan birisidir- âyet-i kerimde meçhul sual kalıbı kullanılmasından anlaşılmalıdır.

<sup>101</sup> Zühre, Resûlullah'ın (s.a.v.) anne tarafından dedesi olmaktadır. Bk. Zubeyrî, *Nesebü Kureyş*, 261; Ebü'l-Ferec Nureddin Ali b. İbrâhim b. Ahmed Halebi, *İnsânü'l-uyûn fi sîreti'l-emîni'l-me'mûn = es-Sîretü'l-Halebiyye*, 2. Baskı (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1427), 1: 73.

<sup>102</sup> Alûsî, *Bulugü'l-Ereb*, 3: 43. Bu rivayetin sıhhati üzerinde tartışmalar olsa da tarihi değeri olduğunu düşündüğümüz için burada yer verdik.

<sup>103</sup> Âişe Abdurrahman, *Resulullah'ın (s.a.v.) Hanımları*, 38.

<sup>104</sup> Altı yaşındaki erkek çocuğunun dahi deve çobanlığı yapması bize göre zordur. Bir kız çocuğunun yapması ise neredeyse imkânsızdır. Böyle bir kızın badiyeye çıkarılıp insanların gözünden uzaklaştırılması ise daha mantıklıdır.

<sup>105</sup> Alûsî, *Bulugü'l-Ereb*, 3: 4; Cevâd Ali, *Mufasssal*, 7: 88-90.

<sup>106</sup> Alûsî, *Bulugü'l-Ereb*, 3: 51.

<sup>107</sup> İbn-i Hişam, *Sîre*, 2, 81.

<sup>108</sup> Mukâtil, *Tefsir*, 1: 597; Taberî, *Tefsir*, 12: 215.

#### 458 | Ahmet Acarlıoğlu. Chiliye Arap Toplumunda Kız Çocuklarının Katli Meselesi: İslam...

Benzer bir soru da Hz. İsa ile annesi Hz. Meryem'i ilah olarak kabul edenlere olacaktır. (el-Mide 5/116)

Hz. Peygamber Hz. iŐe'den nakledilen bir hadis-i Şerif'te "Eğer bir kimse kızlara değer verdiği için zarar görürse ve onlara iyi davranırsa, cehenneme karşı kendisine perde olurlar."<sup>109</sup> Başka bir hadislerinde ise "Kimin üç kız ya da üç kız kardeş ya da iki kızı veya iki kız kardeşi olur da onlara iyi davranır, onlar hakkında Allah'tan korkarsa, ona cennet vardır."<sup>110</sup> buyurarak bunca olumsuz düşünce ve anlayışa rağmen çocuklarına gerekli babalık, annelik ve ağabeylik vazifesi yapanları cennetle müjdelemektedir.

#### SONUÇ

Tarihte insanlık adına iŐlenmiŐ bir suç olarak kabul edebileceğimiz kız çocuklarının farklı yollarla katledilmesi olayının Arapların tamamına genellenmesi mümkün görülmemektedir. Zira bu konuda verilen örnekler bir elin parmaklarını geçmemektedir. Bununla beraber bu elim gerçek Araplar arasında yoktu demek de doğru olmayacaktır.

Kız çocuklarının gömülmesi hadisesine bakarak Araplar dünyanın en cahil ve zalim toplumuymuŐ denilmesi de doğru değildir. Zira makalenin başında da zikredildiği gibi o dönem dünyanın dört bir tarafında kız çocuklarına ikinci sınıf insan muamelesi yapıldığı ve onların hor görüldüğü, aynı Şekilde gerek açlık korkusu gerekse de inandıkları tanrıya kurban etme adına kız çocuklarının öldürüldüğü görülmektedir.

Sosyolojik her olayda olduğu gibi kız çocuklarının farklı yollarla katledilmesinin de sebepleri bulunmaktadır. Bunlar arasında fakirlik korkusu, namus kaygısı, putlara kurban sunma anlayışı gibi sebepler zikredilebilir. Bu olayı ağının Şartlarına göre değerlendirmek gerekir. Günümüzde de benzer hadiseler yaŐanmakta ama isimlendirmeler farklı olmaktadır. Örneğin in'de tek çocuk kuralı olduğundan insanlar onun da erkek olmasını istemektedirler. Hamile kalınan çocuğun kız olduğu öğrenildiğinde ise kürtaj ile hamilelik sonlandırılmaktadır.

Hz. Ömer'in kız çocuğunu diri diri gömdüğü İslam'dan önce insanların en cahillerinden ve katıllardan olduğu ise tamamen rivyetlerin yanlış anlaşılmasından ve olayın Hz. Ömer'e nispetinden ileri gelmektedir. Kız çocuklarının gömülmesi hadisesi Chiliye Arap toplumunda karakter olarak daha katı, kaba ve cehalette daha ileri olan bedeviler arasında yaygındı. Onlar ne kadar cahil olsalar da onların içinden dahi bu elim olaya mani olanlar olmuştu.

#### KAYNAKÇA

- Abdulđani, Abdurrahman Muhammed. *Zevctu'n Nebi ve Esbbu Teadddi Zevcihi*. Kahire: Mektebetü Medbuli, 1988.
- Abdurrahman bt. Şatı, Aişe. *Rasulullah (sav) Efendimizin Kızları ve Torunları*. 3. Baskı. ev. İsmail Kaya. Konya: 1991.
- Abdurrahman bt. Şatı, Aişe. *Reslullah'ın (sav) Hanımları (Annelerimiz)*. Ter. İsmail Kaya. Konya: Uysal Kitapevi, 1987.
- Ali b. Hüseyin b. Muhammed Eb'l-Ferec el-İsfahani, 357/967. *Kitbu'l-Eđđn*. 3. Baskı. Thk. İhsan Abbas. Beyrut: Daru's Sadr, 2008.
- Ateş, Süleyman. "Kur'an-ı Kerim'de Evlenme ve Boşanma ile İlgili yetlerin Tefsiri". *AÜİFD* 23 (Ankara: 1978).
- Ateş, Süleyman. *Kur'an-ı Kerim'in Yüce Meali ve ađdaŐ Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat. ts.
- Buhr, Eb Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhr. *Sahih*. İstanbul: ağrı Yayınları, ts.
- Cevad Ali. *el Mufassal Tarih'l-Arab Kable'l-İslam*. Bağdat niversitesi: 1413.

<sup>109</sup> İbn Mace, *Edeb*, 3.

<sup>110</sup> Ebu Davud, *Edeb*, 121, 130; Tirmizi, *Birr*, 13.

- Çağrıcı, Mustafa. "Asr-ı Saâdet'te Oluşan İslâm Ahlakı". *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saâdet'te İslâm*. 2. Baskı. İstanbul: Ensar Yayınları, 2007.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fadl b. Behrâm ed-Dârimî. *Sünenü'd-Dârimî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.
- Demirayak, Kenan - Savran, Ahmet. *Arap Edebiyatı Tarihi (Câhiliye Dönemi)*. Erzurum: 1995.
- Demircan, Adnan. "Câhiliye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti". *İstem 2/3* (2004): 9-30.
- Demircan, Adnan. *Hız Peygamber'in (sas) Ailesi ve Aile Hayatı*. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2014.
- Derzeve, İzzet. *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*. 2. Baskı. Çev. Mehmet Yolcu. İstanbul: 1995.
- Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubi, 671/1273, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân-Tefsirü'l Kurtubi*. 2. Baskı. Thk. Ahmed el-Berdûni ve İbrahim Atfiş. Mısır: Darü'l Kütüb el-Mısriyye, 1964.
- Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberi. *Câmiü'l-beyân an te'vili'l-Kur'an*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Ebû Ca'fer İbn Habib Muhammed b. Habib b. Ümeyye Bağdadi Haşimi Muhammed b. Habib. *el-Münemmak fî ahbari kureyş*. Thk. Ahmed Faruk. Beyrut: Âlimü'l-Kitab, 2010.
- Ebû Ca'fer Muhammed b. Habib İbn Ümeyye b. Amr el-Haşimi el-Bağdadi. *Kitabü'l-Muhabber*. Thk. İlze lihtein. Darü'l-Âfâk el-Cedîde, ts.
- Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Ebî Ya'kûb İbnu'n-Nedîm (385/995). *el-Fihrist*. (Beyrut: y.y., 1415/1994).
- Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezid el-Müberred. *el-Kâmil*, 3. Baskı. Thk. Muhammed Ahmed ed-Dâli. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer Askalânî. *el-İsabe fi temyizi's-sahabe*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvid. Beyrut: Darül Kütüb el-İlmiyye, 1415.
- Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzi. *el-Muntazam fî tarihi'l-müluk ve'l-ümem*. Thk. Muhammed Abdulkadir Ata. Beyrut: Darü'l-Kütüb el-İlmiyye, 1992.
- Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Taberani. *el-Mu'cemü'l Kebir*. 2. Baskı. Thk. Hamdi Abdülmecid Selefî. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Cabir Belazürî, 279/892. *Ensâbü'l-eşraf*. Thk. Süheyl Zekkar. Beyrut: Riyad Zerkay, Darü'l-Fikir, 1997.
- Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Cabir Belazürî, 279/892. *Fütûhu'l-Büldân*. Beyrut: Dârü'l-Hilâl, 1998.
- Ebû'l-Ferec Nureddin Ali b. İbrâhim b. Ahmed Halebi, 1044/1635, *İnsânü'l-uyûn fi sîreti'l-emîni'l-me'mûn*. 2. Baskı. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1427.
- Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisaburi Vahidi. *el-Vasit fî tefsiri'l-Kur'âni'l-mecid*. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994.
- Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisaburi Vahidi. *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, ts.
- Ebû'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esir. Üsdü'l-gabe fî ma'rifeti's-sahabe. Thk. Ali Muhammed Muavviz. Darü'l- Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Ebû'l-Hasan Mukatil b. Süleyman b. Beşir Mukatil b. Süleyman, 150/767. *Tefsirü Mukatil b. Süleyman*. Thk. Abdullah Mahmûd Şehhate. Beyrut: Darü İhyaü't-Türas, 1423.
- Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî. *el-Faik fî garibi'l-hadis*. 2. Baskı. Thk. Ali Muhammed el-Becavi, Muhammed Ebî'l- Fadl İbrahim. Lübnan: ty.
- Ebû'l-Meali Cemaleddin Mahmûd Şükri b. Abdullah b. Mahmûd Alusi. *Bulugü'l-ereb fî ma'ri-feti ahvâli'l-Arab*. Thk. Muhammed Behcet el-Eseri. Beyrut: Daru'l Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- el-Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed 370/980. *Tehzibu'l-Luğa*. Mısır: Darü'l-Mısriyye, 1967.

**460 | Ahmet Acarlıoğlu. Câhiliye Arap Toplumunda Kız Çocuklarının Katli Meselesi: İslam...**

- ez-Zemahşerî, Ebu'l Kasım Mahmud b. Ömer 538/1143. *el-Fâik fi Ğarîbi'l Hadis*. 2. Baskı. Thk. Ali Muhammed el-Becavi, Muhammed Ebi'l-Fadl İbrahim. Lübnan: ty.
- ez-Zübeyrî, Ebi Abdullah el-Musab b. Abdullah b. el Musab ez-Zübeyrî. *Kitabu Nesebu Kureys*. 3. Baskı. Thk. Livi Profnesal. Daru'l Ma'rife, 1953.
- Feyzli, Hasan Tahsin. *İslam'da ve Diğer İnanç Sistemlerinde Oruç-Kurban*. İstanbul: 1993.
- Gençtan, Engin. *Çağdaş Yaşam ve Normal Dışı Davranışlar*. Ankara: 1982.
- Günaltay, Şemsettin 1961. "İslam'dan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu, Aile ve Türli Nikâh Şekilleri". Haz. Cem Zorlu. *Marife* 1/3 (Konya 2002): 189-199.
- Günaltay, M. Şemsetdin. "Kable'l-İslâm Araplarda İctimâi Aile". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1/4 (İstanbul 1926).
- Günaltay, M. Şemsettin. *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*. Sad. Mehmet Mahfuz Söylemez - Mustafa Hizmetli. Ankara: Ankara Okulu, 2013.
- Günaltay, M. Şemsettin. "İslam'dan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu, Aile ve Türli Nikâh İşleri", *Bellekten* 60/15 (Ankara 1951): 691-708.
- Günay, Ünver - Güngör, Harun. *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi*. İstanbul: 1997.
- Gündüz, Şinasi. *Mitoloji ile İnanç Arasında -Ortadoğu Dinsel Gelenekleri Üzerine Yazılar*. Sam-sun: Etüt Yayınları, 1998.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. 4. Baskı. Çev. Salih Tuğ. İstanbul.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik İbn Hişam, 213/828. *es-Siretü'n-Nebevi*. Thk. Ömer Abdüsselam Tedmiri. Trablus-Şam: Darü'l- Kitabil Arabi, 1990.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesir el-Kureşî. *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Kuteybe, Ebî Muhammed Abdulah b. Müslim. *es-Si'r ve's-Şu'arâ*. 3. Baskı. 1Thk. Muhammed Abdu'l-Münim el-Aryân. Beyrut: Dârü İhyâü'l-Ulûm, 987.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik İbn Hişam 213/828. *es-Siretü'n-Nebevi*. Thk. Ömer Abdüsselam Tedmiri. Trablus-Şam: Darü'l- Kitabil-Arabi, 1990.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe b. Abide Nemerî İbn Şebbe. *Tarihü'l-Medineti'l-Münevver, Ahbarü'l-Medineti'l-Münevver*. 2. Baskı. Thk. Fehim Muhammed Şeltu. Cidde: Dârü'l-İsfahani, 1973.
- İbnü'l-Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Mısırî b. Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dârü's-Sadr, 1415.
- Kanad, Fikret. *Pedagoji Tarihi*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1963.
- Kandemir, Yaşar. *Örneklerle İslam Ahlakı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000.
- Kitab-ı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit*. İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 1972.
- Mu'cemü'l-Vasît*. 4. Baskı. Şurûku'd-Devliyye Matbaası. Mısır: 2004.
- Örs, Hayrullah. *Musa ve Yahudilik*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1966.
- Savaş, Rıza. *Hız Peygamber (s.a.v.) Döneminde Kadın*. İzmir: Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1991.
- Savaş, Rıza. "Asr-ı Saâdet'te Kadın ve Aile Hayatı", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saâdet'te İslam*. 2. Baskı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Savaş, Rıza. "İslâm Dünyasında Kadınlarla İlgili Arapça Olarak Yazılmış Önemli Bazı Kaynak Eserler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (İzmir:1998): 101.
- Şihabu'd-Din Ahmed b. Abdulvehhab Nüveyrî 733/1333. *Nihâyetü'l-Ereb*. Thk Müfid Kumeyha - Hasan Nuruddin. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004.
- Ulaş, Semra. "İslam'da Çok Kadınla Evlilik", *İslami Araştırmalar* 6/1 (Ankara 1992).
- Yazır, Hamdi. *Hak Dini Kuran Dili*, İstanbul: Azim Yayıncılık, ts.
- Zeydan, Corci. *İslam Medeniyeti Tarihi*. Çev. Zeki Megamiz. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1974.

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
Haziran / June 2019, 23 (1): 461-495

## Enverî-i Erzincânî ve Mevlûd-i Şerîfî

Enverî Erzincânî and Mawlûd al-Sharîf

**Seydi Kiraz**

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı  
*Assistant Professor, Hitit University, Faculty of Theology, Department of Turkish-Islamic  
Literature*

Çorum, Turkey

[seydikiraz@hitit.edu.tr](mailto:seydikiraz@hitit.edu.tr)

[orcid.org/0000-0003-4941-3909](https://orcid.org/0000-0003-4941-3909)

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 03 Mart / March 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 31 Mayıs / May 2019

**Cilt / Volume:** 23 **Sayı / Issue:** 1 **Sayfa / Pages:** 461-495

**Atıf / Cite as:** Kiraz, Seydi. "Enverî-i Erzincânî ve Mevlûd-i Şerîfî [*Enverî Erzincânî and Mawlûd al-Sharîf*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/1 (June 2019): 461-495. <https://doi.org/10.18505/cuid.534998>

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

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/cuid>

## Enverî Erzincânî and Mawlûd al-Sharîf

**Abstract:** Many mawlıds (mawlıd al-nabî) have been written as a reflection of the love for the prophet Muhammad. Süleymân Çelebi's (d. 825/1422) *Wasıla al-nacât*, has been seen as the founding work in Turkish literature in this category. The effect of *Wasıla al-nacât* has continued for centuries, and inspired many other mawlıds. One of them is Enverî Erzincânî's work named *Mawlûd al-sharîf* (Sumbul al-gulzâr al-kalâm al-kadîm). In literature tradition, mawlıds are written in masnawî in verse form, *Mawlûd al-sharîf* was written in style. ode. In this respect, the work can be seen as an exception between the other ones. Another remarkable aspect of the work is the similarity between the two stories in *Nasibî al-mawlıd* which is estimated to be written in XV. or XVI. century. Until now, no academic work has been done about *Mawlûd al-sharîf*. The sources that provide information about *Mawlûd al-sharîf* report about two copies, one in Çorum Hasanpaşa Manuscript Library (Çorum Hasanpaşa Yazma Eserler Kütüphanesi) and the other in Kastamonu Manuscript Library (Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi). Research showed that the copy in Kastamonu was in fact another copy of *Wasıla al-nacât* another copy of *Mawlûd al-sharîf* was also found in the Çorum Hasanpaşa Manuscript Library (Çorum Hasanpaşa Yazma Eserler Kütüphanesi). The number of couplets of *Mawlûd al-sharîf* has increased to 202 with the finding of the second copy. About the author of the work that is approximately written in the XVII. or XVIII. century no information could be found. This study, introduces the *Mawlûd al-sharîf* and its authors, compares it with *Wasıla al-nacât* and presents a critical analysis of the text.

**Summary:** The term mawlıd means birth, birth time and place of birth. It was used to describe works such as the birth of the Prophet, miracles and the death of the Prophet. Next to these there also many mawlıds about the lives of Fatîma the daughter of the Prophet and her husband Alî, and few about the lives of a spiritual guide. The first examples of this type seen in Arabic literature are Ibn Dihya al-Kalbî (d. 633/1235), Muhammad al-Azafi (d. 633/1236) and Cafar b. Hasan al-Barzancî (d. 1177/1764); Muhammad b. Masûd el-Kâzarûnî (d. 758/1356) and Süzanî (d. 569/1173).

The celebrations related to mawlıd have turned into ceremonial form in the era of the Fatimies. The Fatimies held, Mawlıd-al-Alî, Mawlıd al-Hasan, Mawlıd al-Husayin and Mawlıd al-Fatîma ceremonies next to the Prophet's. The first mawlıd ceremony in the form of today was seen in the time of Muzaffar al-Dîn Gokboru (d. 630/1233).

Different ideas have been put forward about the first mawlıd text in Turkish literature, but Süleymân Çelebi's *Wasıla al-nacat* has been accepted as a pioneer work in the recognition and love of this kind. Many mawlıds were written with the influence of *Wasıla al-nacat*. The likeness of the content and the motifs of the majority of mawlıds to *Wasıla al-nacat* is interpreted as a strong sign indicating its importance in this genre. The translation of *Wasıla al-nacat* into Arabic, Circassian, Greek, Kurdish, Tatar, Sawamish, English, German, Albanian, Bosnian... languages should be considered as a factor that exposes its breadth.

It is estimated that around 200 Turkish mawlıds have been written, but this number is increasing with new studies. One of these mawlıds is the work of Enverî Erzincânî called *Mawlûd al-sharîf* Ethem Erkoç and Mehmet Fatih Köksal are the researchers who have been aware of the existence of this work for the first time. Both researchers mention that the work has 142 couplets and the only copy is that in the Çorum Hasanpaşa Writing Works Library (Çorum Hasanpaşa Yazma Eserler Kütüphanesi). In his work called *Mawlıd-nâma* Köksal states that there is a second copy of the work, but the copy of Kastamonu, which is known as the second copy, is actually a copy of *Wasıla al-nacat*. In the present study, another more bulky version of *Mawlûd al-sharîf* was recorded in Çorum Hasanpaşa Manuscript Library (Çorum Hasanpaşa Yazma Eserler Kütüphanesi). In the catalogs of the National Library (Milli Kütüphane) and Çorum Hasanpaşa Manuscript Library (Çorum Hasanpaşa Yazma Eserler Kütüphanesi), the mawlıd is indicated as Persian; the reason for his mistake might be, the fact that the first twelve of the text is Persian.

Although there were many poets who used the pseudonym Enverî there is no poet in Turkish literature, who was from Erzincan and wrote a mawlid with the same pseudonym. It was understood that the poet was a sayyid.

In five places the author's name or pseudonym is mentioned. His work shows that he is from Erzincân and that he has a mawlid. As a mawlid poet Enverî, adopted a quite ambitious style. He praises himself for writing in Persian, being the best Persian speaker in this area, and boasted his pure character and wise poetry.

In the headlines of the copies the work is called *Mawlûd al-sharîf* / *Sunbul al-gulzâr al-kalâm al-kadîm*. Therefore, it would be more appropriate to consider the work as a double name sage. The copies do not include a record of the copyright date of the work. According to the second copy, which is shorter and which has the impression that it is incomplete, the work was copied in 1249/1833. It can be said that the *Mawlid* was written in the XVII. or XVIII. century because of its language and style.

In the mawlid tradition of writing mawlid, generally masnawî form was preferred. Rarely some mawlids were composed in verse styles. One of these works, which are two for now, is the one in which Çizmecî-zâde Vehbî wrote the couplets of *Wasila al-nacat* in sixth verse form. The other one is the *Mawlûd al-sharîf* of Enverî Erzincân. *Mawlûd al-sharîf* was written entirely in the form of an ode, except of two stories with 48 couplets must have been added later. The work with 202 couplet was separated from *Wasila al-nacat* and other mawlids in terms of starting with a Persian tawhid and using the style of an ode. Because of the small number of citations, the subjects described in *Wasila al-nacat* have not been contacted or have been summarized. *Mawlûd al-sharîf* is one of the shortest ones. Because of the small number of couplets of *Mawlûd al-sharîf*, the subjects described in detail in *Wasila al-nacat* are either not mentioned or only summarized. The work, consists of two major sections: The birth of the Prophet and the miracle of miraj.

The remarkable feature of *Mawlûd al-sharîf* is that the two stories told are identical to the stories in *Nasibî Mawlid* (XV. or XVI. century). The first story tells how, a Jewish couple living in Baghdad became Muslims because of their respect for the mawlid ceremony. The second story tells about, a young named Alî who organized a mawlid ceremony with little money left from his mother and therefore died with faith. Surprisingly, this similarity is seen in the content and narrative forms of the stories in both texts. The fact that the comparative stories are almost the same makes one think of the possibilities of imitating, quoting or saving rather than an impression of the author by the previous text. Taking into account the chronological time, it seems more likely to accept the quotations in the *Mawlûd al-sharîf* as duplicating. Writing the stories in *Mawlûd al-sharîf* after the main chapters and the line differences in the rulers reinforce the impression that the stories are added later.

**Keywords:** Turkish-Islamic Literature, Enverî Erzincânî, *Mawlûd al-Sharîf*, *Wasila al-Nacât*, Mawlûd.

#### Enverî-i Erzincânî ve Mevlûd-i Şerîfî

**Öz:** Hz. Muhammed'e duyulan sevginin yansıması olarak birçok mevlid yazılmıştır. Süleyman Çelebi'nin (ö. 825/1422) *Vesiletü'n-necâtı*, Türk edebiyatında bu türün kurucu eseri olarak kabul edilmiştir. *Vesiletü'n-necâtı*'nın etkisi asırlarca devam etmiş, bu saikle birçok mevlid yazılmıştır. Bunlardan biri de Enverî Erzincânî'nin *Mevlûd-i Şerîf* (*Sümbül-i Gülzâr-ı Kelâm-ı Kadîm*) adlı eseridir. Edebî gelenekte mevlidler, genellikle mesnevi nazım biçimiyle yazılırken *Mevlûd-i Şerîf*, kaside şeklinde telif edilmiştir. Eser, bu yönüyle diğer mevlidler arasında bir istisna olarak değerlendirilebilir. Eserin dikkat çeken başka bir yönü de XV-XVI. yüzyılda yazıldığı tahmin edilen *Nasibî Mevlid*'nde geçen iki hikâye arasındaki ayniyete yakın bir benzerliğin bulunmasıdır. *Mevlûd-i Şerîf* hakkında şu ana kadar akademik bir çalışma yapılmamış. *Mevlûd-i Şerîf* hakkında bilgi veren kaynaklarda, biri Çorum Hasanpaşa Yazma Eserler Kütüphanesinde, diğeri Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesinde bulunan iki nüshasından söz edilmiştir. Yapılan incelemeler sonucunda Kastamonu'daki nüshanın aslında *Vesiletü'n-*



#### 464 | Seydi Kiraz. Enverî-i Erzincânî ve Mevlûd-i Şerîfî

*necât*'ın başka bir nüshası olduğu anlaşılmıştır. Yapılan araştırmalarla *Mevlûd-i Şerîf*'in başka bir nüshası, yine Çorum Hasanpaşa Yazma Eserler Kütüphanesinde bulunmuştur. *Mevlûd-i Şerîf*'in 142 olan beyit sayısı, ikinci nüshanın bulunmasıyla 202'ye çıkmıştır. XVII. ya da XVIII. yüzyılda yazıldığı tahmin edilen eserin müellifi hakkında bir bilgi bulunamamıştır. Bu çalışmada *Mevlûd-i Şerîf* ve müellifi tanıtıldıktan sonra *Vesiletü'n-necât* la karşılaştırılmış ve iki nüsha karşılaştırılarak mevlidin tenkitli metni neşredilmiştir.

**Özet:** Doğum, doğum zamanı ve doğum yeri anlamına gelen mevlid terimi, edebiyatımızda Hz. Peygamber'in doğumu, mucizeleri ve vefatı gibi dönemleri ve olayların anlatıldığı eserleri tanımlamak için kullanılmıştır. Hz. Peygamber'in yanı sıra çokça Hz. Ali ve Fatma, nadiren bir müşdidin hayatını anlatan mevlidler de yazılmıştır. İlk örnekleri Arap edebiyatında görülen bu türün müellifleri arasında İbnü Dihyeti'l-Kelbî (ö. 633/1235), Muhammed el-Azefî (ö. 633/1236) ile Cafer b. Hasan el-Berzencî (ö. 1177/1764); İran edebiyatında Muhammed b. Mesûd el-Kâzerûnî (ö. 758/1356) ile Sûzenî (ö. 569/1173) sayılabilir.

Mevlidle ilgili kutlamalar, ilk defa Fatimiler zamanında tören formuna dönüşmüştür. Hz. Peygamber'in dışında Fatimilerde, Mevlid-i Ali, Mevlid-i Hasan, Mevlid-i Hüseyin ve Mevlid-i Fatma törenleri de yapılmıştır. Günümüzdeki şekliyle ilk mevlid merasimi, Muzafferiddün Gökbörü (ö. 630/1233) zamanında görülmüştür.

Türk edebiyatındaki ilk mevlid metninin hangisi olduğu hakkında farklı fikirler ileri sürülmüş olsa da Süleyman Çelebi'nin *Vesiletü'n-necât*'ı bu türün tanınmasında ve sevilmesinde öncü eser olarak kabul edilmiştir. *Vesiletü'n-necât*'ın tesiriyle birçok mevlid yazılmıştır. Bunların büyük bir kısmının muhteva ve motiflerinin *Vesiletü'n-necât*'a benzetilmesi, onun bu türün içindeki önemini gösteren kuvvetli bir işaret olarak telakki edilmiştir. *Vesiletü'n-necât*'ın Arapça, Çerkezce, Rumca, Kürtçe, Tatarca, Sevâhil dili, İngilizce, Almanca, Arnavutça, Boşnakça... gibi dillere tercüme edilmesi, onun etki alanının genişliğini ortaya koyan bir unsur olarak görülmüştür.

Türk edebiyatında 200 kadar mevlidin yazıldığı tahmin edilmekle beraber yeni çalışmalarla bu sayı daha da artmaktadır. Bu mevlidlerden biri de Enverî-i Erzincânî'nin *Mevlûd-i Şerîf* adlı eseridir. İlk kez bu eserin varlığından haberdar eden araştırmacılar Ethem Erkoç ile Mehmet Fatih Köksal'dır. Her iki araştırmacı eserin 142 beyit olduğunu ve Çorum Hasanpaşa Yazma Eserler Kütüphanesinde bulunan tek nüshasından söz etmiştir. Köksal, *Mevlid-nâme* adlı eserinde, eserin ikinci nüshasının bulunduğunu belirtmişse de ikinci nüshası olarak bilinen Kastamonu nüshası, aslında *Vesiletü'n-necât*'ın bir nüshasıdır. Yaptığımız araştırmada *Mevlûd-i Şerîf*'in yine Çorum Hasanpaşa Yazma Eserler Kütüphanesinde kayıtlı daha hacimli başka bir nüshası tespit edilmiştir. Milli Kütüphane ve Çorum Hasanpaşa Yazma Eserler Kütüphanesi kataloglarında bu mevlidin Farsça olduğu bilgisi verilmiş olsa da metnin ilk on iki beytinin Farsça olması, bu yanlışın nedeni olabilir.

Türk edebiyatında Enverî mahlasını kullanan birçok şair bulunmasına rağmen tezkireler ve diğer biyografik kaynaklarda mevlid yazan, Erzincanlı olan ve Enverî mahlasını kullanan başka bir şaire rastlanmamıştır. Şairin seyyid olduğu anlaşılmıştır. Mevlidin beş yerinde yazarın adı ya da mahlası zikredilmiştir. Eserinden, şairin Erzincanlı olduğu ve şu an için bir mevlidinin olduğu bilgisine ulaşılmıştır. Enverî, bir mevlid şairine göre iddialı bir üslubu benimsemiştir. Şair, Farsça yazmayı övünç vesilesi yapmış, bundan dolayı kendini, bu alanda en iyi Farsça bilen kişi olarak tanıtmış, saf karakteri ve hikmetli siiriyle övünmüştür.

Eser, nüshaların başlıklarında "*Mevlûd-i Şerîf /Sünbül-i Gülzâr-ı Kelâm-ı Kadîm*" olarak adlandırılmıştır. Bundan dolayı eseri, çift isimli bir mevlid olarak değerlendirmek daha uygun görünmektedir. Nüshalarda eserin telif tarihiyle ilgili bir kayıt belirtilmemiştir. Daha kısa olan ve eksik olduğu intibamı uyandıran H2 nüshasına göre eser, 1249/1833 yılında istinsah edilmiştir. Dil ve üslup özelliklerinden dolayı *Mevlid*'in XVII. ya da XVIII. yüzyılda yazıldığı söylenebilir.

Mevlid geleneğinde genellikle mesnevi nazım biçimi tercih edilmiştir. Çok nadir görülse de farklı nazım biçimleriyle oluşturulan mevlidler de yazılmıştır. Şimdilik iki tane olan bu eserlerden biri, Çizmece-zâde Vehbî'nin *Vesiletü'n-necât*'ın bazı beyitlerini tesdis ettiği mevlidir.

Diğeri ise Enverî-i Erzincanî'nin *Mevlûd-i Şerîf*'idir. *Mevlûd-i Şerîf*, sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz 48 beyitlik iki hikâye dışında bütünüyle kaside nazım biçimiyle yazılmıştır. 202 beyit olan eserin Farsça bir tevhidle başlatılması ve kaside şekliyle yazılması bakımından eser, *Vesiletü'n-necât* ve diğer mevlidlerden ayrılmıştır. *Mevlûd-i Şerîf* kısa mevlidlerden biridir. *Mevlûd-i Şerîf*'in beyit sayısının az olmasından dolayı *Vesiletü'n-necât*'ta ayrıntılı olarak anlatılan konulara ya değinilmemiş ya da bunlar özetlenerek verilmiştir.

Eserde, çoğu mevlidde bulunan temel iki bölüm anlatılmıştır: Hz. Peygamber'in doğumu ve Mi'raç mucizesi.

*Mevlûd-i Şerîf*'in dikkat çekici bir hususiyeti, anlattığı iki hikâyenin *Nasîbî Mevlid*'indeki (XV-XVI. yüzyıl) hikâyelerle aynı olmasıdır. Birinci hikâyede, Bağdat'ta yaşayan Yahudi bir karı-kocanın mevlide saygılarından dolayı Müslüman olmaları anlatılmıştır. İkincisinde ise Ali adında bir gencin annesinden kalan bir flori ile mevlid okutması ve imanla vefat etmesi anlatılmıştır. Şaşırtıcı orandaki bu benzerlik, her iki mevlidde anlatılan hikâyelerin muhteva ve ifade biçimlerinde de görülür. Mukayese edilen hikâyelerin nerdeyse aynı olması, etkilenmeden çok taklit etme, alıntılama ya da müstensihin tasarrufu ihtimallerini düşündürmüştür. Kronolojik zaman hesaba katıldığında *Mevlûd-i Şerîf*'teki alıntılarını, bir müstensihin ilavesi olarak kabul etmek daha muhtemel görünüyor. *Mevlûd-i Şerîf*'teki hikâyelerin ana bölümlerden sonra yazılması, cetvellerdeki çizgi farklılıkları hikâyelerin sonradan eklendiği izlenimini daha da kuvvetlendirmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Türk İslam Edebiyatı, Enverî-i Erzincanî, *Mevlid-i Şerîf*, *Vesiletü'n-necât*, Mevlid.

## GİRİŞ

Doğum, doğum zamanı ve doğum yeri<sup>1</sup> anlamına gelen mevlid, edebiyatımızda Hz. Peygamber'in doğumu, mucizeleri ve vefatı gibi dönem ve olayları anlatan eserleri tanımlamak için kullanılmıştır. Türk edebiyatında, mevlid teriminin çağrıştırdığı ilk şahıs Hz. Peygamber olsa da Hz. Ali ve Fatma'nın<sup>2</sup>, nadir de olsa bir müridin<sup>3</sup> hayatını anlatan mevlidler de yazılmıştır.

İslam milletlerinde mevlid yazma geleneği, oldukça eski zamanlara dayanır. Arap edebiyatında bu türün ilk ve yaygın örnekleri arasında İbnü Dihyeyi'l-Kelbî'nin (ö. 633/1235) *et-Tenvîr fî mevlidî's-sirâci'l-münîr*, Muhammed el-Azeffî'nin (ö. 633/1236) *ed-Dürrü'l-munazzam fî mevlidî'n-nebiyyi'l-ezher* ile Cafer b. Hasan el-Berzencî'nin (ö. 1177/1764) *el-lkdü'l-cevher fî mevlidî'n-nebiyyi'l-ezher*'i gelir.<sup>4</sup> İran edebiyatında Farsça mevlidler daha azdır: Muhammed b. Mesûd el-Kâzerûnî'nin (ö. 758/1356) Arapça *el-Müntekâ min sîreti'l-mevlidî'n-nebiyyi'l-Mustafâ* adlı eserin Farsça çevirisi olan *Terceme-i Mevlid-i Mustafâ* ile Süzenî'nin (ö. 569/1173) manzumesidir.<sup>5</sup>

Mevlid muhtevalı eserler yazılmadan ve mevlid törenleri düzenlenmeden önce Hz. Peygamber'in doğduğu ev, Müslümanlar tarafından sık sık ziyaret edilirdi. Bu ziyaretlerin özellikle doğum günü dolayısıyla Rebiü'l-evvel ayının 12. gününde arttığı bilinmektedir. Hz. Peygamber'e duyulan sevginin bir tezahürü olan bu ziyaretler, ilerleyen zamanlarda mevlid merasimlerine zemin hazırlamıştır. Hz. Muhammed'in doğum günü dolayısıyla düzenlenen

<sup>1</sup> Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî* (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1317/1899), 1433.

<sup>2</sup> Hakan Yekbaş, *Türk Edebiyatında Hz. Ali ve Hz. Fâtıma Mevlidleri* (Ankara: Asitan Kitap, 2012), 30-467; Necdet Şengün, "Hz. Fâtıma Mevlidi ve Vesiletü'n-Necât ile Mukayesesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 12/2 (Aralık 2008): 419-438.

<sup>3</sup> Mehmet Fatih Köksal, "Türünün İlginç ve Aykırı Bir Örneği: Şeyh Ahmed Hüsâmeddîn Mevlidi", *Cumhuriyet Sosyal Bilimler Dergisi*, 40/1 (Haziran 2016): 1-26.

<sup>4</sup> Mehmet Akkuş (Ed), "Edebiyatımızda Mevlid Türü ve Mevlidler", *Mevlid Külliyyâtı*, 2. Baskı (Ankara: DİB Yayınları, 2016), 2: 11.

<sup>5</sup> İsmail Durmuş, "Mevlid: Arap Edebiyatı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29: 480-482.

bu törenlerin ilki Fatimiler zamanında görülmüştür. Fatimiler, 1 Muharrem, Aşure Günü, Ramazan ve Kurban Bayramı gibi önemli gün ve aylarda törenler düzenlemişler. Bunların yanı sıra “mevâlid-i sitte” adıyla anılan altı mevlid merasimleri de tertip etmişlerdir. Mevlidlerden en meşhuru, Mevlidü'n-nebî olarak adlandırılan Hz. Peygamber'le ilgili olanıdır. Diğerleri ise Mevlid-i Ali, Mevlid-i Hasan, Mevlid-i Hüseyin, Mevlid-i Fatma ve mevcut halifenin doğum günü için düzenlenen Mevlid-i Halife-i Hazır olarak bilinmektedir. Fakat günümüz törenlerine benzeyen mevlid törenlerinin ilki XIII. yüzyılda Erbil Atabeylerinden Muzafferiddün Gökbörü (ö. 630/1233) zamanında düzenlenmiştir. Bu mevlid merasimleri şatafatla kutlanmış, törene katılanlara ikramlarda bulunulmuş ve hediyeler dağıtılmıştır.<sup>6</sup>

Türk edebiyatında yazılan ilk mevlid metninin hangisi olduğu hakkında farklı fikirler ileri sürülmüştür. Bazı araştırmacılar, Ahmed Fakih'in (ö. 650/1252) *Çarhnâme*'sinin son kısmını, Erzurumlu Darîr'in 790/1388 yılında yazdığı *Tercüme-i Sıyer-i Nebî*'nin manzum bölümünü<sup>7</sup> bazıları da Ahmedî (ö. 815/1412) tarafından 810/1407'de yazılan *İskender-nâme*'deki 625 beyitlik mevlid muhteva kısmı<sup>8</sup> ilk mevlid metni olarak kabul etmiştir. İlk mevlid metni hakkında ihtilaf olsa da Süleyman Çelebi (ö. 825/1422) tarafından 812/1409'da yazılan *Vesiletü'n-necât*'ın müstakil yazılan mevlidler arasında bu türün tanınmasında, sevilmesinde, yaygınlaşmasında, edebî bir gelenek haline gelmesinde en önemli eser olduğu konusunda fikir birliğinden söz edilebilir.

Türk edebiyatında, *Vesiletü'n-necât*'ın tesiriyle birçok mevlid yazılmıştır. Mevlidlerin bir kısmında farklı motiflere ve içeriğe yer verilmiş olsa da büyük bir kısmının muhteva ve motif bakımından *Vesiletü'n-necât*'a benzetilmesi,<sup>9</sup> onun öncü bir eser olduğunu gösteren kuvvetli bir işarettir. *Vesiletü'n-necât*'ın Arapça, Çerkezce, Rumca, Kürtçe, Tatarca, Sevâhil dili, İngilizce, Almanca, Arnavutça, Boşnakça... gibi dillere tercüme edilmesi, başka dillerde yazılan mevlidlere ilham kaynağı olması onun tesir sahasının genişliğini ortaya koyan başka önemli bir husustur.<sup>10</sup>

Türk edebiyatında 200 kadar mevlidin yazıldığı tahmin edilmekle beraber<sup>11</sup> yeni tespit ve çalışmalarla bu sayının daha da arttığı görülmektedir.<sup>12</sup> Bu mevlidlerden biri de Enverî-i Erzincânî'nin *Mevlûd-i Şerîf*<sup>3</sup> (*Sünbül-i Gülzâr-ı Kelâm-ı Kadîm*) adlı eseridir. Mevlidin varlığından haberdar eden ve esere dikkat çeken araştırmacılar, sırasıyla Ethem Erkoç<sup>14</sup> ile Mehmet Fatih Köksal'dır.<sup>15</sup> *Mevlûd-i Şerîf*'in Çorum Hasanpaşa Yazma Eserler Kütüphanesinde bulunan tek nüshasından bahseden Erkoç, ilgili makalesinde beyit sayısının 142 olduğunu belirtmiştir. Köksal, *Mevlid-nâme* adlı eserinde biri Çorum Hasanpaşa Yazma Eserler, diğeri

<sup>6</sup> Osman Çetin, “Tarihte İlk Resmî Mevlid Merâsimleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987): 73-76; Abdulkadir Karahan, “560. Yılında Mevlid”, *İslam Medeniyeti* (Nisan 1969): 12-14.

<sup>7</sup> Hasan Aksoy, “Mevlid: Türk Edebiyatı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29: 482-484; Nihat Sami Banarlı, “Mevlid ve Mevlid'de Millî Çizgiler”, *Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi* 1/1 (İstanbul: Osman Yalçın Matbaası, 1962), 14-21.

<sup>8</sup> İsmail Ünver, “Ahmedî'nin İskender-nâmesi'ndeki Mevlid Bölümü”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, (Ankara 1978), 355-411; Mehmet Fatih Köksal, *Mevlid-nâme* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: Ankara, 2011), 58-59.

<sup>9</sup> Ayşe Necla Pekolcay, *Türkçe Mevlid Metinleri* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1950); *Mevlid* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 29-30.

<sup>10</sup> Muhammed Tayyib Okıç, “Çeşitli Dillerde Mevlidler ve Süleyman Çelebi Mevlidinin Tercemeleri”, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 1 (1975): 27-38.

<sup>11</sup> Hasibe Mazıoğlu, “Türk Edebiyatında Mevlid Yazan Şairler”, *Ankara Üniversitesi DTCF Türkoloji Dergisi* 4/1 (1974): 31-62; Hasan Aksoy, “Eski Türk Edebiyatında Mevlidler”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5/9 (2007): 323-332.

<sup>12</sup> Mehmet Fatih Köksal, *Mevlid-nâme*, 47-82.

<sup>13</sup> Eser, bundan sonra *Mevlûd-i Şerîf* ismiyle zikredilecektir.

<sup>14</sup> Ethem Erkoç, “Çorum Hasanpaşa Kütüphanesi'ndeki Sıyerle İlgili Bazı Yazmalar ve Enverî Erzincânî'nin “Mevlûd-i Şerîf” Adlı Manzumesi Üzerine Bir Değerlendirme”, *İslami İlimler Dergisi* 1/1 (Bahar 2006): 251-257.

<sup>15</sup> Mehmet Fatih Köksal, *Mevlid-nâme*, 33, 74.

Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesinde bulunan iki nüshasından söz etmiş ve beyit sayısını 142 olarak tespit etmiştir. *Mevlûd-i Şerîf*in ikinci nüshası olarak kabul edilen Kastamonu nüshası aslında *Vesiletü'n-necat*'ın bir nüshasıdır. "*Hâzâ Kitâbü Mevlûdî'n-nebî*" başlığıyla verilen bu nüshanın ilk beş vараğında münacaatlara ve na'nlere yer verilmiş ve mevlid okumanın fazileti anlatılmıştır. Bu nüshada müellife ait bir kayda rastlanmamıştır. Yaptığımız araştırmada *Mevlûd-i Şerîf*in yine Çorum Hasanpaşa Yazma Eserler Kütüphanesinde kayıtlı daha hacimli başka bir nüshası tespit edilmiştir. Bu çalışmada Enverî mahlaslı şairler araştırılmış, müellif ve *Mevlûd-i Şerîf hakkında* bilgi verilmiş, kaynaklarda tespit ettiğimiz yeni nüsha ile diğer nüsha karşılaştırılarak *Mevlûd-i Şerîf*in tenkitli metni kurulmuştur

### 1. Enverî Mahlaslı Şairler

Türk edebiyatında, Enverî mahlasını ya da adını kullanan başlıca şairler ve devlet adamları şunlardır:

**Enverî:** XV. yüzyılda yaşadığı tahmin edilen Enverî, daha çok tarihçiliğiyle anılmıştır. *Düstur-nâme* adlı manzum bir eser yazan müellif, orta dereceli bir şair olarak değerlendirilmiştir.<sup>16</sup>

**Enverî:** XV ya da XVI. yüzyılda yaşadığı tahmin edilmektedir. Enverî mahlasını kullanan diğer şairlerden "müneccim" unvanıyla temyiz edilmektedir. *Mecma'u'n-nezâ'ir*'de birkaç şiirine rastlanmıştır.<sup>17</sup>

**Enverî:** XVI. yüzyıl şairlerindedir. Mürekkepçi/Sûzenger Enverî olarak tanınmıştır. İstanbullu olan şairin *Divan*'ı vardır. 954/1547'de vefat etmiştir.<sup>18</sup>

**Enverî:** Bursalı olan şair, Enverî Dede namıyla şöhret bulmuştur. Nakşî tarikatına intisap etmiş, *Güldeste* olarak adlandırılan bir mesnevi telif etmiştir. Şair, 953/1546 yılında Bursa'da vefat etmiştir.<sup>19</sup>

**Enverî:** XVII. yüzyılda yaşayan Enverî, kendinden bir asır önce yaşamış olan Mürekkepçi Enverî ile karıştırılmıştır. Şairin *Divan*'ı vardır.<sup>20</sup>

**Enverî:** Şeyh Seyyid Hasan Enverî Efendi olarak bilinir. Balat Ferah Kethüdâ Tekkesi şeyhlerindedir. 1100/1688 yılında Eyüp'te vefat etmiştir.<sup>21</sup>

**Enverî:** Hattat Mehmed Enverî Efendi, Hocaşâde ve Karakız lakablarıyla tanınmıştır. İstanbullu olan şairin bazı manzumeleri bestelenmiştir. Medîne'de 1106/1694 yılında vefat ettiği anlaşılmıştır.<sup>22</sup>

**Enverî:** Hakkında pek bilgi bulunmayan şair, Enverî Mehmed Efendi olarak tanınmıştır. Bâbüâlfide yetmişmiş, Osmanlı devlet teşkilatında görev yapmıştır. XVII. yüzyılın ikinci yarısı ile XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşadığı kabul edilmiştir. 1138/1725 yılında vefat ettikten sonra Üsküdar'a defnedilmiştir.

**Enverî:** Vakanûvis Sadullah Enverî Efendi, XVIII. yüzyıl divan kâtiplerindedir. Trabzonludur. Dürüst, iffetli, salih ve münşi vasıflarıyla anılmıştır. 1209/1794'te vefat eden şair, Haydarpaşa'da medfundur.

<sup>16</sup> Komisyon, "Enverî", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979), 3: 52.

<sup>17</sup> Mehmet Fatih Köksal, "Enverî", *Türk Dünyası Edebiyatçıları Yazarlar ve Şairler Ansiklopedisi* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2002), 3: 351.

<sup>18</sup> Latîfî, *Tezkiretü's-şu'ârâ ve tafsiratü'n-nuzamâ (inceleme-metin)*, Haz. Rıdvan Canım (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2000), 181.

<sup>19</sup> İsmail Hakkı Aksoyak, "Enverî Dede", Erişim: 19 Şubat 2019, <http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com>.

<sup>20</sup> Ömer Savran, "Enverî", Erişim: 19 Şubat 2019, <http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com>.

<sup>21</sup> Cemal Kurnaz - Mustafa Tatçı, *Mehmed Nâil Tuman Tuhfe-i Nâilî-Divan Şairlerinin Muhtasar Biyografileri*. (Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2001), 1: 75.

<sup>22</sup> Saadetin Nüzhet Ergun, *Türk Şairleri* (İstanbul: Bozkurt Matbaası, 1945), 3.

## 468 | Seydi Kiraz. Enverî-i Erzincânî ve Mevlûd-i Şerîfî

**Enverî:** Ahmed Enverî Efendi, XIX. yüzyıl kâtip ve şairleri arasında yer almıştır. Bir müddet istinaf mahkemesi reisliği de yapan şair, 1301/1884 yılında vefat etmiştir. Üsküdar'da medfundur.<sup>23</sup>

**Enverî:** Hakkında pek bilgi bulunmayan Enverî, hece ve aruz vezniyle şiirler yazmıştır.<sup>24</sup>

**Enverî:** Sadullâh Enverî Efendi, XIX. yüzyılda yaşamış başka bir şairdir. Dîvân-ı Hümâyûn kaleminde yetişmiştir. İnşa alanında başarılı olan şair, aynı zamanda âlimdir. 1265/1849 yılında vefat etmiştir.<sup>25</sup>

Yapılan araştırmalarda tezkireler ve diğer kaynaklarda mevlid yazan, Erzincanlı olan ve Enverî mahlasını kullanan başka bir şaire rastlanmamıştır. Mahalli kaynaklarda<sup>26</sup> da Enverî Erzincânî hakkında bir bilginin bulunamaması, *Mevlûd-i Şerîf* müellifinin bahsi geçen Enverîlerden farklı bir şair olma ihtimalini kuvvetlendirmiştir.

### 2. Eserin Müellifi

*Mevlûd-i Şerîf*'te biri memleketi Erzincan nisbesiyle serlevhada, dördü beyitlerde olmak üzere 5 yerde müellifin mahlası zikredilmiştir. Serlevha ve beyitlerden şairin mahlasının Enverî, memleketinin Erzincan ve şu an için bir mevlidi olduğu bilgisine ulaşılmıştır:

*Mevlûd-i Şerîf Enverî-i Erzincânî*

*Der-i rahmet ma'âbed şod penâhem*

*Nigehdâr Enverî-râ pâdişâhâ (b.12)*

*Enverî kuluñ gubâr-ı hâk-i pâyüñdür senüñ*

*Yâ Resûla'llâh şefâ'at isterem yevmü'l-cezâ (b.20)*

*Kıl şefâ'at rûz-i mahşer Enverî bî-çâreye*

*Olsa bir nîm-nigâhuñ mahz-ı gufrândur baña (b.26)*

*Elverür Enverî âdâba ri'âyet eyle*

*Etme iksâr bilür bendesi hâlin Mevlâ (b.81)*

Enverî, Hz. Hüseyin ve Hasan'ın Hz. Peygamberin gözünün nuru, aydınlığı; Hz. Hamza ve Abbâs'ın birer inci olmakla tavsif ederken "Torununu onlara komşu eyle!" duasında bulunmuştur. Şair, duada geçen "sıbt" kavramından seyyid olduğunu ima etmiştir.

*Hem Hüseyin ile Hasan kurretü'l-'ayn-ı nebî*

*Hamza vü 'Abbâs cenâbına dürerhâ-yı senâ*

*Cümlesini severüz cân ü gönülden taḥkîk*

*Hem-civâr eyle behiştüñde budur sıbt-recâ (b. 127-128)*

Enverî, bir mevlid şairine göre iddialıdır. Aşağıdaki mısralar, bir kasidenin fahriye bölümünü hatırlatan bir üslûbla yazılmıştır. Şair, İskender'in aynası kadar saf bir mizaca sahip

<sup>23</sup> Mehmed Süreyya, *Sicilli Osmanî* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1308), 1: 440-441.

<sup>24</sup> Komisyon, "Enverî", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, 3: 52.

<sup>25</sup> Mehmed Süreyya, *Sicilli Osmanî*, 441.

<sup>26</sup> Vehbi Cem Aşkun, *Terzibaba ve Erzincan'ın Mutasavvuf Şairleri* (Balıkesir: Türkdili Matbaası, 1956); Rıfki Kaymaz - Halil İbrahim Özdemir, *Erzincanlılar Ansiklopedisi*, "Kültür, Sanat, Edebiyat, Bilim, Siyaset, Bürokrasi, İş Dünyasında" (Erzincan: Doğu Yayınları, 2010).

olmakla ve nükte dolu şiiiriyle övünmektedir. Kalemi irfan bahçesinin gayet rağbet edilen tatlı dilli şakiyan kuşu ve sözleri şeker kadar tatlıdır. Şair, gösterişten uzak, berrak bir tabiata sahiptir; sözleri, inci kadar değerlidir.

*Ṭab'im āyīne-i İskenderīveş şāfidür  
Nev-be-nev 'aks eder anda nikāt-ı zībā*

*Ḳalemim ṭūṭi-i güyende-i bāğ-ı 'irfān  
Mısr-ı endişede şirîn-sühānım kand-ı şafā*

*Kilk-i efkārıma vābeste edā-yı merğüb  
Ṭarz-ı eş'ārıma maḥşûş nevā-yı ra'nā*

*Şā'ir-i şāfi-nihādım dürr-i berrāk gibi  
Zihn-i derrākıma girmez idi tā renc ü riyā (b.29-32)*

Mevlidin ilk on iki beytini Farsça yazan şair, bunu övünç vesilesi yapmış, kendisini marifet sahasının en iyi Farsça bilen şahsı olarak nazara vermiştir. Şiirini ifade bağlamında en geniş sahalara bile şair için yetersiz kalmıştır. Zira o, belagat erbabına meydan okuyan, beyanı sihirlili bir söz müftüsüdür.

*'Arşa-i ma'rifetüñ fāris-i çālāki benem  
Az gelür cünbiş-i reftārıma her teng-i fezā*

*Müfti-i sihr-i beyānım der isem lāf değil  
İşde meydān-ı hüner var ise gelsün bülegā (33-34)*

### 3. Eserin Adı

Beyitlerde eserin adı belirtilmemekle birlikte metnin H1 nüshasının serlevhasında eser, "Mevlûd-i Şerîf /Sünbül-i Gülzâr-ı Kelâm-ı Ḳadîm", H2 nüshasında "Sünbül-i Gülzâr-ı Kelâm-ı Ḳadîm" olarak adlandırılmıştır. H2 nüshasının 2a sayfasında "... Mevlûd-i Şerîf ve Mi'râc-ı Ḥazret-i Muḥtâr 'Aleyhim Şalevātu'llāhi ve Selāmuḥu 'Alā Rûh-ı Laṭife ve 'Alā Âlihî ve Eshâbihî" başlığındaki "Mevlûd-i Şerîf" ibaresi, Hz. Peygamber'in âlemleri şerefliendiren doğumu olarak yorumlanabilir. Metin boyunca "mevlûd" imlasının da tercih edilmesi, nüshalarda eser "Mevlûd-i Şerîf /Sünbül-i Gülzâr-ı Kelâm-ı Ḳadîm" olarak tesmiye edildiğinden eseri, çift isimli bir mevlid olarak değerlendirmek daha yerinde görünmektedir.

### 4. Eserin Yazılış Tarihi

Nüshalarda eserin telif tarihiyle ilgili bir kayıt belirtilmemiştir. H1 nüshasında telif tarihi hakkında bir kayıt belirtilmediği gibi istinsah tarihine de yer verilmemiştir. Daha kısa olan ve eksik olduğu intibamı uyandıran H2 nüshası, 1249/1833 yılında istinsah edilmiştir. Ancak dil ve üslup özelliklerine bakıldığında metnin XVII. ya da XVIII. yüzyılda yazıldığı söylenebilir.

### 5. Eserin Yazılış Sebebi

Eserde sebep-i telif bölümüne yer verilmemiştir. Ancak birçok mevlid müellifinde olduğu gibi Enverî'nin de eseri yazmadaki maksadı Hz. Peygamberin şefaatine nail olma ve affa vesile olma arzusunu gözettiği söylenebilir. Aşağıda verilen bu minvaldeki beyitler, eserin yazılış sebebi olarak değerlendirilebilir:

**Enverî** kuluñ gubâr-ı ḥāk-i pâyüñdür senüñ  
Yâ Resûla'llāh şefā'at isterem yevmü'l-cezā (b.20)

Bahr-ı gufrânîna pâyân u nihâyet yokdur

Tevbeler her ne ki etdim ise ben cürm ü hâta (b.139)

### 6. Eserin Nazım Biçimi

Mevlidler, genellikle mesnevi nazım biçimiyle yazılsa da belirli aralıklarla gazel, kaside, murabba gibi nazım biçimlerine<sup>27</sup> yer verilmiştir. Mesnevi dışında farklı nazım biçimleriyle oluşturulan mevlid sayısı şimdilik iki eserle sınırlıdır. Bunlardan biri, Çizmece-zâde Vehbî'nin *Vesiletü'n-necât*'ın bazı beyitlerini tesdis ettiği mevlidir.<sup>28</sup> Diğeri ise Enverî-i Erzincanî'nin kaside nazım biçimiyle yazdığı *Mevlûd-i Şerîfî*'dir. *Mevlûd-i Şerîfî*, 48 beyitten oluşan ve mevlidin öneminin anlatıldığı iki hikâyenin dışında tamamen kaside nazım biçimiyle yazılmıştır. Mevlid bu açıdan diğer mevlidlerden ayrılmıştır.

### 7. Eserin Vezni

*Mevlûd-i Şerîfî*'nin ilk on iki beyiti Farsça yazılmış bir kasidedir. Kasidenin 1-12 beyitlerinde mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün, 13-141 beyitlerinde fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün kalıbı kullanılmıştır.

Eserdeki vasıta beyitlerinde iki farklı kalıp tercih edilmiştir: 21., 27., 82. ve 142. beyitlerde fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün; 13. ve 29. beyitlerde fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün. Vasıta beyitleri rastgele tekrar edilmiştir. 143-202 beyitlerinde mevlidin öneminin anlatıldığı iki hikâyeye yer verilmiştir. Hikâyelerde aynı zamanda *Vesiletü'n-necât*'ta kullanılan fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün ölçüsüne yer verilmiştir. Şairin aruzu kullanmada başarılı olduğu söylenemez. Mevliddeki vezni kusurlu mısra ve beyitler apratta gösterilmiştir.

### 8. Eserin Beyit Sayısı

Eserde beyit sayısı ile ilgili bir bilgi yoktur. Mevlidin H2 nüshasında 142 beyit bulunmaktadır. Eserin H2 ve H1 nüshası karşılaştırılarak kurulan metninde beyit sayısı, 202 olarak belirlenmiştir. Yazmanın H1 nüshasında 6a ve 7a yüzleri arasında kalan bölümde sayfa ya da sayfalar eksiktir. 5b ve 6b sayfalarında rekabelere yer verilmemiştir. Eksik sayfalar bulunduğu beyit sayısının artacağı ön görülebilir.

### 9. Eserin Muhtevası

Nüshalarda birkaç başlık kullanılmıştır. Başlık olarak H1'in serlevhasında eserin ismi Türkçe, H2'de Türkçe-Farsça verilmiş. H2'de başlık olarak değerlendirilebilecek birkaç satırlık metne yer verilmiştir. Eserde, Arapça başlık kullanılmamıştır. Muhteva, beyit numaralarına göre şöyle oluşturulmuş:

Tevhid (Farsça): 1-13.

Besmele, şükür, Hz. Peygamber'e, âline, ezvacına ve çâr-yâra selam: 14-20.

Bana redifli bir gazel: 21-27.

Fahriye: 28-35.

Na't: 36-52.

Hz. Peygamber'in doğumundan önce ve sonra görülen olağanüstü olaylar: Meleklerin Hz. Peygamber'in doğumuna hazırlanmaları, Beytül-haram'a, doğu ve batıya birer bayrağın

<sup>27</sup> Hasan Aksoy, *Şemseddin Sivasî, Hayatı, Eserleri ve Mevlidi, Tenkitli Basım* (Öğretim Üyeliği Tezi, Marmara Üniversitesi, 1980); Hikmet Atik, *Siverek Mevlidi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2012); Alim Yıldız, "Tahir Nadi ve Mevlidi", *Mevlid Külliyyâtı*, Ed. Bilal Kemikli, 2. Baskı (Ankara: DİB Yayınları, 2016), 3: 137-158; "İhramcızâde İsmail Hakkı ve Mevlidi", *Mevlid Külliyyâtı*, Ed. Bilal Kemikli, 2. Baskı (Ankara: DİB Yayınları, 2016), 3: 205-225; Rıfat Kütük, Fetih Öncesinde Yazılmış Bir Mevlid: Aya-sofya Müezzini Kemâl'in Mevlidü'n-Nebî'si", *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 40/1 (Haziran 2016): 27-95.

<sup>28</sup> Mehmet Sarı, "Çizmece-zâde Vehbî Efendi'nin Mevlid-i Şerîfî Tesdisi", *V. Afyonkarahisar Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri* (Afyonkarahisar, 13-14 Nisan 2000) Haz. Mehmet Sarlık, (Afyon: Afyon Belediyesi Yayınları, 2000), 434-449.

dikilmesi, Kâbe'deki putların ve Kisra'nın sarayının yıkılması, Save gölünün kuruması, hurilerin Âmine'ye yardım etmesi, Hz. Peygamber'in doğumuyla yerin ve göğün nura gark olması: 53-82.

Mi'raç: Allah'ın Hz. Peygamber'i huzuruna getirmesi için Cibril'i görevlendirmesi, Cibril'in Burak'a gitmesi, Burak'ın Hz. Peygamber aşkından yıllardır yemeden içmeden kesilmesi, Cibril ile Burak'ın yeryüzüne inmesi, Hz. Peygamber'in Ümmi Hânî'nin evinden Mescid-i Aksa'ya gitmesi, orada enbiyalarla görüşmesi, iki rekât namazın ardından semaya yükselmesi, yedi göğü, cennet ve cehennemi seyretmesi, Hz. Hz. Musa ile namaz konusunda konuşması, Hz. İsa, İdris'in ismen anılması, Cibril'i geride bırakarak Refref'le Sidre makamına ermesi, Cenâb-ı Hak'la müşerref olması, mükâleme etmesi, beş vakit namazın farz kılınması, bir anda dünyaya dönmesi, gördüklerini ashaba anlatması ve ashabının özellikle Ebu Bekir'in tasdiğine mazhar olması: 83-122.

Selam, münacat ve asıl konunun sona ermesi: Hz. Peygamber'i, ezvacını, Hz. Fatma'yı, dört halifeyi, Hz. Hasan'ı, Hüseyin'i, Hamza'yı ve Abbas'ı selamlaması, şairin af talebi ve yakarışı: 123-154.

Mevlid okumanın ve ona hürmet etmenin önemini anlatan birinci hikâye: Bağdat'ta gece-gündüz hayırla uğraşan bir kişi, her rebii'l-evvel ayı geldiğinde büyük bir sevinçle etrafındakilere ikramda bulunurmuş. Onun bu neşesi, karı-koca Yahudi olan komşusunun dikkatinden kaçmaz. Kadın, bu ihsanın hikmetinin Hz. Peygamber'in mevlid töreni olduğunu öğrenir. Hz. Peygamber'in adını işiten kadın O'nu büyük bir aşkla sevmeye başlar ve kendinden geçer. O gece uyuduğunda bir rüya görür. Rüyasında kalabalık içinde güzel yüzlü birini görür ve kim olduğunu sorar. Hz. Muhammed olduğunu öğrenir. Kadın selam vererek yanına yaklaşır. Hz. Peygamber, kadının selamını alır, ona iman telkin eder ve onun bağışlandığını müjdeliler. Sevinçle uyandığında gördüklerini eşiyile paylaşınca eşinin de aynı rüyayı gördüğünü öğrenir. Bunun üzerine karı-koca İslam'a girerler ve her yıl mevlid vesilesiyle ziyafet verirler: 155-191.

İkinci hikâye: Bu hikâyenin baş tarafı eksik. Zira hikâye, "Şandılar kim kavmi anı ölmedi/Diri midir kimse anı bilmedi" beytiyle başlamaktadır. Geriye kalan kısmı şöyledir: Kavmi, hareketsiz yatan genç için bir doktor çağırır. Aslında ölmüş olan bu genç, Hakk'ın kudretiyle yeniden dirilir; oradakilere ölmediğini, cenneti ziyaret ettiğini, Hz. Peygamber'in meclisine katıldığını, O'nun mevlidine hürmet edilmesini gerektiğini söyler ve tekrar gözlerini kapatır: 192-202.

#### 10. Vesiletü'n-Necat ile Mevlûd-i Şerîf'in Karşılaştırılması

*Vesiletü'n-necat*, mevlid yazma geleneğinde kurucu eser<sup>29</sup> görüldüğünden muhteva ve biçim yönünden birçok mevlid için bir model olarak kabul edilmiştir. Edebiyatımızda yazılan mevlidler, temel hususiyetler bakımından ona benzeseler de bazı hususlarda *Vesiletü'n-necat*'tan ayrılırlar. Bu durum, Enverî'nin *Mevlûd-i Şerîf*i için de geçerlidir. *Mevlûd-i Şerîf*, özellikle şekil ve dil özellikleri bakımından *Vesiletü'n-necat*'a benzemediği gibi diğer mevlidlere de benzemez.

##### 10.1. Şekil Bakımından Karşılaştırma

*Mevlûd-i Şerîf*'in *Vesiletü'n-necat*'tan ayrıldığı önemli noktalardan biri, nazım tekniği hususundaki sıradışılığıdır. *Mevlûd-i Şerîf*, (mevlidin öneminin anlatıldığı 48 beyit tutarındaki iki hikâye hariç tutulduğunda) kaside tarzında telif edilmiştir. *Vesiletü'n-necat* ve diğer mevlidlerin kahir ekseriyatı ise mesnevi nazım biçimiyle yazılmıştır. *Mevlûd-i Şerîf*, bu yönüyle bütün mevlidler arasında bir istisna olarak değerlendirilebilir.

<sup>29</sup> Bilal Kemikli (ed), "Süleyman Çelebi ve Vesiletü'n-Necat", *Mevlid Külliyyâtı*, 2. Baskı (Ankara: DİB Yayınları, 2016), 1: 24.



#### 472 | Seydi Kiraz, Enverî-i Erzincânî ve Mevlûd-i Şerîfî

İki mevlid aruz kalıplarının çeşitliliği bakımından da birbirinden ayrılır. *Vesiletü'n-necât*'ta fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün; *Mevlûd-i Şerîf*'te ise mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün ile dönüşümlü olarak fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün ve fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün kalıpları kullanılmıştır.

Her iki şairin konu geçişlerinde vasita beyitlerine yer vermeleri bir benzerlik olarak zikredilebilir. Ancak bu beyitlerin eserlerde tekrarlanma aralıkları eserleri birbirinden ayırmıştır. *Vesiletü'n-necât*'ta vasita beyti, iki beyit halinde değişmeden metin boyunca devam etmiştir:

*Haşre dek ger dinilürse bu kelâm  
Niçe haşr ola bu olmaya tamâm*

*Ger dilerseñüz bulasız oddan necât  
'İşk ile derd ile aydun es-salâ*

*Mevlûd-i Şerîf*'te ise vasita beyiti değişkendir ve *Vesiletü'n-necât*'ın aksine tek beyit halindedir. Vasita beyitleri *Vesiletü'n-necât*'ta olduğu gibi büyük oranda Türkçe yazılmıştır. Üç yerde Arapça vasita beyitine yer verilmiştir:

*Ger dilerseñ bulasun 'âlî-mâkâm  
'Âşk ile diñ eş-şalatü ve's-selâm (b.21)*

*Ger dilerseñ göresün nûr-ı Hudâ  
Eş-şalatü ve's-selâm olsun edâ (b.27)*

*Sürmek isterseñ cenân içre şafâ  
Kıl şalavâtı ber-rû-yı ân-Muştafâ (b.82)*

*Şâllü 'aleyh ve sellimü't-teslîmâ  
Hattâ tenâlü cenneten ve na'îmâ (b.142)*

*Be-gül-'arîz cân-perver-i Ahmed şalavât  
Be-rû-gîsü-yı feraḥ-baḥş-ı Muhammed şalavât (b.13)*

*Be-gül-'arîz cân-perver-i Ahmed şalavât  
Be-rû-gîsü-yı feraḥ-baḥş-ı Muhammed şalavât (b.129)*

Enverî'nin ifadelerinde Süleyman Çelebi'nin söyleyişini hatırlatan ifadeler görülmektedir. Özellikle "merhâba, es-selâm" ibarelerinin tekrar edildiği şu beyitler dikkat çekicidir:

*Merḥabâ ehlen ve sehlen dedi cümle mevcûd  
Sen şafâ geldün eyâ dâver-i dîn ü dünyâ*

*Merḥabâ ey ezeli-ḥazret-i maḥbûb-ı güzîn  
Merḥabâ ey sened-i devlet-i feyz-i 'ulyâ*

*Merḥabâ mevlûd-i ḥaşuñla cihân buldı ḥayât  
Merḥabâ kevn ü mekânı şerefün şaldı ziyâ*

*Merhabâ dürre-i beyzâ-i nübüvvet sensin*  
*Merhabâ gevher-i yektâ-yı rûsul kân-ı vefâ*

*Ve's-selâm zât-ı şerîfüñle 'âlem-i nûrdan*  
*Rûz-i mahşerde umâr luţfiñi a'lâ vü ednâ*

*Es-selâm ey şâh-ı iklîm-i şefâ'at ki senüñ*  
*Rûz-i mahşerde umar luţfiñi a'lâ vü ednâ*

*Es-selâm ey kerem ü şefkati mebzül-i enâm*  
*Saña mahşüş şefâ'at saña mahşüş recâ*

*Es-selâm şevk-i muhabbetle huzûr-ı pâke*  
*Mücrimem rû-siyehem kıl baña imdâd şehâ (b.68-75)*

## 10.2. Muhteva Bakımından Karşılaştırma

*Mavlûd-i Şerîf*, beyit sayısı bakımından *Vesiletü'n-necât*'in yaklaşık 1/4'ü kadardır. *Mavlûd-i Şerîf*'in hacimce küçük olması, içeriği daraltmıştır. Bundan dolayı *Vesiletü'n-necât*'ta ayrıntılı anlatılan mevzulara ya temas edilmemiş ya da bunlar özetlenerek verilmiştir. Nitekim *Vesiletü'n-necât*'ta "Nurun Yaratılması-İntikali, Doğum, Miraç ve Vefat" bölümleri bulunurken *Mavlûd-i Şerîf*'te bölümler "Doğum ve Miraç"tan ibarettir. Hz. Peygamber'in doğumunda Amine'ye yardım eden melekler bir beyitle geçirilmiş, Hz. Havva, Meryem ve Asiy'e'nin adları geçmemiş, miraçta Hz. İsa ve İdris sadece anılmış. *Vesiletü'n-necât*'ta ise bu mevzular daha ayrıntılı işlenmiştir. *Mavlûd-i Şerîf*'in *Vesiletü'n-necât*'ın dışında *Nasibî Mevlidi* ile de mukayese edilmesi gerekir. Zira bu iki mevlid arasında dikkat çekici benzerlikler vardır.

## 11. Mevlûd-i Şerîf ile Nasibî Mevlidi'ndeki Hikâye Bölümleri

*Mavlûd-i Şerîf*'in dikkat çekici bir hususiyeti, onun *Nasibî Mevlidi*'ne<sup>30</sup> şaşırtıcı oranda benzemesidir. Hikâyeler, *Nasibî Mevlidi*'nin giriş bölümünde art arda gelecek şekilde yazılmıştır. Bu mevlidin ilk hikâyesi "Hikâye-i Latîf" başlığıyla 43 beyitli bir manzumedir. Hikâyede, Bağdat'ta yaşayan Yahudi bir karı-kocanın Hz. Peygamber'in mevlidine saygı göstermeleri ve bundan dolayı müslüman olmaları anlatılmıştır. İkinci hikâye ise "Hikâye-i Latîf" başlığıyla 35 beyit halinde telif edilmiştir. Bu hikâyede Ali adında bir gencin annesinden kalan bir flori ile mevlid okutması, buna mükâfat olarak imanla vefat etmesi anlatılmıştır.

*Mavlûd-i Şerîf*'teki iki hikâye birbirini takip edecek şekilde fakat *Nasibî Mevlidi*'nin aksine mevlidin son bölümünde bulunmaktadır. Buradaki hikâyeler için herhangi bir başlık kullanılmamıştır. 34 beyitten oluşan birinci hikâye, *Nasibî Mevlidi*'ndeki ilk hikâye ile konu, beyit sayısı ve ifade bakımından birbirinin tekrarı gibidir. Bazı mısralar ve beyitler, küçük farklılıklarla birbirinden ayrılmış, bazıları da aynen tekrar edilmiştir:

### Mavlûd-i Şerîf

157. *Şehr-i Bağdâd'da var idi bir kişi*  
*Gice gündüz hayr eder idi işi*

<sup>30</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Fatih Köksal, *Mevlid-nâme*, 379-440.

#### 474 | Seydi Kiraz, Enverî-i Erzincânî ve Mevlûd-i Şerîfî

---

158. *Her rebî'ü'l-evvel ayı Muştafâ  
Mevlûdını eyler idi pür-şafâ*
159. *Ol Habîb'ün yolına komuşdı baş  
Yedürürdi et ü etmek dürlü aş*
160. *Bir Yahûdî koñşısı vardı anuñ  
Ki 'adûsı idi İslâm ehlinün*
163. *Ol Yahûdî dedi aña ey nigâr  
Bir nebîsi vardur anuñ gül- 'izâr*

#### **Nasîbî Mevlidi**

37. *Şehr-i Bağdâd'da var idi bir kişi  
Gice gündüz hayr idi anuñ işi*
39. *Her rebî'ü'l-evvel ayı Muştafâ  
Mevlûdun eyler-idi ol pür-şafâ*
38. *Muştafa 'aşkına ol komuşdı baş  
Yedürürdi et ü etmek dürlü aş*
41. *Bir Yahûdî koñşısı vardı anuñ  
Fışk [u] 'ısyân dâ'imâ kârı anuñ*
45. *Eri aña dedi bilgil ey nigâr  
Bir nebîsi vardur anuñ şemsvâr*

Mevlûd-i Şerîf'teki ikinci hikâyenin baş ve orta kısmı eksiktir. Nasîbî Mevlidi'î göz önüne alındığında bunun miktarının yaklaşık 20-25 beyit olduğunu söylemek mümkündür. Sadece sonuç bölümünün anlatıldığı hikâye 11 beyitten ibarettir. Eksik beyit ya da sayfalara rağmen bu hikâyedeki benzerlik, birinci hikâyeye göre daha fazladır. Mevlidlerdeki hikâyeler, birkaç kelime, kelime grubu ve beyit haricinde büyük oranda tekrar edilmiştir.

#### **Mevlûd-i Şerîf**

195. *Dedi bilün bu yigit ölmüşdürür  
Lîk buña Hâk nazar kılmışdurur*
196. *Gözin açdı ol cevân ol dem hemân  
Kavmine dedi kim oluñ şadumân*
197. *Hâk baña bu dem tecellî eyledi  
Luţf edüp beni tesellî eyledi*

198. *Ölmeden cennetde yerüm görmüşem*  
*Muştafâ'nuñ meclisine ermüşem*

199. *Güldigüm budur benüm bilüñ dedi*  
*Muştafâ'nuñ mevlûdun kılûñ dedi*

#### **Nasbî Mevlidi**

104. *Dedi bilüñ bu yigit ölmüş-dürür*  
*Lik buña Hâk nazar kılmış-durur*

106. *Gözün açdı ol cevân ol-dem hemân*  
*Şavmine dedi kim oluñ şadumân*

107. *Hâk baña bu dem tecellî eyledi*  
*Lutî edüp beni tesellî eyledi*

108. *Ölmeden cennetde yerim görmüşem*  
*Muştafâ'nuñ meclisine ermüşem*

110. *Güldigüm budur benüm bilüñ dedi*  
*Muştafâ'nuñ mevlûdun idüñ dedi*

Nasbî Mevlidi'nin XV-XVI. yüzyılda, Mevlûd-i Şerîf'in ise ünlülerin düzlük-yuvarlaklık özelliği, Eski Anadolu Türkçesinde kullanılan eklerin fazla olmaması ve arkaik kelimelerin daha az olmasından XVII. ya da VIII. yüzyılda yazılmış olabilir. İfade ve imladan dolayı şairlerin aynı yüzyılda yaşamış olmaları mümkün görünmüyor. Elde bir kayıt olmamakla birlikte Enverî'nin Nasbî'den bir ya da iki asır sonra yaşadığı söylenebilir.

Mukayese edilen mevlidlerin nerdeyse aynı olması, etkilenmeden çok taklit etme, alıntılama ya da müstensih tasarrufu ihtimalini düşündürmektedir. Kronolojik zaman hesaba katıldığında alıntılama ve müstensih ilavesi olarak kabul etmek daha muhtemel görünüyor. Mevlûd-i Şerîf'teki hikâyelerin ana bölümlerden sonra yazılması, cenvellerdeki çizgi farklılıkları hikâyelerin sonradan eklendiği izlenimini daha da kuvvetlendirmektedir.

#### **12. Eserin Dil ve Anlatım Özellikleri**

Mevlûd-i Şerîf'in ana bölümleri (b.1-141) kaside, hikâyelerin anlatıldığı kısım (b.142-203) mesnevi tarzında yazılmıştır. Eserin ana konusunun anlatıldığı kaside bölümünde, Eski Anadolu Türkçesinde görülen ekler, arkaik kelimelerin kullanım miktarı fazla değildir ve bunlar şunlardan ibarettir: -gil (19), -uban (101), koñşı (19), muştı (59) ve saçı (62). Mevlûd-i Şerîf'teki hikâyelerin anlatıldığı mesnevi bölümü, 48 beyittir. Bu miktar, kaside bölümünün yaklaşık 1/4'ü kadar olmasına rağmen hikâyelerdeki EAT ekleri ve arkaik kelimeler daha fazladır: -uban, -üben (162, 176), -layın, -leyin (172), -isar, -iser (180), -durur, -dürür (164, 173, 195); koñşı (160, 161), irgör- (193), toyla- (189).

Mevlûd-i Şerîf'in Farsça bir tevhid ile başlaması şairin üslubu hakkında bazı çıkarımlara imkân vermektedir. Şu ana kadar tespit edilen mevlidlerin Farsça bir girizgâhla başlaması Mevlûd-i Şerîf'i, ifade bakımından istisna kılmıştır. Mevlidlerde genellikle sanat kaygısı ikinci plandadır. Mevlûd-i Şerîf'in kaside nazım biçimiyle yazılan kısmının Farsça bir tevhidle

#### 476 | Seydi Kiraz. Enverî-i Erzincânî ve Mevlûd-i Şerîfî

başlaması, Farsça ve Arapça kelimelerle oluşturulan tamlamaların fazla olması, anlatımın teşbih, istiare, mecaz bakımından zengin olmasından dolayı eserin süslü bir anlatıma sahip olduğu söylenebilir. Mevlidin son bölümünde bulunan ve mesnevi nazım şekliyle yazılan hikâyelerde ise oldukça yalın bir anlatım tercih edilmiştir.

Mevlidde, atıf vavı ile izafet kesresinin birbirinin yerine kullanılması; tek kelimenin üç farklı imla ile yazılması (komşu, koñşı, konşı); rûh ile düzağ kelimelerindeki h-h harflerinin karıştırılması gibi müstensih hatalarına rastlamak mümkündür.

Eserde bazı kafiye kusurları vardır. Kasidede kafiye, uzun ünlü olan elif harfiyle ( ) sağlanmasına rağmen bazı beyitlerde bu kural ihmal edilmiştir. Mesnevi nazım şekliyle yazılan bölümde de uyağın hesaba katılmadığı beyitlere yer verilmiştir:

*Şahn-ı mahşerde kıyâmet kıpara efgânum*

*Âh ü feryâd ederem sen meded et deyü baña (b.48)*

*Ver metânet baña sâbit olayum emründe*

*Etmeyüm nakz-ı 'uhûd ile bu yüzimi kara (b.139)*

*O maşam içre kalup Hazret-i Cibrîl-i Emîn*

*Dedi ey şâh-ı cihân ben geçemem bundan aña (b.112)*

*Şevk ile añup ululaduñ benî*

*Bil kabûl etdi seni de ol Ganî (b.179)*

*Yâ Habîba'llâh yâ hayre'l-verâ'*

*Gitmesün bu yolda rûz u şeb verâ' (b.144)*

Aşağıdaki beyitlerin ikinci mısralarının aynen yazılması, metin bütünlüğünde rastlanan bir durum olmadığından dikkat çekici bir özellik olarak görülebilir:

*Ve's-selâm zât-ı şerîfüñle 'âlem-i nûrdan*

*Rûz-i mahşerde umâr luţfiñi a'lâ vü ednâ*

*Es-selâm ey şâh-ı iklîm-i şefâ'at ki senüñ*

*Rûz-i mahşerde umar luţfiñi a'lâ vü ednâ (b.72-73)*

### 13. Eserin Nüshaları

#### 13.1 Çorum Hasanpaşa Yazma Eserler Kütüphanesi, 19 Hk 543/1: 1b-7a (H1)

225x155-177x105 mm ölçülerindeki nüsha, 7 varak, 17 satırlı (katalogda 20 satır), sırtı kahverengi meşin, mukavva bir cilt içinde üzeri desenli kâğıt kaplı, kalkan filigranlı kâğıda iki sütun halinde, kırma nesih hatla, siyah mürekkeple yazılmış. Cetvel ve sözbaşları kırmızıdır. İstinsah tarihi ve müstensih belli değildir. Bu nüsha tenkitli metin kurulurken esas alınan nüshadır.

#### 13.2. Çorum Hasanpaşa Yazma Eserler Kütüphanesi, 19 Hk 5536/17: 81b-84a. (H2)

215x155-177x117 mm ölçülerinde 4 varak, 21 satırlı, siyah meşin cilt, çift sütun üzerine nesih hatla, siyah mürekkeple yazılmış. İstinsah tarihi 1249/1833 yılı olup müstensihi belli değildir. Milli Kütüphane ile Çorum Hasanpaşa Yazma Eserler Kütüphanesindeki bilgiler birbiriyle örtüşmemektedir. Biz nüshanın bulunduğu Çorum Hasanpaşa Yazma Eserler Kütüphanesi'nin kaydını esas aldık. Katolokta, ilk on iki beyitin Farsça olmasından dolayı eserin dilinin Farsça olduğu belirtilmiştir.

## SONUÇ

1249/1833 yılında istinsah edilen Mevlûd-i Şerîf'in tam olarak ne zaman telif edildiği bilinmemektedir. Dil ve imla özellikleri göz önüne alındığında eserin XVII. ya da XVIII. yüzyıldığı söylenebilir. Mevlid, seyyid olduğu anlaşılan Enverî-i Erzincânî adında bir zat tarafından yazılmıştır. Tezkire ve diğer kaynakların yanı sıra mahalli kaynaklarda da müellif hakkında bir bilgi bulunamadı. Bu çalışmayla Mevlûd-i Şerîf'in Çorum Hasanpaşa Yazma Eserler Kütüphanesinde bulunan nüshasına ilaveten yine aynı kütüphanede fakat daha hacimli ikinci bir nüshası tesbit edildi. Birinci nüshada 142 olan beyit sayısı, yeni bulunan nüshayla 202'ye ulaşmıştır. Mevlidin Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesinde bulunan başka bir nüshasından söz edilse de bu nüshasının aslında Vesiletü'n-necât'ın bir nüshası olduğu görülmüştür. Mevlûd-i Şerîf, Farsça bir tevhid ile başlaması ve kaside nazım şekliyle yazılmasından dolayı diğer mevlidlerden ayrılmıştır.

14. *Metin*<sup>31</sup>

*Mevlûd-i Şerîf-i Enverî-i Erzincânî*<sup>32</sup> [1b]

*Bî'smi'llâhî'r-rahmânî'r-rahîm*

*Sünbül-i Gülzâr-ı Kelâm-ı Qadîm*

*Mefâ'îlün Mefâ'îlün Fe'ülün*

1. *Be-nâm-ı İzed u 'allâm u dâna*  
*Ḥudâ-yı mün'im ü na'mâ vü âlâ*<sup>33</sup>
2. *Ḥakîm ü münşî-i divân-ı hestî*  
*'Alîm ü nâzım-ı hey'ât-ı eşyâ*<sup>34</sup>
3. *Be-ḥamd-i Vâhib ü Mennân-ı a'zam*  
*Be-şükr-i Râzık u Deyyân-ı a'lâ*<sup>35</sup>
4. *Şalât-i bî-'aded şad-bâr teslîm*  
*Be-rûḥ-ı pâk-i faḥr-i enbiyâ-râ*<sup>36</sup>
5. *Heme ezvâc ü aşhâb-ı kirâmeş*  
*Hediyyebâd ez-men bes şenâhâ*<sup>37</sup>
6. *Nüvistem in süḥanhâ hest-i ümmîd*

<sup>31</sup> Metnin kuruluşunda H1 nüshası esas alınmıştır.

<sup>32</sup> Gofte-i Ḥazret-i Enverî: H2.

<sup>33</sup> Lütuf ve nimetleri ihsan eden, her şeyi bilen Âlim olan Allah'ın adıyla.

<sup>34</sup> Varlık divanını hikmetle inşa eden, bütün eşyayı nazm eden Âlim.

<sup>35</sup> Yüce ve en büyük olan Rezzâk, Deyyân, Vâhib ve Mennân'a hamd olsun.

<sup>36</sup> Peygamberlerin övücü ve ruhu temiz olan Hz. Peygamber'e sonsuz salat (olsun ve O'na) yüz kez teslim (oldum).

<sup>37</sup> Övgüler, benden bütün eşlerine ve şerefli sahabelerine hediye olsun.

7. *Menem hâk-i reh-i sulţân-ı kevneyn  
Ser ü cânem fedâ kurbân-ı ü-râ<sup>39</sup>*
8. *Ĥudâyâ ĥürmet-i ân pâk-gevher  
Güzâr ez-cürm-i bî-pâyân-ı mâ-râ<sup>40</sup>*
9. *Ne-kerdem<sup>41</sup> tâ'atî be-güzeşt 'ömrem<sup>42</sup>  
Dirîgâ ber-men-i üftâde ĥayfâ<sup>43</sup>*
10. *Nedâmet kerdem estağfiru'llâh  
'Aţâ cüyendeem âmurzigâr-râ<sup>44</sup>*
11. *Be-âĥir çün resed 'ömr-i 'azîzem  
Be-dih mâ nûr-ı îmânem Ĥudâyâ<sup>45</sup>*
12. *Der-i rahmet-ma'âbed şod penâhem  
Nigehdâr **Enverî**-râ pâdişâhâ<sup>46</sup>*

**Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün**

13. ***Be-gül-'arız cân-perver-i Aĥmed şalavât  
Be-rû-gîsû-yı feraĥ-baĥş-ı Muĥammed şalavât***
14. *Besmeleyle yâd edüp nâm-ı Ĥudâ'yı evvelâ  
Eyledim tertib-i dîvân-ı belâgat-intimâ*
15. *Ĥamdunâ maĥdûd ol Vehhâb-ı zü'l-iĥsâna kim  
Nûr-ı 'irfân ile ĥalbüm eylemişdür pür-ziyâ*
16. *Hem<sup>47</sup> şalavâtla selâm ol faĥr-i 'âlem rûĥına[2a]  
Eyledi bu 'âlemi şirk ü dâlâletden rehâ*

<sup>38</sup> Bizden sonra yadigâr kalsın diye bu sözleri yazdım.

<sup>39</sup> Ben, iki dünya sultanın yolunun toprağıyım, O'na başım ve canım feda olsun.

<sup>40</sup> Ey Rabb'im, ömrüm sayısız günahlarla geçti, o temiz ruh'un (Hz. Peygamber) hürmetine (bağışla).

<sup>41</sup> Fikr-dem: H2

<sup>42</sup> Mısrada vezin bozuk.

<sup>43</sup> Yazık, itaat edemedim, ömrümde (bana) eyvahlar düştü,

<sup>44</sup> Ey bağışlayıcı olan (Allah), affını arıyorum; tövbe, estağfurullah.

<sup>45</sup> Ey Rabb'im aziz ömrümün sonuna geldim, bize iman nurunu ver.

<sup>46</sup> H2'de bu mısra karşı sütuna değil birinci mısranın altına yazılmış. Ey padişahım, rahmet sığınağı olan kapın, benim de sığınağım oldu, Enverî'yi koru.

<sup>47</sup> Kim: H1.

17. *Âline ezvâcına etbâ'ına aşhâbına*  
*'Arz olunsun şad selâm u şad genâyâ vü du'â*
18. *Çâr-yâr-ı bâ-şafâ Bû Bekr 'Ömer 'Osmân u 'Alî*  
*Hem olardur mü'minîne muqtedâ vü reh-nümâ*
19. *Cümlesini severüz cân u gönülden şıdķ ile*  
*Cennet-i a'lâda koñşı eylegil yâ Rabbenâ*
20. **Enverî** kuluñ ğubâr-ı ħâk-i pâyüñdür senüñ  
*Yâ Resûla'llâh şefâ'at isterem yevmü'l-cezâ*

**Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün**

21. **Ger dilerseñ bulasuñ 'âlî-mâķâm**  
**'Âşk ile diñ eş-şalatü ve's-selâm<sup>48</sup>**
- Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün**
22. *Mürşidüm bu ħângâh-ı dilde Qur'an'dur baña*  
*Ümmetüm faħr-i cihâna gör ne ihsândur baña*
23. *Şüfveş baħs u cedelden fârigam şâfi-dilem*  
*Bendeyüm lâzım olan zâtına imândur baña*
24. *Dâ'imâ şun'-ı Hudâ'ya bakup istidlâl edüp*  
*Varlığına mihr ü mâh ez-cümle burhândur baña*
25. *Ey ħarîm-i ħurb-ı ev ednâ<sup>49</sup> şehin-şâh-ı cihân*  
*Kemterîn-i ümmetüñ oldum şükür şândur baña*
26. *Ķıl şefâ'at rüz-i maħşer Enverî bî-çâreye*  
*Olsa bir nîm-nigâhuñ maħz-ı ğufrândur baña*

**Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün**

27. **Ger dilerseñ göresiñ nür-ı Hudâ**

<sup>48</sup> Bu beyit H2'de yoktur.

<sup>49</sup> "Yahut daha az oldu (yakınlaştı)." en-Necm 53/9.



*Der-Na't-ı Şerîf-i Hazret-i Sultân-ı Enbiyâ vü Der-Vaşf-ı Mevlûd-i Şerîf ve Mîrac-ı Hazret-i Muhtâr 'Aleyhîm Şalevâtu'llâhi ve Selâmuhü 'Alâ Rûh-ı Laţîfihî ve 'Alâ Âlihî ve Eshâbihî*<sup>51</sup>

*Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün*

28. *Şâhid-i nazmıma âşüfte olup hüsn-i edâ  
Cilvesâz oldı zamîr-i medh-i nigâr-ı ma'nâ*
29. *Tab'ım âyîne-i İskenderîveş şâfidür  
Nev-be-nev 'aks eder anda nikât-ı zîbâ*
30. *Çalemim tûti-i güyende-i bâğ-ı 'irfân  
Mısr-ı endişede şîrîn-sühânım kand-ı şafâ*
31. *Kilk-i efkârıma vâbeste edâ-yı mergûb  
Tarz-ı eş'ârıma maşşûş nevâ-yı ra'nâ*
32. *Şâ'ir-i şâfi-nihâdım dürr-i berrâk gibi  
Zihn-i derrâkıma girmez idi tâ renc ü riyâ*
33. *'Arşa-i ma'rifetüñ fâris-i çâlâki benem[2b]  
Az gelür cünbiş-i reftârıma her teng-i fezâ*
34. *Müftî-i sıhr-i beyânım der isem lâf değil  
İşde meydân-ı hüner var ise gelsün bülegâ*
35. *Elverür tâ bu kadar fahr u mübâhât ey dil  
Saña lâzım olanı şevk ile eyle inşâ*
36. *Bir mehiñ bendesiyem 'aşığı tâbe-ezel  
Şem'-i rüyından alur şems-i semâ nür u ziyâ*
37. ***Evvelü mâ haleka'llâhu anuñ nürıdur**<sup>52</sup>  
Hâtem-i cem'-i rüsul nür-ı çuhâ bedr-i dücâ*

<sup>50</sup> Bu beyit H2'de yoktur.

<sup>51</sup> Bu başlık, H1'de yoktur.

<sup>52</sup> "Evvelâ Nür-ı Muhammedî yaratıldı." Ebu Abdullah Muhammed b. Cafer b. el-Kettânî, *Nazmu'l-mütenâsir mine'l-ahâdîsi'l-mütevâtir*; 2.Baskı (Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-Selefiyye, ts.).

38. *Fahr-i 'âlem şâh-ı kevneyn resülü's-şakaleyn*  
*Ya'nî maḥbûb-ı Hudâ seyyidînâ mevlânâ*
39. *Sebeb-i 'âlem ü âdem sened-i mevcûdât*  
*Şeref-efzâ-yı ḥitâb-ı ve leḳad kerremnâ<sup>53</sup>*
40. *Ḥil'at-ârâ-yı le-'amrûk<sup>54</sup> zîver-efzâ-yı rûsul*  
*Eşref ü ekmel-i maḥlûḳ u ḥabîb-i Mevlâ*
41. *'İllet-i ğâ'ibe-i ḥilḳat-i eşyâ kim odur*  
*Muṣtafâ Aḥmed ü Maḥmûd u Muḥammed u Tahâ*
42. *Pişivâ-yı rûsul-i pâdişeh-i kevn ü mekân*  
*Muḳtedâ-yı ümem ü melce-i a'lâ vü ednâ*
43. *Ey 'uşât-ı ümeme müstenid ü câ-penâh*  
*Ey şefî'-i dū cihân ü mazhar-ı luṭf-ı Mevlâ*
44. *Ḥaḳ buyurdu saña levlâke<sup>55</sup> eyâ bedr-i münîr*  
*Olmasañ ḥalḳ olunmaz idi şugrâ vü kübrâ*
45. *Daḫi şânuñda buyurdu le-'alâ ḥulḳin 'azîm<sup>56</sup>*  
*O güzel ḥulûlâr için eyle bu ḳuluña 'atâ*
46. *Kemterîn ümmetinem gerçi günâhım çoḳdurur*  
*Etdim îmân-ı ḥulûş ile saña şaddaḳnâ*
47. *El-amân ḳaldım iki zâlim elinde şâhım*  
*Nefs ü şeytâna esîrem meded ey kân-ı seḫâ*
48. *Şaḫn-ı maḫşerde ḳıyâmet ḳopara efgânım*  
*Âh ü feryâd ederem sen meded et deyü baña*
49. *Dâmenüñden elimi kesmezem ey mâh hem senüñ*  
*Var mı senden öte bir müşfik-i ümmet âyâ*
50. *Mu'cizâtıña senüñ ḥadd ü nihâyet yoḳdur[3a]*

<sup>53</sup> "And olsun, biz insanı şerefli kıldık." el-İsrâ 17/70.

<sup>54</sup> "Ömrüne and olsun ki..." el-Hicr 15/72.

<sup>55</sup> "(Ey Muhammed) sen olmasaydın, felekleri yaratmazdım." Aclunî, *Keşfü'l-hafâ*, 2123 (Aclunî'nin *Keşfü'l-hafâ* adlı eserinin 2123. hadisi).

<sup>56</sup> "Sen elbette yüce bir ahlâk üzeresin." (el-Kalem 68/4).

51. *Mu‘cizātuñ a‘zamî hazret-i furkân-ı mübîn  
Aksar-ı süreyi tanzîrine ‘âciz füşehâ*
52. *Dağı şânuñda nüzûl etdi **ve mâ erselnâke**<sup>57</sup>  
‘Âlemîne ni‘am ü rahmet ü haşsın haşkâ*
53. *Ol mübârek şeb-i ‘âlîdeki ol<sup>58</sup> mevlûduñ  
Medh olunsa nice biñ yılda olunmaz imzâ*
54. *Rû-yı arz üzre inüp cümle sırr-ı şân-ı kirâm  
Oldılar ‘izz-i kudümüña senüñ dîde-güşâ*
55. *Bâm-ı Beytül-Harem’e bir ‘alem-i nürânî  
Naşb olundı bu meserret ile beşâret pîrâ*
56. *Bir ‘alem maşrıka bir mağribe naşb eylediler  
Nûra garğ oldı cihân ol şeb-i behçet-fermâ*
57. *Ser-nigûn oldı Harem içre olan Lât u Menât  
Tâk-ı Kısra yıkılup oldı ‘alâmet peydâ*
58. *Sâve nehri yere batdı dağı âteş-kedeler  
Mağv olup kalmadı âşâr-ı duhân aşlâ*
59. *Muştulayup biri birine melâ’ik dediler  
Edelüm şevk ü meserretle donanma icrâ*
60. *Yaklaşup vaqt-i tulû‘i güher-i nâ-yâbı  
Hüriler geldi ki her biri hümâyün-simâ*
61. *Hazret-i vâlide-i müşfikaya yâver olup  
Şağ u şol hizmetine emmâre olup pâ-ber-pâ*
62. *Nürdan tebsi vü tabaklarla cevâhir ü yâkût  
Şaçu için getürüp oldı müheyya evvelâ*
63. *İndiler şâvt-ı bülend ile terennüm nağamât*

<sup>57</sup> “(Ey Muhammed!) Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik.”, el-Enbiyâ 21/107.

<sup>58</sup> O: H1.

*Ķıldılar 'aşş ile bi-şerâr-ı donanma icrâ<sup>59</sup>*

64. *VaĶt erişdi ki zuhûr eyleye ol nûr-ı Rahîm  
Şuşadı Ķazret-i Āmine be-gâyet Ķâlâ*
65. *Bir Ķadeh şerbet-i tesnîmi şunup Ķürîler  
Ķıldılar ol güher-i 'işmeti çünkim irvâ*
66. *ĶoĶdı devletle sa'âdetle o sultân-ı cihân  
Nûra ĶarĶ oldu semâvât ü zemîn ü Ķayrâ<sup>60</sup>*
67. *Ķulf ile endâzi olup şahn-ı zemîn-i 'âlem[3b]  
Dediler şalli 'alâ şems-i duĶâ bedr-i dücâ*
68. *MerĶabâ ehlen ve sehlen dedi cümle mevcûd  
Sen şafâ geldüñ eyâ dâver-i dîn ü dünyâ*
69. *MerĶabâ ey ezeli-Ķazret-i maĶbûb-ı güzîn  
MerĶabâ ey sened-i devlet-i feyz-i 'ulyâ*
70. *MerĶabâ mevlûd-i Ķâşuñla cihân buldı Ķayât  
MerĶabâ kevn ü mekânı şerefüñ şaldı ziyâ*
71. *MerĶabâ dürre-i beyzâ-i nübüvvet sensün  
MerĶabâ gevher-i yektâ-yı rûsul kân-ı vefâ*
72. *Ve's-selâm zât-ı şerîfüñle 'âlem-i nürdan  
Rûz-i maĶşerde umâr luĶfîñi a'lâ vü ednâ*
73. *Es-selâm ey şâh-ı iĶlîm-i şefâ'at ki senüñ  
Rûz-i maĶşerde umar luĶfîñi a'lâ vü ednâ*
74. *Es-selâm ey kerem ü şefĶati mebzûl-i enâm  
Saña maĶşüş şefâ'at saña maĶşüş recâ*
75. *Es-selâm şevĶ-i muĶabbetle Ķuzûr-ı pâke  
Mücrimem rû-siyehem Ķıl<sup>61</sup> baña imdâd şehâ*

<sup>59</sup> Mısrada vezin bozuk.

<sup>60</sup> Bu beyit H2'de yoktur.

<sup>61</sup> Ķıldı: H2

76. *Ķāfile Ķāfile envā'-ı taĥiyyāt ü selām*  
*Saña olsun saña ey rāh-ber ü rāh-nümā*
77. *Daĥi şād-bār şenāhā vü dūrüd bisyār*  
*Ravza-i pāk pür-nūrîña her şubĥ u mesā<sup>62</sup>*
78. *ĦaĶ Te'ālā vü melā'ik saña teslīm etdi*  
*Ben de me'mūran efendim ederem baş-ı şenā*
79. *Cān-ı şīrīnim edem mevlūd-i ĥāşa İşār*  
*Bende yok gevher-i 'iştāniden özge ebedā*
80. *Ümmetim eyledim imānı saña bi't-taşdīĶ*  
*Nīk ü bed çākerinem eyle Ķabül atma şehā*
81. *Elverür **Enverî** ādāba rī'āyet eyle*  
*Etme iĶşārı bilür bendesi ĥālin Mevlā*
82. **Sürmek isterseñ cenān içre şafā**  
**Ķıl şalavāt ber-rü-yı ān-Muştafā<sup>63</sup>**
83. *Gel berü eyle beyān muĥtaşaran mi'rācun*  
*Cān u dilimüz rea'sı tā ki bula neşv ü nemā*
84. *Ol şeb-i Ķadirde ol Ferd ü Ħudā-yı 'Allām[4a]*  
*Emr eder ĥazret-i Cibrīl'e tiz ey peyk-i semā*
85. *Var behiştinden alup ĥulle kemer tāc-ı bülend*  
*Bir BurāĶ al daĥi sür'atle olup bāl-güşā*
86. *Ol ĥabībime getür daĥi ilet dürlü selām*  
*Da'vet etdim anı 'azm eyleye benden yaña*
87. *Zīrā müştāĶım anuñ rüyına gelsün göreyim*  
*Edeyim her ne dilerse kereminden a'tā*
88. *Peyk-i ĥazret erüşüp gülşen-i cināna o dem*  
*Gördi otlar nice biñ esb-i ħarāvet-efzā*

---

<sup>62</sup> Mısrada vezin bozuk.

<sup>63</sup> Bu beyit H2'de yoktur.

89. *Bir Burâk gâyeti ağlar yemez içmez dâ'im*  
*Dedi ki sen niçün ađlarsuñ edüp nâle bükâ*
90. *Dedi kim ben nice yıldır ki eyâ peyk-i emîn*  
*Âşıkım bir şehe kim yemezem içmezem kaç'â*
91. *Bañâ olmuşdur anuñ 'aşkı ğidâ-yı cânım*  
*Âh olur mı göreyim vech-i şerîfüñ âyâ*
92. *İsmi Maħmûd u Muħammed'dür o zât-ı pāküñ*  
*Bir nidâ eylediler çünki işitdim cānâ*
93. *Âşık oldum bu nidâdan yemezem bir nesne*  
*Varsa sende ħaber-i vuşlata irgör luţfâ*
94. *Dedi ey 'âşık-ı üftâde hezârân müjde*  
*Verdi maқşüdüñi Mevlâ-yı 'Alîm ü Dānâ*
95. *İşte ma'sûķiña işâl edeyim şādān ol*  
*Gel gel ey esb-i şabâ-cünbiş 'âşık-ı şeydâ*
96. *Aldı âniden o âşüfte-i şabâ-reftârı*  
*Eyledi ħazret-i sulţān-ı cihān isrâ*
97. *Sürme-i kudret ile çeşm-i siyâhî mekhül*  
*Sünbülün perçemi hem dil-keş ü hem rûĥ-efzâ*
98. *Ol şeb-i behçet-i tev'emde resülü'ş-şakaleyn*  
*Ümmi Hānî evini eylemiş idüm me'vâ*
99. *Nāzil oldu bu meserretle o peyk-i ħazret*  
*Dedi ey ħâşş-ı Ĥudâ maħrem-i sırr-ı isrâ*
100. *Ĥaқ selām etdi saña da'vet edüp dergāha*  
*Gel buyur işte Burāk işte libās-ı ğarrâ*
101. *Emr-i Yezdān'a icābet idüben faħr-i enām[4b]*  
*Der-'aқab 'āzim-ı rāh oldu sū-yı Aқşâ*
102. *Enbiyâ rûĥları şaf şaf olup Aқşâ'da<sup>64</sup>*

<sup>64</sup> Mısrada vezin bozuk.

103. *Ƙıldı ta'zîm ile ervâha o dem baş-ı selâm  
Aldılar dürlü tevķîr ile selâmın cem'â<sup>66</sup>*
104. *'Aķdd olup nice<sup>67</sup> dürüd bâr-ı muħabbet anda  
Ba'de eylediler tarħ u taħiyâta şalâ<sup>68</sup>*
105. *Tâ iki rek'at olup Mescid-i Aķşâ'da namâz  
Ba'de'l-itmâm 'umûma ederek ħamd u şenâ<sup>69</sup>*
106. *El-vedâ' eylediler farħ-ı meveddetler ile  
Süllem-i nûra binüp Ƙıldı semâvâtı seyrâ*
107. *Seyr edüp seb'a-semâvâtı melâ'ikleri de  
Etdi teşrîf selâm ile serv-i şân-ı revâ*
108. *Cennet ü düzaħı bi'l-cümle 'acâ'ib ne ki var  
Cümle meshûdı olup ħazretine Ƙıldım du'â*
109. *Ĥazret-i 'İsâ vü Meryem ile İdrîs'i görüp  
'Arz edüp mihr ü muħabbetler olup zevķ-nümâ*
110. *Daħi hem Ĥazret-i Mûsâ'ya mülâķî oldu  
İstişâre olunup emr-i şalât ü taķvâ*
111. *Cümlesin gördi geçüp Sidre'ye çün oldu revân  
Geldi Refref öñüne aldı anı bî-pervâ*
112. *O maķam içre Ƙalup Ĥazret-i Cibrîl-i Emîn  
Dedi ey şâh-ı cihân ben geçemem bundan aña*
113. *Ƙıldı âdâb ile ifâ-yı taħiyyât ü dürüd  
Yüz sürüp pîşgeh-i Ĥazret bâ-şerm ü ħayâ<sup>70</sup>*
114. *Ẓâtına ħâşş olandur kelâm ile ol şâh  
Dedi ħoş geldüñ eyâ ħayr-ı rûsul kân-ı hüdâ*

<sup>65</sup> Duħûl: H1

<sup>66</sup> Mısrada vezin bozuk.

<sup>67</sup> Bunca: H2.

<sup>68</sup> Mısrada vezin bozuk.

<sup>69</sup> Mısrada vezin bozuk.

<sup>70</sup> Bu beyit H1'de iki kez yazılmıştır.

115. *S en şafâ geldüñ eyâ burc-ı vefâ bineg-i hasnâ*  
*Da'vet etdim göresüñ tâ ki cemâlim 'aynâ*
116. *Sensin ey hulq-ı hasen tâbe-ezel maħbûbum*  
*'Arz kı her ne niyâzuñ varsa şimdi [hem] baña*
117. *Cümle mâkşüdüñi ħâşıl edem ihsânımdan[5a]*  
*Ey ħabîbim ne ki ümîdüñ ise oldı revâ*
118. *Söylenüp bu arada nice dürerhâ-yı kelâm*  
*İzn-i Mevlâ ile 'avdet buyurup fâhr-i verâ*
119. *Ümmetine getürüp tuħfe'i beş vakit namâz*  
*Farz-ı 'ayn oldı bize eylevelüm anı edâ*
120. *Ŧar[a]fetü'l-'ayn içinde o şehin-şâh-ı ħarem*  
*Seyr kıldı bu kadar kevn ü mekânı şaddekâ*
121. *Mescid-i ħâş mesîr oldı derildi aşħâb<sup>71</sup>*  
*'Arz kıldı ne ki gördi ise ħarfâ ħarfâ*
122. *Cümlesi eyledi taşdıħ anuñ mi'râcın<sup>72</sup>*  
*Bâ-ħuşuş Ĥazret-i Bû Bekr diyânet-i pîrâ*
123. *Ol nebî-yi 'Arabiyye ola şad-bâr selâm*  
*Âl ü aşħâbına biñ dürlü taħıyyât u du'â*
124. *Daħi ezvâc-ı kerâmâta hezârân selâm*  
*'Arz olunsun be-şurûṭ-ı edeb ü istiħyâ*
125. *Ĥâşşeten bint-i resül Fâṭımatü'z-Zehrâ'ya*  
*Kılalım farṭ-ı du'âyı 'aded-i müsteḡnâ*
126. *Ĥazret-i Bû Bekr hem 'Ömer ü 'Osmân u 'Alî*  
*Ĥazêrâtına ola tarziye-i bî-iḡşâ*
127. *Hem Ĥüseyn ile Ĥasan kurretü'l-'ayn-ı nebî*  
*Ĥamza vü 'Abbâs cenâbına dürerhâ-yı senâ*

<sup>71</sup> Mısrada vezin bozuk.

<sup>72</sup> Mısrada vezin bozuk.



128. *Cümlesini severüz cân ü gönülden taḥkîk*  
*Hem-civâr eyle behiştüñde budur sıbṭ-recâ*
129. ***Be-gül-âriz cân-perver-i Aḥmed şalavât*<sup>73</sup>**  
***Be-rû-gîsü-yı feraḥ-baḥş-ı Muḥammed şalavât*<sup>74</sup>**
130. *Yâ İlâhî buların ḥürmetine imdâd et*  
*Ol zamân kim ḳurula maḥşer-i dîvân-ı ḳazâ*
131. *Mücrimem rû-siyehem cürm ü günâhım çokdur[ur]*  
*El-meded eyler iseñ cürmime şâyeste cezâ*
132. *Nefs ü şeytânüñ elinden yaḳamı ḳurtaramam*  
*El-amân ‘avn u keremle ḳuluñı eyle rehâ*
133. *Ḥürmet-i mefaḥir-i ‘âlem ü bi-ism-i a‘zam*  
*Şoñ nefes ḥazret imânımı baḥş eyle baña*
134. *Ḥayfa şad ḥayfa güzâr eyledi ‘ömrüm yâ Rab [5b]*  
*Etmedim Zât’ña şâyeste ‘amel ben aşlâ*
135. *Beni maḡlûb-i hevâ eyledi nefis-i bed-kâr*  
*Çâh-ı ‘işyânide ḳaldım meded ey Rabbî a’lâ*
136. *Baḳma noḳşânıma esmâ-i a‘zâmuñ ḥaḳḳı*  
*Mücrimem mu‘terifem ‘afv ḳıl ey kân-ı ‘aṭâ*
137. *Bende yoḳ dâfi‘a ey Rabbî Ğafûr u ‘Allâm*  
*Bu rehâvetle n’ola ḥâlim eyâ Rabb u Ḥudâ*
138. *Ver metânet baña şâbit olayım emründe*  
*Etmeyem naḳz-ı ‘uhûd ile bu yüzimi ḳara*
139. *Baḥr-ı ḡufrânıña pâyân u nihâyet yoḳdur[ur]*  
*Tevbeler her ne ki etdim ise ben cürm ü ḥaṭâ*
140. *Meyl-i dünyâ ile ‘uḳbâ ni‘amuñ fevt etdim*<sup>75</sup>  
*Bu ne ḡaflet bu ne cür’et bu ne ḥüsrân u belâ*

---

<sup>73</sup> Mısrada vezin bozuk.

<sup>74</sup> Bu beyit H2’de yoktur.

<sup>75</sup> Aldım: H1.

141. *Yâ llâhî beni mağfûr u mes'ûd eyle*<sup>76</sup>  
*Ĥürmet-i sûre-i Yâsîn ü bi-ĥakĥ-ı Tâhâ*<sup>77</sup>

***Fâ'îlâtün Fâ'îlâtün Fâ'îlün***

142. ***Şâllü 'aleyh ve sellimü't-teslimâ***  
***Ĥattâ tenâlû cenneten ve na'îmâ***

143. *Yâ Resûla'llâh şefâ'at el-meded*  
*Etmesün bî-ĥad şenâ'at el-meded*

144. *Yâ Ĥabîba'llâh yâ ĥayre'l-verâ'*  
*Gitmesün bu yolda rûz u şeb verâ'*<sup>6</sup>

145. *Yâ Nebîya'llâh el-cüdi'l-'atâ'*  
*Olmasun ġarĥ-âb-ı deryâ-yı ĥatâ'*

146. *Ĥalb-i 'arşu'llâhvâruñ ĥakĥiçün*  
*Ĥalb-i kürsiyy-i Cevâduñ ĥakĥiçün*

147. *Cism hem çün nergis-i pâydâr için*  
*Rû-yı pür-nür fer-i dîdâr için*

148. *Rû-be-rû Ĥakĥ'a selâmuñ ĥürmeti*  
*Anda toĥsân biñ kelâmuñ ĥürmeti*

149. *Oĥuyan diñleyene ĥaşr-ı nazar*  
*Eyle kim luĥfuñ olupdur muntazır*

150. *Teşnegân-ı dehre çün sensin müĥiz*  
*Kevşer-i feyziñden eyle müstefîz*

151. *Bunda ĥatm bu mevlûd ey hümmâm*<sup>78</sup>  
*Muştafâ'nuñ rûĥına yüz biñ selâm*

152. *Ĥaşr olup 'avn-ı Ĥudâ ile kelâm[6a]*  
*Muştafâ'nuñ mevlûdı oldı tamâm*

<sup>76</sup> Mısrada vezin bozuk.

<sup>77</sup> Yazmanın H2 nüshası, bu beyitle bitirilmiştir. Metnin bundan sonraki beyitleri, H1 nüshasına göre yazılmıştır.

<sup>78</sup> Mısrada vezin bozuk.

153. *Muştafâ mevlûdını yâd edelüm*  
*İşidenler cânını şâd edelüm*
154. *Kim şafâ verür işiden cânına*  
*Ola kuvvet dînine imânına*
155. *Diñle imdi bir hikâyet edelüm*  
*Mevlûdun sözini andan gidelüm*
156. *Tâ bilesin mevlûdı kim ne imiş*  
*Ûrmeti hem mevlûdun nice imiş*
157. *Şehr-i Bağdâd'da var idi bir kişi*  
*Gice gündüz hayr eder idi işi*
158. *Her rebî'ü'l-evvel ayı Muştafâ*  
*Mevlûdını eyler idi pür-şafâ*
159. *Ol Habîb'ünñ yolına komuşdı baş*  
*Yedürürdi et ü etmek dürlü aş*
160. *Bir Yahûdî koñşısı vardı anuñ*  
*Ki 'adûsı idi İslâm ehlinuñ*
161. *'Avratı dedi ki bir gün ey kişi*  
*Ne iş işler 'acep bu koñşı kişi<sup>79</sup>*
162. *Her rebî'ü'l-evvel ayı bu kişi*  
*Ûyay idüben yedürür dürlü aş*
163. *Ol Yahûdî dedi aña ey nigâr*  
*Bir nebîsi vardur anuñ gül-'izâr*
164. *Ahmed-i Muhtâr'durur anuñ adı*  
*Cümle dilde söylenür anuñ adı*
165. *On ikisinde bir iki ey nigâr*  
*Hem dü-şenbe gicesi ol gül-'izâr*

---

<sup>79</sup> Mısrada vezin bozuk.

166. *Anasından toğdı ol bedr-i tamâm*  
*Cümle ‘âlem âfitâbı ol hümâm*
167. *Anuñ içün anda bayram eder ol*  
*Her kişiye dürlü in ‘âm eder ol*
168. *Çün işitdi ħâtûn anuñ sözini*  
*‘Aklı gidüp yitürdi kend’ özin<sup>80</sup>*
169. *Erdi ol vaqt aña şevk-i Muştafâ*  
*Ȧoldı kalbi zevk ü şevk ile şafâ*
170. *Ol gıce şevk ile yatdı ol nigâr*  
*Gördi düşde ol Muĥammed şemsivâr*
171. *Ĥâtr olmuş cümle aşĥâbı bile*  
*Cümle âli cümle aĥbâbı bile*
172. *Dedi ħâtûn bu güzel yüzli nigâr[6b]*  
*Kimdürür yok buncalayın gül-‘izâr*
173. *Dediler muĥtâr Muĥammed budurur*  
*Hem daĥi Maĥmûd u Aĥmed budurur*
174. *Ol ĥabîbe şevk ile verdi selâm*  
*Ĥalk ile aldı selâmın ol hemân*
175. *Yâ Resûla’llâh dedi söyledi ol*  
*Luţf ile lebbeyk dedi aña Resûl*
176. *Aĥlayuban ol nigâr âh eyledi*  
*Ben bir kemter ĥul ĥaravaşım dedi<sup>81</sup>*
177. *Baña lebbeyk demege nedür sebab*  
*Ey leţâfet-ma’deni kân-ı edeb*
178. *Dedi aña ol şef‘ü’l-müznibîn*  
*Ol ĥabîb-i rahmeten li’l-‘âlemîn*

<sup>80</sup> Mısrada vezin bozuk.

<sup>81</sup> Mısrada vezin bozuk.

179. *Şevk ile añup ululaduñ beni  
Bil kabûl etdi seni de ol Ğanî*
180. *Saña imân-hil'atun verdi Aħad  
Sen benümle olırsaruñ tã ebed*
181. *Aña imân telkîn etdi ol Resûl  
Şıdķ ile imâna geldi anda ol*
182. *Uyķusunda uyanup âh eyledi  
Nezrim olsun Muştafa'ya hep dedi*
183. *Erine dedi o gıce gördigüñ  
Bildi ĥâtûnı Resûl'e erdigüñ*
184. *Dedi gördüm bu gıce sen gördigüñ  
Ĥâk-i pâyine yüziñi sürdigüñ*
185. *Āşık oldum aña ben de cân ile  
Toldı gönüm nür ile imân ile*
186. *Ol Resûl'e biz uyalm şıdķ ile  
Yolına cânı koyalm 'aşķ ile*
187. *Hem daħi Ĥaķķ'a itã'at edelüm  
Mevlûd oķumađı âdet edelüm*
188. *Durdi anlar 'ahd üzre ber-ķarâr  
Eylediler dîn-i İslâm âşıkâr*
189. *Yılda bir kez mevlûdun eylediler  
Ni'met ile ĥalkı hep toyladılar*
190. *Mevlûda etdikleriçün ĥürmeti  
Anlara verildi imân hil'ati*
191. *Ger dilerseñ senüñ 'izzet bulasuñ  
Mevlûda cân ile 'izzet kılasuñ*
192. *Şandılar kim ķavmi anı ölmedi[7a]  
Diri midir kimse anı bilmedi*

193. *Hâzır etdiler hemân dem bir tabîb*  
*Dediler ölmüşdür görüñ bu ğarîb<sup>82</sup>*
194. *Çün nazâr kıldı cemâline anuñ*  
*Âferîn etdi kemâline anuñ*
195. *Dedi bilüñ bu yigit ölmüşdürür*  
*Lik buña Hağ nazâr kılmışdurur*
196. *Gözün açdı ol cevân ol dem hemân*  
*Ķavmine dedi kim oluñ şâdumân*
197. *Hağ baña bu dem tecellî eyledi*  
*Luţf edüp beni tesellî eyledi*
198. *Ölmeden cennetde yerim görmüşem*  
*Muştafâ'nuñ meclisine ermüşem*
199. *Güldigüm budur benüm bilüñ dedi*  
*Muştafâ'nuñ mevlûdun kıluñ dedi*
200. *Etdigiçün mevlûdına ħürmeti*  
*Hağ Te'âlâ etdi aña raĥmeti*
201. *Böyle dedi gözlerin yumdı hemân*  
*Ķavmi oldı anıñ içün şâdumân*
202. *Ol ħabînüñ ħürmetiçün ey Ĥudâ*  
*Bizi andan etme maĥşerde cüdâ*

**Temmetü'l-ĥikâye**

**KAYNAKÇA**

- Aclunî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ*. Thk. Abdülhamid b. Ahmed el-Hindavî. 2 (2123). Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1420/2000.
- Akkuş, Mehmet (Ed). "Edebiyatımızda Mevlid Türü ve Mevlidler". *Mevlid Külliyyâtı*. 2. Baskı. 2: 11-23. Ankara: DİB Yayınları, 2016.
- Aksoy, Hasan. "Eski Türk Edebiyatında Mevlidler", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5/9 (2007): 323-332.
- Aksoy, Hasan. "Mevlid: Türk Edebiyatı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 482-484. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.

<sup>82</sup> Mısrada vezin bozuk.

#### 494 | Seydi Kiraz. Enverî-i Erzincânî ve Mevlûd-i Şerîfî

- Aksoy, Hasan. *Şemseddin Sivasî, Hayatı, Eserleri ve Mevlidi, Tenkitli Basım*. Öğretim Üyeliği Tezi, Marmara Üniversitesi, 1980.
- Aksoyak, İsmail Hakkı. "Enverî Dede". Erişim: 19 Şubat 2019. <http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com>.
- Aşkun, Vehbi Cem. *Terzibaba ve Erzincan'ın Mutasavvuf Şairleri*. Balıkesir: Türk dili Matbaası, 1956.
- Atik, Hikmet. *Siverek Mevlidi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2012.
- Banarlı, Nihat Sami. "Mevlid ve Mevlid'de Millî Çizgiler". *Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi* 1/1: 1-24. İstanbul: Osman Yalçın Matbaası, 1962.
- Çetin, Osman. "Tarihte İlk Resmî Mevlid Merâsimleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987): 73-76.
- Durmuş, İsmail. "Mevlid: Arap Edebiyatı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 29: 480-482. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- el-Kettânî, Ebu Abdullah Muhammed b. Cafer. *Nazmu'l-mütenâsir mine'l-ahâdisi'l-mütevâtir*. 2.Baskı. Mısır: Dârul-Kutubi'l-Selefiyye, ts. (194).
- Enverî Erzincânî, *Sünbül-i Gülzâr Kelâm-ı Kadîm*. 19 Hk 5536/17: 81b-84a. Çorum Hasanpaşa Yazma Eserler Kütüphanesi.
- Enverî Erzincânî. *Mevlûd-i Şerîf Sünbül-i Gülzâr Kelâm-ı Kadîm*. 19 Hk 543/1: 1b-7a. Çorum Hasanpaşa Yazma Eserler Kütüphanesi.
- Ergun, Saadetin Nüzhet. *Türk Şairleri* 1-3. İstanbul: Bozkurt Matbaası, 1945.
- Erkoç, Ethem. "Çorum Hasanpaşa Kütüphanesindeki Siyerle İlgili Bazı Yazmalar ve Enverî Erzincânî'nin "Mevlûd-i Şerîf" Adlı Manzumesi Üzerine Bir Değerlendirme". *İslami İlimler Dergisi* 1/1 (Bahar 2006): 251-257.
- Karahan, Abdulkadir. "560. Yılında Mevlid". *İslam Medeniyeti* (Nisan 1969): 12-14.
- Kaymaz, Rıfki - Özdemir, Halil İbrahim. *Erzincanlılar Ansiklopedisi. "Kültür, Sanat, Edebiyat, Bilim, Siyaset, Bürokrasi, İş Dünyasında"*. Erzincan: Doğu Yayınları, 2010.
- Kemikli, Bilal (Ed). "Süleyman Çelebi ve Vesiletü'n-Necât", *Mevlid Külliyyâtı*, 2. Baskı. 1: 15-25. Ankara: DİB Yayınları, 2016.
- Komasyon. "Enverî". *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi* 3: 52. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979.
- Köksal, Mehmet Fatih. "Enverî". *Türk Dünyası Edebiyatçılar Yazarlar ve Şairler Ansiklopedisi* 3: 351. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2002.
- Köksal, Mehmet Fatih. "Türünün İlginç ve Aykırı Bir Örneği: Şeyh Ahmed Hüsâmeddîn Mevlidi". *Cumhuriyet Sosyal Bilimler Dergisi* 40/1 (Haziran 2016): 1-26.
- Köksal, Mehmet Fatih. *Mevlid-nâme*. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Kurnaz, Cemal - Tatçı, Mustafa. *Mehmed Nâil Tuman Tuhfe-i Nâilî-Divan Şairlerinin Muhtasar Biyografileri* 1: 75. Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2001.
- Kütük, Rıfat. "Fetih Öncesinde Yazılmış Bir Mevlid: Ayasofya Müezzini Kemâl'in Mevlidü'n-Nebî'si". *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 40/1 (Haziran 2016): 27-95.
- Latîfî. *Tezkiretü's-su'ârâ ve tabsıratü'n-nuzamâ (inceleme-metin)*, Haz. Rıdvan Canım. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2000.
- Mazıoğlu, Hasibe. "Türk Edebiyatında Mevlid Yazan Şairler". *Ankara üniversitesi DTCF Türkoloji Dergisi* 4/1 (1974): 31-62.
- Mehmed Süreyya. *Sicilli Osmanî* 1: 440-441. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1308.
- Okıç, Muhammed Tayyib. "Çeşitli Dillerde Mevlidler ve Süleyman Çelebi Mevlidinin Tercemeleri". *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 1 (1975): 17-78.
- Pekolcay, Ayşe Necla. *Mevlid*, Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Pekolcay, Ayşe Necla. *Türkçe Mevlid Metinleri*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1950.
- Sarı, Mehmet. "Çizmeci-zâde Vehbî Efendi'nin Mevlid-i Şerîfi Tesdisi". *V. Afyonkarahisar Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*. Afyonkarahisar, 13-14 Nisan 2000. Haz. Mehmet Sarlık, 434-449. Afyon: Afyon Belediyesi Yayınları, 2000.
- Savran, Ömer. "Enverî. Erişim: 19 Şubat 2019. <http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com>.
- Şemseddin Sâmî. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1317/1899.

- Şengün, Necdet. "Hz. Fâtıma Mevlidi ve Vesîletü'n-Necât ile Mukayesesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 12/2 (Aralık 2008): 419-438.
- Ünver, İsmail. "Ahmedî'nin İskender-nâmesi'ndeki Mevlid Bölümü". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*. Ankara, 1978: 355-411.
- Yekbaş, Hakan. *Türk Edebiyatında Hz. Ali ve Hz. Fâtıma Mevlidleri*. Ankara: Asitan Kitap, 2012.
- Yıldız, Alim. "İhramcızâde İsmail Hakkı ve Mevlidi", *Mevlid Külliyyâtı*, Ed. Bilal Kemikli. 2. Baskı. 3: 205-225. Ankara: DİB Yayınları, 2016.
- Yıldız, Alim. "Tahir Nadi ve Mevlidi". *Mevlid Külliyyâtı*. Ed. Bilal Kemikli. 2. Baskı. 3: 137-158. Ankara: DİB Yayınları, 2016.





*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

Haziran / June 2019, 23 (1): 497-519

**Arşiv Belgeleri Işığında Mehmed Vusûlî Efendi ve Kurucusu Olduğu  
Molla Çelebi Tekkesi**

*Mehmed Vusuli Efendi in the Light of Archives and the Mullah Çelebi Dervish  
Lodge He Founded*

**Nuran Çetin**

Dr. Öğr. Üyesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üni., İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı.  
*Assistant Professor, Zonguldak Bülent Ecevit University, Faculty of Theology,  
Department of Sufism  
Zonguldak, Turkey  
nuran.cetin@beun.edu.tr  
orcid.org/0000-0001-5763-9815*

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 16 Mart / March 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 30 Mayıs / May 2019

**Cilt / Volume:** 23 **Sayı / Issue:** 1 **Sayfa / Pages:** 497-519

**Atıf / Cite as:** Kandemir, Fatih. "Arşiv Belgeleri Işığında Mehmed Vusûlî Efendi ve Kurucusu Olduğu Molla Çelebi Tekkesi [*Mehmed Vusuli Efendi in the Light of Archives and the Mullah Çelebi Dervish Lodge He Founded*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/1 (June 2019): 497-519. <https://doi.org/10.18505/cuid.540934>

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

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.  
<https://dergipark.org.tr/cuid>

**498 | Nuran Çetin. Arşiv Belgeleri Işığında Mehmed Vusûlî Efendi ve Kurucusu Olduğu Molla...  
Mehmed Vusuli Efendi in the Light of Archives and the Mullah Çelebi Dervish Lodge  
He Founded**

**Abstract:** Dervish lodges and cults were among the important elements of the Ottoman social life and in those times, they had spread to nearly all city centers, towns and villages. Dervish lodges served as non-formal educational institutions for people from all ages and all segments of the society. In addition to education, these structures also played important roles in political, economic, social and military life of the Ottoman Empire. In general, wise people and scholars contributed to the development and dissemination of Islamic sciences in general, and specifically, mystic thought. As a matter of fact, it was determined that there were a great number of Dervish lodges that were founded or supported by *shaykh al-Islam* (the chief justice), *kādî* (judge), scholars and *mudarrisîn* (teachers) in the history of sufism. One of them was Mullah Çelebi Dervish Lodge, which was founded in the 16<sup>th</sup> Century by Mehmed Vusuli Efendi, who belonged to the *Ilmiya* class (d. 998/1590). Until today no detailed studies have been conducted on lodges, which continued their existence until 1925. For this reason, this article will be the first study that deals with the dervish lodges in the light of archive sources. In this article, which was written to shed light on the course of our sufi cultural history, the prominent names, shaykhs and physical status of the Dervish lodges, especially Mehmed Vusuli Efendi, who was the founder of these lodges, will be dealt with.

**Summary:** Our country, which hosts scientific moral centers like dervish lodges, school, madrasa and masjids, has a rich historical cultural treasure. As it is already known, the above-mentioned institutions had an important place in the life of Ottoman social life. Dervish lodges and madrasahs were considered as science and wisdom centers because there is no distinction between *zâhir* (exterior) and *bâtin* (interior) in our tradition. Under then-present conditions, the institutions that were needed most were supported. In this sense, the sultans and scholars cared about the dervish lodges, which were the places where sciences were studied contributing to the construction of these structures. One of these was Mullah Çelebi Dervish Lodge, which was founded in the center of Eyupsultan by the Ottoman man of letter, poet and scholar, Mehmed Vusuli Efendi (d. 998/1590).

Mullah Çelebi Dervish Lodge is located in the Debbaghane/Tabakhane (Tannery) district in the center of Eyupsultan. As Suleyman Çelebi stated, "the valiant ones worked in the Tannery". For this reason, it is possible to say that there were tanners among the disciples and followers of Mullah Çelebi Dervish Lodge.

Mullah Çelebi Dervish Lodge was built by Mehmed Vusuli Efendi, who belonged to the scholar class in the Ottoman Empire. Mehmed Vusuli Efendi, who served as a professor in various madrasahs, served as a *kādî* in cities like Konya, Kutahya and Istanbul. Mehmed Vusuli Efendi was called "Mullah" because of his madrasah origin and "Çelebi" because of being a member of the scholar class. For this reason, dervish lodge in question was known as Mullah Çelebi Dervish Lodge in his honor. Sources mention the religious, knowledgeable and modest personality of Mehmed Vusuli Efendi. In this sense, the establishment of a dervish lodge by someone from the scholar class is important in terms of being a sign of the togetherness of dervish lodges and madrasahs in the Ottoman Empire. In addition to his scientific personality, Mehmed Vusuli Efendi was also an important figure who wrote works both as prose and as poetry, and made some translations into Turkish. In addition to the Dervish Lodges mentioned here, Mehmed Vusuli Efendi also established mosques and public baths in various places in Istanbul and was interested in charity works. Cemaledin Server Revnakoglu stated that he was given the nickname "FındıklıÇelebi" because he had established a mosque in Fındıklı District.

Mehmed Vusuli Efendi was the son-in-law of Aise Hubbi Hatun (d. 997/1589), who was one of the lady poets of the 16<sup>th</sup> century divan literature. Aise Hubbi Hatun was the granddaughter of Kanuni Sultan Suleyman's foster brother Yahya Efendi from Beşiktaş. Aise Hubbi Hatun was also the wife of Semsî Çelebi, who was one of the grandchildren of Aksemseddin. In this sense, Aise Hubbi Hatun was a person who served in the palace during the reign of Selim II. According to the sources, Mullah Çelebi was appointed to a post that was as high as being the

*kādî* of Istanbul with the help of Aise Hubbi Hatun, who was one of the prominent figures of the palace. For this reason, Mehmed Vusuli Efendi was also known as “Hubba/Hubbi Mullah”.

In the present study of ours on Mullah Çelebi Dervish Lodge, one of the most prominent lady poets was Serife Zubeyde Fitnat Hanım (d. 1194/1780). In the sources, some authors discussed whether Fitnat Hanım’s tomb was in Mullah Çelebi Dervish Lodge. Since there is no inscription on it, the tomb of Mehmed Vusuli Efendi was assumed to belong to Fitnat Hanım. Actually, in the past, Istanbul Tombs and Museums Directorate hung a plate saying that the tomb in question belonged to Fitnat Hanım. However, Bilgin Turnalı revealed that the tomb of Fitnat Hanım was not in the Mullah Çelebi Dervish Lodge in his article with the title “The Tomb of the Poet Fitnat Hanım”.

The archive sources, which we can examine on Mullah Çelebi Dervish Lodge, generally belong to the 18<sup>th</sup> century and onwards. For this reason, the information on the establishment years of the Dervish Lodge was not determined fully. However, some of the archive sources reported some revenues of Mullah Çelebi Dervish Lodge. For example, it was recorded in the archives that payments were made to this Dervish Lodge in Muharramiya activities. As it is known, ceremonies were held in the Ottoman Palace in the month of Muharram, which was the initial month of the Hijri calendar, and a number of people and institutions in Istanbul and its surroundings were paid by the Sultan under the name of “Muharramiyya”.

In Mullah Çelebi Dervish Lodge, there were some prominent shaykhs like Mahmud Efendi and Nureddin Efendi. For example, since Mahmud Efendi had a lot of influence on the lodge, it was named after him for a period of time. Another prominent shaykh in the above-mentioned dervish lodge was Nureddin Efendi. As a matter of fact, he was closely interested in the maintenance and repair works of the dervish lodge and the activities related to the cults, and applied to Evkâf-i Humâyûn many times for repair works. Mehmed Esref Sabri Efendi, who was the shaykh before the last one in this dervish lodge, contributed to the training of many people of cult, especially Saadeddin Ceylan, who was the shaykh of Haki Baba Lodge. The last shaykh of Mullah Çelebi Dervish Lodge was Hafız Hussein Kamil Efendi, who was the son-in-law of Mehmed Esref Sabri Efendi.

When the physical condition of Mullah Çelebi Dervish Lodge is examined, it is understood that it was ruined in some periods in the history due to erosion; and for this reason, it had renovations. It was determined that Mullah Çelebi Dervish Lodge, which belonged to the Kadiriyye cult, remained until the last period of the Ottoman Empire; however, after the closure of the dervish lodges in 1925, it disappeared rapidly. In our present day, two tombs that belong to Mehmed Vusuli Efendi and Aise Hubbi Hatun and a graveyard where the members of the lodge were buried are left behind from this Dervish Lodge.

As it is known, Dervish Lodges had an important place in the religious, scientific, political and economic life of the Ottoman society. In this article, which was planned to examine the Ottoman sufi culture, the historical course of Mullah Çelebi Dervish Lodge, its founder, shaykhs, physical location, etc. were discussed in the light of the archive sources.

**Keywords:** Sufism, History of Sufism, Mullah Çelebi Dervish Lodge, Mehmed Vusuli Efendi, Kadiri Cult, Eyupsultan.

#### **Arşiv Belgeleri Işığında Mehmed Vusûlî Efendi ve Kurucusu Olduğu Molla Çelebi Tekkesi**

**Öz:** Tekke ve tarikatlar, Osmanlı toplum hayatının önemli unsurları arasında olup, şehir merkezlerinden kasaba, köylere kadar hemen her tarafa yayılmıştır. Her yaştan, her kesimden insana hitap etmesiyle tekkeler, dönemin yaygın eğitim kurumları olarak hizmet vermiştir. Eğitimin yanı sıra bu yapılar, Osmanlı Devleti’nin siyâsî, iktisâdî, ictimâî, askerî hayatında önemli rolü olmuştur. Genelde İslâmî ilmin, özelde tasavvufî düşüncenin gelişmesi ve yayılmasında ârifler kadar âlimler de katkıda bulunmuştur. Nitekim tasavvuf tarihinde şeyhülislâm, kadî, âlim ve müderrisler tarafından kurulan ya da desteklenen çok sayıda tekkenin olduğu görülmektedir. Bunlardan biri de ilmiye sınıfına mensup Mehmed Vusûlî Efendi (ö.

## 500 | Nuran Çetin. Arşiv Belgeleri Işığında Mehmed Vusûlî Efendi ve Kurucusu Olduğu Molla...

998/1590) tarafından 16. asırda kurulan Molla Çelebi Tekkesi'dir. 1925 yılına kadar varlığını sürdüren tekke hakkında, bugüne kadar detaylı bir araştırma yapılmamıştır. Dolayısıyla bu makale, söz konusu dergâhı arşiv kaynakları ışığında ele alan ilk çalışma olacaktır. Tasavvuf kültür tarihimizin seyrine ışık tutabilmek amacıyla kaleme alınan bu makalede, tekkenin bânisi Mehmed Vusûlî Efendi başta olmak üzere öne çıkan isimleri, şeyhleri ve fizikî durumuna yer verilecektir.

**Özet:** Tekke, mektep, medrese ve mescid gibi ilim ahlâk mâneviyât merkezlerine sahip ülkemiz, zengin tarihi kültürel hazineyi içinde barındırmaktadır. Bilindiği üzere bahsedilen kurumların Osmanlı toplum hayatında önemli yeri olmuştur. Geleneğimizde zâhir bâtın ayrımı olmadığı için tekke ve medreselere ilim irfan yuvaları olarak bakılmış, o günün koşullarında ihtiyaç neyi gerektiriyorsa o kurum desteklenmiştir. Bu anlamda padişahlar, âlimler, kadılar mânâ ilimlerinin tahsil edildiği mekânlar olan tekkelere önem vermişler, bu yapıların inşasında katkıda bulunmuşlardır. Bunlardan biri de Osmanlı edib, şâir ve âlimi Mehmed Vusûlî Efendi (ö. 998/1590) tarafından Eyüpsultan'ın merkezinde kurulan 1925 yılına kadar varlığını sürdüren Molla Çelebi Tekkesi'dir.

Molla Çelebi Tekkesi, konum itibarıyla Eyüpsultan'ın merkezinde Debbâğhane/ Tabakhane mevkiinde yer almaktadır. Süleyman Çelebi'nin ifadesiyle debbâğhanelerde âhiler gibi yiğit kimseler çalışmaktadır. Dolayısıyla Molla Çelebi Tekkesi'nin mürid ve muhibleri arasında debbâğların yer aldığını söylemek mümkündür.

Molla Çelebi Tekkesi, Osmanlı'da ilmiye sınıfına mensup Mehmed Vusûlî Efendi tarafından inşa edilmiştir. Muhtelif medreselerde müderris olarak görev yapan Mehmed Vusûlî Efendi bir süre sonra Konya, Kütahya ve İstanbul gibi illerde kadılık vazifesini icrâ etmiştir. Mehmed Vusûlî Efendi, medrese kökenli olması hasebiyle "Molla", ilmiye sınıfından olması hasebiyle de "Çelebi" unvanı ile anılmıştır. Dolayısıyla bahse konu olan tekke, onun adına izafeten Molla Çelebi Tekkesi adıyla tanınmıştır. Kaynaklarda Mehmed Vusûlî Efendi'nin dindar, bilgili ve mütevazı kişiliğinden bahsedilmektedir. Bu anlamda ulemâdan bir zâtın tekke inşa ettirmesi, Osmanlı'da tekke medrese birlikteliğinin göstergesi olması açısından önemlidir. Mehmed Vusûlî Efendi, ilmi kişiliğinin yanı sıra hem nazım hem de nesir türünde eserler kaleme alan, yaptığı çevirilerle bazı telifleri Türkçeye kazandıran önemli bir şahsiyettir. Mehmed Vusûlî Efendi ayrıca bahse konu olan tekke dışında İstanbul'da muhtelif yerlerde cami, hamam gibi yapılar tesis etmiş ve hayır işleriyle de ilgilenmiş bir kişidir. Cemaleddin Server Revnakoğlu, onun Fındıklı'da câmi inşa etmesi hasebiyle kendisine "Fındıklı Çelebi" lakabı verildiğini ifade eder.

Mehmed Vusûlî Efendi, 16. yüzyıl divân edebiyatının hanım şairlerinden Âişe Hubbî Hâtûn'un (ö. 997/1589) damadıdır. Âişe Hubbî Hâtûn ise Kânûnî Sultan Süleyman'ın sütkardeşi Beşiktaşlı Yahyâ Efendi'nin torunudur. Âişe Hubbî Hâtûn aynı zamanda Akşemseddin'in torunlarından Şemsî Çelebi'nin hanımıdır. Bu anlamda Âişe Hubbî Hâtûn, II. Selim döneminde sarayda hizmeti olan bir kişidir. Kaynakların verdiği bilgiye göre saray eşrafından olan Âişe Hubbî Hâtûn'un vesilesiyle, Molla Çelebi, İstanbul kadılığına kadar yükselmiştir. Bu sebeple Mehmed Vusûlî Efendi "Hubbâ/Hubbî Mollası" adıyla tanınmıştır.

Molla Çelebi Tekkesi ile ilgili araştırmamızda öne çıkan hanım şairlerimizden bir diğeri de Şerife Zübeyde Fitnat Hanım (ö. 1194/1780)'dir. Kaynaklarda Fitnat Hanım'ın kabrinin Molla Çelebi Tekkesi'nde olup olmadığı konusu bazı yazarlar tarafından tartışılmıştır. Herhangi bir kitabe bulunmadığı için Mehmed Vusûlî Efendi'nin türbesi, Fitnat Hanım'a ait zannedilmiştir. Hatta bir dönem İstanbul Türbeler ve Müzeler Müdürlüğü tarafından söz konusu yapının Fitnat Hanım'a ait olduğu yönünde kapıya levha asılmıştır. Fakat Fitnat Hanım'ın kabrinin, Molla Çelebi Tekkesi haziresinde olmadığı Bilgin Turnalı tarafından "Şâir Fitnat Hanım'ın Mezarı" adlı makalesiyle ortaya konulmuştur.

Molla Çelebi Tekkesi'ne dair ulaşabildiğimiz arşiv kaynakları genelde 18. yüzyıl ve sonrasına aittir. Dolayısıyla söz konusu tekkenin kuruluş yıllarına dair malumat tam olarak tespit edilememiştir. Bununla birlikte bazı arşiv kaynaklarında Molla Çelebi Tekkesi'nin birtakım gelirlerinden bahsedilmiştir. Meselâ ilgili tekkeye, Muharremiye etkinlikleri çerçevesinde ödeme

yapıldığı bilgisi arşiv kaynaklarında yer almaktadır. Bilindiği üzere Hicri takvimin başı olan Muharrem ayında Osmanlı sarayında törenler yapılmış, Sultan tarafından yeni yıl münasebetiyle İstanbul ve çevresinde bulunan birtakım kişi ve kurumlara “Muharremiyye” adıyla para dağıtılmıştır.

Molla Çelebi Tekkesi’nde Mahmud Efendi ve Nureddin Efendi gibi bazı öne çıkan şeyhler olmuştur. Mesela, Mahmud Efendi’nin çok fazla etkisi olduğu için söz konusu tekke, bir dönem onun adıyla anılmıştır. Mezkûr tekkede öne çıkan şeyhlerden biri de Nureddin Efendi’dir. Nitekim adı geçen şahıs, tarikat faaliyetlerinin yanı sıra dergâhın bakım ve onarım işleriyle yakından ilgilenmiş bu konuda Evkâf-ı Hümayûn’a pek çok defa başvuruda bulunmuştur. Tekkenin sondan bir önceki şeyhi Mehmed Eşref Sabrî Efendi’nin ise Hâkî Baba Dergâhı şeyhi Saadeddin Ceylân başta olmak üzere pek çok tarikat ehli şahsiyetin yetişmesinde katkısı olmuştur. Molla Çelebi Tekkesi’nin son şeyhi ise Mehmed Eşref Sabrî Efendi’nin damadı olan Hafız Hüseyin Kâmil Efendi’dir.

Molla Çelebi Tekkesi’nin fizikî durumuna bakıldığında, söz konusu yapının bazı dönemlerde zamanla aşındığı için harap olduğu, bundan dolayı onarım geçirdiği anlaşılmaktadır. Kâdiriyye tarikatına mensup olan Molla Çelebi Tekkesi’nin, son döneme kadar varlığını koruduğu; fakat 1925 yılında tekkelerin kapatılmasının ardından hızla yok olduğu görülmektedir. Bugün tekkeden geriye, dergâhın mensuplarının gömülü olduğu hazire ile Mehmed Vusûlî Efendi ve Âişe Hubbî Hâtûn’a ait iki türbe kalmıştır.

Bilindiği üzere Osmanlı toplumunun dîni, ilmî, ictimâî ve iktisâdî hayatında dergâhların önemli bir yeri bulunmaktadır. Osmanlı tasavvuf kültürünü incelemek amacıyla ele alınan bu makalede, Molla Çelebi Tekkesi’nin tarihi seyri, bânisi, şeyhleri, fizikî konumu gibi hususlara ulaşılabilen arşiv kaynakları doğrultusunda yer verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Tasavvuf Tarihi, Molla Çelebi Tekkesi, Mehmed Vusûlî Efendi, Kâdiriyye, Eyüpsultan.

## GİRİŞ

Tekke, mektep, medrese gibi ilim ahlâk merkezlerine sahip ülkemiz, zengin tarihî kültürel hazineyi içinde barındırmaktadır. Geleneğimizde zâhir-bâtın ayrımı söz konusu olmadığı için tekke ve medreselere ilim irfan yuvaları olarak bakılmış, o günün koşullarında ihtiyaç neyi gerektiriyorsa o kurum desteklenmiştir. Bu anlamda padişahlar, âlimler, kadılar mânâ ilimlerinin tahsil edildiği mekânlara önem vermişlerdir. Bunlardan biri de Osmanlı edib, şâir ve âlimi Mehmed Vusûlî Efendi (ö. 998/1590) tarafından Eyüpsultan’ın merkezinde kurulan ve 1925 yılına kadar varlığını sürdüren Molla Çelebi Tekkesi’dir.

“Molla Çelebi Tekkesi”, “Haffâfzâde Mahmûd Efendi Tekkesi”, “Debbâğhâne Tekkesi”, “Tabakhâne Tekkesi”, “Mahmûd Efendi Tekkesi” gibi muhtelif isimlerle anılan tekke; Eyüpsultan ilçesinde Tabakhâne/Debbâğhâne mevkiinde Cezerî Kasım Paşa Mahallesi Feshâne Caddesi Kızıl Değirmen Sokağı’nda 65 ada 11 parsel üzerinde yer alır.<sup>1</sup>

Söz konusu tekkenin bir başka ismini Cemâleddin Server Revnakoğlu şöyle açıklar: “Tabakhâne Tekyesi, bu isim bulunduğu yere izâfeten verilmiştir. Asıl adı, Molla Çelebi Tekyesi’dir. Eski kayıtlarda ise Haffâfzâde Mahmûd Efendi Tekyesi’dir. Şimdi Eskiye Cad-desi’nde açılan Eyüb’un meşhur “Cuma’ Pazarı” vaktiyle bu tekyenin önünde ve etrâfında kurulduğundan Cuma’ Pazarı Tekyesi de derler.”<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Mehmet Baha Tanman, “Molla Çelebi Tekkesi”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayınları, 1994), 5: 484; Mehmet Nermi Haskan, *Eyüp Tarihi* (İstanbul: Türk Turizm Turizm İşletmeciliği Vakfı Yayınları, 1993), 1: 136; Esin Demirel İşli, *İstanbul Tekkeleri Mimarisi Eklentileri ve Restorasyonu* (Doktora Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, 1998), 97.

<sup>2</sup> Revnakoğlu Arşivi, *Tabakhane Tekyesi*, 241/41.

Molla Çelebi Tekkesi, Tabakhâne ya da Debbâğhâne<sup>3</sup> mevkiindedir. Evliyâ Çelebi, Osmanlı'da bütün debbâğhânelerin yedi yüz civârında olduğunu, İstanbul'da on iki tane bulunduğunu, başlarında Âhî Evren gibi yiğitlerin yer aldığını, Anadolu insanının debbâğlara âhiler dediğini bildirir.<sup>4</sup> Debbâğhânenin komşusu olması hasebiyle Molla Çelebi Tekkesi'nin mürid ve muhibleri arasında debbâğların bulunduğunu söylemek mümkündür.

Eyüpsultan'ın merkezinde yer alması, uzun yıllar faaliyetlerini sürdürmesi hasebiyle Molla Çelebi Tekkesi'nin Osmanlı toplumunun soso-kültürel hayatında önemli yer edindiğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte tekke hakkında detaylı bir çalışma yapılmamıştır.<sup>5</sup> Dolayısıyla bu makale, ilgili tekkeyi arşiv belgeleri ışığında ele alan ilk çalışma olacaktır.

## 1. MOLLA ÇELEBİ TEKKE'SİNİN BÂNİSİ

### 1.1. Mehmed Vusûlî Efendi (ö. 998/1590)

Tekkenin bânisi "Molla Çelebi"<sup>6</sup> diye anılan, ilmiye sınıfına mensup Mehmed Vusûlî Efendi (ö. 998/1590)'dir.<sup>7</sup> O, Şehzâde II. Selim'in Kapıcıbaşı görevini yürüten Abdullâh Ağa'nın oğludur.<sup>8</sup> Mehmed Vusûlî Efendi, 930/1523'te İstanbul'da doğdu.<sup>9</sup> Asıl ismi Mehmed, mahlası Vusûlî'dir.<sup>10</sup> Kaynaklarda "Molla Çelebi", "Molla Efendi", "Mehmed Efendi", "Hubbâ Mollası" gibi muhtelif isimlerle zikredilir.<sup>11</sup>

Mehmed Vusûlî Efendi, medrese tahsilinden sonra II. Selim'in yanında hizmet etti ve onun desteğiyle Bursa'da Emîr Sultân ve Molla Yegân medreselerinde müderris oldu. 965/1558 yılında Eski İbrahim Paşa Medresesi'ndeki görevinden ayrılarak kadılık vazifesine intikal etti.<sup>12</sup> II. Selim'in şehzâdeliği sırasında Mehmed Vusûlî Efendi, Konya ve Kütahya illerinde kadılık yaptı. Bu vazifelerinin ardından mevleviyet pâyesine yükseldi. Mehmed Vusûlî Efendi 973/1566'da II. Selim'in cülûsu zamanında Bursa kadısı oldu. Bu görevi altı ay sürdürdü. 974/1567'de İstanbul kadısı, 976/1569'da Anadolu kazaskeri oldu. 977/1570'te azledildi. Bir yıl sonra 978/1571'de ikinci defa İstanbul kadısı oldu. 983/1575'te tekrar azledildi. 988/1580'de üçüncü defa İstanbul kadısı oldu. Böylece Mehmed Vusûlî Efendi üç kez İstanbul'da kadı olarak görev yaptı. İki yıl sonra 990/1582'de azledildi. 995/1587'de dördüncü

<sup>3</sup> Debbâğhâne, hayvan derilerinin işlendiği yerdir. Bk. Ferit Devellioğlu, "Debbâğhâne", *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat* (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2012), 192. Tabakhâne kelimesi de aynı anlamdadır. Derinin usûlüne uygun kurutulduğu çeşitli işlemlerden geçirildiği bu tür imalathaneler fetihten sonra İstanbul'da oldukça yayılmıştır. Hatta bu sayının o dönemde 700 civarında olduğu rivayet edilmiştir. Bk. Reşâd Ekrem Koçu, "Debbâğ-Debbâğhâne", *İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Koçu Yayınları, 1966), 8: 4325-4326. Bahse konu olan tekke, debbâğhâneye komşu olduğu için muhtemelen bu isimle anılmıştır.

<sup>4</sup> Evliyâ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, haz. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 1: 597-598.

<sup>5</sup> Molla Çelebi Tekkesi akademik bir çalışma yapılmamıştır. Fakat sanat tarihi ve mimarlık bölümlerinde dergâhlara dair hazırlanan tezlerin ilgili bölümlerinde mezkûr tekkeye yer verilmiştir. Bu makalede, Baha Tanman ile Esin Demirel İşli'nin doktora tezlerinden istifade edilmiştir.

<sup>6</sup> Osmanlı döneminde yüksek mevkide bulunanlara, müderrislere, birinci sınıf kadınlara, mevleviyet pâyesini alanlara molla denirdi. Bk. Mehmet Zeki Pakalın, "Molla", *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1946), 2: 549.

<sup>7</sup> Tanman, "Molla Çelebi Tekkesi", 5: 485.

<sup>8</sup> Selânikî Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânikî*, 2. Baskı (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999), 52; Âşık Çelebi, *Meşâirü's-Şu'arâ*, haz. Filiz Kılıç (Ankara: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2008), 1: 564.

<sup>9</sup> Necdet Öztürk, "Vusûlî Çelebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 145.

<sup>10</sup> Ahmed b. Mevlânâ Şemsi Ahd-i Bağdâdî, *Ahdî ve Gülşen-i Şu'arâsı*, haz. Süleyman Solmaz (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2005), 149.

<sup>11</sup> Necdet Öztürk, "Kazasker Vusûlî Mehmed Çelebi ve Selimnâmesi", *Türk Dünyası Araştırmaları* 50 (Ekim 1987): 10.

<sup>12</sup> Öztürk, "Vusûlî Çelebi", 43: 145.

defa İstanbul kadısı oldu. 997/1589'da azledildi.<sup>13</sup> Mehmed Vusûlî Efendi 998/1590 yılında İstanbul'da vefat etti. Eyüpsultan'da inşâ ettirdiği dergâhın hazîresindeki özel türbeye defnedildi.<sup>14</sup> Mehmed Vusûlî Efendi'nin iki oğlu İbrâhim ve Şemseddîn de babaları gibi müderris ve kadı olarak vazife yaptı.<sup>15</sup>

Mehmed Vusûlî Efendi, Eyüpsultan'da tesis ettiği söz konusu tekkenin yanı sıra Fındıklı mevkiinde câmi, mekteb, hamam, Beyoğlu Parmakkapı'da mescid ve mekteb inşâ etmiştir. Günümüzde Fındıklı Molla Çelebi Câmii olarak ibadete açık olan bu yapı, Mehmed Vusûlî Efendi tarafından 997/1589 yılında Mimar Sinan'a yaptırılmıştır. Câmiinin sağ tarafında yer alan hamam 1958 yılında yıkılmıştır.<sup>16</sup> Arşiv belgelerinde Molla Çelebi'nin Fındıklı'da inşâ ettirdiği câmiye dair kayıtlar bulunmaktadır. Nitekim 1169/1756 tarihli arşiv belgesinde Molla Çelebi'nin tesis ettirdiği evkâftan olan bu câmiye yevmî bir akçe ile kâtib tayin edilmiştir.<sup>17</sup> 1170/1757 tarihli arşiv belgesine göre ise bu câmiye günlük on akçe ile hâfız-ı kütüb atandığı bildirilmiştir.<sup>18</sup> 1312/1895 tarihli belgede söz konusu câminin hasar gören kısımlarının tamirine yönelik çalışma başlatıldığı, tamir masraflarının Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti'nce karşılandığı belirtilmiştir.<sup>19</sup>

Mehmed Vusûlî Efendi âlim, müderris, kadı olmasının yanı sıra edebiyat alanında da yetkin bir şahsiyettir. Nitekim *Tezkiretü's-Şuarâ*'da onun hem nazım hem de nesirde güçlü bir şahsiyet olduğu ifade edilir.<sup>20</sup> Mehmed Vusûlî Efendi, manzum ve mensur nitelikte II. Selim adına kaleme aldığı *Selimnâme*'siyle<sup>21</sup> tanınır.<sup>22</sup> Söz konusu eserde XVI. yüzyıla işaret eden tarihî vakıalar, Farsça şiirlerle desteklenerek anlatılır. Ayrıca âyet ve hadisleri referans olarak yazdığı *Dîvânı*,<sup>23</sup> *Risâle-i Cündiyye*<sup>24</sup> adlı küçük bir risâlesi vardır.<sup>25</sup> Mehmed Vusûlî Efendi, Endülüslü Mâlikî fukahâsından İmâm-ı Tartûşî'nin *Sirâc'ül-Vehhâc* adlı telifini, *Bedîa* ismiyle çevirmiştir. Sadreddin Konevî'nin halifelerinden Fahreddin İrâkî'nin *Lemeât* adlı meşhur eserini tercüme etmiştir.<sup>26</sup> Mehmed Süreyya, müellifimizin kişiliğiyle ilgili olarak bilgili, dindâr,

- 
- <sup>13</sup> Âşık Çelebi, Mehmed Vusûlî Efendi'nin bu görevlerine ek olarak onun Bursa ve İstanbul'da müderrislik yaptığını belirtir. Bk. Âşık Çelebi, *Meşâirü's-Şuarâ*, 1: 564.
- <sup>14</sup> Hâfız Hüseyin Ayvansarâyî, *Hadikatü'l-Cevâmî*' (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281), 2: 82-84; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1308), 4: 127-128; Kınalı-zâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü'l-Şuarâ*, haz. İbrahim Kutluk (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1981), 2: 1044-1045; Murad Uraz, *Türk Edip ve Şairleri* (İstanbul: Tefeyyüz Kitabevi, 1939), 53-54; Franz Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, trc. Coşkun Üçok (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1982), 127-128.
- <sup>15</sup> Öztürk, "Vusûlî Çelebi", 43: 145.
- <sup>16</sup> Tahsin Öz, *İstanbul Camileri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987), 2: 24-25.
- <sup>17</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Ali Emîrî Osman 3 (Ae. Sosm.3)*, 36/2553.
- <sup>18</sup> BOA, *Ali Emîrî Osman 3 (Ae. Sosm. 3)*, 28/1956.
- <sup>19</sup> BOA, *Babı Ali Evrak Odası Evrakı (Beo)*, 600/44938. Söz konusu câminin tamirine ilişkin bir başka belge ise şudur: BOA, *Babı Ali Evrak Odası Evrakı (Beo)*, 1522/114123; BOA, *Babı Ali Evrak Odası Evrakı (Beo)*, 1175/133108.
- <sup>20</sup> Mustafa b. Cârullah Beyânî, *Tezkiretü's-Şuarâ*, haz. İbrahim Kutluk (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1997), 89.
- <sup>21</sup> *Selimnâme* Viyana Milli Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, nr. 1013; Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, Târih Kısmı, nr. 321'de bulunmaktadır.
- <sup>22</sup> *Selimnâme*, Necdet Öztürk tarafından makale olarak yayınlanmıştır. Bk. Necdet Öztürk, "Kazasker Vusûlî Mehmed Çelebi ve Selimnâmesi", *Türk Dünyası Araştırmaları* 50 (Ekim 1987): 9-100.
- <sup>23</sup> Mehmed Vusûlî Efendi'nin İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi NEKTY10160' numarada yer alan *Dîvânı* üzerine akademik çalışma yapılmıştır. Vusûlî, *Dîvân (İnceleme- Metin-Çeviri- Açıklamalar- Dizin)*, haz. Hakan Taş (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015).
- <sup>24</sup> İstanbul Arkeoloji Müzesi Kütüphanesi, nr. 229.
- <sup>25</sup> Öztürk, "Vusûlî Çelebi", 43: 145.
- <sup>26</sup> Nev'izâde Atâyî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fî Tekmilîti's-Şakâ'ik*, haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 2: 312; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. Ali Fikri Yavuz-İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, 1972), 2: 422.



**504 | Nuran Çetin. Arşiv Belgeleri Işığında Mehmed Vusûlî Efendi ve Kurucusu Olduğu Molla...**  
mütevazı, yumuşak huylu olduğunu, kadılık vazifesi sırasında çabuk hüküm verdiğini belir-  
tir.<sup>27</sup>

Revnakoğlu'na ait arşiv notlarında Molla Çelebi hakkında şu ifadelere yer verilir: "Fındıklı sâhilindeki câmi-i şerifinin, Fındıklı Hamamı'nın bânisi Anadolu kazaskerliğinden ma'zûl Mehmed Vusûlî Efendi'dir ki, Fındıklı Çelebî diye yâd edilir."<sup>28</sup> Revnakoğlu'nun bu ifadelerinden, Molla Çelebi'nin Eyüpsultan'daki mezkûr tekke hâricinde Fındıklı'da bir câmi yaptığını ve Fındıklı Çelebi namıyla anıldığı anlaşılmaktadır.

## 2. MOLLA ÇELEBİ TEKKESİ'NDE ÖNE ÇIKAN BAZI İSİMLER

### 2.1. Âişe Hubbâ (Hubbî) Hâtûn (ö. 997/1589)

Kaynaklarda Mehmed Vusûlî Efendi'nin yanı sıra Âişe Hubbâ/Hubbî Hâtûn'dan bahsedilir. İstanbul edîbelerinden Âişe Hâtûn, II. Selim'in nedimesi olup,<sup>29</sup> Mehmed Vusûlî Efendi'nin kayınvalidesidir.<sup>30</sup> 16. yüzyıl Dîvân edebiyatı şâiri Âişe Hâtûn'un doğum yerinin Amasya ya da İstanbul olduğu rivâyet edilir. Şiirlerinde Hubbî mahlasını kullanan Âişe Hâtûn daha çok bu isimle tanınır. Eşinin II. Selim'in hocası olması hasebiyle sarayda yetişen ve iyi bir tahsil gören Âişe Hâtûn, Kânûnî Sultan Süleyman'ın sütkardeşi Beşiktaşlı Yahyâ Efendi'nin torunudur. O, Akşemseddin'in torunlarından Şemsî Çelebi'nin hanımıdır. 997/1589 yılında İstanbul'da vefat eden Âişe Hâtûn'un türbesi Molla Çelebi Tekkesi haziresindedir. Mehmed Vusûlî Efendi onun kızıyla evlendi. Saray eşrâfından olan Âişe Hâtûn'un vesilesiyle Mehmed Vusûlî Efendi İstanbul kadılığına kadar yükseldi. Bu sebeple o, "Hubbâ/Hubbî Mollası" adıyla tanındı.<sup>31</sup> Âişe Hâtûn'un *Cemşid-i Hurşid* adında üç bin beyitten oluşan mesnevîsinin olduğu rivâyet edilir.<sup>32</sup>

Âişe Hâtûn hakkında Revnakoğlu şunları ifade eder: "Osmânî şâirelerinden olup Amasyalıdır.<sup>33</sup> Sultân Selim-i sâninin hocası Şemsî Çelebî'nin halîlesi, Beşiktaşlı Yahyâ Efendi akrabasından Cemâleddîn Yahyâ Efendi'nin teyzesidir. İstanbul'da irtihâl etti. Kabri Eyüp'te Debbâğhâne mukâbilinde Tabbâkhâne Tekyesi haziresindeki Taş türbededir. Eş'arı pek latîf olup birçok gazeliyyâtı kasâid ve mesneviyâtı olduğu gibi 3000 beyitli *Hurşid* ve *Cemşid* ünvanıyla ayrıca bir manzûmesi daha vardır. Sultân Murâd-ı sâlisin musâhiblerinden idi."<sup>34</sup>

### 2.2. Şerife Zübeyde Fitnat Hanım (ö. 1194/1780)

Molla Çelebi Tekkesi ile ilgili araştırmamızda Âişe Hâtûn'un yanı sıra Dîvân edebiyatı şâiri Şerife Zübeyde Fitnat Hanım'ın (ö. 1194/1780) ismi geçer. Kaynaklarda Fitnat Hanım'ın kabrinin Molla Çelebi Tekkesi'nde olup olmadığı hususu tartışılmıştır. İstanbul'da dünyaya gelen Fitnat Hanım'ın doğum tarihi bilinmemektedir.<sup>35</sup> Şeyhülislâm Ebû İshak-zâde Es'ad

<sup>27</sup> Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 5: 128

<sup>28</sup> Revnakoğlu Arşivi, *Tabakhane Tekyesi*, 241/37.

<sup>29</sup> Nedîme, arkadaş dost anlamındadır.

<sup>30</sup> Mehmed Zihnî Efendi, *Meşâhîru'n-Nisâ*, sad. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1982), 188.

<sup>31</sup> Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2: 422.

<sup>32</sup> Sadeddin Nüzhet Ergun, *Türk Şâirleri* (İstanbul: yy, 1936), 2: 608-609; Müjgân Cunbur, "Hubbî", *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2004), 5: 62; Murat Uraz, *Kadın Şâir ve Muharrirlerimiz* (İstanbul: Tefeyyüz Kitabevi, 1940), 25-26.

<sup>33</sup> Revnakoğlu, bir başka notunda İstanbullu olduğunu şöyle belirtir: "Zamânının mühim kadın şâirlerinden bulunan "Hubbî" yahut "Hubbâ Hâtûn"un Amasyalı olarak tanındığı ma'lûm ise de tedkikler sonunda İstanbullu olduğu anlaşılmaktadır. Devrinin büyük şâirlerindedir ve kudretli sözleri vardır. "Meşâhîr-i nisâ" haklı olarak kendisinden hayranlıkla bahseder." Revnakoğlu Arşivi, *Tabakhane Tekyesi*, 241/37.

<sup>34</sup> Revnakoğlu Arşivi, *Tabakhane Tekyesi*, 241/27.

<sup>35</sup> Bedihan Tamsöz, *Osmanlı'dan Günümüze Kadın Şairler Antolojisi* (Ankara: Ayyıldız Yayınları, 1994), 32.

Efendi'nin (ö. 1166/1753) kızı olması hasebiyle kültür seviyesi yüksek âile ortamında yetişmiştir.<sup>36</sup> Fitnat Hanım 1194/1780 yılında vefat etmiştir. Mezarının yeri konusunda farklı rivayetler dile getirilmiştir. Bazı kimseler, onun mezarına Eyüpsultan'da farklı iki yer gösterirken, bir kısmı da Fatih'te Çarşamba mevkiinde Şeyhülislâm Efendi Câmîi'nin haziresinde babasının ve kardeşlerinin yanında medfûn olduğunu söylemişlerdir. Fakat mezar taşına ait herhangi bir kitabe bulunamamıştır. Bazıları da Mehmed Vusûlî Efendi'nin türbesini Fitnat Hanım'ın zannetmiştir.<sup>37</sup>

Bazı kaynaklar, her ne kadar Mehmed Vusûlî Efendi'nin türbesinin, Fitnat Hanım'a âid olduğunu söylese de bu doğru değildir. Nitekim Bilgin Turnalı "Şâir Fitnat Hanım'ın Mezarı" adlı makalesiyle ilgili hususu ele alır. Ona göre, Fitnat Hanım'ın 1994 tarihli mezar taşı Eyüpsultan'da Hz. Hâlid kabristanının gerisindeki hazirededir. Dolayısıyla Molla Çelebi'nin türbesi, Fitnat Hanım'a ait değildir.<sup>38</sup>

### **3. MOLLA ÇELEBİ TEKKESİ'NİN BAZI GELİRLERİ**

Hicrî takvimin başında yani Muharrem'de sarayda tören yapıldığı, sultan tarafından yeni yıl münasebetiyle İstanbul ve çevresindeki birtakım kişi ve kurumlara "Muharremiyye" dağıtıldığı bilinmektedir. Muharremiyye etkinlikleri çerçevesinde 1272/1856, 1273/1856, 1275/1859, 1277/1861, 1292/1875 senelerinde İstanbul ve civârındaki bazı tekkelere standart olarak otuz kuruş ödeme yapılmıştır.<sup>39</sup> 1270/1853 yılında Molla Çelebi Tekkesi postnişîni Mehmed Nûrî Efendi'ye otuz kuruş Muharremiyye bedeli verilmiştir.<sup>40</sup> Bununla birlikte 1272 yılı *Müfredât Defteri*'nde Molla Çelebi Tekkesi şeyhi Mehmed Nûrî Efendi'ye otuz kuruş Muharremiyye bedeli verildiği belirtilmiştir.<sup>41</sup> Revnakoğlu bu konuda şu açıklamayı yapar: "Dergâh-ı şerîfin senede otuz kuruş yevmiyyesi vardı. On buçuk kilo (bir teneke) zeytinyağı verilirdi. Üç kilo da mum gelirdi. Yirmi para aylık ta'yîn edilmişti."<sup>42</sup>

### **4. MOLLA ÇELEBİ TEKKESİ'NDE TEMSİL EDİLEN TARİKATLAR VE MERÂSİM GÜNLERİ**

16. yüzyılda inşâ edilen Molla Çelebi Tekkesi'nin kuruluşu itibarıyla hangi tarîkate mensup olduğu tespit edilememiştir. Bununla birlikte 1256/1840 tarihli bir risâlede, mezkûr dergâhın adı "Kâdiriyye'den Mahmûd Efendi Tekyesi der nezd-i Debbâğhâne der Eyüb" olarak kaydedilmiştir.<sup>43</sup> Bu ifadelerden, tekkenin Kâdiriyye tarîkatından olduğu anlaşılmaktadır. Mahmûd Efendi'den (ö. 1142/1730) sonra söz konusu tekkenin meşîhati Nakşîliğe intikal etmiştir. Nitekim I.Mahmûd'un kerîmesi Sâliha Sultân'ın 1250/1834 tarihindeki nikâhına gelenlerden biri de Nakşî meşâyihndan Molla Çelebi Tekkesi postnişîni Ahmed Hayâtî

<sup>36</sup> Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2: 116.

<sup>37</sup> Ömer Faruk Akgün, "Fitnat Hanım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara TDV Yayınları 1996), 13: 39-42; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2: 116.

<sup>38</sup> Mezar taşı kitâbesinde "*Hüve'l-bâkî, Sâbıkân Şeyhülislâm Es'ad Efendi merhûmun kerîme-i mükerreremesi bülbül-i gülîstân-ı iffet merhûme ve mağfurun lehâ Zübeyde Fitnat Hanım'ın ruhû için el-fâtiha sene-1194.*" Bk. Bilgin Turnalı, "Şâir Fitnat Hanım'ın Mezarı", *Arkeoloji ve Sanat Dergisi*, 8/9 (1980): 42.

<sup>39</sup> Cahit Telci, "Osmanlı Yönetiminin Yeni Yıl Kutlamalarından: İstanbul Tekkelerine Muharremiyye Dağıtım", *Süfi Araştırmaları* 3/6 (Yaz 2012): 1, 2.

<sup>40</sup> BOA, *Evkaf Muhasebe Kalemi (Ev. Mh)*, 474/418.

<sup>41</sup> Ahmed Nezih Galitekin, *Osmanlı Kaynaklarına Göre İstanbul* (İstanbul: İşaret Yayınları 2003), 420, 436, 453, 481, 504.

<sup>42</sup> Revnakoğlu Arşivi, *Tabakhane Tekyesi*, 241/42.

<sup>43</sup> *Âsitâne-i aliyye'de ve bilâd-ı selâse'de kâin el'an mevcûd ve muhterik olmuş tekkelerin isim ve şöhrretleri ve mukâbele-i şerîfe günleri beyân olunur*, (İstanbul: Matbaa-i Darü'l-Hilâfetü'l-Aliyye, 1256/1840), 12.

**506 | Nuran Çetin. Arşiv Belgeleri Işığında Mehmed Vusûlî Efendi ve Kurucusu Olduğu Molla... Efendi'dir.**<sup>44</sup> Bu durumda mezkûr tekkenin 1925 yılına kadar önce Kâdirî, ardından Nakşî, tekrar Kâdirî tarikatına geçtiği görülmektedir.

Molla Çelebi Tekkesi'nde iki erkek ile beş kadının ikâmet ettiği anlaşılmaktadır.<sup>45</sup> Tekkenin âyin günü bazı kaynaklarda salı<sup>46</sup> bazısında cuma<sup>47</sup> olarak verilmiştir. Revnakoğlu bu konuda şu bilgileri verir: "Kâdiriyye'nin Âhî kolundandır. Cuma' günü ve cumartesi günleri âyîn-i şerîf icrâ ederlerdi. Halk arasındaki adı Cuma' Tekyesidir."<sup>48</sup> Revnakoğlu bu ifadeleriyle tekkenin, Kâdiriyye tarikatının Âhiyye koluna mensup olduğunu, cuma günleri yapılan âyinin cumartesi devam ettiğini, halk arasında Cuma Tekkesi olarak bilindiğini belirtir.

## 5. MOLLA ÇELEBİ TEKKESİ'NİN ŞEYHLERİ

Molla Çelebi Tekkesi 16. yüzyılda Mehmed Vusûlî Efendi tarafından tesis edilmişti. Kuruluşundan 18. asra gelinceye kadarki zaman diliminde tekkede kimlerin postnişin olduğu tespit edilememiştir. Tekkenin hazîresindeki bazı mezar taşı kitâbelerinden, şu isimlerin dergâhta şeyhlik yaptığı anlaşılmaktadır. Şeyh Selim Efendi (ö.1131/1719), Şeyh İbrâhim Efendi (ö.1131/1719), Şeyh Mahmûd Efendi (ö.1142/1730).<sup>49</sup> Şeyh Mehmed Feyzullâh Efendi (ö.1150/1737)<sup>50</sup>

Mahmûd Efendi'nin postnişin olmasıyla tekke, daha çok onun adı ile anılmıştır. 1143/1730 yılında vefat eden mezkûr şeyhin mezar taşı kitâbesinde şu ifadeler yer alır.

*Yâ Hû*  
*Merhûm mağfûr eş-Şeyh*  
*Mahmûd Efendi el-Kâdirî*  
*râhu için el-Fâtîha, 1142/1730*<sup>51</sup>

Müellifi bilinmeyen Başbakanlık Osmanlı Arşivi Kâmil Kepeci tasnifindeki belgede Molla Çelebi Tekkesi'nin postnişinleri olarak şu isimler sıralanmıştır:

"Eyüb civârında Kâdiriyye'den Molla Çelebi Tekyesi  
Postnişini el-Hâc Ahmed Efendi b. İsmâil. Âsitâne, mevlüdü 1228/1813.  
Mahdûmu Abdülkâdir Efendi b. el-Hâc Ahmed Efendi. Âsitâneli, mevlüdü 1257/1841  
Diğer mahdûmu Seyyid Mehmed Eşref Efendi. Âsitâneli, mevlüdü 1262/1845.  
es-Seyyid İsmâil Hakkî Efendi b. Mehmed Eşref Efendi. Âsitâneli, mevlüdü 1281/1864  
es-Seyyid İsmâil Sezâî Efendi b. Abdülkâdir Efendi. Âsitâneli, mevlüdü 1286/1869.  
Seyyid Abdülkâdir b. Seyyid Abdülkâdir, Âsitâneli, mevlüdü 1289/1872"<sup>52</sup>

<sup>44</sup> Hatice Aynur, "Sâliha Sultan'ın Dügün Töreni ve Şenlikleri", *Tarih ve Toplum* 11/61 (Ocak 1989): 36, nr. 129.

<sup>45</sup> Cahit Telci, "İstanbul Tekkeleri Hakkında 1885 Tarihli Bir İstatistik", *50. Yıl Atatürkçülük Armağanı* (İzmir: Akademi Kitabevi, 1994), 203.

<sup>46</sup> *Âsitâne*, 12; Erzurumlu Yeşilzâde Mehmed Sâlih Efendi, *Rehber-i Tekâyâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Tirnovalı Bölümü, nr. 1035, 3; Mustafa Özdamar, *Dersaadet Dergâhları* (İstanbul: Kırk Kandı Yayınları, 1984), 39.

<sup>47</sup> Bandırmalizâde es-Seyyid Ahmed Münib Üsküdarî, *Mecmûa-i Tekâyâ* (İstanbul: Matbaatü'l-Alem, 1307/1889), 5; Reşâd Ekrem Koçu, "Dergâh-Dergâhlar", *İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Koçu Yayınları, 1966), 8: 4480.

<sup>48</sup> Revnakoğlu Arşivi, *Tabakhane Tekyesi*, 241/41.

<sup>49</sup> Haskan, *Eyüp Tarihi*, 1: 137.

<sup>50</sup> Haskan, *Eyüp Tarihi*, 1: 137.

<sup>51</sup> Haskan, *Eyüp Tarihi*, 1: 136-137.

<sup>52</sup> BOA, *Kâmil Kepeci*, 6290/1.

### 5.1. Şeyh Nûreddin Efendi

Arşiv belgelerinden anlaşıldığı kadarıyla Nûreddin/Nûrî Efendi<sup>53</sup> Molla Çelebi Tekkesi'nin bakım onarımıyla ilgilenmiştir. Nitekim söz konusu tekkenin şeyhi olarak 6 Zilkade 1267/13Eylül 1850 tarihinde dergâhın harab olan siva ve kiremitlerinin onarımını karşılamamış, bin beş yüz kuruş miktarı masrafın Evkâf-ı Hümâyûn'dan talep etmiştir. Evkâf-ı Hümâyûn ilgili talebin icâbına bakılacağını bildirmiş, 22 Muharrem 1267/27 Kasım 1850 tarihinde belirtilen ihtiyaç giderilmiştir.<sup>54</sup> Benzer ifadeleri içeren bir başka arşiv belgesinde de aynı talep tekrar dile getirilmiştir.<sup>55</sup> Durum Meclis-i Valâ'da görüşülmüş ve ilgili meblağın mezkûr şahsa havâlesine karar verilmiştir.<sup>56</sup> 1267/1850 yılına âid bir başka arşiv belgesinde, Nûreddin Efendi'nin Şeyh Mehmed Feyzullâh Efendi'den sonra Molla Çelebi Tekkesi'nde postnişin olduğu dergâhın yeniden inşasında önemli rol üstlendiği anlaşılmaktadır.<sup>57</sup>

16 Şubat 1327/29 Şubat 1912 tarihli arşiv belgesinde Molla Çelebi Tekkesi'nin Fındıklı'da da hayrâtı olan Molla Efendi Evkâfı'ndan olduğu belirtilmiştir.<sup>58</sup> 7 Şevval 1276/28 Nisan 1860 tarihli arşiv belgesinde ise Molla Çelebi Vakfı'ndan günlük iki akçe alınmak üzere zâviyedârlık ile cüzhânlık vazifelerine Şeyh Mehmed Nûrî Efendi getirildiği ifade edilmiştir. Kâdirî usûlüne göre düzenlenen âyinlere Mehmed Saîd Efendi, İbrahim Efendi, Mehmed Es'ad Efendi, Yahyâ Gâlib Efendi, İbrâhim Ethem Hilmi Efendi gibi kişiler katılmıştır.<sup>59</sup>

### 5.2. Şeyh Osman Sâdık Efendi

10 Şaban 1276/ 3 Mart 1860 tarihli Evkâf-ı Hümâyûn Teftiş Mahkemesi'nden yazılan i'lâmda, Molla Çelebi Tekkesi Vakfı'nın zâviyedârlık ve yevmî iki akçe ile cüzhânlık (cüz okumakla görevli kişi) vazifesi, bir önceki postnişin Mehmed Nûrî Efendi'nin rızasıyla, ehliyetli bir kişi olması hasebiyle imtihan edilmeden Şeyh Osman Sâdık Efendi'ye tevcih edildiği bildirilmiştir.<sup>60</sup> Bu ifadelerden, tekkeye şeyh olarak görevlendirilecek kişilerin yetkinliğini ölçmek gayesiyle imtihan edildiği anlaşılmaktadır.

### 5.3. Şeyh İbrâhim Hilmi Efendi

Molla Çelebi Dergâhı postnişinlerinden Şeyh İbrâhim Hilmi Efendi'nin ismi, 1284/1867 tarihli belgede yer almaktadır. Söz konusu belgeye göre, Nezâret-i Evkâf-ı Hümâyûn'a mülhak Molla Çelebi Tekkesi şeyhi Kâdiriyye tarikatna mensup İbrâhim Hilmi Efendi'nin vefat etmiş olması hasebiyle, mezkûr dergâhın meşîhat makamı boşalmıştır. Müteveffânın yerine ehliyet sahibi kişilik Seyyid el-Hâc Ahmed Efendi'nin geçmesi talep edilmiştir. Böylece liyâkati ile tanınan Ahmed Efendi, Molla Çelebi Tekkesi'nin şeyhi olmuştur.<sup>61</sup>

### 5.4. Ahmed Sıdkî Kâdirî Efendi (ö.1295/1878)

Şeyh el-Hâc Ahmed Sıdkî Efendi'ye dâir Revnakoğlu, notlarında şu ifadelere yer verir: "Şeyh el-Hâc Ahmed Sıdkî Efendi, Eyyûb'de Cuma' Pazarı'nda Mollâ Çelebi Dergâhı'nda hırka-i sûfiyye fakîri Şeyh Saîd Efendi'den iksâ etmiş ise de icâzesini şeyhin ömrü vefâ etmediğinden pîrdâşı Mehmed İzzet Efendi'den ahzetmiştir. [...] meşâyih tarafından li-ecli'l-irşâd tekke-i mezkûra kendisine bi-emr-i meşîhat verilmiştir."<sup>62</sup>

<sup>53</sup> İlgili zâtin adı bazı kaynaklarda Nûrî Efendi bazılarında Nureddin Efendi olarak geçmektedir.

<sup>54</sup> BOA, *Evkaf Tahrirat (Ev. Thr)*, 270/207.

<sup>55</sup> BOA, *Bâb-ı Asafî Amedî Kalemî Defteri (A. Amd)*, 25/18.

<sup>56</sup> BOA, *Meclis-i Vala Evrakı (Mvl)*, 327/28.

<sup>57</sup> BOA, *İrade Meclis-i Vala Evrakı (İ.Mvl)*, 190/5763.

<sup>58</sup> BOA, *Evkaf Mektubi Kalemî Cihat Kalemî (Ev. Mkt. Cht)*, 716/376.

<sup>59</sup> BOA, *Evkaf Muhasebe Kalemî (Ev. Mh)*, 770/72.

<sup>60</sup> BOA, *Evkaf Mektubi Kalemî (Ev. Mkt)*, 95/204.

<sup>61</sup> BOA, *Cevdet Evkâf*, 530/26781.

<sup>62</sup> Revnakoğlu Arşivi, *Tabakhane Tekyesi*, 241/27.

### 5.5. Şeyh Seyyid Abdülkâdir Efendi (ö.1297/1880)

Şeyh Abdülkâdir Efendi hakkında Revnakoğlu şu bilgiyi verir: “Dellâl Şeyh Abdülkâdir Efendi tekyeyi mümkün mertebe i' mâr eylemişlerdir. Evkâf dellâllarından iken genç yaşta irtihâl eylemiştir. Söz konusu tekyede medfûndur.”<sup>63</sup> Revnakoğlu'nun mezkûr zâtın mezar taşına dair verdiği malumat şöyledir: “Dellâl Şeyh Abdülkâdir Efendi'nin kitâbesi, hazîrede, şeyh dâiresinde yoldan tahta perdenin önünde istifli çok güzel bir sülüsle yazılmış kitâbesi başında Eşref tâci önünde ve yanında Kâdirî gülleri vardır. Kitâbesi: Seyyid Abdülkâdir Geylânî Yâ Hazret-i Pîr, merhûm ve mağfûr el-muhtâc ilâ-rahmeti Rabbihi el-Ğafûr Esbâk Kazasker Merhûm Mehmed Mollâ Çelebî Hazretlerinin dergâh-ı şerfi postnişini eş-Şeyh es-Seyyid Abdülkâdir rahmetullâhi Teâlâ aleyh. 2 Şevvâl 1297.”<sup>64</sup>

### 5.6. Şeyh Mehmed Eşref Sabrî Efendi

Mehmed Eşref Sabrî Efendi'nin ismi, “1343 senesi hicriyyesinde (1924-25) İstanbul ve bilâdi selâsede mevcûd tekâyâ ve zevâyâdan tarikat-ı aliyye-i Kâdiriyye'ye mensûb olanlar” adlı belgede yer almaktadır. Söz konusu belgede, âyin günü Cuma olan tekkenin şeyhinin Eşref Efendi olduğu bilgisi yer almaktadır.<sup>65</sup>

25 Zilhicce 1297/25 Kasım 1880 tarihli arşiv belgesine göre, Molla Çelebi Tekkesi şeyhi Mehmed Eşref Efendi, damadı Hüseyin Kâmil Efendi'ye tekkenin postnişinliğini gönüllü olarak bırakmak istemiştir. Evkâf-ı Hümâyûn Nezâret-i Celilesi'ne Eşref Efendi malul olduğunu ve görevini layıkıyla idâme ettiremeyeceğini bildirmiştir. Hüsn-i rızasıyla mezkûr tekkenin şeyhliğini Kâdiriyye tarikatına mensup damadı Hafız Hüseyin Kâmil Efendi'ye tevcih etmiştir.<sup>66</sup>

Mehmed Eşref Sabrî Efendi hakkında Revnakoğlu şunları ifade eder: “Şeyh el-Hâc Mehmed Eşref Sabrî Efendi, 12 Zilhicce 1321/ 25 Şubat 1319 bu dahi halîfeleri Hâfız Osmân ve Hasan Zekâî ve Nûrî ve Hafız Seyyid ve Zâkir A'mâ Osmân ve Hüseyin ve dâmâdı Hâfız Hüseyin ve Sâdık ve Râşid ve Sa'deddîn nâm-ı diğêr Ceylân efendilerdir. Pederinden sonra büyük birâderi Abdülkâdir Efendi tekke-i mezkûra postnişin olup, iki sene mürûrununda vefât etmekle yerine iclâs etmiştir.”<sup>67</sup> Bu ifadelerden Mehmed Eşref Sabrî Efendi'nin çok sayıda ismin yetişmesinde katkısı olduğu görülmektedir. Bunlardan Saadeddin Ceylân Efendi Hâkî Baba Tekkesi şeyhidir. Dolayısıyla Molla Çelebi Tekkesi'nin, bir başka Kâdirî dergâhı olan Hâkî Baba Tekkesi ile irtibat hâlinde olduğu anlaşılmaktadır.

Revnakoğlu, Şeyh Eşref Efendi'nin halîfelerinin şu isimler olduğunu zikreder: “Eyüp Mahkeme-i Şer'iyye muhızırlarından (günümüzdeki mübâşir) Şeyh Sâdık Efendi Kapalıçarşı'da yorgancılık yapan Merhûm Şeyh Mehmed Efendi, Zâkir Şeyh Mehmed Saîd Efendi ki, on dokuz sene polislik hizmetinde bulundu, Unkapanı'da Yeşil Tulumba Tekyesi'nde zâkirlik etti.”<sup>68</sup> “Şeyh Sâdık Efendi her sene Çatalca'ya giderdi. Orada yatan Dağıstânî Hazretlerini ziyâret ederdi. Türbesinde bir ay kadar kalıp dönerdi. 1928 yılında vefat etti. Merhûm Hâkî Baba şeyhi Ceylân Efendi ve dâmâdı Şeyh Hâfız Hüseyin Efendi, zâkir ve müsikîşinas idi. Eyüb Belediye Reisi merhûm Şeyh Hasan Zekâî Efendi, Hasköylü zâkir A'ma Osman Efendi güzel ney üfleyen bu zât Hâkî Baba Zâviyesi'nde zâkirlik ederdi.”<sup>69</sup>

Mehmed Eşref Sabrî Efendi'nin mezarıyla ilgili Revnakoğlu'nun notlarında şu ifadelere yer verilir: “Dergâh-ı şerifin hazîresinde, şeyh dâiresinin tahta perdesi önünde ve perde üzerinde beyaz mermer taş, güzel tâlik yazı ile: Hû, Yâ Hazret-i Abdülkâdir Geylânî Pîr Seyyid.

<sup>63</sup> Revnakoğlu Arşivi, *Tabakhane Tekyesi*, 241/44

<sup>64</sup> Revnakoğlu Arşivi, *Tabakhane Tekyesi*, 241/43.

<sup>65</sup> Osmânzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ-ı Ebrâr Şerh-i Esmâr-ı Esrâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 2309, 5: 271b.

<sup>66</sup> Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGM), 1774/44

<sup>67</sup> Revnakoğlu Arşivi, *Tabakhane Tekyesi*, 241/27.

<sup>68</sup> Revnakoğlu Arşivi, *Tabakhane Tekyesi*, 241/47.

<sup>69</sup> Revnakoğlu Arşivi, *Tabakhane Tekyesi*, 241/48.

Kazasker Mehmed Mollâ Çelebi Hazretlerinin dergâh-ı şerîfi postnişîni merhûm ve mağfûr el-muhtâc ilâ rahmeti rabbihî el-gafûr eş-Şeyh el-Hâc Mehmed Eşref.”<sup>70</sup>

Mehmed Eşref Sabrî Efendi'nin kişiliğine dair Revnakoğlu'nun diğer notları ise şöyledir: “Şeyh Eşref Efendi, merhûm yakışıklı iri gövdeli olduğu için “Şeyh Çınar” derlerdi. Uzun boylu, gür sesli, halâvetli bir zat idi. Kâdiriyye tarîkinin âdâb ve erkânına hakkıyla vâkıftı. Gâyet güzel zikreder ve ettirirdi. Bilhassa “Hayy Yâ Hayy” diye devam eden Kâdirî devrânını idâre etmekte hakîkî mahâreti ve husûsî kabiliyeti vardı. cemiyet gecelerinde meydanı ona bırakırlardı. Yakında ve uzakta bulunan bütün tekyelerin hepsine giderdi. Buralardan bir haylî ma'lûmât elde etmişti. Tarîkat âdâbına vâkıftı. Tarîkat âdâb ve erkâmı hakkındaki ma'lûmâtı bir kütüphâne mâhiyetinde idi ne sorulsa cevâbını verir, meseleyi hallederdi.”<sup>71</sup> Bu ifadelerde, Mehmed Eşref Efendi'nin fizikî görünüşünün yanı sıra zikir merâsimindeki kabiliyetine, tarîkat erkân ve âdâbına vâkıf olmasına dikkat çekilmiştir.

Revnakoğlu mezkûr şeyhe dair verdiği diğer malumât şöyledir: “Şeyh Eşref Efendi, merhûm altıncı dâire-i belediyede emlak muhammeni iken burada elde ettiği bol kazancı tamamen tekyeye harcamıştır. Fukarâyı besler, ayrıca para verirdi. Muhammenlikten ayrıldıktan sonra mukâbele gününü gündüze çevirdi. Tekyenin âyin günü önceden perşembe günü akşamı cum'a gecesi iken, sonradan cum'a gününe çevirmiştir. Gâyet mükerremdi; kazandığını dâima ihvâna ve fukarâya yedirirdi.”<sup>72</sup> Bu ifadelerden, Mehmed Eşref Sabrî Efendi'nin cuma geceleri icrâ ettiği âyini, emekli olduktan sonra cuma gününe çevirdiği, mezkûr tekkeye maddî katkılarda bulunduğu, cömert kişiliği ile fakir ve fukaraya yardımcı olduğu anlaşılmaktadır.

#### **5.7. Hâfız Hüseyin Kâmil (Gönülkırılmaz) (ö. 23.09.1948):**

Mehmed Eşref Sabrî'nin dâmâdı olan Hüseyin Kâmil Efendi Molla Çelebi Tekkesi'nin son şeyhidir.<sup>73</sup> 29 Teşrîn-i evvel 1325/11 Kasım 1909 tarihli arşiv belgesinde, Fındıklı'da Molla Çelebi Câmii Vakfı'ndan almak üzere Molla Çelebi Zâviyesi'ne zâviyedâr ve yevmî iki akçe yani aylık yirmi para vazife ile Hâfız Mehmed Eşref Efendi'nin görevlendirilmesi üzerine, mezkûr dergâhın yönetimi ehliyet sahibi dâmâdı Hâfız Hüseyin Kâmil Efendi'nin uhdesine tevcih edilmiştir.<sup>74</sup>

Molla Çelebi Tekkesi'nin son postnişîni olan Hüseyin Kâmil Efendi hakkında Revnakoğlu şunları ifade eder: “Tekyenin son şeyhi Hâfız Hüseyin Efendi, tekyelerde zâkirlik ve dışarıda sebze, meyve satıcılığı ile çıkardığı mangırı ile fukarâyı mahrum etmez, onunla tekyeyi çevirirdi.”<sup>75</sup> Bu ifadelerden, tekkenin son şeyhi Hüseyin Kâmil Efendi'nin zâkirlik yapmasının yanı sıra esnaflık vazifesiyle iştiğal ettiği, geliri ile tekkeye harcama yaptığı anlaşılmaktadır.

#### **6. MOLLA ÇELEBİ TEKKESİ HAZİRESİNDEKİ BAZI İSİMLER**

Günümüzde tekkeden geriye iki türbe ve hazîre kalmıştır. Hazîredeki mezar taşlarının tespitine dair Kâmil Biçici tarafından çalışma yapılmıştır. Bu anlamda tespit edilebildiği kadarıyla Molla Çelebi Tekkesi'nin hazîresinde medfûn bulunanlar şunlardır: Şeyh Selim Efendi (ö. 1131/1719), İbrâhim Efendi (ö. 1131/1719), Mehmed Feyzullâh Efendi (ö. 1150/1737), Şeyh Seyyid Abdülkâdir Efendi (ö. 1297/1880), Molla Çelebi Dergâhı postnişîni Şeyh el-Hâc Ahmed Sıdkı el-Kâdirî (ö. 1295/1878), Şeyh el-Hâc Mehmed Eşref Sabri Efendi (ö.

<sup>70</sup> Revnakoğlu Arşivi, *Tabakhane Tekyesi*, 241/45.

<sup>71</sup> Revnakoğlu Arşivi, *Tabakhane Tekyesi*, 241/45.

<sup>72</sup> Revnakoğlu Arşivi, *Tabakhane Tekyesi*, 241/46.

<sup>73</sup> Tanman, “Molla Çelebi Tekkesi”, 5: 485; İşli, *İstanbul Tekkeleri Mimarisi Eklentileri ve Restorasyonu*, 97.

<sup>74</sup> BOA, *Evkâf Mektûbi Kalemi Cihâd Kalemi (Ev. Mkt. Cht)*, 3337/107.

<sup>75</sup> Revnakoğlu Arşivi, *Tabakhane Tekyesi*, 241/42.

## 510 | Nuran Çetin. Arşiv Belgeleri Işığında Mehmed Vusûlî Efendi ve Kurucusu Olduğu Molla...

1322/1904)<sup>76</sup> Bu isimlerin yanı sıra Fatıma Zâfer Hanım (ö. 1307/1890), Molla Çelebi Tekkesi postnişini Şeyh Ahmed Efendi'nin zevcesi Şerife Halime Hanım (ö. 1300/1883), Molla Çelebi Dergâhı şeyhi Seyyid Abdülkâdir Efendi (ö. 1297/1880), Molla Çelebi Dergâhı şeyhi Seyyid Abdülkâdir Efendi'nin kerîmesi Fatımatü'z-Zehrâ Hanım (ö.1301/1884), Mehmed Şerâfeddin Efendi'nin kerîmesi Âişe Hanım (ö. 1304/1887), Molla Çelebi Tekkesi postnişini Şeyh el-Hâc Mehmed Eşref Sabri Efendi (ö. 1322/1904), Hâfız Mehmed Efendizâde İsmail Hakkı Efendi (ö. 1320/1902), İsmail Hakkı Efendi'nin zevcesi Emine Hamdiye Hanım (ö. 1329/1911), Saniye Hanım (ö. 1305/1888), Şeyh Hâfız Hüseyin Efendi'nin biraderi Sabri Efendi (ö. 1322/1904).<sup>77</sup>

### 7. MOLLA ÇELEBİ TEKKESİ'NİN FİZİKİ DURUMU

Bilindiği üzere Molla Çelebi Tekkesi 16. yüzyılda tesis edilmişti. Fakat ulaşabildiğimiz bilgi ve belgeler ise genelde 18. yüzyıl ve sonrasına aittir. Dolayısıyla söz konusu tekkenin kurulduğu dönemdeki mimârî durumu tespit edilememiştir. Arşiv belgelerinde tekkenin onarımıyla ilgili birtakım malumât verilmiştir. Meselâ, 5 Zilkade 1272/8 Temmuz 1856 tarihli belgede, Molla Çelebi Tekkesi'nin duvar kısımlarının harabe olduğu ve tamire ihtiyacı bulunduğu belirtilmiştir. Söz konusu belgede duvarın tamirine yönelik masraflar ayrıntılı olarak ele alınmıştır. 3 Muharrem 1273/3 Eylül 1856 tarihinde tekkeye ait duvar ve diğer tamir edilmesi gereken kısımlar, masraflarıyla birlikte dergâhın postnişini Nûreddin Efendi eliyle Evkâf-ı Humâyûn Nezâreti'ne bildirilmiş, yapılan inceleme sonrasında ilgili kısımların tamirine karar verilmiştir. Tamir masrafının ise toplam üç bin beş yüz on üç buçuk kuruş tutacağı belirtilmiştir.<sup>78</sup> Bu anlamda ilgili arşiv belgesinden hareketle tekkenin bazı bölümlerinin 1272/1856 yılında yenilendiği anlaşılmaktadır.

22 Şubat 1318/7 Mart 1903 tarihli mahkeme ilâmında Molla Çelebi Tekkesi'ne zâvi-yedârlık tevcihi (rutbesi) verildiğinden bahsedilmektedir.<sup>79</sup> Benzer ifadeler 29 Kanunisanı 1319/5 Şubat 1904 yılına ait belgede de yer almaktadır.<sup>80</sup> Dolayısıyla ilgili belgelerden hareketle 1903 ve 1904'te tekkenin faal durumda olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca 1919/1337 tarihli *Rehber-i Tekâyâ*'da tekkenin mamur vaziyette olduğu dile getirilmiştir.<sup>81</sup> Günümüzde tekkeden geriye hazire ve iki türbe kalmıştır. Dolayısıyla tekkeler kapatıldıktan sonra söz konusu dergâhın hızla yok olduğu görülmektedir.

Molla Çelebi Tekkesi'nin son dönemdeki hâlini Revnakoğlu şöyle açıklar: "Kızıl Mescid Mahallesi'nde Eyyûb'de eski "Feshâne" yeni "Defterdar Caddesi" üzerinde evvelce mevcûd tabakhânenin karşısına rastlayan tevhihânesi ve selâmlık kısmı yıkılmış olup, önünde hazîre ve şeyh dâiresi kalmıştır."<sup>82</sup>

Baha Tanman, Molla Çelebi Tekkesi'nin Âişe Hâtûn Türbesi'nin arka kısmında yer aldığı, harem ve selâmlık bölümlerinin iki katlı ahşap yapıdan müteşekkil olduğunu, 1925'ten sonra son şeyhin âilesi tarafından konut olarak kullanıldığını belirtir.<sup>83</sup> Esin Demirel İşli de benzer ifadeleri dile getirerek, tekkeden geriye, son şeyhin âilesi tarafından mesken olarak kullanılan harabe durumdaki iki katlı ahşap meşrûta ile Mehmed Vusûlî Efendi ile Âişe Hâtûn'a âid türbe, hazîre ve tekkenin bir kısım arsasının kaldığını ifade eder.<sup>84</sup> Günümüzde

<sup>76</sup> Tanman, "Molla Çelebi Tekkesi", 5: 485.

<sup>77</sup> H. Kâmil Biçici, "Eyüpsultan Mehmed Vusûlî Efendi Türbesi Hazîresi", *Tarihi Kültürü ve Sanatıyla Eyüpsultan Sempozyumu 3 Tebliğler*, (İstanbul-Eyüpsultan, 28- 30 Mayıs 1999), ed. İrfan Çalışan (İstanbul: Eyüpsultan Belediyesi Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2000), 3: 492-501.

<sup>78</sup> BOA, *Evkâf Muhasebe Kalemi Tamirat ve İnşaat Kalemi (Ev.Mh.Tik)*, 532/352.

<sup>79</sup> BOA, *Evkâf Muhasebe Kalemi Tamirat ve İnşaat Kalemi (Ev.Mh.Tik)*, 2/4.

<sup>80</sup> BOA, *Evkâf Mektûbî Kalemi Cihâd Kalemi (Ev. Mkt. Cht)*, 563/1.

<sup>81</sup> Erzurumlu Yeşilzâde, Mehmed Sâlih Efendi, *Rehber-i Tekâyâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Tirnovalı Bölümü, nr. 1035: 3a.

<sup>82</sup> Revnakoğlu Arşivi, *Tabakhane Tekyesi*, 241/41.

<sup>83</sup> Tanman, "Molla Çelebi Tekkesi", 5: 485.

<sup>84</sup> İşli, *İstanbul Tekkeleri Mimarisi Eklentileri ve Restorasyonu*, 97.

bâni Mehmed Vusûlî Efendi ile Âişe Hubbî Hâtûn'a ait türbe ve hazîre dışında tekkenin diğer bölümleri mevcûd değildir.

Molla Çelebi Türbesi, oval kubbeli altıgen planlı kesme taştan müteşekkil olarak binâ edilmiştir. Türbenin her cephesinde içeriği aydınlatması için pencereler yerleştirilmiştir. Her yüzeyindeki renkli camlı pencerelerden altta bulunanlar dörtgen, üsttekiler ise yuvarlaktır.<sup>85</sup> Türbede Mehmed Vusûlî Efendi'nin dışında üç ahşap sanduka daha bulunmaktadır. İkinci kabir, Mehmed Vusûlî Efendi'nin oğlu Müderris Şemseddin Efendi'ye (ö. 1024/1615) aittir. Üçüncü kabir Şemseddin Efendi'nin oğlu Mehmed Vusûlî Efendi'nin torunu Mekke'de mollalık yapmış olan Mehmed Efendi'ye (ö. 1060/1650), türbedeki dördüncü kabir ise Mehmed Efendi'nin oğlu Mustafa Efendi'ye (ö. 1106/1694) aittir.<sup>86</sup> Âişe Hâtûn'a ait türbe ise kesme taştan ve sekizgen planlı olarak yapılmıştır. Sekizgen kasnak üzerine kurşun kaplı kubbe oturtulmuştur. Tahta kapılı türbenin her cephesinde pencere konulmuştur.<sup>87</sup> Her iki türbede de kitabe bulunmadığı için bunun yapım tarihi bilinmemektedir.

### SONUÇ

16. yüzyılda kurulan ve 1925 yılına kadar varlığını sürdüren Molla Çelebi Tekkesi, Eyüpsultan ilçemizin önemli tarihî kültürel değerleri arasındadır. Günümüzde tekke binası her ne kadar mevcut değilse de buradaki görkemli iki türbe, uzun tarihî geçmişi tanıklık etmektedir. Söz konusu tekkenin bânisi Osmanlı edip, şâir ve âlimi olan Mehmed Vusûlî Efendi'dir. İstanbul kadısı olarak görev yapan mezkûr zâtın dergâh inşâ ettirmesi, Osmanlı Dönemi'nde tekke medrese ayrımı yapılmadığının ve ihtiyaçlara binaen kurumların tesis edildiğinin önemli göstergesidir. Debbağhâne diğer adıyla tabakhane'nin yanında yer alması habibiyle Molla Çelebi Tekkesi'nin müdavimleri arasında debbağların bulunduğunu söylemek mümkündür. Kâdiriyye tarikatından olan tekkenin Eyüpsultan'ın tam merkezinde yer alması, uzun geçmişinin olması sebebiyle bu semtin dinî, ictimâî ve tasavvufî hayatında belirgin bir etkisinin olması mutemeldir. İstanbul Boğazı'nın Rumeli yakasında, Fındıklı mevkiinde Mimar Sinan'a câmi, hamam ve sıbyan mektebinden oluşan bir külliye inşa ettirmesi ile Mehmed Vusûlî Efendi'nin ünü daha da artmıştır. Her ne kadar hamam ve mektep günümüze gelmemiş olsa da söz konusu cami, İstanbul'un önemli yapıları arasında yer alır.

Bu makalede ulaşılabilen bilgi ve belgeler ışığında Molla Çelebi Tekkesi tanınmaya çalışılmıştır. İlmiye sınıfından Mehmed Vusûlî Efendi'nin Bursa ve İstanbul gibi illerde müderris ve kadı olarak vazife yaptığı bilgisi kaynaklarda yer almaktadır. Fakat hayatı hakkındaki malumât yetersiz olduğu için onun tasavvufî yönü tespit edilememiştir. Mehmed Vusûlî Efendi kadılık mesleğini icrâ ederken sık sık görevden alınma ve vazifeye iâde süreci yaşamıştır. Kaynaklarda bunun sebebine işaret edilmemiştir. Bununla birlikte kaynaklarda zaman zaman farklı bilgilerle de karşılaşmıştır. Meselâ Mehmed Vusûlî Efendi, Âişe Hâtûn'un zevcesi olarak gösterilmiş, oysa onun damadıdır. Bu iki isimin en dikkat çeken yönü ise şairlik vasıflarının bulunmasıdır.

Araştırmamızda tekkenin ilk iki dönemine ait bilgi belge bulma konusunda sıkıntı olmuştur. Sadece hazire ve türbe kısmı kalan tekke, fizikî konumu itibarıyla mevcudiyetini koruyamasa da söz konusu dergâhın, İstanbul'un irfân hayatında önemli etkisinin olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Molla Çelebi Tekkesi, Kâdirîliğin Eyüpsultan'da yayılan önemli merkezlerinden biridir. Saadeddin Efendi, Şeyh Gâlib gibi pek çok ünlü zevâtın uğrak yeri olan Molla Çelebi Tekkesi'nde 1925 yılına kadar cuma günleri Kâdirî usûlü üzere âyin icrâ edilmiştir. Dolayısıyla Molla Çelebi Tekkesi uzun tarihi geçmişi ile Osmanlı toplumunun ilim irfân hayatında önemli yeri olmuştur.

<sup>85</sup> Biçici, "Eyüpsultan Mehmed Vusûlî Efendi Türbesi Haziresi", 3: 491.

<sup>86</sup> Biçici, "Eyüpsultan Mehmed Vusûlî Efendi Türbesi Haziresi", 3: 491.

<sup>87</sup> Yıldız Demiriz, *Eyüp'de Türbeler* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989), 43.



**EKLER**

**EK-1: BOA, *Bâb-ı Asafî Amedî Kâlemi Defteri (A. Amd.)*, 25/18.**

Tezkire-i sâmiye. Evkâf-ı hümâyûn nâzırı sa'adetlû efendi hazretlerinin manzûr-ı â'li buyurulmak içün taqdim kılınan taqrîrine Meclis-i vâlâ'dan yazılan zeylde gösterildiği üzere Nezâret-i evkâf-ı hümâyûn'a mülhak evkâfdan Medîne-i Eyyûb'de Debbâğhâne pişgâhında kâin olub püstnişini el-Hâc Nûrî Efendi tarafından inşâ olunan Molla Çelebi Zâviyesi'nin ba'zı nâkıs kalan mahallerinin itmâmı için i'tâsı istid'a olunan bin beş yüz gurusun vakfı bî-kudret olduğu cânib-i eşref-i hazret-i şehensâhiye isticlâb-ı da'vât-ı hayriye zımında Hâzîne-i Evkâf-ı Hümâyûn'dan i'tâsı tezekkür olunmağla ol bâbda her ne vechle emr u fermân-ı hazreti tâcdârî müte'allik buyurulur ise ana göre hareket olunacağı beyânıyla tezkire.

**EK-2: BOA, *Ali Emîrî Oşmân III (Ae. Sosm. III)*, 28/1956 ( 26 Zilhicce 1170/5 Eylül 1757)**

Der-i devlet mekîne arz-ı dâ'î-i kemîne budur ki, kasaba-i Fındıklı'da vâkî' merhûm Molla Çelebi Câmi'-i şerîfnde yevmî on akçe vazîfe ile hâfız-ı kütüb olan Abdurrahman Hâliffe hafid-i Ka'sîm Efendi mutasarrıf olduğu cihet-i mezkûru hüsn-i rızâ ve ihtiyârıyla erbâb-ı istihkâkdan kardeşi işbû bâ'îş arz-ı u'bûdiyyet Abdulâh Hâliffe hafid-i Ka'sîmzâde'ye kasr-ı yed etmekle cihet-i mezkûr vazîfe-i mersûmesiyle mûmâ-ileyh Abdullâh Hâliffe hafid-i Ka'sîmzâde'ye tevcih ve yedine berât-ı şerîf-i âlişân sadaka ve ihsân buyurulmak ricâsına pâye-i serîr-i a'lâya arz ve i'lâm olundu. Bâkî el-emrû li-men lehü'l-emr. Fi'l-yevmi's-sâdis aşar min zilhicce'ti's-şerîfe li-sene seb'in ve mi'e ve elf. El-Abdü'd-dâ'î li'd-devleti'l-aliyye Dürrîzâde Mustafa nâzırü'l-vakf-ı el-mezbûr bi'l-meşrûtiyye. Mûcebince tevcih olunmak buyruldu. 20 Z sene 1170.

**EK-3: BOA, *Ali Emîrî Oşmân III (Ae. Sosm. III)*, 36/2553 ( 26 Rabîülâhîr 1169/ 29 Ocak 1756)**

Der-i devlet mekîne arz-ı dâ'î-i kemîne oldur ki, ashâb-ı hayrâtdan merhûm el-Hâc Oşman b. Mehmed nâm sâhibü'l-hayrın mahrûsa-i Ğalağa'ya muzâfe kasaba-i Fındıklı'da Molla Çelebi Câmi'-i şerîfnde olan evkâfına yevmî bir akçe vazîfe ile kâtib olan es-Seyyid Hâlîl Hâliffe ibn-i es-Seyyid el-Hâc İbrâhim nâm-ı kimesne mutasarrıf olduğu kitâbet-i mezkûreyi kendi hüsn-i ihtiyârıyla erbâb-ı istihkâkdan işbû bâ'îşü arz-ı ubûdiyet Maḥmûd Hâliffe ibn-i İbrâhim nâm-ı kimesneye ferâğ ve kasr-ı yed eylemekle kâtib-i mezkûre vazîfe-i mersûmesiyle mezbûr es-Seyyid Hâlîl Hâliffe'nin kasr-ı yedinden merḥûm Maḥmûd Hâliffe dâ'îlerine tevcih ve yedine berât-ı şerîf-i âlişân sadaka ve ihsân buyurulmak ricâsına pâye-i serîr-i a'lâya arz olundu. Fi'l-yevmi'r-rabi' ve'l-r'srîn min şehri Rebîülâhîr li-sene tis'a ve sittin ve mi'e ve elf. el-Abdü'd-dâ'î li'd-devleti'l-aliyye el-Oşmâniyye Muştafa Arslanzâde el-Ķâdi bi-Medînet-i Ğalata-ğufira lehümâ. Mûcebince kasr-ı yedinden tevcih olunmak buyuruldu. Fî 26 R sene 1169.

**EK-4: BOA, *Bâbı Ali Evrâk Odası Evrâkı (Beo)*, 600/44938 (11 Şevvâl 1312/7 Nisan 1895)**

Şadâret Mektûbî Kâlemi. Numara: 2289. Tarîh-i vürûdu: 14 Şevval sene 1312/ 28 Mart sene 1311. Tarîh-i tesvîdi: 15 Şevval sene 1312/ 29 Mart sene 1311. Tarîh-i tebyîzi: 1 Nisan sene 1311. Evkâf-ı Hümâyûn Nezâret-i celîleşine. Şûretlerî bâlâda muharrer tezkire-i ma'rûza ve şeref şâdir olan irâde-i seniyye-i hazret-i hilâfet-penâhî mûcebince icrâ-yı icâbî zımında keşf defteri leffen irsâlî kılınmış olmağla Evkâf-ı Hümâyûn Nezâret-i celîlesinden ifâ-yı muktezâsına himmet. Evkâf-ı mülhakadan Fındıklı'da vâkî' Molla Çelebi Câmi'i'nin ta'mîri hakkında. Atûfetlû efendim hazretleri, evkâf-ı mülhakadan Fındıklı'da vâkî' Molla Çelebi Câmi'-i şerîfi hareket-i arzdan rahnedâr olmasına mebnî Şehremâneti'nde mütetekkil komisyon-ı maḥsûs ma'rifetiyle icrâ olunan keşfi mûcebince Mecîdî on dokuz gurusu hesâbıyla yirmi iki bin dört yüz elli gurusu ile emâneten icrâ-yı ta'mîri ve meblağ-ı mezbûrun vakfın hâzîneye olan

## **Nuran Çetin. Mehmed Vusuli Efendi in the Light of Archives and the Mullah Çelebi ...| 513**

deyn-i sâbıkına ilâveten ve ta'vîzan üç yüz on senesi evkâf bütçesinin tertîb-i mahsûsundan tesviyesi husûsunun Evkâf-ı Hümâyûn Nezâret-i celîlesine havâlesi tezekkür edildiğine dâir Şûrâ-yı Devlet Dâhiliyye Dâiresi'nin mazbatası melfûfuyla arz ve taqdîm kılınmış olmağla ol bâbda her ne vechle irâde-i seniyye-i hazret-i hilâfet-penâhî şeref müte'allik buyurulur ise mantûk-ı münîfi infâz olunacağı beyânıyla tezkire-i şenâverî terkîm olundu efendim. Fî 6 Şevval sene 1312 fi 20 Mart sene 1311. Sadrazam ve yâver-i ekrem Cevâd. Ma'rûz-ı çâker-i kemînelerdir ki, resîde-i dest-i ta'zîm olub melfûflarıyla manzûr-ı âlî buyurulan işbû tezkire-i samiye-i şadâret-penâhîleri üzerine mücebince irâde-i seniyye-i cenâb-ı hilâfet-penâhî şeref müte'allik buyurulmuş olmağla ol bâbda emr u fermân hazret-i veliyyü'l-emrindir. Fî 11 Şevvâl sene 1312 fi 25 Mart sene 1311.

### **EK-5: BOA, *Bâbı Âli Evrâk Odası Evrâkı (Beo)*, 1522/114123 (22 Rabîülevvel 1318)**

Şadâret Mektûbî Kalemî. Numara: 697. Târîh-i vürûdu: Târîh-i tesvîdi: 22. Rebîülevvel sene 1318. Târîh-i tebyîzi: 24 Rebîülevvel sene 1318. Evkâf-ı Hümâyûn Nezâret-i celîlesine. Şûretleri bâlâda muharrer tezkire-i ma'rûza ve şeref şâdir olan irâde-i seniyye-i hazret-i hilâfet-penâhîyi mübellig hâmiş ve leffen i'ade kılınan keşf defteri ve münâkaşa kâimesi mücebince Evkâf-ı Hümâyûn Nezâret-i celîlesinden icrâ-yı icâbına himmet buyurulmak. Fındıklı'da Molla Çelebi Câmi'-i şerîfi masârîf-ı ta'miriyesi hakkında.

### **EK-6: BOA, *Bâbı Âli Evrâk Odası Evrâkı (Beo)*, 1175/133108 (22 Kanunuevvel 1319)**

Şadâret Mektûbî Kalemî. Numara: 2218. Târîh-i tesvîdi: 24 Ramazan sene 1319/22 Kanunuevvel sene 1317. Târîh-i tebyîzi: 27 Ramazan sene 1319/ 25 Kanunuevvel sene 1317. Evkâf-ı Hümâyûn Nezâret-i celîlesine. Şûretleri bâlâda muharrer tezkire-i ma'rûza ve şeref şudûr buyurulan irâde-i seniyye-i cenâb-ı hilâfet-penâhîyi mübellig hâmiş ve leffen i'ade kılınan keşf defteri mücebince Evkâf-ı Hümâyûn Nezâret-i celîlesinden iktizâsının ifâsına himmet buyurulmak. Fındıklı'da vâkıf Molla Çelebi Câmi'-i şerîfinin ta'miri hakkında.

### **EK-7: BOA, *Meclis-i Valâ Evrâkı (Mvl)*, 327/28**

Evkâf-ı Hümâyûn nâzırı sa'adetlû efendi hazretlerinin Meclis-i Valâ'ya i'tâ buyurulan işbû taqrîri meâlî nezâret-i Evkâf-ı Hümâyûn'a mülhak evkâfdan medîne-i Eyyûb'de Debbâğhâne pişgâhında kâin olub Püstnişinî el-Hâc Nûrî Efendi tarafından inşâ olunarak ba'zı nâkıs kalan mahallerinin itmâmı için i'tâsı istid'â olunan bin beş yüz gurusun vaqf-ı mezkûrun [...] hâlinde tesviyesi veyâhûd cüz'iyetî cihetiyle icrâ-yı icâbı şıklarında istizân-ı irâde-i seniyyeyi mutazammın olub siyâk-ı iş'âra nazaran vaqf-ı mezkûrun bî-kudret olduğu anlaşılmiş ve meblağ-ı mezbûr dahî cüz'iyâtdan bulunmuş olduğundan cânib-i eşref-i hazret-i şehensâhî isticlâb-ı d-avât-ı hayriye zımında meblağ-ı mezbûrun hazîne-i Evkâf-ı Hümâyûn'dan i'tâsı husûsunun nâzır-ı müşârûn-ileyhâya havâlesi Meclis-i Valâ'da tezekkür kılınmış ise de ol bâbda ne vechle irâde-i seniyye-i vekâlet-penâhîleri müte'allik ve şeref şudûr buyurulur ise ana göre icrâ-yı iktizâsı bâbında.

### **EK-8: BOA, *İrâde Meclis-i Valâ Evrâkı (İ.Mvl)*, 190/5763 (18 Muharrem 1267/23 Kasım 1850)**

Atûfetlû efendim hazretleri. Evkâf-ı Hümâyûn nâzırı sa'adetlû efendi hazretlerinin manzûr-ı âlî buyurulmak için taqdîm kılınan taqrîrine Meclis-i Valâ'dan yazılan zeyilde gösterildiği vechle Nezâret-i Evkâf-ı Hümâyûn'a mülhak evkâfdan Medîne-i Eyyûb'de Debbâğhâne pişgâhında kâin olub Püstnişinî el-Hâc Nûrî Efendi tarafından inşâ olunan Molla Çelebi Zâviyesi'nin ba'zı nâkıs kalan mahallerinin itmâmı için i'tâsı istid'â olunan bin beş yüz gurusun vaqf-ı bî-kudret olduğu cihetle cânib-i eşref-i hazret-i şehensâhîye isticlâb-ı da'vât-ı hayriye zımında hazîne-i Evkâf-ı Hümâyûn'dan i'tâsı tezekkür olunmağla ol bâbda her ne vechle emr u fermân-ı hazret-i tâcdârî şeref sunûh buyurulur ise ana göre hareket olunacağı beyânıyla

**514 | Nuran Çetin. Arşiv Belgeleri Işığında Mehmed Vusûlî Efendi ve Kurucusu Olduğu Molla...**

tezkire-i senâverî terkîm kılındı efendim. Fî 18 Muharem sene 1267. Ma'rûz-ı çâker-i kemîne-leridir ki, zîver-i dest-i ta'zîm olan işbu tezkire-i sâmiye-i âsafâneleriyle taqrîr-i mezkûr manzûr-ı kerâmet-mevfûr-ı hazret-i hilâfet-penâhî buyurulmuş ve iş'âr ve istizân olunduğu vechle meblağ-ı merkûmun Hazîne-i Evkâf-ı Hümâyûn'dan i'tâsı me'âlf efzâ-yı şudûr buyuru-lan irâde-i seniyye-i cenâb-ı pâdişâhî iktizâ-yı münîfinden bulunarak zikrolunan taqrîr yine savb-ı âli-i aşâfilerine îkâde ve tesyîr kılınmış olmağla ol bâbda emr u fermân hazret-i veliyü'l-emrindir. Fî 19 Muharrem sene 1267.

**EK-9: BOA, *Cevdet Evkâf*, 530/26781 (5 Cemâziyelâhîr 1284/4 Ekim 1867)**

Atûfetlû efendim hazretlerî. Nezâret-i Evkâf-ı Hümâyûn'a mülhak evkâfdan Eyyûb Ensârî -rağiye anhü'l-bârî- civârında Kazasker-i esbâk merhûm Molla Çelebi Dergâhı Vaqfı'nın meşihat cihetine mutaşarrıf olan Şeyh İbrâhim Efendi fevt olub yeri hâlî ve hizmet-i lâzimesi mu'attal olduğu ma'lûm-ı âlileri buyuruldukda merâhim-i aliyyelerinden mercûdur ki cihet-i mezkûrun kaydı kaleminden ba'de'l-ihrâc mücebince müteveffâ-yı merkûmun bilâ-veled mahlûlünden bu kullarına tevcîh ve yedime bir kıt'a berât-ı şerîf-i âlîşan ihşân buyurul-mağ üzre emr u fermân hazret-i men lehü'l-emrindir. Bende eş-Şeyh el-Hâc Ahmed el-Kâdirî dâ'ileri. Kaydı ve iktizâsı muhâsebeden. Bundan aqdem dahî mahlûlünden der-kenâr olun-muşdur. İlhâk an-nezâret-i Evkâf-ı Hümâyûn. Ber-müceb-i Defter-i Hazîne-i Evkâf-ı Zâviye-i Molla Çelebi der-civâr-ı hazret-i Ebû Eyyûb Ensârî. es-Seyyid eş-Şeyh İbrâhim Hilmî Efendi ibn-i es-Seyyid Mehmed Râşid an-ḥulefâ-i tarîk-i Kâdiriyye zâviyedâr ve cüzhân, yevmiyye [...] aqçe. Berâ-yı zâviyedâr, yevmiyye [...] aqçe. Berâ-yı cüzhân, yevmiyye 2 aqçe. Berât [...] an-kasr-ı yed-i es-Seyyid eş-Şeyh Oşman Şâdık Efendi bâ-arzuhâl [...]ve bâ-i'lâm-ı es-Seyyid İbrâhim Ferid Efendi Müfettiş-i Evkâf ve bâ-işâret-i Mevlânâ Mehmed Sa'âdeddîn Efendi Hazreti Şeyhülislâm ve bâ-i'lâm-ı atûfetlû Muhtar Efendi nâzır-ı evkâf-ı Hümâyûn ve bâ-ruûs-ı Hümâyûn fî 13 Cemâziyelâhîr sene 1278. Vech-i meşrûh üzre zâviyedâr ve cüzhânlık cihet-leri merkûmun bâ-işâret-i aliyye uhdesinde mastûr ve muqayyed olmağla evvel emîrde meâl-i istidâ ve muhrec derkenârlara nazaran keyfiyyeti bâ-mazbata ifâde olunmağ üzre meclis-i meşâyihe havâle buyurulması bâbında fermân hazret-i men lehü'l-emrindir. Fî 10 Cemâzi-yelâhîr sene 1284 muqâbele [...] Meclis-i meşâyiha Meclis-i dervîşânemize havâle buyurulan işbû arzuhâl Hazret-i Ebû Eyyûb el-Ensârî-rağiye anhü'l-bârî- civârında vâkıf Kazasker-i esbâk merhûm Molla Çelebi Zâviyesi'nin meşihat cihetine mutaşarrıf olan tarîkat-i aliyye-i Kâdiriyye'den eş-Şeyh İbrâhim Hilmî Efendi ibn-i es-Seyyid Ahmed'in bilâ-veled vefâtı vukû'una mebnî cihet-i mezkûr münhal olduğundan tarîkat-i aliyye-i mezkûre hulefâsından es-Seyyid el-Hâc Ahmed Ḥalîfe tarafından cihet-i mezkûrenin kendi uhdesine tevcîhi is-tidâ'sından ibâret olub mûmâ-ileyhîn cihet-i mezkûreye ehliyeti taşdîkiyle uhdesine tevcîhi Kâdirîhâne Pûstnişnî reşâdetlû Şeyh Şerafeddin Efendi tarafından dahî inhâ olunmuş ve bu misillü teqâyânın mensûb olduğu tarîkin âsitânesi olan hangâhın meşâyihi tarafından münâsibine inhâ olunması bâ-irâde-i seniyye te'sîs buyurulan Meclis-i Meşâyiḥ nizamından bulunduğundan ve mûmâ-ileyh Ahmed Ḥalîfe'nin cihet-i mezkûreye ehliyet ve liyâkati mec-lis-i dervîşânemizce dahî tasdîk olunarak cihet-i mezkûreye münâsib görülmüş olduğundan cihet-i mezkûre mûmâ-ileyh el-Hâc Ahmed Ḥalîfe uhdesine tevcîhi i'lâm buyurulmağ üzre Evkâf-ı Hümâyûn Müfettişi faẓiletlû efendi hazretlerine havâlesi bâbında ve herḥâlde emr u fermân hazret-i men-lehü'l-emrindir. Fî 3 Cemâziyelâhîr sene 1284. İşbû arzuhâl ve muhrec derkenâr ile meşâyiḥ meclisinin mazbatasına nazaran iktizâsı i'lâm olunmağ üzre Evkâf-ı Hümâyûn müfettişi faẓiletlû efendi hazretlerine havâlesi bâbında fermân hazret-i men-lehü'l-emrindir. Fî 5 Cemâziyelâhîr sene 1284.

**EK-10: BOA, *Evkâf, Muḥâsebe Tamirat ve İnşaat Kalemî (Ev.Mh.Tik)*, 2/4 (5 Zilkade 1272/ 8 Temmuz 1856)**

Hazret-i Hâlid (ra) civârında Debbâğhâne pîşgâhında Molla Çelebi Dergâh-ı şerîfinin ba'zı mahalleri ḥarâb ve muhtâc-ı ta'mîr olmuş olduğundan memûr-ı mahsûs irsâliyle keşf ve mu'âyene olunarak miqdâr-ı maşârîfını mübeyyin terkîm olunan keşf-i evvel defteridir. Fî 5

Za sene 1272. Dergâh-ı şerîf hücrâtının pûyrâz tarafında kâin dolma duvârî harâb olduğundan fesh birle [...] alınarak mevcûd temel üzerine taş mevcûd döşemeye çıkınca kadar moloz harcla birünü derz ve derünü şıvalî inşâsıyla kıddinde olan dolma duvarın altı zirâ' terbî'inde dolma tecdîdî ve birünuna yirmî arşın çam özû kaplama derünuna şamanlı şıva tecdîdîyle bölme-i mezkûrun i'mârı. Taş mevcûd duvâr inşâsı tûlen 8 zirâ' arzan 18 zirâ' kıdden 3,5 zirâ' 1 zirâ' fiyat 12 kuruş, 252 kuruş. Fevkânî dolma duvâr t-mîri tûlen 8 zirâ' kıdden 4 zirâ' 1 zirâ' fiyat 12 kuruş, 384 zirâ' [...] keşidesiyle mevcûd abdesthâne taşlarının mahallerine vaz'ı 500 kuruş. Dergâh-ı mezkûrun muhafâzası için kabristan tarafına taş-ı cedîd moloz harcla üzeri sağk tarafeyni yelkovânli kiremit poşidelî kıddî mevcûduna müsâvî oluncaya kadar mevcûd kapısının tanzîmiyle duvâr inşâsı. Duvâr inşâsı tûlen 10 zirâ' arzan 1 zirâ' kıdden 1 zirâ' tûlen 14 zirâ' arzan 0, 18 parmak, kıdden 3,5 zirâ' 1 zirâ' fiyat 30 kuruş, 1417, 5 kuruş. Duvâr-ı mezkûr üzerine kiremit [...] sağk inşâsı tûlen 20,5 zirâ' arzan 1 zirâ' 6 parmak, 1 zirâ' fiyat 25 kuruş, 25 zirâ' 15 parmak, 640,5 kuruş. Nakliye ve hammâliyyesi 319 kuruş, yekûn 3513,5 kuruş, 0213,5 kuruş Şeyhi el-Hac Mehmed Nûreddîn Efendi'nin t-ahhûdüne nazaran tenzîli. Hazret-i Ebû Eyyûb el-Enşârî (ra) civârında Debbâğhâne pişgâhında Molla Çelebi Dergâh-ı şerîfinin ebniyesi tahtında olan duvârlar ile sâir mahallerin ta'mîr ve termîmî istid-â olunan mahaller nerelerdir ve fi'l-hakîka muhtâc-ı ta'mîr midir olduğu hâlde kaç kuruş masrâfla vücûda gelir keşf ve mu'ayenesi husûsu Dergâh-ı şerîf-i mezkûr pûstnişîni tarafından bi't-takdîm Evkâf-ı Hümâyûn Nezâret-i behiyyesinden havâle buyurulan bir kıta' arzuhalde muharrer derkenârda beyân ve iş'âr olunmağdan nâşî ebniye hulefâsından Mühendis Hüseyin Efendi bendeleri irsâliyle bi'l-keşf mu'âyene ettirildiğide fi'l-vâkı' dergâh-ı şerîf-i mezkûrun ba'zı mahalleri ta'mîr ve tesviyeye muhtâc idiği anlaşılaraq ol bâbda kaleme alınan işbû keşf-i evvel defterinde muharrer esâmisi zîrlere fiyat vaz' ve hesâb olunduğda zikrolunan mahallerin masârîf-ı ta'mîr ve tesviyesi cem'an üç bin beş yüz on üç buçuk kuruşa resîde olacağı tebeyyûn eyledikten sonra usûlü vecble meblağ-ı masârîf-ı merkûmenin münâkaşası bi'l-icrâ iki yüz on üç buçuk kuruş noksaniyla üç bin üç yüz kırışda Şeyhi Nûreddîn Efendi üzerinde takarrur ederek daha aşağısıyla yapmaya diğerk tâlibinin adem-i zuhûruna mebnî şerâyi-i lâzimeyi hâvî mûmâ-ileyh tarafından alınan kontrato senedi merbûten takdîm-i hâk-i pây-ı âlî-i nezâret-penâhîleri kılınmış olmağla icrâ-yı icâbî bâbında emr u fermân hazret-i men lehül-emrindir. Fi 3 Muharrem sene 1273.

**EK-11: BOA, *Evkâf, Mektûbî Kalemî Cihât Kalemî (Ev. Mkt. Cht), 563/1 (29 Kanunusani 1319/5 Şubat 1904)***

Ahmed Hulûsî Pâşâ Vakfı tevliyetinin tevcîhine dâir. Mağkeme-i Teftîş'in işbû i'lâmında muharrer tevliyet cihetinin tevcîhî sinîn-i sâbıkan muhâsebelerinin ru'yetine mütevekkîf olmağla işbû evrâk Muhâ Zâviyesi'nde zâviyedârlık cihetinin tevcîhine dâir. 6533 Mağkeme-i Teftîş'in işbû i'lâmında sebe-i Umûmiyye idâresi'ne tevdi' kılınır. Fi 29 Kanûn-ı sâni sene 1319. Eyyûb'de Molla Çelebi muharrer zâviyedârlık cihetinin tevcîhi husûsu işâret-i aliyye-i cenâb-ı meşîhat-penâhî şeref keşide-i [...] buyurulmasına mütevekkîfdır. Üskadar'da Mihrimâh Sultân imâreti'nde bevâb-ı merdivân-ı imâret cihetinin tevcîhine dâir. 1212 Mağkeme-i Teftîş'in işbû i'lâmında tevcîhi gösterilen bevâb-ı merdivân-ı imâret cihetinin zamm-ı vazîfesi mikdârının masârîfât-ı umûmiye idâresinden beyânî lâzım gelir.

**EK-12: BOA, *Evkâf, Mektûbî Kalemî Cihât Kalemî (Ev. Mkt. Cht), 532/352 (22 Şubat 1318 /7 Mart 1903)***

Eyyûb'de Molla Çelebi Zâviyedârlık ciheti. Meclis-i meşâyih'in işbû mazbatasıyla merbûd evrâk meâllerine nazaran iktizâsının Mağkeme-i Teştiş'den i'lâm olunması lâzım gelir. Fi 22 Şubat 1318.

Evkâf-ı Hümâyûn Cihât Kalemî'ne mahsûsdur. Hüsûsî numarası 15/777. Tesvîd târihi: 16 Şubat 1327. Şüret-i berât-ı âlişâna nazârân be-tekrâr kıyûda müraca'at olunduğda mezkûr zâviyedârlık ciheti Galata'ya tâbî' karye-i cedîdde vâkî' câmî'-i şerîf ve Eyyûb'de kâin zâviyesi olan Molla Çelebi evkâfından olduğu ve mezkûr berât-ı âlîde cihet-i mezkûrun vazîfesi Fındıklı'da hayrâtı olan Molla Efendi Vakfı'ndan olarak gösterilmesi tetkîkât-ı mesbûkanın noksan-ı ceryânından ileri geldiği mebhûsün anlı Molla Çelebi Vakfı da evkâf-ı mazbûtadan bulunduğu anlaşılmiş olmakla i-âdeten tevdi' kılındı.

**EK-14: BOA, *Evkâf Tahrîrât (Ev. Thr)*, 270/207 ( 6 Zilkâde 1266/ 13 Eylül 1850)**

Nezâret-i Evkâf-ı Hümâyûn'a mülhak evkâfdan Medîne-i Eyyûb'de Debbaghâne pîşgâhında kâin Molla Çelebi Zâviyesi müşrif-i harâb olarak pûstnişîni el-Hâc Nûreddîn Efendi tarafından inşâ olunmuş ise de sıvasıyla kiremitlerinin tesviyesine muhtedir olmadığı bu misillü noksanı bin beş yüz kırış mikdârı masrafla itmâm olunabileceği beyânıyla meblağ-ı mezkûrun Hâzîne-i Evkâf-ı Hümâyûn'dan itâsı hüsûsunu efendî-i mûmâ-ileyh bâ-arzuhal istid'â etmiş ve kıyûda nazaran zâviye-i mezkûre vakfının Hâzîne-i mezkûrede mevcûd olmayub külliyyetli deyni bulunduğundan bi-mennihi'l-kerîm ileride vakf-ı mezkûrun hâl-i vüs'atde icâbına bakılmak üzere mezkûr arzuhâlin tevkîfi mütevekkîf-ı emr ve irâde-i aliyye-i âsîfâne-leri idiği mülhakât-ı zimmetden derkenâr olunmuş olmağla ol vechle icrâ-yı iktizâsı veyâhuñ cüz'iyeti cihetiyle tesviye-i icâbı bâbında. Fî 6 Za sene 1266. Fî 22 Muharrem sene 1267 bi'l-istîzan Meclis-i Vâlâ'nın zeyli vechle meblağ-ı mezbûrun itâsı iktizâsının icrâsına irâde-i seniyye-i cenâb-ı mülûkâne müte'allik ve şeref sudûr buyurulmuş ve battâl olan arzuhâl berâber verilmiştir.

**EK-15: BOA, *Evkâf Mektûbî Kalemî ( Ev.Mkt)*, 95/204 (10 Şaban 1276/ 3 Mart 1860)**

İ'lâm. İşbû arzuhâl ve merbûţ şehâdetnâme ve derkenârlar ile Evkâf-ı Hümâyûn Teftîş Mağkemesi'nden yazılan ilâmda gösterildiği vechle Hâzret-i Ebû Eyyûb Enşârî (ra) civârında merhûm Molla Çelebi Zâviyesi Vakfı'nın vazîfe-i mu'ayyene ile zaviyedârlık ve yevmiye iki akçe vazîfe ile cûzhânlık cihetleri mutasarrıf es-Seyyid eş-Şeyh el-Hâc Mehmed Nûrî Efendi bin Oşman'ın rızâsıyla kaşr-ı yedinden bi'l-imtihân ehliyeti bâriz ve esnân-ı askeriyye nizâmından müstesnâ olan es-Seyyid eş-Şeyh Oşman Sâdık Efendi ber-muceb-i işâret-i aliyye-i cenâb-ı fetevâpenâhî tevcîh şurûtu ve ilâm-ı mezkûrun tafsilâtı derciyle kaleminden iktizâ eden berât-ı şerîfin itâsı için Ruûs-ı Hümâyûnun tasdîri bâbında. Fî 10 Ş sene 1276.

**EK-16: BOA, *Evkâf Mektûbî Kalemî Cihât Kalemî (Ev.Mkt. Cht)*, 3337/107 (29 Teşrîn-i evvel 1325/11 Kasım 1909)**

Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti. Tahrîrât Kalemî Berât Şu-besi. Battâl [iptal edilmiş] numaraları: 1716. Dersâadet sene 132.Târîh-i sevkî: 132. Târîh-i tesvîd [müsvedde]: 29 Teşrîn-i evvel 1325. Hulâsa: Nezâret-i Evkâf-ı Hümâyûn'a mülhak evkâfdan Galata'ya tâbî' Fındıklı'da Molla Efendi Câmî'-i şerîfi vakfından almak üzere vazîfe-i mu'ayyene ile Eyyûb el-Enşârî civârında Molla Çelebi Zâviyesi'nde zâviyedâr ve yevmî iki akçe ya'nî şehri' yirmi para vazîfe ile Eyyûb'de kâin türbe-i şerîfinde cûzhânlık cihetlerinin tevcîhine dâir vakî' olan istid'â üzerine mu'amele-i mukteziye lede'l-icrâ ciheteyn-i mezkûretiyenin mutasarrıfı Hâfız Mehmed Eş-ref'in rızâsıyla ferâğ ve kasr-ı yedinden lede'l-imtihân ehliyeti nümâyân olan Dâmâdı işbû râfi'ü tevkî'-i refî'ü's-şân-ı hâkânî Hafız Hüseyin Kâmil [...] uhdesine tevcîhi Mağkeme-i Teftîş'den tanzîm olunan ilâm ve taraf-ı Şeyhülislâmî'den keşide kılınan işâret ve makâm-ı nezâret-i evkâf-ı hümâyûnumdan bi't-tahsîs vukû' olan istîzân üzerine tensîb edilmiş olmağın bu berât-ı hümâyûnumu verdim ve buyurdum ki mûmâ-ileyh ciheteyn-i mezkûreteyne vazîfe-i mersûmeleriyle bilâ-kusûr edâ-yı hüsn-i hizmet etmek ve terk ve tekâsül eder ise ref'inden âhara verilmek şartıyla mutasarrıf ola.Tebyîz [Müsveddeyi temize çekme] fî 29 Teşrîn-i evvel sene 1325.

**EK-17: BOA, *Evkâf Mektûbî Kalemî Cihat Kalemî (Ev.Mh)*, 474/418 (1270/1853)**

30 kuruş yalnız otuz kuruşdur. Eyyûb el-Enşârî civâr-ı aliyyelerinde vâkı' pûstnişini bulunduğum Molla Çelebi Zâviyesi'nin Muharremiyesi olan ber-vech-i bâlâ yalnız otuz kuruş işbû iki yüz yetmiş senesine mahsûben Hârameyn-i Muhteremeyn Hazinesi'nden tamâmen ahzimiz müs'ir işbû memhûr ilmuhaber verildi. Pûstnişin-i Zâviye-i mezkûr Mehmed Nûrî.

**EK-18: BOA, *Evkâf Mektûbî Kalemî Cihat Kalemî (Ev.Mh)*, 770/72 (7 Şevval/1276/ 28 Nisan 1860)**

Nişân-ı Hümâyûn yazıla ki, Nezâret-i Evkâf-ı Hümâyûn-ı mülûkhâneye mülhak evkâf-dan Hazret-i Ebû Eyyûb el-Enşârî civârında merhûm Molla Çelebi Zâviyesi Vakfı'ndan almak üzere vazife-i mu'ayyene ile zâviyedâr ve yevmî iki aççe ile cûzhânlık cihetlerine mutasarrıf olan es-Seyyid eş-Şeyh el-Hâc Mehmed Nûrî Hâlifî ibn-i Oşmân arzuhâl sunub kendi hüsn-i rızâsıyla mutasarrıf olduğu ciheteyn-i mezkûreteyni es-Seyyid eş-Şeyh Oşmân Sâdık Efendi'ye ferâğ ve kasr-ı yed etmeğın kasr-ı yedinden merkûma tevcîh ve yedine berât-ı âlişân ihsân buyurulmak bâbında istid'â-yı inâyet etmiş ve meclis-i şer' de lisânen takrîrinde müstefâd ve fi'l-hakîka fâriğ-i mezbûr ciheteyn-i mezkûreteynin sahlîh mutasarrıf olub merkûm es-Seyyid eş-Şeyh Oşmân Sâdık Efendi ciheteyn-i mezkûreteynden zâviyedârlık cihetine ehil idiğı ve zâviye-i mezkûre el-yevm mevcûd olarak derûnunda ayin-i tarîkat-i Kâdiriyye icrâ olunduğı eş-Şeyh Mehmed Saîd Efendi ibn-i Hüseyin ve eş-Şeyh İbrâhim Efendi ibn-i es-Seyyid Râşid ve eş-Şeyh Mehmed Es'ad Efendi ibn-i Abdurrahman ve eş-Şeyh Abdülkâdir Efendi ibn-i Mehmed Saîd nâm kimesneler haberleriyle zâhir ve Hazreti Nûreddîn Hânkâhî Şeyhi Yahyâ Gâlib Efendi ve tarîk-i Kâdiriyye şeyhi es-Seyyid eş-Şeyh İbrâhim Ethem Hilmî Efendi ile sâir üç nefer şeyh efendilerin memhûr bir kit'a şehâdetnâmelerinden bâhir ve merkûm es-Seyyid eş-Şeyh Oşmân Sâdık Efendi'nin cûzhânlık cihetine dahî ehliyeti lede'l-imtihân nümâyân ve âsitâneli olarak esnân-ı askeriyye nizâmından müstesnâ idiğı hânesi kaydıdan müstebân olmağla ciheteyn-i mezkûreteyn fâriğ-i mezbûrun kasr-ı yedinden merkûma tevcîhi menû-ı rey-i âlî olub ancak zâviyedârlık cihetinin tevcîhi işâret-i aliyeye mütevekkîf idiğın Evkâf-ı Hümâyûn Mufettişî faziletlü es-Seyyid Mehmed Saîd Efendi hazretleri i'lâm ve mücebine tevcîh buyurulmak üzere bi'l-fi'l Şeyhülislâm ve müfti'l-enâm olub Mecidiye nişân-ı hümâyûnunun birinci rütbesini hâiz ve hâmil olan devletlü semâhatlü Mehmed Sadeddîn Efendi hazretleri işâret ve ciheteyn-i mezkûreteyn fâriğ-i mezbûrun kasr-ı yedinden bi'l-imtihân ehliyeti bâriş ve esnân-ı askeriyye nizâmından müstesnâ olan es-Seyyid eş-Şeyh Oşmân Sâdık Efendi'ye ber-müceb-i nizâm bi'n-nefs ve bilâ-kusûr edâ-yı hizmet etmek ve terk ve tekâsül eder ise ref'inden âhara verilmek şartıyla ber-müceb-i işâret-i aliyeye bi't-tevcîh berâtı i'tâ olunmak bâbında Evkâf-ı Hümâyûn nâzırı atûfetlü es-Seyyid Ali Rızâ Efendi Hazretleri i'lâm etmeleriyle ber-müceb-i işâret-i aliyeye bi't-tevcîh berâtı i'tâ olunmak bâbında bin iki yüz yetmiş altı senesi Şa'bân-ı şerifinin on dördüncü günü târihinde Ruûs-ı Hümâyûn sâdir olmağı ne vech-i meşrûh üzere berât-ı şerîf-i âlişân yazılmak için işbû tezkire verildi. Fi 7 Şevvâl sene 1276.

**KAYNAKÇA**

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Ali Emîrî Osman 3 (Ae. Sosm.3)*. 28/1956.  
Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Ali Emîrî Osman 3 (Ae. Sosm.3)*. 36/2553.  
Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Babı Ali Evrak Odası Evrakı (Beo)*. 600/44938.  
Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Babı Ali Evrak Odası Evrakı (Beo)*. 1522/114123.  
Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Babı Ali Evrak Odası Evrakı (Beo)*. 1175/133108.  
Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Babı Asafî Amedi Kalemî Defteri (A. Amd)*. 25/18.  
Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Cevdet Evkâf*. 530/26781.  
Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Evkaf Mektubi Kalemî (Ev. Mkt)*. 95/204.  
Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Evkaf Mektubi Kalemî Cihat Kalemî (Ev. Mkt. Cht)*. 563/1.

**518 | Nuran Çetin. Arşiv Belgeleri Işığında Mehmed Vusûlî Efendi ve Kurucusu Olduğu Molla...**

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Evkaf Mektubi Kalemi Cihat Kalemi (Ev. Mkt. Cht)*.532/352.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Evkaf Mektubi Kalemi Cihat Kalemi (Ev. Mkt. Cht)*.3337/107.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Evkaf Mektubi Kalemi Cihat Kalemi (Ev. Mkt. Cht)*. 716/376.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Evkaf Muhasebe Kalemi (Ev.Mh)*. 474/418.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Evkaf Muhasebe Kalemi (Ev.Mh)*.770/72.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Evkaf Muhasebe Kalemi Tamirat ve İnşaat Kalemi (Ev.Mh.Tik)*. 2/4.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Evkaf Tahrirat (Ev. Thr)*. 270/207.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *İrade Meclis-i Vala Evrakı (İ.Mvl)*. 190/5763.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Kâmil Kepeci*. 6290/1.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Meclis-i Vala Evrakı (Mvl)*. 327/28.
- Cemâleddin Server Revnakoğlu Arşivi, *Tabakhane Tekyesi*. 241/27.
- Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGM). 1774/44.
- Ahdî, Ahmed b. Mevlânâ Şemsi. *Ahdî ve Gülşen-i Şu'arâsı*. Haz. Süleyman Solmaz Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2005, 149.
- Akgün, Ömer Faruk. "Fitnat Hanım". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 39-46. Ankara TDV Yayınları 1996.
- Âsitâne-i aliyye'de ve bilâd-ı selâse'de kâin el'an mevcûd ve muhterik olmuş tekkelerin isim ve şöhetleri ve mukâbele-i şerîfe günleri beyân olunur*. İstanbul: Matbaa-i Darü'l-Hilâfetü'l-Aliyye, 1256/1840.
- Atâyî, Nev'izâde. *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik ff Tekmileti's-Şakâ'ik*. Haz. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Aynur, Hatice. "Sâliha Sultan'ın Düğün Töreni ve Şenlikleri". *Tarih ve Toplum* 11/61 (Ocak 1989): 30-39.
- Ayvansarâyî, Hâfız Hüseyin. *Hadîkatü'l-Cevâmî'*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281.
- Babinger, Franz. *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*. Trc. Coşkun Üçok. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1982.
- Beyânî, Mustafa b. Cârullah. *Tezkiretü's-Şuarâ*. Haz. İbrahim Kutluk. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1997.
- Biçici, H. Kâmil. "Eyüpsultan Mehmed Vusûlî Efendi Türbesi Hazîresi". *Tarihi Kültürü ve Sanatıyla Eyüpsultan Sempozyumu III Tebliğler*, (İstanbul-Eyüpsultan, 28- 30 Mayıs 1999). Ed. İrfan Çalışan. 3: 490-501. İstanbul: Eyüpsultan Belediyesi Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2000.
- Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. Haz. Ali Fikri Yavuz-İsmail Özen. İstanbul: Meral Yayınevi, 1972.
- Cunbur, Müjgân. "Hubbî". *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*. 5: 62. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2004.
- Çelebi, Âşık. *Meşâirü's-Şu'arâ*. Haz. Filiz Kılıç. Ankara: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2008.
- Demiriz, Yıldız. *Eyüp'de Türbeler*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Devellioğlu, Ferit. "Debbâğhâne". *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. 192. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2012.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet. *Türk Şairleri*. İstanbul: yy, 1936.
- Evliyâ Çelebi. *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*. Haz. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- Galitekin, Ahmed Nezi. *Osmanlı Kaynaklarına Göre İstanbul*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2003.
- Haskan, Mehmet Nermi. *Eyüp Tarihi*. İstanbul: Türk Turing Turizm İşletmeciliği Vakfı Yayınları, 1993.
- İşli, Esin Demirel. *İstanbul Tekkeleri Mimarisi Eklentileri ve Restorasyonu*. Doktora Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, 1998.

- Kınalı-zâde, Hasan Çelebi. *Tezkiretü'î-Şuarâ*. Haz. İbrahim Kutluk. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1981.
- Koçu, Reşâd Ekrem. "Debbâğ- Debbâğhâne". *İstanbul Ansiklopedisi*. 8: 4325-4326. İstanbul: Koçu Yayınları, 1966.
- Koçu, Reşâd Ekrem. "Dergâh-Dergâhlar". *İstanbul Ansiklopedisi*. 8: 4476-4485. İstanbul: Koçu Yayınları, 1966.
- Öz, Tahsin. *İstanbul Camileri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987.
- Özdamar, Mustafa. *Dersaadet Dergâhları*. İstanbul: Kırk Kandil Yayınları, 1984.
- Öztürk, Necdet. "Kazasker Vusûlî Mehmed Çelebi ve Selimnâmesi". *Türk Dünyası Araştırmaları* 50 (Ekim 1987): 9-100.
- Öztürk, Necdet. "Vusûlî Çelebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43: 145. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Pakalın, Mehmet Zeki. "Molla". *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 2: 549. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1946.
- Selânikî Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânikî*. 2. Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999.
- Tamsöz, Bedihan. *Osmanlı'dan Günümüze Kadın Şairler Antolojisi*. Ankara: Ayyıldız Yayınları, 1994.
- Tanman, Mehmet Baha. "Molla Çelebi Tekkesi". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 5: 484-485. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayınları, 1994.
- Telci, Cahit. "İstanbul Tekkeleri Hakkında 1885 Tarihli Bir İstatistik". *50. Yıl Atatürkçülük Armağanı*. İzmir: Akademi Kitabevi, 1994.
- Telci, Cahit. "Osmanlı Yönetiminin Yeni Yıl Kutlamalarından: İstanbul Tekkelerine Muharremiye Dağıtımı". *Süffî Araştırmaları* 3/6 (Yaz 2012): 1-29.
- Turnalı, Bilgin. "Şair Fitnat Hanım'ın Mezarı". *Arkeoloji ve Sanat Dergisi*, 8/9 (1980): 39-44.
- Uraz, Murat. *Kadın Şair ve Muharrirlerimiz*. İstanbul: Tefeyyüz Kitabevi, 1940.
- Uraz, Murat. *Türk Edip ve Şairleri*. İstanbul: Tefeyyüz Kitabevi, 1939.
- Üsküdârî, Bandırmalızâde Seyyid Ahmed Münib. *Mecmûa-i Tekâyâ*. İstanbul: Matbaatü'l-Alem, 1307/1889.
- Vassâf, Osmânzâde Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ-ı Ebrâr Şerh-i Esmâr-ı Esrâr*. Yazma Bağışlar, 2309: 5: 271b.Süleymaniye Kütüphanesi.
- Yeşilzâde, Erzurumlu Mehmed Sâlih Efendi. *Rehber-i Tekâyâ*. Tırnova Bölümü, 1035: 3a Süleymaniye Kütüphanesi.
- Zihnî, Mehmed Efendi. *Meşâhîru'n- Nisâ*. Sad. Bedreddin Çetiner. İstanbul: Şamil Yayınevi 1982.





*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
Haziran / June 2019, 23 (1): 521-544

**Sinoptik Problem ve Redaksiyon Kritiği: Giriş Mahiyetinde  
Bir Değerlendirme\***

*Synoptic Problem and Redaction Criticism: An Introductory Survey*

**Zafer Duygu**

Doçent Doktor, Mardin Artuklu Ü., Edebiyat Fakültesi, Süryani Dili ve Edebiyatı Bölümü  
Associate Professor, Mardin Artuklu University, Faculty of Literature, Department of Syriac  
Language and Literature  
Mardin, Turkey  
zaferduygu.zd@gmail.com  
[orcid.org/0000-0002-8762-9850](https://orcid.org/0000-0002-8762-9850)

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

\* Bu makale, Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu'nun (TÜBİTAK) şahsıma tahsis ettiği 2219 Yurt Dışı Doktora Sonrası Araştırma Bursu kapsamında, Amerika Birleşik Devletleri'nin North Carolina Eyaleti'nde yer alan Duke Üniversitesi'nin Religious Studies Bölümü'nde sürdürmekte olduğum daha geniş çaplı projenin bir parçasını oluşturmaktadır. Destekleri ve yardımları nedeniyle bu kuruma ve değerli çalışanlarına teşekkür ederim. Ayrıca katkıları nedeniyle Yale Üniversitesi'nden Dr. Özgen Felek ile Mardin Artuklu Üniversitesi'nden Dr. Kutlu Akalın'a da teşekkür ederim.

**Geliş Tarihi / Received:** 15 Mart / March 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 30 Mayıs / May 2019

**Cilt / Volume:** 23 **Sayı / Issue:** 1 **Sayfa / Pages:** 521-544

**Atıf / Cite as:** Duygu, Zafer. "Sinoptik Problem ve Redaksiyon Kritiği: Giriş Mahiyetinde Bir Değerlendirme [*Synoptic Problem and Redaction Criticism: An Introductory Survey*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/1 (June 2019): 521-544. <https://doi.org/10.18505/cuid.540514>

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

**Abstract:** The Synoptic Problem is a puzzle that scholars have desired to solve since the 18th century. The discussion has a religious background, because it is about the first three canonical Gospels of the Church, namely Matthew, Mark and Luke, which came to be called the Synoptic Gospels. The discussion, in the most basic context, concentrates on the point that there is a possible relationship or connection between the Synoptic Gospels and that each one is substantially similar to another but at the same time includes different aspects. This theoretical discussion separates the Gospel of John from the Synoptic Gospels and does not see it as a main source for the history of Jesus. The method of discussion is based on the reading of the Synoptic Gospels from a birds-eye-view, as seen together, and as comparatively in relation to each other. The aim of the discussion is to reach accurate historical information about Jesus and the birth of Christianity by analyzing the possible relationship between the Synoptic Gospels through their sources. Several hypotheses have been proposed for the solution of the Synoptic Problem. However, all the modern studies in the context of the problem are carried out by Western scholars. In other words, Synoptic Problem is a relatively unknown subject in the Turkish academic circles. So in this paper the aim is to draw the attention of the Turkish academy to the substance and framework of the Synoptic Problem through an introductory survey. In addition, some results that can be reached in this context will be exemplified by getting help from the redaction criticism.

**Summary:** The Synoptic Problem is a puzzle that scholars have been trying to solve since the 18th century. The discussion has a religious background, for it is about the first three canonical Gospels of the Church (namely Matthew, Mark, and Luke, which are called the Synoptic Gospels). The discussion, in the most basic context, concentrates on a possible relationship or connection between the Synoptic Gospels and that each one is substantially similar to another one, but at the same time including different aspects. This theoretical discussion separates the Gospel of John from the Synoptic Gospels, and does not see it as a main source for the history of Jesus. The method of this discussion is based on the broad reading of the Synoptic Gospels as well as a comparison in relation to each other. The aim of the discussion is to reach accurate historical information about Jesus and the birth of Christianity by analyzing the possible relationship between the Synoptic Gospels through their sources.

The traditional four Gospels have been debated since ancient times. There have been many dimensions of these discussions. However, whether the Gospels contain contradictory information or not has always been at the forefront. Pagan writers, such as Celsus or Porphyry, criticized the Gospels in this respect. Christian writers, such as Marcion or Tatian who lived in the second century when the Gospels were not seen as canon yet, raised some suggestions based on the doubts that the Gospels were incompatible with the Jewish scriptures and contained contradictions among themselves. Marcion included a single Gospel that was close to the Gospel of Luke in his New Testament canon. Tatian made a mixed version of the four Gospels. In the next stage, the contradictions in the Gospels were explained by the Christian writers, such as Origenes or Augustine. However, the four Gospels were more prominent in this new era and they were regarded as canons by the Church. Therefore, the Christian writers' approach to the Gospels also began to change. Origen emphasized allegorical interpretation which had been known since the Jewish philosopher Philo (d. 50) in Alexandria. Thus, he wanted to protect the contradictory texts from being seen as the source of the problem. He argued that the problem was the human mind that could not grasp the allegorical mystery of the text or the narrative in the text. Augustine had a similar approach with the suggestion that the Gospels should be read by a faithful heart. According to Augustine, it is natural that the Gospels reflect different characters because the Gospel writers describe Christ differently. In order to be able to comprehend the divine meaning in these texts, the Gospels must be read in a spiritual mood. After all, all these Christian writers aimed to respond to the criticism by the pagan writers regarding the Gospels, as well as the current suspicions in the minds of Christians.

Origen was the first Christian thinker to devote an effort to solve the debates on the Gospels in a logical and systematic way. As for Augustine, he was the starting point of the Synoptic Problem since Augustine was the first to mention the links between the Gospels texts, namely the idea that the authors of the Gospels may have used each other as sources. However, in the modern sense, the Synoptic Problem has been transformed into an academic discipline by the intellectuals who followed the path of Enlightenment thinkers, such as Reimarus (1684-1768), Lessing (1729-1781), Griesbach (1745-1812), and Eichhorn (1752-1827). Because modern researchers differ from old writers based on Church ideologies, they began to demolish traditional beliefs about the Gospels. Thus, the effort to harmonize incompatible narratives in the Gospels is left aside. Indeed, the ancient writers put a lot of effort into it. Now, in the places where indirect relations can be established between the Gospels, the idea of finding the common hypothetical sources of these Gospels is prominent. The claim that the Gospels were directly connected to Jesus as a historical figure has been gradually faded away.

The basis of the Synoptic Problem is the comparative reading of the Synoptic Gospels. In the modern sense, this comparison and its interpretation was made by J. J. Griesbach (1745-1812) for the first time. Griesbach was the first scholar to compare Matthew, Mark, and Luke in a way to create a synopsis. His comparison is based on a reading done by placing several passages or narratives from the Gospels side by side.

Many hypotheses have been put forward for the solution of the Synoptic Problem. Two-Source Hypotheses, Four-Source Hypotheses, and Farrer Theory are the most popular ones among researchers. These views are based on Marcan Priority. In this context, independently from each other, Matthew and Luke used Mark's text as their sources. Also, according to the Two-Sources and Four-Source Hypotheses, the authors of Matthew and Luke used another written document as their sources. This document is named the "Q" which derives from the German word "Quellen." In this way, it is assumed that the Q-document and the Gospel of Mark are the sources of the Gospels of Matthew and Luke.

The writers of the Gospels wrote their own texts by using written and oral sources. One of the scholarly methods is the redaction criticism that explores how the Gospel writers shaped the old literary documents by arranging, re-shaping, and revising them. This theory looks at whether the source used by an author is known and available today in order to understand whether how the author used his sources would provide important clues about his tendencies or ideologies. In this regard, the theory of the Marcan priority can be rendered functional along with the redaction criticism. In doing so, it is possible to reach important conclusions about Jesus and the birth of Christianity, as well as the theological and ideological ideas of the unknown authors of the Gospels of Matthew and Luke. First of all, the authors of Matthew and Luke used Mark's text as their sources. Secondly, we have these three Gospels today. And finally, the ways in which the writers of Matthew and Luke shaped the text, phrases, or expressions of Mark reveal important results about their thoughts.

The analysis shows that the authors of Matthew and Luke sometimes made additions that could be called interpolation to Mark's text; sometimes they wanted to censor some statements in Mark; sometimes they tried to explain or clarify some statements in the Mark, or sometimes they tried to blur clear expressions and expositions in Mark's text. These authors did not do such things without a reason. They wanted to reshape Mark's text in accordance with their theological understanding of Jesus as Christ. In this context, according to some expressions in Mark, Jesus' power had a limit. The authors of Matthew and Luke did not find these statements appropriate, because they changed Mark's some statements to create an impression that Jesus' power was not limited. This proves that the authors of Matthew and Luke re-arranged their resources to present Jesus as a superhuman being. Similarly, in Mark, there are lines in which Jesus declares his loyalty and servitude to the God of Israel. In such passages, he presented his personality in a low Christology context against God. However, the authors of Matthew and Luke were disturbed by such statements, because they intervened in these statements in Mark. They wanted to change some of the meanings and contexts in Mark's text

## 524 | Zafer Duygu. Sinoptik Problem ve Redaksiyon Kritiği: Giriş Mahiyetinde Bir Değer...

through such interventions and presented Jesus as Christ in a high Christological context to their readers. In the end, all these researches also responded to the question of to what extent the Gospels provide reliable information on a historical basis.

**Keywords:** History of Religions, History of Christianity, Synoptic Gospels, Synoptic Problem, Redaction Criticism, Jesus.

### Sinoptik Problem ve Redaksiyon Kritiği: Giriş Mahiyetinde Bir Değerlendirme

**Öz:** Sinoptik Problem, XVIII. yüzyıldan bu yana bilim insanlarının çözmeye çalıştıkları bir sorun ve entelektüel bir tartışmadır. Bu tartışma, Kilise'nin geleneksel İncillerinden ilk üçünü, yani Sinoptik İnciller tabir edilen Matta, Markos ve Luka'yı bahis konusu etmesi dolayısıyla dinsel bir arka plan barındırmaktadır. Tartışma, en temel bağlamda, içerik, dil ve düzen bakımlarından büyük oranda benzeşen, ama bazen de farklı noktalar barındıran söz konusu bu İnciller arasında ne gibi ilişkiler bulunduğu ya da kurulabileceği noktasında yoğunlaşmaktadır. Tartışmanın teorisi, Yuhanna İncili'ni Sinoptik İncillerden ayırmakta ve onu İsa'nın tarihi için temel bir kaynak olarak görmemektedir. Tartışmanın yöntemi, Sinoptik İncil metinlerinin kuşbakışı olarak birlikte görülmek suretiyle ve karşılaştırmalı şekilde okunması esasına dayanmaktadır. Tartışmanın amacı, Sinoptik İnciller arasındaki muhtemel ilişkiler ağını bunların kaynakları üzerinden çözümlenmek suretiyle İsa ve Hıristiyanlığın doğuşu konularında özgün tarihsel bilgilere ulaşmaktır. Sinoptik Problem'in çözümüne yönelik birçok hipotez ileri sürülmektedir. Ancak Problem kapsamındaki bütün modern çalışmalar Batılı araştırmacılar tarafından yapılmaktadır. Bir başka deyişle, Sinoptik Problem Türk akademisine yabancı bir konudur. Bu yüzden de burada, giriş mahiyetinde bir değerlendirme üzerinden, Sinoptik Problem'in varlığına ve çerçevesine Türk akademisinin dikkatini çekmek amaçlanmaktadır. Ayrıca bu bağlamda ulaşılabilecek bazı sonuçlar redaksiyon kritiği yönteminden yardım alınmak suretiyle örneklendirilecektir.

**Özet:** Geleneksel dört İncil Antikçağ'dan bu yana tartışılan metinlerdir. Bu tartışmaların birçok boyutu olmuştur, ama İncillerin çelişkili bilgiler içerip içermedikleri konusu da ön planda yer almıştır. Celsus ya da Porphyrios gibi pagan yazarlar, İncillere bu bakımdan birçok eleştiri yöneltmişlerdir. İncillerin henüz kanon niteliği taşımadığı II. yüzyılda, Markion veya Tatianus gibi Hıristiyan yazarlar ise İncillerin Yahudi kutsal yazılarıyla uyumsuz oldukları veya kendi aralarında çelişkiler barındırdıkları gibi düşüncelerden hareketle birtakım tasarruflarda bulunmuşlardır. Markion, kendi Yeni Ahit kanonuna Luka İncili ile yakın ilişkisi bulunan tek bir İncil dâhil etmiştir. Tatianus, dört İncilin karma bir varyantını hazırlayarak kullanıma sunmuştur. İncillerin çelişkileri meselesi, bir sonraki aşamada Origenes veya Augustinus gibi Hıristiyan yazarlarca da açıklanmaya çalışılmıştır. Ancak dört İncilin artık daha fazla sivrildiği veya kanon olarak kabul edildiği bu yeni dönemde, Hıristiyan yazarların yaklaşımları daha farklı bağlamlar barındırmaya başlamıştır. Origenes, İskenderiye'de Philo'dan beri bilinen alegorik yorumlama önerisiyle, çelişki yansıtan metinleri problemin kaynağı olmaktan kurtarmak ve problemi, çelişkili metnin ya da metinde geçen rivayetin alegorik gizimini kavrayamayan insan zihnine atfetmek istemiştir. Augustinus, İncillerin inançlı bir kalp gözüyle okunması önerisiyle benzer bir yaklaşımı göstermiştir. Ona göre, İncil yazarlarının Mesih'i başka yönlerden tasvir etmeleri nedeniyle İncillerin farklı karakterler yansıtmaları doğaldır. Bu metinlerdeki aşkın anlamın kavranabilmesi için ruhsal bir anlayış çerçevesinde okunmaları gerekmektedir. Sonuçta bütün bu Hıristiyan yazarlar hem pagan yazarların İnciller hakkındaki eleştirilerini yanıtlama, hem de Hıristiyan zihinlerde mevcut şüpheleri giderme amacı taşımışlardır.

Origenes, İnciller hakkında süregiden tartışmaları mantıksal ve sistematik bir usulle çözümlenme çabası harcayan ilk Hıristiyan düşünürdür. Augustinus ise Sinoptik Problem'in başlangıç noktasıdır. Zira İncil metinleri arasındaki bağlantılar veya bunların birbirlerini kaynak olarak kullanmış olabilecekleri fikri, ilk defa Augustinus tarafından dile getirilmiştir. Ancak modern anlamıyla Sinoptik Problem, bugünkü şekliyle Reimarus (1684-1768), Lessing (1729-1781), Griesbach (1745-1812) ve Eichhorn (1752-1827) gibi Aydınlanma düşünürlerinin açtıkları

yolu izleyen entelektüeller tarafından; XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bilimsel bir disipline dönüştürülmüştür. Çünkü artık modern araştırmacılar, Kilise ideolojilerine bağlı eski yazarlardan farklı olarak, İnciller hakkında ileri sürülen geleneksel inançları yıkmaya başlamışlardır. Böylece antik Hıristiyan düşünürlerin çok mesai harcadıkları bir mesele; İncillerin birbirleriyle uyumsuz kronolojilerini uyuşturma çabası artık bir kenara bırakılmıştır. İnciller arasında doğrudan değil de dolaylı şekilde ilişki kurulabilecek yerlerde, bu İncillerin müşterek hipotetik kaynaklarını ara(ştır)ma düşüncesi öne çıkmıştır. İncillerin tarihsel bir şahsiyet olarak İsa'yla doğrudan bağlantılı kitaplar oldukları iddiası yavaş yavaş tarihe karışmıştır.

Sinoptik Problem'in esası Sinoptik İncillerin karşılaştırmalı okunmasıdır. Modern anlamıyla bu karşılaştırma ve bunun yorumlanması ilk defa olarak Griesbach (1745-1812) tarafından yapılmıştır. Griesbach, Matta, Markos ve Luka İncillerini kelimenin modern anlamını yansıtabilecek şekilde karşılaştırmalı olarak; yani synopsis oluşturacak tarzda ilk defa olarak analiz eden araştırmacıdır. Onun bu karşılaştırması, söz konusu İncillerin birçok pasajını veya anlatısını yan yana yerleştirerek okuma esasına dayanmaktadır.

Sinoptik Problem'in çözümü konusunda birçok hipotez ileri sürülmüştür. Markos İncili'nin önceliği teorisine dayanan İki Kaynak Hipotezi, Dört Kaynak Hipotezi veya Farrer Teorisi gibi görüşler araştırmacılar arasında açık ara popüler olanlardır. Buna göre, Matta ve Luka'yı kaleme alan yazarlar, ilk İncil olan Markos'un metnini birbirlerinden bağımsız şekilde kaynak olarak kullanmışlardır. Ayrıca İki Kaynak ve Dört Kaynak Hipotezlerine göre, Matta ile Luka'nın yazarları Markos'a ilaveten bugün Almanca *Quellen* (kaynak) kelimesinden hareketle Q şeklinde tanımlanan kayıp bir başka belgeyi de müşterek şekilde kaynak olarak kullanmışlardır. Böylece Matta ile Luka İncillerinin arkasında Markos İncili ile Q belgesi bulunduğu düşünülmektedir.

İncil yazarlarının sözlü ve yazılı kaynaklar kullanarak ve bu kaynakları yeniden şekillendirerek kendi metinlerini oluşturdukları bilinmektedir. Bu süreci inceleyen bilimsel yöntemlerden birisi olarak redaksiyon kritiği, İncil yazarlarının bugün elde bulunan yazılı bilgi kaynaklarını düzenlemek, yeniden biçime sokmak ve elden geçirmek suretiyle, eski edebi çalışmalarını nasıl şekillendirdikleri konusunu araştırmaktadır. Metodun arkasında yatan teori şudur: Bir yazarın kullandığı kaynak bilinmekteyse ve o kaynak bugün elde ise, söz konusu yazarın bu kaynağı ne şekilde kullandığı sorusunun yanıtı, onun birçok eğilimi ya da ideolojisi hakkında önemli ipuçları sunacaktır. Bu doğrultuda Markos İncili'nin önceliği teorisinin redaksiyon kritiği metoduyla bir arada işlevsel kılınması, hem İsa ve Hıristiyanlığın doğuşu konularında önemli neticelere ulaşmaya, hem de Matta ve Luka İncillerini kaleme alan meçhul yazarların teolojik ve ideolojik tabanlı düşünce yapıları hakkında fikir edinmeye olanak tanımaktadır. Zira öncelikle, Matta'nın ve Luka'nın yazarları Markos'u kaynak olarak kullanmışlardır. İkinci olarak, söz konusu üç metin de bugün eldedir. Ve nihayet, Markos'un metnini, cümlelerini veya ifadelerini nasıl ve ne yönde şekillendirdikleri, Matta ile Luka'yı kaleme alan yazarların düşünce yapıları hakkında çok şey söylemektedir.

Bu yöndeki analizler, bu yazarların Markos metnine bazen interpolasyon hüviyeti taşıyan eklemeler yaptıklarını, bazen bu metindeki bazı ifadeleri sansürlemek istediklerini, bazen Markos'taki bazı ifadeleri açmaya veya açıklamaya yahut örneklendirmeye çalıştıklarını, diğer bazı zamanlarda ise Markos metnindeki açık anlamı bulanıklaştırmaya çabaladıklarını gün yüzüne çıkarmaktadır. Matta ve Luka'yı kaleme alan yazarların bu faaliyetleri sebepsiz değildir. Onlar, Markos metnini kendi teolojik düşünceleriyle uyumlu olacak şekilde redakte etmeyi dilemişlerdir. Onlar, örneğin Markos metninde İsa'nın gücünün bir sınırı olduğunu yansıtan pasajlara karşıt bir düşüncenin taraftarlarıdır. Zira Markos'un bu yöndeki bazı pasajlarını İsa'nın gücünün sınırı olmadığı intibaini yansıtabilecek biçimde değiştirmişlerdir. Bu ise Matta ve Luka'yı yazarların İsa'yı beşer üstü bir varlık gibi gösterebilmek için kaynaklarını yeniden düzenlediklerini kanıtlamaktadır. Bu yazarlar, örneğin, Markos metninde İsa'nın İsrail Tanrı'sına "kulluk" ve "tabiiyet" beyan ettiği satırlara, kendi şahsiyetini Tanrı karşısında düşük bir kristolojik bağlamda sunduğu pasajlara, karşıt düşünceler benimsemişlerdir.

Çünkü Markos metninde yer alan ve durumun böyle olduğunu gösteren ifadelere ve pasajlara müdahale etmişlerdir. Bu sayede anlamları ve bağlamları değiştirmeye çalışmışlardır. Böylece, okuyucularına, Tanrı karşısında “kul” olan bir İsa değil, fakat daha yüksek kristolojik bağlam taşıyan bir İsa sunmak istemişlerdir. Nihayet bütün bu araştırmalar, İncil metinlerinin tarihsel açıdan hangi ölçüde güvenilir bilgiler verdikleri konusunda önemli sonuçlara ulaşmaya da olanak yaratmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Hıristiyanlık Tarihi, Sinoptik İnciller, Sinoptik Problem, Redaksiyon Kritiği, İsa.

## GİRİŞ

Sinoptik Problem (Synoptic Problem) Antikçağ’dan bu yana Hıristiyan dünyada tartışılan bir sorundur. Günümüzde ise daha ziyade bilim insanlarının mesaisini almaktadır. Sinoptik Problem, dinsel boyut ihtiva eden bilimsel bir tartışmadır. Problem’e adını veren “sinoptik” kelimesi, sözlüklerde “birlikte görmek” ya da “kuş bakışı” gibi anlamlardaki σύνοπτις, *synopsis*’ten gelen σύνοπτικός, *synoptikós* sözcüğünden mülhemdir.<sup>1</sup> Kavram, “iki ya da daha fazla şeyin karşılaştırılması” anlamını da ihtiva etmektedir.<sup>2</sup> Nitekim Problem kapsamında bir tür “birlikte görme” ya da “karşılaştırma” yapılmaktadır. Bu bağlamda Sinoptik Problem’in teorisi, Kilise tarafından II. yüzyıldan beri geleneksel şekilde Matta, Markos ve Luka diye adlandırılan İncillerin “kuş bakışı” olarak, “birlikte görülmek” suretiyle, birbirleriyle “karşılaştırmalı” şekilde; yani genel ve kapsayıcı bir bakışla okunması gerektiği esasına dayanmaktadır.

Sinoptik Problem kapsamında araştırmacılar tarafından cevabı aranan bazı sorular, henüz Antikçağ’dan itibaren Hıristiyan yazarlarca da cevaplanmaya çalışılmıştır. Ancak Sinoptik Problem, bugünkü şekliyle Hermann Samuel Reimarus (1684-1768), Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), Johann Jakob Griesbach (1745-1812) ve Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827) gibi Aydınlanmacı Alman düşünürlerin açtıkları yolu izleyen entelektüeller tarafından; XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bilimsel bir disipline dönüştürülmüştür. Bu bağlamda Problem’e ve çözümüne dair birçok araştırma yapılmış; çok sayıda hipotez üretilmiştir. Ancak alana dair araştırmalar neredeyse tamamen Batılı bilim insanlarına yönlendirilmiştir. Türkçede ise Sinoptik Problem konusunda hiçbir ciddi araştırma yapılmamıştır.<sup>3</sup> Ancak yine de İsa’yı ve Hıristiyanlık tarihini farklı açılardan ele alan bazı çalışmalarda, Sinoptik Problem konusu bazen sınırlı bir çerçevede bahis konusu edilmiştir. Bazen ise bazı araştırmacılar hiç değilse böyle bir araştırma alanının varlığını belirgin kılmak istemişlerdir.<sup>4</sup>

Bu olgulardan hareketle bu makalenin amacı; Sinoptik Problem meselesini giriş mahiyetinde genel olarak değerlendirmektir. Problem, mütevazı bir makale vesilesiyle derli-toplu olarak özetlenmek istenmektedir. Türk akademisinde bundan sonraki süreçte Problem’i çalışmak isteyen araştırmacılar için zemin oluşturabilecek basit ve temel bir malzemenin Türkçe olarak ve özet halinde ortaya konulması düşüncesi de burada önemsenmekte-

<sup>1</sup> Geoffrey William Hugo Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, (Oxford: Clarendon Press, 1961), 1338; John Groves, *A Greek and English Dictionary: Comprising All the Words in the Writings of the Most Popular Greek Authors with the Difficult Inflections in them and in the Septuagint and New Testament*, (Boston: Hilliard-Gray and Company, 1840), 545 (σύν: “birlikte”; οψις: “görme”, “görüş alanı”, “bakmak”, “görünüş”).

<sup>2</sup> Charles C. Callan, “The Synoptic Problem”, *The Catholic Biblical Quarterly* 1:1 (1939): 55-63 (bk.55).

<sup>3</sup> Giriş mahiyetinde bir istisna için bk. Mehmet Çelik, “Sinoptik İncillerin Kaynakları ve Tahlili Mukayeseleri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 8 (1988): 267-274.

<sup>4</sup> Örneğin bk. Mahmut Aydın, “Tarihsel İsa Araştırmaları ve Onların Bulguları Üzerine Bazı Mülahazalar”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 5 (2001): 1-41; Aynı yazarın şu eserine de bk. *Tarihsel İsa: İmanın Mesih’inden Tarihin İsa’sına*, (2.Baskı), (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015); Şaban Kuzgun, *Dört İncil: Yazılması, Derlenmesi, Muhtevası, Farklılıkları, Çelişkileri*, (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2000) (Sinoptik İnciller ile Yuhanna’nın farkı konusunu birçok kısımda işlemektedir).

dir. Dolayısıyla Türk akademisi özelinde Sinoptik Problem'e dikkat çekme hedefi de makalenin amaçları arasındadır. Makalenin konuya meraklı ve entelektüel bir okuyucu kitlesi için anlaşılır ve tatmin edici olması da mühimdir. Makalede, Problem'in çözümüne yönelik derin tartışmalardan ya da detaylı teorik bilgilerden kaçınılacaktır. Problem'in çözümü için araştırmacılarca ortaya konulan en önemli hipotezler kısaca tanımlanacak olsa da, bu hipotezlerin temel argümanları bahis konusu edilmeyecektir. Zira makalenin temel ilgisi; Problem'in tanımlanmasına ve çerçevesinin belirgin kılınmasına yöneliktir. Bunlara ilaveten konunun önemini daha iyi yansıtabilmek amacıyla, son kısımda, "redaksiyon" kritiği denilen ve Kitab-ı Mukaddes kritiği başlığı altında geliştirilen bilimsel bir yöntem üzerinden verilecek örneklerle birtakım sonuçlara ulaşılabacaktır.

### 1. PROBLEM'İN TANIMI

Yeni Ahit'teki Matta, Markos ve Luka İncilleri, içerikleri yönünden benzer metinlerdir. Çünkü bu İnciller, genellikle aynı öyküleri aynı düzen içinde ve aynı sözcüklerle; ya da bazen birbirlerine yakın sözcüklerle anlatmışlardır. Bu İnciller, hem bu benzer yapıları nedeniyle, hem de bu yönleri itibariyle Yuhanna denilen dördüncü İncilden açıkça ayrıldıkları için, alanın uzmanlarıca "Sinoptik İnciller" tabir edilirler. Bir başka deyişle Sinoptik Problem biçimindeki bir tanımlamada; (i) Matta, Markos ve Luka arasında içerik, düzen ve dil bakımlarından bazen aynılık, bazen ise benzerlik ya da yakınlık bulunduğu ifade edilmek istenmektedir. (ii) Söz konusu bu İncillerin bu yüzden "kuş bakışı" olarak, "birlikte görülmek" suretiyle ve "karşılaştırmalı" şekilde göz önünde bulundurulmaları gerektiği dile getirilmektedir. (iii) Bu İncillerin burada zikredilen müşterek yönleri itibariyle Yuhanna'dan çok farklı oldukları ima edilmektedir. Yani henüz en baştan dördüncü İncil Yuhanna, "Sinoptik İnciller" tabir edilen ilk üçünden ayrılmaktadır.

Sinoptik Problem araştırmaları, geleneksel İncilleri "metin kritiği" (textual criticism), "redaksiyon kritiği" (redaction criticism) veya "kaynak kritiği" (source criticism) gibi bilimsel metotlar ışığında analiz eden yaklaşımları içermektedir. Bu gibi yöntemlerin kullanılması, Problem kapsamında yapılan tespitleri bilimsel kılmaktadır. Zira böyle bir analizde amaçlanan; Sinoptik İncillerin birbirlerine niçin bu kadar çok benzedikleri sorusunu bilimsel olarak açıklamaktır. Bu doğrultuda, İncillerin ilk üçü arasında içerik, düzen ve dil bakımlarından çarpıcı benzerlikler bulunması, Kilise tarafından ilahi vahiy yoluyla kaleme alındığı öne sürülen bu İncillerin aslında birbirlerine bağlı şekilde yazılmış olabilecekleri düşüncesini akla getirmiştir. Nitekim İncil yazarlarının birbirlerini kaynak olarak kullanmış olabilecekleri Augustinus'tan (ö.430) bu yana konuya ilgi duyanlarca ifade edilmektedir. Sinoptik Problem kapsamındaki araştırmalar, II. yüzyılın ikinci yarısından itibaren "İncil" diye tanımlanmaya başlanan ve bugün Yeni Ahit'te yer alan anonim metinlerin, bunların yazarlarının birbirlerini kaynak olarak kullanmaları suretiyle oluşturulduklarını ortaya koymaktadır.<sup>5</sup> Bu takdirde İnciller arasında yazınsal açıdan birtakım ilişkiler olmalıdır. Sinoptik Problem; Sinoptik İncil metinleri arasındaki bu ilişkileri bir şekilde açıklamak ve buradan hareketle tarihsel bir şahsiyet olarak İsa ve Hıristiyanlığın doğuşu hakkında bilimsel sonuçlara ulaşmayı amaçlayan bir disiplindir. Bu tanımdan anlaşıldığı gibi, Sinoptik Problem doğrudan "yöntemsel" bir yaklaşımdır. Çünkü teorik olarak doğru ya da özgün tarihsel bilgilere ulaşabilmek için bilimsel yöntemlerin zaruretine vurgu yapan ciddi bir hassasiyetin ifadesidir. Sinoptik İncil yazarlarının

<sup>5</sup> Bu görüş ilk defa Geç Antikçağ'da Hıristiyan düşünür Augustinus tarafından dile getirilmiştir. Modern dönem özelinde Alman araştırmacı Johann Jakob Griesbach (1745-1812), Matta, Markos ve Luka İncillerini analitik bir yaklaşımla karşılaştırmalı olarak okuyan ve bu olguyu İncil yazarlarının birbirlerini kaynak olarak kullandıkları açıklamasıyla yorumlayan ilk araştırmacıdır. Bk. Frederick Fyvie Bruce, "The History of New Testament Study," I. Howard Marshall (ed.), *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods* (1977. Carlisle: The Paternoster Press, revised 1979), 21-59 (atuf için bk. 38-39); John S. Kloppenborg, *Q, The Earliest Gospel: An Introduction to the Original Stories and Sayings of Jesus*, (Louisville-Londra: Westminster John Knox Press, 2008), 22.



## 528 | Zafer Duygu. Sinoptik Problem ve Redaksiyon Kritiği: Giriş Mahiyetinde Bir Değer...

hangisi hangisini ya da hangisi hangilerini veya hangileri hangisini kaynak olarak kullanmışlardır? Daha sonra göreceğimiz gibi, tartışmanın düğümlendiği başlıca noktalardan birisi burasıdır.

Problem'in tanımı da her zaman yukarıda yapıldığı kadar basit değildir. Çünkü Matta, Markos ve Luka'nın anlatımlarında kimi zaman dikkat çekici farklar da bulunmaktadır. Daha genel bir ifadeyle, Sinoptik İnciller arasında içerik, düzen ve dil gibi yönlerden çarpıcı benzerlikler olduğu doğrudur. Ama farklı noktalar da az değildir. O halde temel sorular şunlardır: Sinoptik İnciller, yukarıda da bahsi geçtiği gibi, birbirlerine niçin çok benzemektedir? Bunlar, öte tarafta niçin bu benzerliklerin yanında ya da içinde birçok farklı noktalar da barındırmışlardır? Bu ikinci soru, Problem hakkında yukarıda yapılan tanımların genişletilmesini mücbir kılmaktadır. Çünkü Sinoptik İnciller arasındaki ilişkiler ağı şimdi daha karmaşık bir görünümdedir; zira artık benzerlikler kadar farklılıkların tanımlanması da gerekmektedir. Buna göre Sinoptik Problem; aslında büyük oranda benzeşen, ama farklı noktalar da yansıtan, kimi zaman farklı varyasyonlar ihtiva eden, üstelik bazen bazı öyküleri birisi, bazen ikisi, kimi zaman ise üçü birden anlatan Sinoptik İnciller arasında mevcut karmaşık ilişkilerin nasıl tanımlanacağı arayışıdır. Farklılıklar meselesine gelince; İncil yazarları birbirleri dışında başka bazı kaynakları da kullanmışlardır. Bilim dünyasında çok zamandır yapılan araştırmalar, İncilleri kaleme alan meçhul yazarların bugün bilinmeyen daha eski bazı kaynakları da kendi metinlerini oluşturabilmek amacıyla kullandıklarını ortaya koymaktadır.<sup>6</sup> Bu meçhul kaynaklardan bazıları ise Sinoptik İncil yazarlarınca müşterek şekilde kullanılmış olmalıdır. Aynı şekilde her bir İncil yazarının kendisine has birtakım kaynaklardan nakiller yapmış olmaları da büyük olasılıktır. İncil yazarlarının kendi metinlerini oluştururken sözlü geleneklerden yararlandıkları da bilinmektedir.<sup>7</sup>

Bu anlatım ışığında Sinoptik Problem'in tanımı artık biraz daha belirgindir. Sinoptik Problem; Matta, Markos ve Luka adlı İncillerin, bu İncilleri kaleme alan meçhul yazarların birbirlerini kaynak olarak kullanmaları suretiyle oluşturuldukları ve ayrıca bu yazarların bugün bilinmeyen başka kaynakları da kullanmış olabilecekleri hipotezlerinden hareketle, bu olgunun ve sürecin nasıl gerçekleştiğine dair arayışlardır. Sinoptik Problem; tarih biliminin araştırma yöntemleri uyarınca İncillerin ilk üçünü İsa ve Hıristiyanlığın kökeni konularında başlıca kaynaklar olarak ele alan, bu kaynakları ciddi bilimsel yöntemlerle inceleyen, analiz eden, eleştirel bir gözle yorumlayan, bilimsel bir disiplindir. Yuhanna İncili niçin Sinoptik kapsamın dışında bırakılmaktadır?

Ananın uzmanlarınca bilindiği gibi, Yuhanna İncili Sinoptik İncillerden çok farklıdır. Aslında bu konu çok uzundur. Ama kısaca, Yuhanna'nın farkı, bu İncilin metni, dili, düzeni, yansıttığı karakter ve teoloji anlayışı bağlamlarında belirgin olmaktadır. Örneğin Sinoptik İnciller, İsa'nın Tanrı merkezli bir öğretiyi vaaz edip kendisi hakkında pek az konuştuğunu ortaya koymuşlardır. Yuhanna'nın Mesih'i ise merkezinde kendi şahsiyetinin yer aldığı bir öğretiyi yansıtmaktadır. Sinoptik İncillerde Tanrı'ya iman edilmesini sağlamak amacıyla birçok mucize gösteren İsa, Yuhanna'da bunu sırf kendi gücünü kanıtlamak için yapmaktadır. Sinoptik İncillerin umumiyetle beşer olarak resmettikleri bir Şeriat öğretmeni, Yuhanna'da ekstra bir kristolojik gelişme içinde sunulmaktadır. Sinoptik İncillerde İsa bir beşerdir. Yuhanna İncili'nde o bir ilahdır; hatta İsa'yı Tanrı'yla eşitleyen yegâne İncil Yuhanna'dır. Bu bağlamda Yuhanna İncili, İsa'ya ilişkin tarihsel gerçekleri anlatmaktan daha çok, yazarının Mesih'e dair teolojik görüşlerini yansıtan anonim bir derlemedir. Aslında Yuhanna, Hıristiyan dünyada

<sup>6</sup> Protestan ilahiyatçı Johann Gottfried Eichhorn (ö.1827), İncillerin arkasında çok sayıda daha eski kaynak bulunduğu, ama bu kaynakların tümünün Aramice ya da kaba İbranceyle yazılmış daha eski bir İncil'e kadar gittikleri fikrini ilk defa sistemli şekilde ileri sürmüştür. Bk. Donald Wayne Riddle, "The Aramaic Gospels and the Synoptic Problem", *Journal of Biblical Literature* 54/3 (1935): 127-138.

<sup>7</sup> Detaylar için bk. Bart D. Ehrman, *Jesus Before the Gospels: How the Earliest Christians Remembered, Changed, and Invented Their Stories of the Savior*, (New York: HarperOne, 2017).

“Manevi İncil” diye tanımlanmaktadır ve Kilise tarihindeki en “mübarek” kitaptır. Ama bu metin, İsa tarihini aydınlatmak bakımından zayıf bir kaynaktır. Bu yüzden Yuhanna İncili’ni Sinoptik İncillerden ayrı tutmak gerektiği konusunda müşterek bir kanaat bulunmaktadır.<sup>8</sup>

Sinoptik Problem’in esası Sinoptik İncillerin karşılaştırmalı okunmasıdır. Nitekim Antikçağ’da ve sonrasında bazı Hıristiyan yazarlar İncil metinlerini karşılaştırmalı şekilde okumuşlardır. Ancak modern anlamıyla bu karşılaştırma ve bunun yorumlanması, ilk defa olarak Alman düşünür Johann Jakob Griesbach (1745-1812) tarafından yapılmıştır. Griesbach, Matta, Markos ve Luka İncillerini kelimenin modern anlamını yansıtmak üzere karşılaştırmalı olarak; yani *synopsis* oluşturacak tarzda ilk defa olarak analiz eden araştırmacıdır.<sup>9</sup> Onun bu karşılaştırması, söz konusu İncillerin birçok pasajını veya anlatısını aşağıdaki gibi yan yana yerleştirerek okuma esasına dayanmaktadır:

Tablo 1. Griesbach’ın Sinoptik Karşılaştırma Örneği

Matta 8/2	Markos 1/40	Luka 5/12
καὶ ἰδοὺ λεπρὸς προσελθὼν προσεκύνει αὐτῷ λέγων, Κύριε, ἐὰν θέλῃς δύνασαι με καθαρίσαι	Καὶ ἔρχεται πρὸς αὐτὸν λεπρὸς παρακαλῶν αὐτὸν καὶ γονυπετῶν καὶ λέγων αὐτῷ ὅτι Ἐὰν θέλῃς δύνασαι με καθαρίσαι	Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν μιᾷ τῶν πόλεων καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ πλήρης λέπρας· ἰδὼν δὲ τὸν Ἰησοῦν, πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον ἐδέηθη αὐτοῦ λέγων Κύριε, ἐὰν θέλῃς, δύνασαι με καθαρίσαι
Ve bak, bir cüzamlı yaklaşmış, “Efendi, istersen beni temiz kılmaya muktedirsin” diyerek onun ayaklarına kapandı.	Ve bir cüzamlı ona geldi, yalvararak diz çöktü (ve) dedi: “istersen beni temiz kılmaya muktedirsin”.	Ve o, kentlerden birinde her tarafı cüzamlı biriyle karşılaştı. İsa’yı görür görmez yüz üstü yere kapandı ve şöyle diyerek yalvardı: “Efendi, istersen beni temiz kılmaya muktedirsin”.

Yukarıda yapılan karşılaştırmaya dikkat edilirse; Matta, Markos ve Luka’nın anlatımlarında hem benzer yönler hem de farklı noktalar yer almaktadır. Söz gelimi her üç İncil yazarı da aynı rivayeti/geleneği bahis konusu etmişlerdir. Bu sırada bazen aynı sözcükleri seçmişler, bazen farklı sözcüklere yönelmişlerdir. Matta ile Markos’un yazarları cüzamlı bir adamdan; Luka’nın yazarı ise her yanını cüzam kaplamış bir adamdan bahsetmişlerdir. Bu cüzamlı adam, Markos’ta diz çökerek İsa’ya yalvarmış; Matta’da İsa’nın ayaklarına kapanmış; Luka’da yüzüstü yere kapanıp İsa’ya yalvarmıştır. Adam, Matta ve Luka’da İsa’ya “Efendi” (Κύριε) şeklinde hitap etmiştir. Markos’ta ise böyle bir hitap kelimesi geçmemektedir. Sinoptik karşılaştırma, işte bu şekilde, Sinoptik İncillerin “kuş bakışı” olarak “birlikte görülmesi” ve “okunması” esasına dayanmaktadır. Nitekim bu okuma bir tür “karşılaştırmadır” ve bu karşılaştırmalar önemli sonuçlar vermektedir. Bunu son kısımda göreceğiz.

<sup>8</sup> Graham Stanton, *The Gospels and Jesus*, (New York: Oxford University Press, 2002); Özellikle bk. Maurice F. Wiles, *The Spiritual Gospel: The Interpretation of the Fourth Gospel in Early Church*, (New York: Cambridge University Press, 1960), 13-22; Mahmut Aydın, “Yahudi Bir Peygamberden Gentile Tanrı’ya: İsa’nın Tanrısallaştırılma Süreci”, *İslamiyat* 3/4 (2000): 47-74 (bk. 55-56).

<sup>9</sup> Johann Jakob Griesbach, *Synopsis Evangeliorum Matthaei, Marci et Lucae*, (Halle, 1776).

## 2. PROBLEM'İN ÇERÇEVESİ

Bilim dünyasında Kitab-ı Mukaddes eleştirisi kapsamında geleneksel İnciller hakkında yapılan araştırmalar, bu İncillerin birçok açıdan sorunlu metinler olduklarını ortaya koymaktadır. Örneğin "metin kritiği" yöntemi özelinde; İncil metinlerine ilk defa olarak kaleme alınmalarından sonraki tarihlerde müstensihler ya da redaktörler tarafından birçok defa müdahaleler yapıldığı kanıtlanmaktadır.<sup>10</sup> Söz gelimi "kaynak kritiği" çerçevesinde; Yeni Ahit'te yer alan metinlerden ancak çok az bir kısmının yazarlarının kendi kişisel yaratıcılıklarının ürünü oldukları görülmektedir. Buna göre, yukarıda da bahsedildiği gibi, İncil yazarları daha ziyade başka kaynakları kullanarak kendi metinlerini oluşturmuşlardır.<sup>11</sup> Bir başka deyişle, bilimsel bulgular İncillerin değişmeyen sabit metinler ya da ilahi vahiy oldukları yönündeki Kilise iddialarını çürütmektedir.

Yeni Ahit İncilleri ortaya çıktıkları andan itibaren tartışılan metinlerdir. Bu metinlerin çelişkili olduklarına ve birçok maddi hatalar içerdiklerine yönelik iddialar ise tarih boyunca İnciller hakkında yapılan tartışmalarda daha fazla ön plana çıkmışlardır. Örneğin Antikçağ'da ve Geç Antikçağ'da Celsus (II. yüzyıl) ya da Porphyrios (y.233-y.305) yahut İmparator Iulianus (331-363) gibi pagan yazarlar, Hıristiyanlığa karşı kaleme aldıkları eserlerde, geleneksel İncillerden de bahsetmişlerdir. Onlar, Hıristiyan kutsal yazılarını yetkinlikle analiz etmişlerdir. Zira onlar, Hıristiyanlığın merkezi teolojik iddialarını ve bu dinin problemleri gibi gözükken yönlerini teşhis edebilmişlerdir. Onların İncillere yönelik temel eleştirileri; İncil metinlerinin hem kendi aralarında çelişkili bilgiler içerdikleri hem de Yahudi kutsal yazılarıyla örtüşmedikleri, Hıristiyanların bu metinleri çeşitli tarihlerde birçok defa değiştirdikleri, İncilleri kaleme alanların bu metinlerde birçok maddi hatalar yaptıkları ve nihayet bu metinlerdeki bazı rivayetlerin mantıksız oldukları iddialarını içermektedir.<sup>12</sup>

Hıristiyan yazarlar da II. yüzyıldan itibaren İncillere yönelik bu çelişki ve maddi hata söylemlerine zihinlerini yormuşlardır. Söz gelimi Sinoplu Markion (y.85-y.160), Hıristiyan kutsal yazılarının hem Yahudi kutsal yazılarıyla uyumsuzluk içinde oldukları, hem de kendi içlerinde çelişkiler barındırdıkları düşüncesinden hareketle, İncillerin Yahudi kutsal yazılarıyla uyumsuzluğunu bütün bir Tanah'ı ve hatta burada tanımlanan Tanrı'yı ve peygamberleri bile tümüyle reddederek ortadan kaldırmaya çalışmıştır. İnciller arasında mevcut çelişkileri ise kendisine has yalnızca bir tane İncil tercih ederek aşmak istemiştir.<sup>13</sup> Nitekim Markion'un Yeni Ahit kanonu, kendisince hazırlanmış bir İncil varyantını içermekte (εὐαγγέλιον, *euangélion*), bununla beraber Pavlus'a ait mektupları ve Elçilerin İşleri Kitabı'nı da (ἀποστολικόν, *apostolikon*) ihtiva etmektedir. Araştırmacıların birçoğuna göre Markion, Luka İncili'nin kendisince hazırlanmış bir varyantını esas almıştır. Hâlbuki başka bazı araştırmacılara göre durum bunun tersidir. Bu görüşe göre, Luka İncili Markion'un bu eski İncil varyantı esas alınmak suretiyle, yani daha sonraki tarihlerde oluşturulmuştur.<sup>14</sup> Her halükarda Markion'un teşebbüsü, kendi İncilini daha az tartışılan bir metne dönüştürme çabasıdır.

<sup>10</sup> Francis J. Moloney, Daniel J. Harrington (ed.), *The Gospel of John*, (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1998), 23.

<sup>11</sup> Helmut Koester, *Introduction to the New Testament: II, History and Literature of Early Christianity*, 2. Baskı, (New York-Berlin: Walter de Gruyter, 2000), 44.

<sup>12</sup> Celsus açısından bk. Henry Chadwick (trc. sunum, notlar), *Origen: Contra Celsum*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1980); Ayrıca bk. R. Joseph Hoffmann (ed.), *Celsus, On the True Doctrine: A Discourse Against the Christians*, (New York: Oxford University Press, 1987); Porphyrios açısından bk. R. Joseph Hoffmann (ed.-trc.), *Porphyry's Against the Christians: The Literary Remains*, (New York: Prometheus Books, 1994).

<sup>13</sup> Charles E. Hill, "Polycarp Contra Marcion-Irenaeus Presbyterial Source in AH 4.27-32", *Studia Patristica*: c. XL, Frances Margaret Young, Mark J. Edwards, Paul M. Parvis (eds.), (Louvain: Peeters, 2006), 399-412 (bk. 403); Andrew Gregory, *The Reception of Luke and Acts in the Period Before Irenaeus*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 173-210.

<sup>14</sup> Matthias Klinghardt, "The Marcionite Gospel and the Synoptic Problem: A New Suggestion", *Novum Testamentum* 50/1 (2008): 1-27 (bk. 5-10).

Suriyeli yazar Tatianus (y.120-y.180), yine aynı yüzyılda διὰ τεσσάρων, *dia tessarōn* "dörtlü aracılığıyla" denilen bir kitapta dört İncilin karma bir varyantını ortaya koymuştur.<sup>15</sup> Tatianus'un bu girişimi ilginçtir. Çünkü bu kitapta o, İncillerin olumsuz eleştirilere sebebiyet veren çelişkili ya da farklı kısımlarını tek bir öykü oluşturacak şekilde harmonize ederek düzenlemiştir. Bunu yaparken; İsa'nın dünyada bulunduğu sürece ilişkin anlatımında Matta İncili'ni iskelet olarak almıştır. İsa'nın son haftasına dair öyküsü için büyük oranda Yuhanna'nın verdiği rivayetlere dayanmıştır. Ama bu sırada, Markos'un ve Luka'nın kimi rivayetlerini de destekleyici öğeler olarak kullanmıştır.<sup>16</sup> Sonuç olarak Tatianus'un önerisi Markion'dan farklıdır, ama çabası aynı amaca yöneliktir: O da tıpkı Markion gibi İncillerin bariz çelişkilerini ya da maddi hatalarını gidermek istemiş, bunu tek bir metin oluşturarak yapmayı dilemiştir.

Origenes (184-253), III. yüzyılda Sinoptik İnciller ile Yuhanna'nın uyuşmadıklarını açıkça dile getiren önemli bir Hıristiyan düşünürdür. Hatta Origenes, İncil metinlerinden bu uyumsuzluğa dair örnekler vermiştir. Origenes'e göre bu çelişkilerin boyutu devasadır: Bütün bir inancı sarsabilecek, İncillere olan bütün güveni yok edebilecek bir hacme sahiptir.<sup>17</sup> Origenes, bu sıkıntılı durumla yüzleşirken; İncillerin literal ve tarihsel değil de ruhsal, hatta bunun da ötesinde alegorik olarak okunması gerektiği yönünde bir yaklaşım sergilemiştir.<sup>18</sup> Origenes'in Yahudi filozof İskenderiyeli Philo'dan (y.M.Ö. 20-y.M.S. 50) beri bilinen ve İskenderiye'de Origenes öncesinde de mevcudiyeti gözlemlenen bu hermenötik geleneğe tutunması, İncillerin cümlelerinde, pasajlarında ya da anlatımlarında mevcut çelişkileri farklı bir usulle ortadan kaldırma girişimidir. Çünkü alegorik bir okumayla çelişki yansıtan metinler problemin temel kaynağı olmaktan kurtarılmakta ve problem, çelişkili olduğu zannedilen metnin ya da metinde geçen rivayetin alegorik gizemini kavrayamayan insan zihnine veya insanın kifa-yetsizliğine havale edilmiş olmaktadır.

Hıristiyanlık tarihinin en önde gelen düşünürlerinden Augustinus ise (354-430) İncillerde çelişkiler bulunduğunu daha farklı bir usulle kabul etmiştir. Augustinus, İncillerdeki çelişkilerin ancak "görünüş itibarıyla" böyle olduklarını ileri sürmüştür. Çünkü İncil metinlerinde çelişki gören yaklaşımlar, Augustinus tarafından iman eksikliğine yorulmuştur. Augustinus'a göre, İnciller "imanlı" bir kalple okunduğunda bütün çelişkiler ortadan kalkacaktır.<sup>19</sup> İncil metinlerinde çelişki gibi görünen olgular ise İncil yazarlarınca izlenen metotla ilişkilidir. İncil yazarlarından her biri, Mesih'in farklı bir boyutunu anlatmak üzere ilahi şekilde görevlendirilmişlerdir. Bu yüzden de bu metinlerden farklı karakterler yansımaları doğaldır.<sup>20</sup>

Yukarıda yapılan bu kısa anlatım ışığında, bugün bilim dünyasında geniş çaplı şekilde tartışılan İncillerin aslında Antikçağ'da ve sonrasında da tartışmalı metinler oldukları açıktır. Bu metinlerin çelişkili olup maddi hatalar içerdikleri yönündeki iddialar ya da açıkça veya dolaylı yollardan bu çelişkileri ortadan kaldırmaya yönelik çabalar, bu tartışmaların merkez

<sup>15</sup> Emily J. Hunt, *Christianity in the Second Century: The Case of Tatian*, (Londra-New York: Routledge, 2003).

<sup>16</sup> Craig L. Bloomberg, *The Historical Reliability of the Gospels*, (Illinois: Inter-Varsity Press, 1987), 2-5; Alphonzo Augustus Hobson, *The Diatessaron of Tatian and the Synoptic Problem: Being an Investigation of the Diatessaron for the Light Which It Throws Upon the Solution of the Problem of the Origin of the Synoptic Gospels*, (Chicago: Chicago University Press, 1904), 33.

<sup>17</sup> Wiles, *Spiritual Gospel*, 15.

<sup>18</sup> Muhammet Tarakçı, "Origen ve Alegorik Kitab-ı Mukaddes Yorumu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2010): 183-213; Francis Watson, "The Fourfold Gospels", S.C. Barton (ed), *The Cambridge Companion to the Gospels*, (New York: Cambridge University Press, 2006), 34-52 (bk. 46).

<sup>19</sup> Francis Watson, *Gospel Writing: A Canonical Perspective*, (Michigan, Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 2013), 29-43; Daryl Cornett, "Harmonization in the Patristic Period", *Harmony of the Gospels*, S.L. Cox-K.H. Easley (eds.), (Nashville, Tennessee: Holman Bible, 2007), 267-270; Robert A. Ziegler, "Augustine of Hippo's Doctrine of Scripture: Christian Exegesis in Late Antiquity", *Primary Source* 5/2 (2015): 33-39; Nicholas Adams, "A Disharmony of the Gospel", *The Vocation of Theology Today: A Festschrift For David Ford*, T. Gieggs-R. Muers-S. Zahl (eds), (Eugene, Oregon: Cascade, 2013), 96-97

<sup>20</sup> Cornett, "Harmonization", 268-269.

### 532 | Zafer Duygu. Sinoptik Problem ve Redaksiyon Kritiği: Giriş Mahiyetinde Bir Değer...

noktasını oluşturmuştur.<sup>21</sup> Pagan yazarlar İncilleri öncelikle bu doğrultuda eleştirmişlerdir. Hıristiyan düşünürler ve yazarlar, birtakım tasarruflarıyla ya da kendilerince bazı varsayımsal açıklamalarla, bu eleştirileri doğrudan ya da dolaylı olarak itiraf etmişlerdir. Bu bağlamda Origenes, İnciller hakkında yapılan tartışmaları ve İncillerin problemlerini mantıksal ve sistematik bir yöntemle çözümlene gayreti gösteren ilk Hıristiyan düşünür olarak gösterilmektedir.<sup>22</sup> Augustinus ise aşağıda da görüleceği gibi birçok araştırmacıya göre Sinoptik Problem'in başlangıç noktasıdır. Zira İncil metinleri arasındaki bağlantılar meselesi veya bunların birbirlerini kaynak olarak kullanmış olabilecekleri fikri, muhtemelen ilk defa olarak Augustinus tarafından dile getirilmiştir. Ancak Sinoptik Problem bağlamında bahsedilmesi gereken bir başka önemli isim, Hierapolis piskoposu olduğu ileri sürülen Papias'tır.

Papias aslında pek bilinmeyen bir şahsiyettir. Onun II. yüzyılın birinci yarısında Hierapolis piskoposluğu yaptığı söylenmektedir. Eusebius (ö.339?) ve Epiphanius (ö.403) ise yüzlerce yıl sonra Papias'ın ismini zikreden Kilise yazarlarıdır. IV. yüzyılda Kilise'nin tarihini yazmaya girişen Eusebius'a göre, Papias, Markos ve Matta adlarıyla özdeşleştirdiği bazı yazılı metinlerden söz etmiştir. Papias'ın yaşlılardan duyduğu söylenen bir rivayete göre; İsa'nın başhavarisi Petrus'un tercümanlığını yapan Markos, her ne kadar kendisi İsa'yı bizzat duymuş ya da dinlemiş değilse bile, Petrus'un Mesih'e dair hatırlayıp anlattıklarını kayıt altına almıştır. Yine Eusebius'a göre Papias, İsa'nın havarilerinden Matta'nın ise İbrani dilinde (veya Aramice gibi başka bir Semitik dilde) *logia* karakterli (yani sözlerden oluşan) bir metin yazdığını da ileri sürmüştür.<sup>23</sup>

Yukarıda adı birçok defa geçen Augustinus, V. yüzyılda bu konuda ilginç bazı yorumlar yapmıştır. Augustinus, Markos İncili'ni Matta'nın bir özeti olarak tanımlamıştır. O, Luka İncili'nin ise Matta ve Markos'a dayanılarak oluşturulduğu fikrini ileri sürmüştür. Augustinus'un İncillerin kronolojisi hakkındaki bu düşüncesi, bunların Yeni Ahit'teki sıralanışlarıyla uyumlu olmuştur; yani Matta, Markos ve Luka şeklindedir. Augustinus'un bu görüşüne "Matta İncili'nin Önceliği" teorisi denilmektedir. Nitekim XVIII. yüzyılda J.J. Griesbach tarafından belirli bir ölçüde güncellenmek suretiyle kabul edilecek olan görüş budur. Üstelik bu görüş bugün de azınlığa tekabül eden bazı araştırmacılar tarafından savunulmaktadır. Ancak genel olarak bakıldığında; Papias'ın ve Augustinus'un yukarıdaki iddiaları veya söylemleri, sonraki dönemlerde Hıristiyan dünyada geleneksel kabullere dönüşecektir. Bu kabuller XVIII. yüzyılda yeniden tartışılmaya başlanacak ve büyük oranda da çürütülecektir.

Yukarıda adı geçen Hıristiyan yazarların İncillerin kronolojisine ya da muhtemel ilişkilerine veya İncil metinleri arasındaki çelişkileri açıklamaya yönelik çabaları, onların modern bir tartışma alanı olarak Sinoptik Probleme ilgilerini gösteren olgulardır. Çünkü İncillerin çelişkili metinler olup olmadıkları sorusu ile onların edebi açıdan ne gibi ilişkiler içinde buldukları sorusu arasında çok yakın bir bağlantı bulunmaktadır.<sup>24</sup> Bununla beraber, daha önce de söylendiği gibi, Sinoptik Problem XVIII. yüzyıldan itibaren Alman düşünürler tarafından bilimsel bir disipline dönüştürülmüştür. Çünkü Reimarus ve Lessing'le birlikte modern araştırmacılar, geleneksel Kilise ideolojilerine bağlı eski yazarlardan farklı olarak, İnciller hakkında ileri sürülen geleneksel inançları yıkmaya; çerçevesi dogmatizm tarafından belirlenen sınırların ötesine geçmeye başlamışlardır. Böylece antik Hıristiyan düşünürlerin epey mesai harcadıkları kadim bir mesele; yani İncillerin birbirleriyle uyumsuz kronolojilerini uyuşturma çabası artık bir kenara bırakılmıştır. Örneğin Reimarus, 1750 yılı civarında şunları

<sup>21</sup> David Laird Dungan, *A History of the Synoptic Problem: The Canon, the Text, the Composition, and the Interpretation of the Gospels*, (New York: Doubleday, 1999), 60-64, 89-95.

<sup>22</sup> Dungan, *Synoptic Problem*, 66-67.

<sup>23</sup> John C. Hawkins, *Horae Synopticae: Contributions to the Study of the Synoptic Problem*, (Oxford: Clarendon Press, 1909), xiii-xiv.

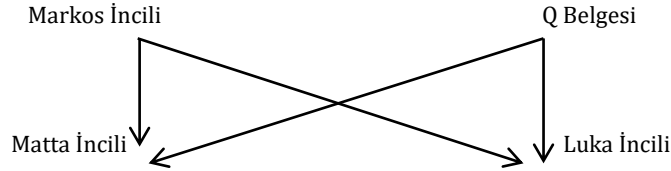
<sup>24</sup> Bloomberg, *Historical Reliability*, 12.

söylemiştir: “Dört İncil yazarını harmoni etmek/uzlaştırmak mümkün değildir. Onların çelişkili anlatımları, İncillerin gerçek olaylara dayanmadıklarını açığa vurmaktadır.”<sup>25</sup> İşte bu andan itibaren modern uzmanlar artık İncillerin kronolojisini uyuşturma çabasından vazgeçmişlerdir. Onlar, bunun yerine İnciller arasında edebi açıdan ne gibi ilişkiler kurulabileceği sorusunu tartışmaya başlamışlardır. İnciller arasında doğrudan değil de dolaylı şekilde ilişki kurulabilecek yerlerde ise, bu İncillerin müşterek hipotetik kaynaklarını ara(ştır)ma düşüncesine yönelmişlerdir. Kısaca, İncillerin tarihsel bir şahsiyet olarak İsa’yla doğrudan bağlantılı kitaplar oldukları iddiası Reimarus ve Lessing’den itibaren yavaş yavaş tarihe karışmaya başlamıştır.<sup>26</sup>

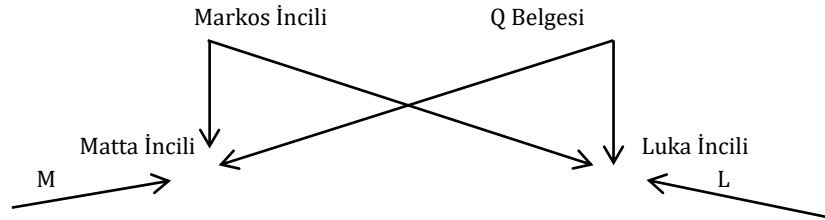
Sinoptik Problem’in çözümü ise hakikaten ağır ve derin bir konudur. Üstelik bütün kesimleri tatmin edecek müşterek bir çözüm de üretilmiş değildir. Yine de öne çıkan bazı çözüm önerileri şu şekilde kısaca tanımlanabilir:

(i) İki Kaynak ve Dört Kaynak Hipotezleri: İki kaynak hipotezi, İncillerin arkasında iki kaynak bulunduğu düşüncesidir. Bu hipotez kapsamında iki temel argüman ileri sürülmektedir. Bunlar, (i) Markos İncili’nin önceliği teorisi ve (ii) Q hipotezleridir. İki kaynak hipotezi, Markos İncili’nin ilk İncil olduğunu ileri sürmektedir. Matta ve Luka’yı kaleme alan yazarlar, Markos’un metnini birbirlerinden bağımsız şekilde kaynak olarak kullanmışlardır. Matta ile Luka’nın yazarları, Markos’a ilaveten bugün Almanca *Quellen* (kaynak) kelimesinden hareketle Q şeklinde tanımlanan kayıp bir başka belgeyi de müşterek şekilde kaynak olarak kullanmışlardır. Böylece Matta ile Luka İncillerinin arkasında, hipoteze adını veren iki kaynak, yani Markos İncili ile Q belgesi bulunmaktadır. Matta, Markos ve Luka arasında tam bir uyum ve paralellik bulunduğu durumlarda, Matta ile Luka’nın yazarları Markos’tan nakiller yapmışlardır. Sadece Matta ile Luka arasında uyum ve paralellik olan yerlerde, bu iki metnin yazarı Q belgesini kaynak olarak kullanmışlardır. İki kaynak hipotezi, özellikle Alman araştırmacılar tarafından savunulmaktadır ve bugün dünya ölçeğinde bilim dünyasında açık ara baskın görüştür. Bu hipotezin farklı varyantları da mevcuttur. Örneğin dört kaynak hipotezi, iki kaynak hipotezini aynen kabul etmekle beraber Matta ile Luka’nın kendilerine has hipotetik kaynaklarını da (M ve L) bahis konusu etmektedir.<sup>27</sup>

Şekil 1. İki Kaynak Hipotezi



Şekil 2. Dört Kaynak Hipotezi



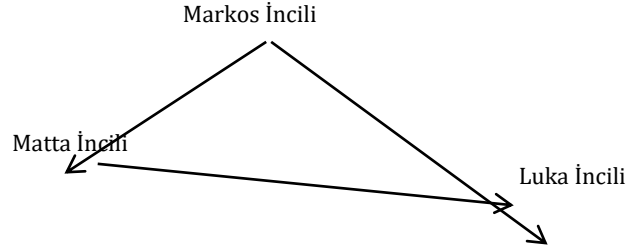
<sup>25</sup> Hen de Jonge, “The Loss of Faith in the Historicity of the Gospels: H.S. Reimarus (ca 1750) on John and the Synoptics”, *John and the Synoptics*, Adelbert Denaux (ed.), (Leuven: Peeters Press 1992), 409-421 (bk. 409).

<sup>26</sup> William R. Farmer, *The Synoptic Problem: A Critical Analysis*, (New York: The Macmillan Company-Londra: Collier-Macmillan Limited, 1964), 1-4.

<sup>27</sup> Mark Goodacre, *The Synoptic Problem: A Way through Maze*, (Londra: T-T Clark, 2001), 21.

(ii) Farrer Teorisi: Büyük Britanya kökenli bir teoridir. Farrer teorisi aslında iki kaynak hipotezini belirli bir ölçüde kabul etmektedir. Çünkü bu teoride, Markos İncili'nin önce yazıldığına ya da Matta ile Luka'nın yazarlarının onu kaynak olarak kullandıklarına itiraz edilmemektedir. Ancak burada Q diye tanımlanan hipotetik belgenin varlığına şüpheyile yaklaşılmaktadır. Ayrıca, Luka'yı kaleme alan yazarın sadece Markos'u değil, fakat aynı zamanda Matta'yı da kaynak olarak kullandığı ileri sürülmektedir. Farrer teorisi, ilk defa olarak 1955 yılında Austin Farrer tarafından savunulmuştur. Teorinin daha meşhur savunucusu Farrer'in öğrencisi Michael Goulder'dir.<sup>28</sup> Mark Goodacre ise bugün bu teorinin önde gelen müdafidir.<sup>29</sup>

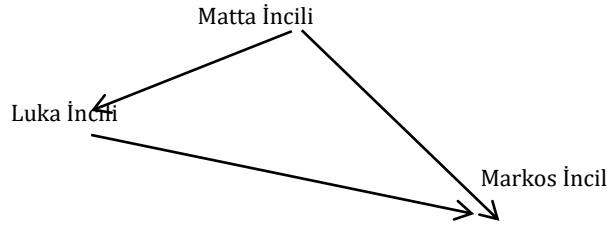
Şekil 3. Farrer Teorisi



(iii) Griesbach Teorisi

Birleşik Amerika'da iki kaynak hipotezine karşı popüler bir görüş Griesbach teorisi. Teori, XVIII. yüzyılda J.J. Griesbach tarafından ortaya atılıp uzun süre genel kabul gördükten sonra gözden düşmüş, ancak 1964'te alanın önde gelen uzmanlarından William Farmer tarafından yeniden canlandırılmıştır. Griesbach teorisi iki kaynak hipotezinden daha eskidir. Ve aslında bu hipoteze tümüyle karşıdır. Yani burada hem Markos İncili'nin önceliği savı, hem de Q diye bir belgenin mevcudiyeti reddedilmektedir. Griesbach'a göre, kronoloji açısından Markos üçüncü İncildir. Ayrıca Markos'un yazarı, hem ilk İncil diye tanımlanan Matta'yı, hem de Matta'yı kullandığı öne sürülen Luka'yı kaynak olarak kullanmıştır.<sup>30</sup>

Şekil 4. Griesbach Teorisi



Bilim dünyasında yaklaşık iki yüz elli yıldır sürdürülen çalışmaların sonucunda Sinoptik Problem'in çözümüne yönelik müşterek bir kanaat ortaya konulamamıştır. Bu durum alanın önde gelen bazı uzmanlarını bile umutsuzluğa düşürmektedir. Örneğin Joseph A. Fitzmyer, 1970'de İnciller temalı Pittsburgh Festivali'nde Markos İncili'nin önceliği teorisini savunurken, Sinoptik Problem alanında yapılan modern çalışmaları da değerlendirmiştir. Fitzmyer'e göre, Problem'in neredeyse çözümsüz olduğu, o güne kadar yapılan tüm çalışmalardan ortaya çıkan sonuçtur.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Goodacre, *Synoptic*, 21-22.

<sup>29</sup> Mark Goodacre, *The Case Against Q: Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem*, (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2002).

<sup>30</sup> Goodacre, *Synoptic*, 22.

<sup>31</sup> Joseph A. Fitzmyer, "The Priority of Mark and the 'Q' Source in Luke", D. Hadidian (ed.), *Jesus and Man's Hope*, c. I, (Pittsburgh: Pittsburgh Theological Seminary, 1970), 134-147.

Bazı araştırmacılara göre, Fitzmyer'in bu açıklaması büyük ölçüde haklı bir kanaatin ifadesidir. Çünkü Problem'in çözümü konusunda Fitzmyer sonrasında yapılan araştırmalarda da müşterek bir kanaat oluşmamıştır. Günümüzde birçok araştırmacı iki kaynak ve dört kaynak hipotezlerini desteklemeyi sürdürmektedir. Ama karşıt görüşleri savunan araştırmacılar hiçbir zaman eksik olmamıştır. Bunların yakın dönemde bir derece daha güç kazandıkları görülmektedir. Örneğin Farmer, Orchard ve Dungan gibi önemli uzmanlar, iki kaynak hipotezlerine karşı Griesbach'ın eski tezlerini desteklemeyi sürdürmüşlerdir. Başka bazı uzmanlar, Streeter'in ya da Griesbach'ın bir zamanlar bilim dünyasında genel kabul gören tezlerinin tatmin edici olmadığını düşünmüşlerdir. Bu yüzden de Schleiermacher'in *logia* veya Weisse'nin *Ur-Markos* hipotezlerinin güncel varyantlarını benimseme yolunu tutmuşlardır.<sup>32</sup> Özetle, Problem'in çözümü konusunda tartışmalar ve araştırmalar tüm hızıyla sürmektedir.

Problem'e has güçlüğün önemli sebeplerinden biri de İncillerin kaleme alınmasına dair süreç hakkında pek az şey biliniyor olmasıdır. Aslında İncil metinlerinin arkasında sözlü ve yazılı geleneklerin bulunduğu araştırmacıların malumudur. Ama bu olgu bile başlı başına yeterince karmaşa yaratmaktadır. Alman araştırmacı J. Wellhausen (1844-1918), Markos İncili'ni anlatırken bu İncilin oluşturulması noktasında üç önemli olgudan bahsetmiştir. O, Markos'un temel kaynağı olarak sözlü geleneğe dikkat çekmiş ve bilgiye yönelik malzemenin bu sözlü gelenek içinde küçük birimler halinde dolaştığını belirtmiştir. İkinci olarak bu malzeme bir araya getirilerek çeşitli aşamalarda yeniden düzenlenmiştir. Wellhausen, İncil yazarlarını da bunu yapanlar arasında saymaktadır. Yani bir bakıma İncil yazarları redaktörlerdir. Son olarak, bu malzemenin İsa'nın amacı kadar erken cemaat açısından da bizlere bilgi verdiği tezi üzerinde durulmuştur.<sup>33</sup> Bultmann'a göre, Wellhausen'in bu hipotezleri ana geleneği oluşturan nevi şahsına münhasır öykü ve öykü gruplarının editörlerin çabasıyla İncil metinlerinde bir araya getirildikleri gerçeğini kanıtlamaktadır. Ayrıca, daha önceki dönemlere ait malzemelerle değiştirilmiş olduklarını da bu hipotezlerden anlaşılmaktadır. Ancak Bultmann'a göre Wellhausen, araştırmalarının sonucunda kapsamlı hükümlere ulaşmaktan kaçınmıştır.<sup>34</sup>

Wellhausen tarafından verilen bu aşamaların detayları tartışılabilir. Ancak onun sözlü rivayetlere ilişkin bu açıklaması sonradan "form kritiği" adını alacak bilimsel yöntemin başlıca aksiyomları olmuştur. Çünkü bizzat Luka İncili'nin yazarı da Wellhausen'i doğrulamaktadır. Luka İncili'nin başlangıç pasajı, tam da bu konu hakkında kıymetli bir bilgilendirme yapmaktadır. Luka, şöyle söylemektedir: 'Ἐπειδὴ περ πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων, καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου, ἔδοξε καὶ μοι παρηκολουθηκῶτι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς καθεξῆς σοι γράψαι, κράτιστε Θεόφιλε "Birçokları, başlangıçtan itibaren tanık ve sözün hizmetkârı olanlar tarafından bizlere iletilen şekliyle, aramızda olup biten şeylere ilişkin bir hikâye anlatımı kaleme alma teşebbüsünde bulundular. Bütün bunları en başından özenle araştıran biri olarak sana sırasıyla yazmak bana da cazip geldi, ey en yüce Teofilos!"<sup>35</sup>

Luka İncili yazarının bu anlatımı, mevcut İncillerin birbirini izleyen üç aşamadan geçerek ortaya çıktıklarını göstermektedir. Bunların ilki, İsa'ya dair rivayetlerin "tanık" sıfatı taşıyanlar tarafından muhataplarına şifahi olarak iletildiği "sözlü rivayet dönemidir." Günümüzde "form kritiği", bu sözlü rivayet dönemini inceleyen bilimsel yöntemdir. İkincisi, sözlü rivayetlerin yazılı metinlere dönüştürüldükleri süreçtir. Çünkü cemaat içinden birçokları

<sup>32</sup> Johan Engelbrecht, "Challenging the Two-Source Hypothesis: How Successful are the Commentaries?" *Neotestamentica* 30 (1996): 89-101; Gordon D. Fee, "A Text-Critical Look at the Synoptic Problem", *Novum Testamentum* 22/1 (1980): 12-28 (bk. 12-13); Farmer, *The Synoptic*.

<sup>33</sup> Norman Perrin, *What Is Redaction Criticism*, 4. Basım, (Philadelphia: Fortress Press, 1974), 13-14.

<sup>34</sup> Rudolf K. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*, İngilizce trc. J. Marsh, (Oxford: Basil Blackwell, 1972), 2.

<sup>35</sup> Luka, 1/1-3.



### 536 | Zafer Duygu. Sinoptik Problem ve Redaksiyon Kritiği: Giriş Mahiyetinde Bir Değer...

sözlü olarak iletilen bu rivayetlerden hareketle öykü (δύησις) niteliğinde metinler yazmaya başlamışlardır. Bilimsel araştırmalarda "kaynak kritiği" yöntemi bazı açılardan bu süreci analiz etmektedir. Üçüncü aşama ise bugünkü İncillerin ortaya çıkışlarına dairdir. Örneğin Luka, kendi ifadesine göre kendisine iletilenleri sırasıyla yazmayı uygun bulmuştur. "Redaksiyon kritiği", bu konuyu farklı açılardan aydınlatmaya yönelik bilimsel yöntemlerden biridir. Nitekim Sinoptik Problem bu ve benzeri başka yöntemlerle yakın ilişki içinde bir disiplindir.

Burada temel sorulardan biri şudur: İncillerin kaleme alınmasından önceki dönemleri yansıtan en özgün form ya da formlar hangi İncil metninde karşımıza çıkmaktadır? Bazı araştırmacılara göre, en özgün formlar bazen Matta'da, bazen Luka'da, ama en çok da Markos'da bulunmaktadır. Öte yandan her bir İncil, birçok merhaleden geçmiş çok sayıda rivayet geleneğini kendi metinlerinde ihtiva etmişlerdir. Yukarıda verilen aşamalara paralel bir açıklamaya göre, M.S. 30-40 yıllarında ilk koleksiyonlar oluşturulmaya başlanmıştır. Bunlar, P diye tanımlanan *Petrus'un Vaazları* ile Q, M ve L şeklinde isimlendirilen hipotetik ve meçhul kaynaklardır. 40-50 yıllarında ön-İncillerin (İng. *Proto-Gospels* ya da *Ur-Gospels*) ortaya çıktıkları sanılmaktadır. Muhtemelen 50-60 yılları arasında bugünkü İncillerin gelişimi son safhaya gelmiştir.<sup>36</sup> Bununla beraber İncil metinlerine ilk defa oluşturulmalarından sonraki süreçte de birçok defa eklemeler ya da müdahaleler yapılmıştır. Bir başka ifadeyle, bugün elimizde olan İncil metinleri aslında ilk defa oluşturuldukları özgün formlarından da farklıdır.<sup>37</sup> Bilim dünyasında örneğin "metin kritiği" diye tanımlanan bir yöntem, bu olguyu açıkça kanıtlamaktadır.

### 3. MARKOS'UN ÖNCELİĞİ TEORİSİ VE REDAKSİYON KRİTİĞİ

Yukarıda da görüldüğü gibi, sözler ya da öyküler önce (i) tarihsel İsa'nın öğretilerinde, sonra (ii) İsa sonrasında erken cemaatin yaşamında ve nihayet (iii) İncil yazarlarının düşüncelerinde şekillendikten sonra İncillere kaydedilmişlerdir. İsa'dan bugüne kadar herhangi bir metin kalmadığına göre, İncillerdeki sözlerin ya da öykülerin tarihsel İsa'nın öğretilerindeki özgün formlarını doğrudan bilmek olanaksızdır. Ancak bu sözlerin ya da öykülerin, İsa sonrası dönemde sözlü ve yazılı formlar halinde erken cemaatte mevcudiyeti ve ayrıca bunların belirli ölçülerde İncil yazarlarına kadar ulaşip onların zihinlerinde yeniden şekillenmiş oldukları vakıadır. Bu bağlamda, bahis konusu sözlü formlar "form kritiği" denilen; sözlü ve yazılı formları yeniden şekillendiren İncil yazarlarının ideolojik ve teolojik eğilimleri ise "redaksiyon kritiği" denilen bilimsel metotlar üzerinden anlaşılır kılınmaya çalışılmaktadır.<sup>38</sup> Nitekim bilhassa bu ikinci yöntem Sinoptik Problem meselesiyle doğrudan ilişkilidir.

Form kritiği (form criticism, formgeschichte, "form tarihi"), İncillerin kaleme alınmasından önceki "sözlü rivayet" (oral traditions ya da oral transmission) dönemini ön plana çıkarmakta,<sup>39</sup> İncil yazarlarını "rivayetleri yazan kişiler" diye tanımlamaktadır.<sup>40</sup> Bununla beraber İncil yazarları redaktörlerdir. "Redaktör", metni düzenleyen kişiye denilir. Redaksiyon kritiği (redaction criticism, redaktionsgeschichte), araştırmamanın bir sonraki aşamasıdır. İncil yazarları, kaynaklarından kendilerine ulaşan rivayetleri, bilgileri ya da gelenekleri seçen, düzenleyen, şekillendiren ve yeniden sözcüklere döken şahsiyetlerdir.<sup>41</sup> Dolayısıyla redaksiyon kritiği, İncil yazarlarının bilgi kaynaklarını düzenlemek, yeniden biçime sokmak ve elden geçirmek suretiyle, eski edebi çalışmalarını nasıl ortaya çıkardıkları konusunu araştırmaktadır.

<sup>36</sup> Engelbrecht, "Challenging", 91.

<sup>37</sup> Markos İncili'nin son kısmı özelinde krş. Bruce M. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*, (Oxford: Clarendon Press, 1987), 122-128.

<sup>38</sup> Stephen S. Smalley, "Redaction Criticism," I. Howard Marshall, ed., *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*, (1977. Carlisle: The Paternoster Press, revised 1979), 181-196 (bk. 192).

<sup>39</sup> Stephen H. Travis, "Form Criticism", *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*, ed. I. Howard Marshall, 1977 (Carlisle: The Paternoster Press revised 1979), 153-164.

<sup>40</sup> Bloomberg, *Historical Reliability*, 21-22.

<sup>41</sup> Bloomberg, *Historical Reliability*, 35-36.

Metodun arkasında yatan temel teori şudur: Bir yazarın kullandığı kaynak bilinmekteyse ve o kaynak bugün elde ise, söz konusu yazarın bu kaynağı ne şekilde kullandığı sorusunun yanıtı, onun birçok eğilimi ya da ideolojisi hakkında önemli ipuçları sunmaktadır. Örneğin X isimli bir yazarın Y adında başka bir yazarı kaynak olarak kullandığı, ama onu kullanırken küçük bazı değişiklikler yaptığı; söz gelimi birkaç önemli kelimeyi ya da cümleyi görmezden geldiği, bazılarını değiştirdiği ya da kimi eklemeler yaptığı biliniyorsa, bu gibi tespitlerin toplamı X isimli yazarın kişisel eğilimleri ve ideolojisi hakkında önemli sonuçlara ulaşmayı mümkün kılmaktadır. Zira bir yazar, bilgi kaynaklarını ancak bunun için geçerli bir sebep olması durumunda değiştirecektir. Eğer belirli bir doğrultuda yeterince değişiklik yapılmışsa, redaktörün (yani İncil yazarlarının) başlıca eğilimlerine ya da ideolojik görüşlerine dair sis perdesi aralanabilecektir.<sup>42</sup>

Redaksiyon kritiği, Sinoptik Problem konusunda yürütülen çalışmalarda araştırmacılara büyük yardımlar sağlamaktadır. Zira İncil yazarları birtakım kaynakları kullanmak suretiyle kendi metinlerini oluşturmuşlardır. Üstelik bu kaynaklardan bazıları bugün eldedir; İncil yazarları birbirlerini de kaynak olarak kullanmışlardır. Araştırmacılar arasındaki baskın görüşe göre, Matta ile Luka'nın yazarları Markos'un metnini kaynak olarak kullanmışlardır. Daha önce belirtildiği gibi, bu teori "iki kaynak hipotezi", "dört kaynak hipotezi" ve "Farrer teorisi" kapsamlarında geçmektedir. Kısaca, Matta'yı ve Luka'yı kaleme alan yazarların Markos'taki öyküleri nasıl düzenleyip naklettikleri hususu, onların ideolojik ve teolojik tasavvurları hakkında birçok ipucu verebilecektir. Bu ise bazen onların İsa'ya dair tarihsel süreci nasıl şekillendirdiklerine ilişkin önemli hususları gün yüzüne çıkaracaktır. Bütün bu anlatımın, aşağıda verilen örnekler üzerinden daha anlaşılır kılınması mümkündür. Şimdi, aşağıdaki ikili rivayete bakalım:

Tablo 2. Sinoptik Karşılaştırma Örneği

Markos 6/5	Matta 13/58
καὶ οὐκ ἔδύνατο ἐκεῖ ποιῆσαι οὐδεμίαν δύναμιν, εἰ μὴ ὀλίγοις ἀρρώστοις ἐπιθεῖς τὰς χεῖρας ἐθεράπευσεν.	καὶ οὐκ ἐποίησεν ἐκεῖ δυνάμεις πολλὰς διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν.
Ve (İsa) orada, birkaç hastayı üzerlerine ellerini koyarak iyileştirmek istisnasıyla hiçbir mucize yapamadı.	Ve (İsa) imansızlıkları yüzünden orada pek fazla mucize yapmadı.

Markos'un önceliği teorisi yukarıda verilen örnek özelinde düşünülecek olursa; Matta İncili yazarının yukarıdaki pasajı Markos'tan alıntılıyarak naklettiği anlaşılmaktadır. Bir başka deyişle, yukarıda bahsi geçen Matta 13/58 pasajı Markos 6/5 pasajına dayanılarak yazılmıştır. Nitekim her iki İncil yazarının aynı rivayeti naklettikleri de açıkça görülmektedir.

Sinoptik Problem'in "Markos İncili'nin Önceliği" teorisiyle Kitab-ı Mukaddes Kritiği kapsamındaki "redaksiyon kritiği" ilkesini bir arada yukarıdaki pasaja uyarlırsak; Matta İncili yazarının (kaynak olarak kullandığı) Markos metnine küçük (ama çok önemli) müdahalelerde bulunduğu görülmektedir. Markos'un (daha önceki tarihlerde yazılmış) pasajı, İsa'nın gücünün bir sınırı olduğu anlamını yansıtmaktadır. Markos'un bu pasajına bakılarak, aslında yapılabilecek başka bazı mucizeler de varken İsa'nın bunları yapamadığı gibi, ya da örneğin

<sup>42</sup> Bart D. Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, 2. bs, (New York: Oxford University Press, 2000), 76.

### 538 | Zafer Duygu. Sinoptik Problem ve Redaksiyon Kritiği: Giriş Mahiyetinde Bir Değer...

İsa tarafından iyileştirilmeyi bekleyen veya başka mucizeler görmeyi arzulayan; ancak umduklarını bulamayan başka hastaların yahut kişilerin bulunduğu türünden algıların ortaya çıkması kaçınılmazdır. Çünkü Markos'un pasajında İsa'nın hiçbir mucize yapmadığı söylenmektedir. Buna karşın Markos'tan daha sonraki bir tarihte (bugün İncil diye tanımlanan) metni kaleme alan ve bu sırada Markos'u da çalışarak kaynak olarak kullanan Matta'nın yazarı, İsa'nın gücünün bir sınırı olabileceği düşüncesinden hoşlanmamış, ortaya böyle bir algı çıkmasını engellemek istemiştir. Bu yüzden de Markos'tan iktibas naklettiği yukarıdaki pasajda, οὐκ ἔδύνατο ποιῆσαι ("yapamadı") ifadesini οὐκ ἐποίησεν ("yapmadı") şeklinde değiştirerek vermiştir. Matta'nın yazarı, Markos'un metnine bu şekilde bir müdahalede bulunarak, İsa'nın (Markos metnindeki sınırlı) gücünü, şimdi kendi metninde sınırsız bir şekle bürümüş-tür. Ve İsa şimdi artık Matta metninde gücü sınırlı olduğu için mucize yapmamış değildir; fakat kendi isteği ve iradesiyle, oradakilerin imansızlıkları yüzünden, bir tercihte bulunmuş ve mucize yapmamıştır. "Yapmamak" başka bir şey, "yapmamak" başka bir şey olduğuna göre, Matta yazarının kaynak olarak kullandığı Markos'un pasajına yaptığı bu küçük ama önemli müdahale, onun teolojik ve ideolojik anlayışı hakkında çok şey söylemektedir.<sup>43</sup> Demek ki Matta'nın yazarı İsa'yı okurlarına "gücü sınırlı" bir varlık olarak değil, "gücünün sınırı olmayan" bir varlık gibi nakletmeyi tercih etmektedir. Böylece İsa, daha önce yazılmış tarihsel bir metinden daha sonra yazılmış başka bir tarihsel metine, gücünün sınırı olan bir varlıktan gücü sınırsız bir varlığa dönüş(türül)erek geçmiş olmaktadır.

Şimdi, aynı bağlamda fikir verebilecek başka bir ikili rivayete bakalım:

Tablo 3. Sinoptik Karşılaştırma Örneği

Markos, 10/17-18	Matta 19/16-17
<p>Καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ εἰς ὁδὸν προσδραμῶν εἷς καὶ γονυπετήσας αὐτὸν ἐπηρώτα αὐτόν, Διδάσκαλε ἀγαθέ, τί ποιήσω ἵνα ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω; ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ, Τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἶ μὴ εἷς ὁ θεός.</p> <p>Ve yola koyulurken birisi koşarak ona geldi, dizlerinin üstüne çöktü ve sordu, "iyi öğretmen, ebedi yaşamı miras alabilmek için ne yapmalıyım?" Ve İsa ona dedi ki: "Beni niçin 'iyi' diye adlandırıyorsun? Yalnızca bir Tanrı dışında hiç kimse iyi değildir".</p>	<p>Καὶ ἰδοὺ εἷς προσελθὼν αὐτῷ εἶπεν Διδάσκαλε, τί ἀγαθὸν ποιήσω ἵνα σχῶ ζωὴν αἰώνιον; ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ Τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἷς ἐστὶν ὁ ἀγαθός· εἰ δὲ θέλεις εἰς τὴν ζωὴν εἰσελθεῖν, τήρει τὰς ἐντολάς.</p> <p>Ve bak, birisi ona geldi ve dedi: "öğretmen, nasıl bir iyilik yapmalıyım ki ebedi hayatı kazanabileyim?" Ve o, ona dedi ki: "Bana neden iyilik hakkında soru soruyorsun? İyi olan yalnız biri var. Yaşama kavuşmak istiyorsan buyrukları yerine getir".</p>

Yukarıdaki örnekte bir kez daha Markos ve Matta İncillerinin aynı rivayeti naklettikleri görülmektedir. Öykünün Markos varyantına bakıldığında; İsa kendisine yapılan bir iltifatı reddetmektedir. Çünkü İsa'ya göre bu iltifat yalnızca Tanrı'ya yapılmalıdır. Markos metninde geçen bu kayıt, içerdiği anlam bakımından iki önemli olguyu gün yüzüne çıkarmaktadır: Birinci olarak; İsa, Tanrı'ya ait olduğunu düşündüğü bir sıfatı Tanrı gibi ya da hiç değilse Tanrı'yla aynı oranda taşımadığını söylemektedir. Bir başka deyişle, İsa'ya göre Tanrı İsa'dan daha iyidir. İkinci olarak; Tanrı ile İsa'nın iki ayrı şahsiyet oldukları, Tanrı'nın İsa'dan üstün bir varlık olduğu, İsa'nın Tanrı karşısında düşük bir kristolojik bağlam taşıdığı, bizzat İsa'nın ağzından Markos metninde nakledilmiştir. Matta'nın yazarı ise kaynak olarak kullandığı Mar-

<sup>43</sup> Hawkins, *Horae Synopticae*, 118.

kos'un metnine bir kez daha redaktör olarak müdahalede bulunmuştur. Her iki metne de dikkatle bakıldığında; bazen farklı sözcüklerle de olsa İsa'ya gelen adam aslında her iki örnekte de aynı soruyu sormaktadır: "Tanrı'nın hoşnut olduğu ve O'nun mükâfatlandıracağı bir birey olabilmem için bana ne önerirsin?" Ve yine, bu adam her iki pasajda da İsa'ya Διδάσκαλε, "öğretmen" (Markos'ta Διδάσκαλε ἀγαθέ, "iyi öğretmen") şeklinde hitap etmiştir.<sup>44</sup> Buna karşın İsa'nın Matta metnindeki yanıtı Markos'takinden farklıdır. İsa, Markos'ta, kendisinin "iyi" olarak tanımlanamayacağını, çünkü kendisi de dâhil olmak üzere Tanrı'dan başka hiçbir varlığın iyi olmadığını söylemişti. Matta'da ise böyle bir cevap geçmediği gibi, İsa aslında adamın sorusunu da sanki dönüştürmeye çalışmaktadır. Adam, İsa'ya ebedi yaşama kavuşmak için ne yapması gerektiğini sormuştur. Hâlbuki İsa, Matta'nın anlatımında anlaşılabilir bir biçimde adamın sorusunu iyilik hakkında sorulan bir soruya dönüştürmüştür. Üstelik İsa, Matta İncili metninde, Tanrı ismini de (ὁ θεός) zikretmemektedir. Markos'un İsa'sına göre iyi olan yalnızca biri vardır, o da Tanrı'dır. Nitekim Matta'nın İsa'sına göre de iyi olan yalnızca biri vardır, peki, ama kimdir? Tanrı mı? İsa mı? Matta'nın yazarı tarafından ortaya çıkarılan bu belirsizlik, Matta'nın okurlarını, Markos'un okurlarının aksine, Tanrı'nın tartışmasız üstün statüsü ile İsa'nın yüksek olduğu farz edilen (veya Matta İncili yazıldığı sıralarda yükseltilmeye çalışılan) kristolojik pozisyonunu mukayese etme külfetinden kurtarmış olmaktadır. Buradan anlaşılabilir; Matta'yı kaleme alan meçhul yazar, İsa'nın Markos'ta Tanrı karşısında bizzat kendi ağzından düşük bir kristolojik bağlamda sunulmasından ve kendisine yapılan bir iltifatı Tanrı'ya atfetmesinden hoşlanmamıştır. Bu yüzden de Markos'un pasajına bir redaktör sıfatıyla müdahalede bulunmuş, o pasajı yeniden düzenlemiştir.

Son olarak üçlü perspektifi yansıtan şu önemli pasajlara bakalım:

Tablo 4. Sinoptik Karşılaştırma Örneği

Markos 12/28-32	Matta 22/35-40	Luka 10/25-28
Καὶ προσελθὼν εἰς τῶν γραμματέων ἀκούσας αὐτῶν συζητούντων, ἰδὼν ὅτι καλῶς ἀπεκρίθη αὐτοῖς, ἐπηρώτησεν αὐτόν, Ποία ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη πάντων; ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς ὅτι Πρώτη ἐστίν, Ἄκουε, Ἰσραὴλ, κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστίν, καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου. δευτέρα αὕτη, Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. μείζων τούτων ἄλλη ἐντολὴ οὐκ ἔστιν. καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ γραμματεὺς, Καλῶς, διδάσκαλε, ἐπ' ἀληθείας	καὶ ἐπηρώτησεν εἰς ἐξ αὐτῶν νομικὸς πειράζων αὐτόν, Διδάσκαλε, ποία ἐντολὴ μεγάλη ἐν τῷ νόμῳ; ὁ δὲ ἔφη αὐτῷ, Ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐν ὅλη τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ὅλη τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλη τῇ διανοίᾳ σου· αὕτη ἐστὶν ἡ μεγάλη καὶ πρώτη ἐντολή. δευτέρα δὲ ὁμοία αὐτῇ, Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. ἐν ταύταις ταῖς δυσὶν ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος κρέματα καὶ οἱ προφῆται.  Ve onlardan biri, bir hukukçu, onu denemek için sordu: "Öğretmen, Yasa'nın	Καὶ ἰδοὺ νομικὸς τις ἀνέστη ἐκπειράζων αὐτόν λέγων Διδάσκαλε, τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω; ὁ δὲ εἶπεν πρὸς αὐτόν Ἐν τῷ νόμῳ τί γέγραπται; πῶς ἀναγινώσκεις; ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν Ἀγαπήσεις Κύριον τὸν Θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐν ὅλη τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλη τῇ ἰσχύϊ σου καὶ ἐν ὅλη τῇ διανοίᾳ σου, καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. εἶπεν δὲ αὐτῷ Ὁρθῶς ἀπεκρίθης· τοῦτο ποιεῖ καὶ ζήση.

<sup>44</sup> ἀγαθέ sözcüğü αγαθός kelimesinin *vocativus* tekil, eril biçimidir ve "edepli", "düzgün", "dürüst", "nazik", "basit", "naif", "mülayim", "merhametli" gibi anlamlara da gelmektedir.

<p>εἶπες ὅτι εἷς ἐστὶν καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλος πλὴν αὐτοῦ·</p> <p>Ve din bilginlerinden biri, onların hep birlikte akıl yürüttüklerini duyup onun (İsa'nın) onları gayet güzel cevapladığını görünce ona sordu: "Hepsinden önce gelen/ilk buyruk hangisidir?" İsa cevapladı: "Bunu duy, Ey İsrail, en önemlisi, Tanrımız olan Rab, bir tek Rabdir. Ve Tanrın Rabbi bütün kalbinle, ve bütün ruhunla, ve bütün aklınla, ve bütün gücünle seveceksin. İkincisi şudur: Komşunu kendin gibi seveceksin. Bunlardan daha büyük başka bir buyruk yoktur." Ve din bilgini ona dedi: "Haklısın öğretmen. Tanrı tektir ve O'ndan başkası yoktur diyerek hakikate uygun konuştun."</p>	<p>en büyük buyruğu hangisidir?" Ve o, ona dedi: "Tanrın olan Rabbi bütün kalbinle, ve bütün ruhunla, ve bütün aklınla seveceksin. Bu büyük ve birinci buyruktur. İkincisi de buna benzer: Komşunu kendin gibi seveceksin. Bütün Yasa ve peygamberler bu iki buyruğa dayanmışlardır."</p>	<p>Ve işte, bir hukukçu onu denemek için ayağa kalktı/öne çıktı. Dedi ki: "Öğretmen, sonsuz yaşamı miras almak için ne yapmak gerekir?" Ve o, ona dedi ki: "Yasa'da ne yazılmıştır? Ne okursun?" Ve o, cevaben şöyle dedi: "Tanrın Rabbi bütün kalbinle, ve bütün ruhunla, ve bütün gücünle ve bütün aklınla seveceksin. Ve komşunu da kendin gibi seveceksin." Ve o, sonrasında ona dedi: "Doğru cevapladın. Bunu yap, yaşayacaksın".</p>
---	---	--

Yukarıda verilen pasajların karşılaştırması ve değerlendirmesi uzun uzadıya yapılabilir. Ancak burada özellikle şu iki olguya dikkat etmek önemlidir: (i) İsa, ilk İncil olan Markos'un metninde; İsrail'in Tanrı'sını kendi şahsiyetinden kesin olarak ayırmakta ve aynı zamanda O Tanrı'yı kendi Tanrısı olarak tanımlamaktadır. Kendisini ise bütün İsrail halkı ile eşitlemektedir. Üstelik buradan herhangi başka bir anlam çıkarmak da mümkün değildir. Çünkü İsa, burada doğrudan Tevrat'a, Yasanın Tekrarı 6/4 pasajına atıfta bulunarak konuşmaktadır. (ii) Markos metninde din bilgini, İsa'nın Tanrı'ya yegâne yüce varlık olarak vurgu yaptığını onaylamakta ve İsa'nın bu yaklaşımının doğru olduğunu, bunun hakikat ile uyumlu olduğunu belirtmektedir. Kısaca, Markos'ta konuşan İsa'ya göre İsa bir beşerdir. Diğer insanlarla aynı statüdedir. Tamamıyla monoteist çizgidedir. Çünkü İsrail'in Efendisi ve Tanrısı olan Yüce Varlık, aynı şekilde İsa'nın da Efendisi ve Tanrısıdır. Bizzat İsa böyle söylemektedir. Din bilgini de İsa'nın aynen böyle söylediğini ve hakikati yansıttığını onaylamaktadır. Markos'un ilk, Matta ve Luka'nın ikinci ve üçüncü yazılan İnciller olduklarını ve Matta ile Luka'yı kaleme alan yazarların Markos'u kaynak olarak kullandıklarını bir kez daha hatırlayalım. Bir başka deyişle, Matta ile Luka'nın yazarları yukarıda verdikleri pasajları birbirlerinden bağımsız olarak Markos'tan alıp nakletmişlerdir. Buna karşın, İsa'nın Markos metnindeki monoteist anlayışı, Matta'nın ve Luka'nın yazarlarıncı açıkça sansürlenmiştir. Matta'da ve Luka'da İsa, Markos'tan farklı olarak, ne kendi şahsiyetini Tanrı'dan ayırarak kendisinin de tıpkı bütün İsrail halkı gibi O Tanrı'ya tabi bir kul olduğunu dile getirmekte, ne de din bilgini onun böyle bir söylemini onaylayarak hakikat ile uyumlu göstermektedir. Matta'nın ve Luka'nın yazarları – yani redaksiyon kritiği yöntemine göre redaktörler- İsa'nın bir beşer oluşundan, kristolojik açıdan bütün İsrail ulusu ile aynı statüde bulunmasından ve katı monoteist vurgusundan hoşlanmamışlar, Markos'un metnini yeniden düzenleyerek, yani değiştirerek, nakletmişlerdir.

Yukarıda verilen örnekler, Sinoptik Problem kapsamında yapılan birçok karşılaştırmaya birkaç örnek teşkil etmektedir. Bu tür bir karşılaştırma redaksiyon kritiği metodunu kullanmış olmaktadır. Zira Matta'nın ve Luka'nın yazarları, bu örneklerde redaktörler olarak

kabul edilmektedir. Matta ile Luka yazarlarının Markos'un metnini gözden geçirip yeniden şekillendirmeleri, aynı zamanda onların teolojik ve ideolojik eğilimleri hakkında önemli sonuçlar vermektedir. Nitekim yukarıda verilen örnekler; İsa'nın, ilk İncilden daha sonraki İncillere doğru gücü sınırlı bir varlıktan gücü sınırsız bir varlığa dönüştüğü, düşük bir kristolojik bağlamdan daha yüksek bir kristolojik bağlama kavuşturulduğu ve en önemlisi de monoteist çizgisinin zamanla bulanıklaştırıldığı izlenimi vermektedir. Bununla beraber, Markos İncili metninin de İsa'ya ilişkin sözleri ya da öyküleri tamamıyla özgün formlarıyla nakletmediği bir kez daha hatırlanmalıdır. O yüzden Markos İncili'ni oluşturan birimlerin de analizi şarttır.

### **SONUÇ**

Modern anlamıyla tarih, düzen ve yöntem esaslı bir bilimdir. Aksi takdirde onun bilim dalı olduğu söylenemez. Çünkü bu durumda tarih, masallardan, efsanelerden, mitlerden, çok da farklı bir şey olmayacaktır. Bu düzen ve yöntemler, tarihsel bilgimizi şekillendiren kaynakların doğru şekilde okunup yorumlanması noktasında önem taşımaktadır. Sinoptik Problem, işte bu hassasiyetin ifadesi olarak ortaya çıkmış bir araştırma disiplini. Nitekim çözüme yönelik ileri sürülen hipotezler de aynı şekilde doğru ya da özgün, ya da daha doğru veya daha özgün tarihsel bilgilere ulaşabilme amaçlarına yöneliktir.

Bununla beraber Sinoptik Problem, hakikaten güç ve büyük uğraşı gerektiren bir soruna benzemektedir. Bu konuda Antikçağ'dan bugüne birçok şey söylenmiştir. Ancak bilhassa modern dönemde alana yönelik araştırmalarda birçok farklı hipotez ileri sürülmesi ve araştırmacılar arasında temel bazı olgular dışında genellikle müşterek kanaatler bulunmaması, bunca zaman sonra Problem'in zorluğunu kanıtlayan olgular olarak ortadadır. Yine de Markos İncili'nin önceliği teorisini esas alan görüşler günümüzde açık ara daha fazla taraftara sahiptir. Bu görüşleri, İki Kaynak Hipotezi, Dört Kaynak Hipotezi ve Farrer Teorisi şeklinde zikretmek mümkündür. Aslında Markos'un önceliği dışındaki diğer bazı konularda bu hipotezleri savunanlar da başka düşünceler taşımaktadırlar. Ama onlar, en azından müşterek şekilde Markos'un Matta ve Luka'dan önce yazıldığı ve bu son iki İncil yazarı için kaynak metin teşkil ettiği konusunda görüş birliği yapmışlardır.

Sinoptik Problem araştırmacıları, bilim dünyasında Kitab-ı Mukaddes Kritiği kapsamında geliştirilen araştırma yöntemlerinden yardım almaktadırlar. Bu yöntemler arasında redaksiyon kritiği, İncilleri kaleme alanların yazılı kaynaklarını nasıl şekillendirip ne surette kullandıkları konusunu analiz eden bir disiplindir. Zira İncil yazarlarını redaktörler olarak kabul eden bu disiplin, bu yazarların kişisel eğilimleri, teolojik ve ideolojik yapıları hakkında çok önemli sonuçlar ortaya koymaktadır. Bu doğrultuda, Markos İncili'nin önceliği teorisinin redaksiyon kritiği metoduyla bir arada işlevsel kılınması, hem İsa hakkında önemli neticelere ulaşmaya, hem de Matta ve Luka İncillerini kaleme alan meçhul yazarların teolojik ve ideolojik tabanlı düşünce yapıları hakkında fikir edinmeye olanak tanımaktadır. Zira öncelikle, Matta'nın ve Luka'nın yazarları Markos'u kaynak olarak kullanmışlardır. İkinci olarak, söz konusu üç metin de bugün eldedir. Ve nihayet, Markos'un metnini, cümlelerini ve ifadelerini nasıl ve ne yönde şekillendirdikleri, Matta ile Luka'nın yazarları hakkında çok şey söylemektedir.

Bu yöndeki analizler, Matta ile Luka'yı kaleme alan yazarların Markos metnine bazen interpolasyon hüviyeti taşıyan eklemeler yaptıklarını, bazen bu metindeki bazı ifadeleri sansürlemek istediklerini, bazen Markos'taki bazı ifadeleri açmaya veya açıklamaya çalıştıklarını, diğer bazı zamanlarda ise Markos metnindeki açık anlamı bulanıklaştırmaya çalıştıklarını gün yüzüne çıkarmaktadır. Onların bütün bu faaliyetleri elbette belirli sebepler çerçevesinde açıklanmalıdır. En temel düzeyde, Matta ile Luka'yı kaleme alan yazarlar Markos metnini kendi teolojik düşünceleriyle uyumlu olacak şekilde redakte etmişlerdir. Onlar, örneğin, Markos metninde İsa'nın gücünün bir sınırı olduğu gerçeğini yansıtan pasajlara karşıt bir düşüncenin taraftarlarıdır. Çünkü Markos'un bu yöndeki bazı pasajlarını, onun gücünün sınırı olmadığı intibayı yansıtacak biçimde değiştirme ihtiyacı hissetmişlerdir. Onlar, örneğin, Markos metninde İsa'nın İsrail Tanrı'sına "kulluk" ve "tabiiyet" beyan ettiği satırlara, kendi şahsiyetini

#### 542 | Zafer Duygu. Sinoptik Problem ve Redaksiyon Kritiği: Giriş Mahiyetinde Bir Değer...

Tanrı karşısında düşük bir kristolojik bağlamda sunduğu pasajlara, karşıt düşünceler benimsemişlerdir. Çünkü Markos metninde yer alan bu bağlamdaki bazı cümlelere küçük müdahalelerde bulunmuşlar ve bu sayede hem anlamları hem de bazen bağlamları değiştirmeyi dilemişlerdir. Onlar, böylece, okuyucularına kendi düşünceleriyle örtüşen bir Mesih tasviri yansıtmak istemişlerdir.

İncil yazarlarının birbirlerinin metinlerini kaynak olarak kullandıklarının kanıtlanması, bu metinlerin ilahi vahiy yoluyla kaleme alındığını ileri süren Kilise geleneğine vurulan çok ağır bir darbedir. İncil yazarlarının redaktörler olarak tanımlanması ve durumun böyle olduğunun ispatlanması ise, tarihsel birer kaynak olarak İncillerin hangi ölçüde güvenilir bilgiler verdikleri sorusunu bir ölçüde yanıtlamaktadır. Bu kapsamda, İncil metinlerinin güvenilir metinler olduklarını söylemek olanaksızdır. Nitekim redaksiyon kritiği dışındaki diğer metotlar da bu konuda aynı yargıya ulaşmayı mücbir kılan sonuçlar ortaya koymaktadır. Bu yüzden de İnciller daha ziyade bilimsel yöntemler ışığında okunmalı ve bu şekilde yorumlanmalıdır. Zira aksi takdirde İncil metinlerinden yansıyan teolojik düşüncelerin İsa'ya ya da havarilere ait sayılması kaçınılmazdır. Hâlbuki İnciller, İsa'nın ya da havarilerin değil, yazarlarının düşüncelerini yansıtan metinlerdir. Bunca araştırmanın ve geliştirilen yöntemlerin ortaya koyduğu başlıca netice de zaten budur.

#### KAYNAKÇA

- Adams, Nicholas. "A Disharmony of the Gospel". *The Vocation of Theology Today: A Festschrift For David Ford*. Ed. T. Greggs-R. Muers-S. Zahl. 92-107. Eugene, Oregon: Cascade, 2013.
- Aydın, Mahmut. "Tarihsel İsa Araştırmaları ve Onların Bulguları Üzerine Bazı Mülahazalar". *İslam Araştırmaları Dergisi* 5 (2001): 1-41.
- Aydın, Mahmut. "Yahudi Bir Peygamberden Gentile Tanrı'ya: İsa'nın Tanrısallaştırılma Süreci". *İslamiyat* 3/4 (2000): 47-74.
- Aydın, Mahmut. *Tarihsel İsa: İmanın Mesih'inden Tarihin İsa'sına*. 2.Baskı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Bloomberg, Craig L. *The Historical Reliability of the Gospels*. Illinois: Inter-Varsity Press, 1987.
- Bultmann, Rudolf K. *The History of the Synoptic Tradition*. İngilizce trc. J. Marsh. Oxford: Basil Blackwell, 1972.
- Callan, Charles C. "The Synoptic Problem". *The Catholic Biblical Quarterly* 1:1 (1939): 55-63.
- Chadwick, Henry. (trc. sunum, notlar). *Origen: Contra Celsum*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Cornett, Daryl. "Harmonization in the Patristic Period". *Harmony of the Gospels*. Ed. S.L. Cox-K.H. Easley. 267-270. Nashville, Tennessee: Holman Bible, 2007.
- Çelik, Mehmet. "Sinoptik İncillerin Kaynakları ve Tahlili Mukayeseleri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 8 (1988): 267-274.
- Dungan, David Laird. *A History of the Synoptic Problem: The Canon, the Text, the Composition, and the Interpretation of the Gospels*. New York: Doubleday, 1999.
- Ehrman, Bart D. *Jesus Before the Gospels: How the Earliest Christians Remembered, Changed, and Invented Their Stories of the Savior*. New York: HarperOne, 2017.
- Ehrman, Bart D. *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*. 2. Baskı. New York: Oxford University Press, 2000.
- Engelbrecht, Johan. "Challenging the Two-Source Hypothesis: How Successful are the Commentaries?". *Neotestamentica* 30 (1996): 89-101.
- Farmer, William R. *The Synoptic Problem: A Critical Analysis*. New York: The Macmillan Company-Londra: Collier-Macmillan Limited, 1964.
- Fee, Gordon D. "A Text-Critical Look at the Synoptic Problem". *Novum Testamentum* 22/1 (1980): 12-28.
- Fitzmyer, Joseph A. "The Priority of Mark and the 'Q' Source in Luke". *Jesus and Man's Hope*, Ed. D. Hadidian. I: 134-147. Pittsburgh: Pittsburgh Theological Seminary, 1970.

- Frederick Fyvie Bruce. "The History of New Testament Study". *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*. Ed. I. Howard Marshall. 21-59. Carlisle: The Paternoster Press, revised 1979.
- Goodacre, Mark. *The Case Against Q: Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem*. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2002.
- Goodacre, Mark. *The Synoptic Problem: A Way through Maze*. Londra: T-T Clark, 2001.
- Gregory, Andrew. *The Reception of Luke and Acts in the Period Before Irenaeus*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- Griesbach, Johann Jacob. *Synopsis Evangeliorum Matthaei, Marci et Lucae*. Halle, 1776.
- Groves, John. *A Greek and English Dictionary: Comprising All the Words in the Writings of the Most Popular Greek Authors with the Difficult Inflections in them and in the Septuagint and New Testament*. Boston: Hilliard-Gray and Company, 1840.
- Hawkins, John C. *Horae Synopticae: Contributions to the Study of the Synoptic Problem*. Oxford: Clarendon Press, 1909.
- Hill, Charles E. "Polycarp Contra Marcion-Irenaeus Presbyterial Source in AH 4.27-32". *Studia Patristica*. Ed. Frances Margaret Young, Mark J. Edwards, Paul M. Parvis. 15: 399-412. Louvain: Peeters, 2006.
- Hobson, Alphonzo Augustus. *The Diatessaron of Tatian and the Synoptic Problem: Being an Investigation of the Diatessaron for the Light Which It Throws Upon the Solution of the Problem of the Origin of the Synoptic Gospels*. Chicago: Chicago University Press, 1904.
- Hoffmann, R. Joseph. (ed.-trc.). *Porphyry's Against the Christians: The Literary Remains*. New York: Prometheus Books, 1994.
- Hoffmann, R. Joseph. (ed.). *Celsus, On the True Doctrine: A Discourse Against the Christians*. New York: Oxford University Press, 1987.
- Hunt, Emily J. *Christianity in the Second Century: The Case of Tatian*. Londra-New York: Routledge, 2003.
- Jonge, Held J. de. "The Loss of Faith in the Historicity of the Gospels: H.S. Reimarus (ca 1750) on John and the Synoptics". Ed. *John and the Synoptics*, Adelbert Denaux. 409-421. Leuven: Peeters Press 1992.
- Klinghardt, Matthias. "The Marcionite Gospel and the Synoptic Problem: A New Suggestion". *Novum Testamentum* 50/1 (2008): 1-27.
- Kloppenborg, John S. *Q, The Earliest Gospel: An Introduction to the Original Stories and Sayings of Jesus*. Louisville-Londra: Westminster John Knox Press, 2008.
- Koester, Helmut. *Introduction to the New Testament: II, History and Literature of Early Christianity*. 2. Baskı. New York-Berlin: Walter de Gruyter, 2000.
- Kuzgun, Şaban. *Dört İncil: Yazılması, Derlenmesi, Muhtevası, Farklılıkları, Çelişkileri*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2000.
- Lampe, Geoffrey William Hugo. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- Metzger, Bruce M. *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*. Oxford: Clarendon Press, 1987.
- Moloney, Francis J.- Harrington Daniel J. (ed.). *The Gospel of John*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1998.
- Perrin, Norman. *What Is Redaction Criticism*. 4. Basım. Philadelphia: Fortress Press, 1974
- Riddle, Donald Wayne. "The Aramaic Gospels and the Synoptic Problem". *Journal of Biblical Literature* 54/3 (1935): 127-138.
- Smalley Stephen S. "Redaction Criticism". *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*, Ed. I. Howard Marshall. 181-196. Carlisle: The Paternoster Press, revised 1979.
- Stanton, Graham. *The Gospels and Jesus*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Tarakçı, Muhammet. "Origen ve Alegorik Kitab-ı Mukaddes Yorumu". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2010): 183-213.



**544 | Zafer Duygu. Sinoptik Problem ve Redaksiyon Kritiği: Giriş Mahiyetinde Bir Değer...**

- Travis, Stephen H. "Form Criticism". *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods* Ed. I. Howard Marshall. 153-164. Carlisle: The Paternoster Press revised 1979.
- Watson, Francis. "The Fourfold Gospels". Ed. S.C. Barton. *The Cambridge Companion to the Gospels*. 34-52. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Watson, Francis. *Gospel Writing: A Canonical Perspective*. Michigan, Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 2013.
- Wiles, Maurice F. *The Spiritual Gospel: The Interpretation of the Fourth Gospel in Early Church*. New York: Cambridge University Press, 1960.
- Ziegler, Robert A. "Augustine of Hippo's Doctrine of Scripture: Christian Exegesis in Late Antiquity". *Primary Source* 5/2 (2015): 33-39.

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
Haziran / June 2019, 23 (1): 545-562

## İbn Teymiyye'de Selef ve Selefiyye Kavramları

*The Concepts of Salaf and Salafiyya in Ibn Taymiyya*

### İsmail Akkoyunlu

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Dinî İlimler Fakültesi, İslam Mezhepleri  
Tarihi Anabilim Dalı  
*Assistant Professor Dr., Social Sciences University of Ankara, Faculty of Religious Studies  
Department of History of Islamic Sects  
Ankara, Turkey  
ismail.akkoyunlu@asbu.edu.tr  
orcid.org/0000-0002-2256-5120*

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 15 Mart / March 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 31 May / Mayıs 2019

**Cilt / Volume:** 23 **Sayı / Issue:** 1 **Sayfa / Pages:** 545-562

**Atıf / Cite as:** Akkoyunlu, İsmail. "İbn Teymiyye'de Selef ve Selefiyye Kavramları [*The Concepts of Salaf and Salafiyya in Ibn Taymiyya*]" *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/1 (June 2019): 545-562. <https://doi.org/10.18505/cuid.540686>

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

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.  
<https://dergipark.org.tr/cuid>

### The Concepts of Salaf and Salafiyya in Ibn Taymiyya

**Abstract:** Salafism is one of the most important issues of the last few centuries. There are intense discussions on the issues related to Salafism, its emergence, how it was first used by whom and in what sense. Discussions about Salafism are sometimes experienced in relation to whether this concept corresponds to a mentality or to a sect, and sometimes this phenomenon is brought up in relation to a number of important names that have taken place in the history of Islamic thought. Ibn Taymiyya (d. 728/1328) emerges as the most frequently mentioned name in this context. Therefore, in this article, we have examined how Salafism/Salafiyya concept is used in the works of Ibn Taymiyya who is accepted as the theorist and the most powerful representative of Salafism. We have discussed the issue in a comprehensive manner by including the concept of Salaf, which is one of the most used concepts of Ibn Taymiyya. When we consider Ibn Taymiyya's use of the concepts of Salaf and Salafiyya, the concept of Salaf is seen to be used much more than the concept of Salafiyya. Thus, the concept of Salaf in the thought of Ibn Taymiyya refers to the Islamic society that lived in the early centuries and the conception of religion revealed by this society. The concept of Salafiyya, however, appears to have been used in a way that reflects a mentality and a way of thinking rather than a particular school or sect.

**Summary:** Sects are human made structures that emerged with the institutionalization of differentiations in the conception of religion. The production of systematic theology and fiqh, the formation of its own literature, its dissemination and dissociation from other systems of thought are the most important turning points for the emergence of sects. One of the most important variables that determine the formation process of sects is the mentality of sect. It is known that the sects come into the realm of existence when the mindsets with the implicit reference system become visible. Therefore, there is a mentality on which every sect is based, but not every mentality has come to the point of being a sect. While some mentalities have influenced different sects in different shades, some of them have been confronted with only one sect.

In fact, Salafism is one of the ways of thinking which is a mindset and it is a subject of important debates about whether it is a sect. Although the use of salafiyya is seen in the literature in the past, the fact that Salafism felt its existence as a kind of religion or mentality was realized in the 18th and 19th centuries. It is also known that the discussions about the definition of Salafism have started since these periods. From the second half of the 20th century, Salafism began to take a place in the agenda of both the Islamic world and the West. This has naturally led to efforts to define Salafism. Thus, Salafism is subjected to attempts to identify and associate with structures, such as denomination, ideology, religious understanding and mentality. In this direction, it is seen that Salafism is tried to be defined by establishing close link with the structures, such as Ahl al-Sunnah, Ahl-i Hadith, Hanbalism and Wahhabism or by reducing them directly to one of these structures. Thus, Salafism is sometimes backed up to the early stages of Islamic thought and sometimes associated with multilayered structures, such as the Ahl al-Sunnah, which embodies many political-mythic and fiqh structures.

In line with the efforts of defining Salafism, it is also seen that many names that have had a say in classical Islamic thought or have been mentioned in modern times have been brought to the agenda. In addition to the names, such as Ahmad ibn Hanbal, Ibn Taymiyya, Ibn Qayyim al-Jawziyya, the names of Emir al-Saneyani, Muhammad ibn Abd al-Wahhab, Muhammad al-Shawkani, Shaykh Abdulaziz ibn Baz and Muhammad Nasir al-din al-Albani are frequently mentioned in this process. It should be noted that there is a special place of Ibn Taymiyya among these names. Ibn Taymiyya took the place of both in history of Islamic thought and Ahl al-Hadith-Hanbalite tradition and made a name for himself in the context of many subjects. It is claimed that Ibn Taymiyya, who was the theorist of the Hanbalite conception of religion, and the missionary of the New Hanbalism, was also the founding figure and the most important representative of Salafism. In modern times, most of those who declare ideas about Salafism place Ibn Taymiyya at the center of Salafism and present him as the founding name

of this mentality. However, the question of what kind of relationship between the mentality called Salafism and Ibn Taymiyya's world of thought and religion is not the subject of academic studies. However, the works of Ibn Taymiyya, who is an author of a very velocity, should be analyzed from this point of view and all kinds of words about Ibn Taymiyya-Salafism relationship should be left behind this effort.

Our study, which aims to fulfill this gap, was designed to explain topics, such as whether the concept of salafiyya was used in the works of Ibn Taymiyya, whether and how the past was used, and the extent to which the meaning attributed to the salafiyya coincided with the current Salafism. Understanding of the concept of the salafiyya in the works of Ibn Taymiyya depends on the explanation of how the term salaf was derived and used by Ibn Taymiyya. When the works of Ibn Taymiyya are scanned, it is seen that he used the word salaf much more than the word salafiyya. In fact, the word of salafiyya, which Ibn Taymiyya has rarely included, has been placed in some places in a way that refers to the meaning field of the word salaf. When we consider the use of the word salaf in the works of Ibn Taymiyya, we first see the generations who lived in the early historical periods of Islamic thought and the conception of religion which these generations have revealed. Other names that have taken place in the history of Islamic thought have similar opinions about the generation of the predecessors and the religious understanding of this generation. In other words, according to the general opinion of the predecessor, especially the first three centuries came to mind. However, it is seen that Ibn Taymiyya made some attempts to periodize both the generation of the predecessors and to define the understanding of religion of this generation. Nevertheless, Ibn Taymiyya could not provide a clear picture on this issue, and he occasionally contradicted his findings regarding his involvement in the predecessor generation. Nevertheless, he generally adopted generalizations and an attitude to limit the meaning of the predecessor to the first generations. The word salafiyya, which Ibn Taymiyya placed on the meaning of the word salaf, is used less compared to the word salaf and is given in more complete terms. This indicates that the main factor that influenced Ibn Taymiyya's salafi thought was salaf, not salafiyya as a systematic structure. These findings make it necessary to reconsider the claims of Salafism being a sect and it is being represented at the time of Ibn Taymiyya.

**Keywords:** History of Islamic Sects, Sect, Salaf, Salafiyya, Salafism, Ibn Taymiyya.

### İbn Teymiyye'de Selef ve Selefiyye Kavramları

**Öz:** Mahiyeti, ortaya çıkışı, ilk olarak nasıl ve hangi anlamlar çerçevesinde kullanıldığı gibi hususlarda yoğun tartışmaların yaşandığı Seleflilik, son birkaç asrın en fazla gündeme gelen konularındandır. Seleflilik ile ilgili tartışmalar bazen bu kavramın bir zihniyete mi yoksa mezhebe mi karşılık geldiği ile ilgili olarak yaşanırken bazen de bu olgu, İslam düşünce tarihinde yer edinmiş birtakım önemli isimlerle ilişkili olarak gündeme getirilmektedir. Bu kavramla adı en sık anılan isim olarak ise karşımıza İbn Teymiyye (ö. 728/1328) çıkmaktadır. Bu nedenle makalemizde Selefliliğin teorisyeni ve en güçlü temsilcisi olarak görülen İbn Teymiyye'nin eserlerinde Seleflilik/Selefiyye kavramının nasıl ve hangi anlamlara karşılık gelecek şekilde kullanıldığı mercek altına alınmıştır. Bu kullanımdan hareketle Seleflilik kavramı analiz edilirken konu ile yakından ilgili aynı zamanda İbn Teymiyye'nin kavram setinin en önemli yapıtaşlarından biri olan *selef* kavramı da tartışmaya dâhil edilerek konunun etraflı bir biçimde ele alınması sağlanmıştır. İbn Teymiyye'nin selef ve Selefiyye kavramlarını kullanım şekline bakıldığında karşımıza çıkan ilk husus, Selefiyye kavramına nispetle selef kavramının çok daha fazla kullanılmış olmasıdır. Böylece İbn Teymiyye düşüncesinde selef kavramı, gelenekteki kullanımına da uygun bir biçimde ilk asırlarda yaşamış İslam toplumunu ve bu toplumun ortaya koyduğu din anlayışını ifade etmektedir. Çoğunlukla terkip halinde yer verilen Selefiyye kavramının ise İbn Teymiyye döneminde varlık kazanmış sınırları belirli bir ekol veya yapıdan ziyade bir zihniyeti ve düşünme biçimini yansıtır bir biçimde kullanıldığı görülmektedir.

## 548 | İsmail Akkoyunlu. İbn Teymiyye'de Selef ve Selefiyye Kavramları

**Özet:** Mezhepler, din anlayışlarındaki farklılaşmaların kurumsallaşmasıyla ortaya çıkan beşer ürünü yapılarıdır. Farklı din anlayışlarının sistematik teoloji ve fıkıh üretmesi, kendi edebiyatını oluşturması, yayılma göstermesi ve diğer düşünce sistemlerinden ayrışması, mezhep adı verilen yapıların ortaya çıkış sürecinin en önemli dönüm noktalarıdır. Mezheplerin oluşum sürecini belirleyen en önemli değişkenlerden biri de mezhebin üzerine oturduğu zihniyettir. Bilinmektedir ki mezhepler, örtük referans sistemi olan zihniyetlerin görünür hale gelmesiyle varlık alanına çıkmaktadır. Dolayısıyla her mezhebin dayandığı bir zihniyet vardır ancak her zihniyet mezhep olma noktasına gelememiştir. Bazı zihniyetler, farklı mezheplere değişik tonlarda etkiye bulunmuş olmakla birlikte bazıları sadece bir mezheple anılma gibi bir durumla karşı karşıya kalmıştır.

Aslında bir zihniyet olan ama mezhep olup olmadığı ile ilgili önemli tartışmalara konu edinmiş düşünme biçimlerinden biri de Selefiliktir. Her ne kadar daha eskilere gidildiğinde literatürde “es-selefiyye” şeklinde bir kullanıma rastlansa da bir tür din anlayışı ya da zihniyet olarak Selefliğin kendi varlığını hissettirmesi, XVIII. ve XIX. yüzyıllarda gerçekleşmiştir. Yine bu dönemlerden itibaren Selefliğin tanımlanmasına dair tartışmaların baş gösterdiği bilinmektedir. XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ise Seleflik, gerek İslam dünyasının gerekse Batı'nın gündeminde yoğun bir biçimde yer almaya başlamıştır. Bu durum, Selefliğin tanımlanması çabalarını doğal olarak beraberinde getirmiştir. Böylece Seleflik, mezhep, ideoloji, din anlayışı ve zihniyet gibi yapılarla ilişkilendirilerek tanımlanma denemelerine tabi tutulmuştur. Bu doğrultuda Selefliğin Ehl-i Sünnet, Ehl-i Hadis, Hanbelilik ve Vehhabilik gibi yapılarla dirsek teması kurularak ya da doğrudan bu yapılardan birine indirgenerek tanımlanmaya çalışıldığı da görülmektedir. Böylece Selefilik bazen İslam düşünce tarihinin ilk devirlerine kadar geri götürülmekte bazen de Ehl-i Sünnet gibi birçok siyasî-itikadî ve fikhî yapıyı bünyesinde barındıran çok katmanlı yapılarla özdeşleştirilmektedir.

Selefliğin tanımlanması çabaları doğrultusunda ayrıca klasik İslam düşüncesinde söz sahibi olmuş ya da modern dönemlerde adından söz ettirmiş birçok ismin gündeme getirildiği görülmektedir. Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiyye, İbn Kayyum el-Cevziyye gibi isimlere ek olarak Emîr es-San'ânî, Muhammed b. Abdilvehhâb, Muhammed eş-Şevkânî, Şeyh Abdülazîz b. Bâz ve Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî gibi isimler, bu süreçte sık bir biçimde anılmaktadır. Bu isimler arasında İbn Teymiyye'nin özel bir yerinin olduğunu hemen belirtmek gerekir. Zira İbn Teymiyye gerek İslam düşünce tarihi gerekse Ehl-i Hadis-Hanbelî gelenek açısından önemli bir figür olarak yer edinmiş ve birçok konu bağlamında adından söz ettirmiştir. Hanbelî din anlayışının teorisyeni, Yeni Hanbelîliğin kurucusu gibi misyonlar yüklenen İbn Teymiyye'nin Selefliğin de kurucu figürü ve en önemli temsilcisi olduğu iddia edilmektedir. Modern dönemlerde Seleflik ile ilgili fikir beyan edenlerin çok büyük bir kısmı, İbn Teymiyye'yi Selefliğin merkezine yerleştirmekte ve bu zihniyetin kurucu ismi olarak takdim etmektedirler. Durum bu minval üzere olmakla birlikte Seleflik adı verilen zihniyetle İbn Teymiyye'nin düşünce dünyası ve din anlayışı arasında ne tür bir ilişki olduğu sorunu, akademik çalışmalara konu edinilmemektedir. Halbuki son derece velüd bir müellif olan İbn Teymiyye'nin eserleri bu bakış açısıyla analiz edilmeli ve İbn Teymiyye-Seleflik ilişkisine dair söylenecek olan her türlü söz, bu çabanın ardına bırakılmalıdır.

Bu amaçla oluşturulan çalışmamız, İbn Teymiyye'nin eserlerinde selefiyye kavramının geçip geçmediği, geçmişte hangi anlamda ve nasıl kullanıldığı bir de selefiyyeye yüklenen anlamın günümüz Selefliği ile ne derece örtüştüğü gibi tartışma konularını aydınlatmak üzere kurgulanmıştır. İbn Teymiyye'nin eserlerinde selefiyye şeklinde geçen kavramın anlaşılması, bu kavramın türetilmiş olduğu selef kelimesinin İbn Teymiyye tarafından nasıl kullanıldığının aydınlatılmasına bağlıdır. Zira İbn Teymiyye'nin eserleri tarandığında görülecektir ki o, selefiyye kelimesine oranla selef kelimesini çok daha fazla kullanmıştır. Hatta İbn Teymiyye'nin nadiren de olsa yer verdiği selefiyye kelimesi, bazı yerlerde selef kelimesinin anlam alanına göndermede bulunur bir biçimde konumlandırılmıştır. İbn Teymiyye'nin eserlerinde çokça yer verdiği selef kelimesini kullanım biçimine bakıldığında ilk olarak karşımıza İslam düşünce tarihinin ilk dönemlerinde yaşamış nesiller ve bu nesillerin ortaya koymuş olduğu din anla-

yışı çıkmaktadır. İslam düşünce tarihinde yer edinmiş diğer isimlerin de selef nesli ve bu neslin din anlayışı ile ilgili olarak benzer kanaatlere sahip oldukları görülmektedir. Yani genel kanaate göre de selef denilince özellikle ilk üç asır akla gelmiştir. Bununla birlikte İbn Taymiyye'nin hem selef neslini dönemlendirme hem de bu neslin din anlayışını tanımlama adına bazı girişimlerde bulunduğu görülmektedir. Buna rağmen İbn Taymiyye, bu konuda net bir tablo ortaya koyamamış ve özellikle de kimlerin selef nesline dahil olduğu yönündeki tespitlerinde zaman zaman çelişkiye düşmüştür. Yine de o çoğu zaman genellemelerde bulunarak selef kelimesinin anlam alanını ilk nesillerle sınırlı tutma yönünde bir tavır benimsemiştir. İbn Taymiyye'nin selef kelimesinin anlam alanının üzerine konumlandığı selefiyye kelimesi ise selef kelimesine oranla çok az kullanılmakta ve daha çok terkip halinde yer verilmektedir. Bu durum da İbn Taymiyye'nin selefi düşüncesini etkileyen temel faktörün sistemli bir yapı halindeki selefiyye değil de selef olgusu olduğuna işaret etmektedir. Bu tespitler, Selefliliğin bir mezhep olduğu ya da İbn Taymiyye zamanında temsil imkânı bulduğu gibi iddiaların da yeniden gözden geçirilmesini zorunlu kılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Mezhepleri Tarihi, Mezhep, Selef, Selefiyye, Seleflilik, İbn Taymiyye.

## GİRİŞ

Birbirleriyle yakından ilişkili *selef* ve *selefiyye* kavramları, kullanım alanları ve etraflarında cereyan eden tartışmalar bakımından farklı tarihsel arkaplana sahiptir. Selef kavramının işaret ettiği anlamsal çerçeve üzerinde büyük oranda uzlaşa sağlanmışken Seleflilik ile ilgili aynı durumdan bahsetmek güçtür. Aşağıdaki satırlarda da görüleceği üzere selef kavramının anlam sahasının temel verileri üzerine konumlandırılmış bulunan Seleflilik, farklı şekillerde tanımlanma ve anlamlandırılma gibi bir durumla karşı karşıya kalmıştır.<sup>1</sup> Bu noktadan hareketle selef kavramının kelime anlamına bakıldığında “öncekiler, geçmek, önce gelmek, tarihte kalmak” gibi hususlar karşımıza çıkmaktadır.<sup>2</sup> İstilah olarak ise selef, “İlim ve fazilet bakımından Müslümanların öncülere kabul edilen sahabe ve tabiîn” için kullanılır.<sup>3</sup> Selef kelimesinden türetilmiş olan Selefiyye ise “Geçmiş insanlar, fazilet bir de ilim bakımından önce gelip geçenler” anlamında kullanılmaktadır.<sup>4</sup>

Selefiyye kavramı, dilimizde daha çok Seleflilik kavramı ile birlikte anılmaktadır. Modern bir tabir olan ve daha çok XVIII. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanan Seleflilik, aslında Selefiyye ile birebir örtüşmemektedir. Örneğin Selefiyye kavramını belirli bir zaman dilimi, düşünce sistemi ve usul anlayışı ile muayyen kılmak nispeten mümkünken Seleflilik açısından durum biraz daha karışık bir görünüm arz etmektedir. Zira Seleflilik dendiğinde ne tür bir Seleflilik'ten bahsedildiği açıklığa kavuşturulması gereken bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>5</sup> Durum bu minval üzere olmakla birlikte çalışmamızda Selefiyye kavramı ile çoğunlukla geç dönemde varlık kazanmış bulunan Seleflilik olgusu kastedilmektedir. Böyle bir

<sup>1</sup> Bu doğrultuda Seleflilik, “metodolojik bir ilke”, “sistematik bir nazariye”, “dinî-siyasî bir akım” ya da “radikal-savaşçı bir yapı” olarak dört ayrı kategori halinde ele alınabilir. Seleflilik ile ilgili dörtlü tasnif denemesi için bk. Ferhat Koca, “İslâm Düşünce Tarihinde Seleflilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği”, *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* 1/1-2 (2015): 17-23.

<sup>2</sup> İbn Manzûr, “Selef”, *Lisânu'l-'Arab* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 23: 2068.

<sup>3</sup> Mehmet Sait Özervarlı, “Selefiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 399.

<sup>4</sup> Özervarlı, “Selefiyye”, 36: 399. Selef ve Selefiyye kavramları için ayrıca bk. Mehmet Zeki İşcan, *Seleflilik İslami Köktencilik Tarihi Temelleri* (İstanbul: Kitap Yayınları, 2009), 17-49; Burhan Baltacı, “Haberî Sıfatlar Bağlamında Gazzâlî'nin (505/1111) “Selef” Tanımının Değerlendirilmesi”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 9/3 (Kış 2009): 111-112.

<sup>5</sup> Selefiyye ve Seleflilik kavramlarının işaret ettiği anlamsal farklılığa şu açıdan da yaklaşılabılır: Selefiyye dendiğinde kastedilen dönemde böyle bir kullanım olmamasına rağmen çoğunlukla merkezinde sahabe ve tabiîn'in din anlayışını özellikle haberî sıfatlar konusundaki tutumunu önceleyen nispeten basit bir yaklaşıma göndermede bulunulurken Seleflilik dendiğinde aynı zamanda bu bakış açısını da ihtiva eden ama modern dönemlerle birlikte içerisinde farklı bakış açılarını da barındıran bir

## 550 | İsmail Akkoyunlu. İbn Teymiyye'de Selef ve Selefiyye Kavramları

manzaranın ortaya çıkmasında çalışmamızın merkezinde yer alan İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) eserlerinde Selefiyye kavramının kullanılmasına rağmen Selefliğin sistemli bir yapı olarak İbn Teymiyye'den sonra ortaya çıkmış olması ve literatürde İbn Teymiyye sonrası dönemde varlık kazanmış bulunması belirleyicidir.

Selef kavramının ıstılah anlamının kurumsallaşmasına ek olarak din anlayışı ve dünya tasavvuru açısından işlevselleşmesiyle ortaya çıkan Seleflilik ile ilgili tartışmaları çok sayıda değişken üzerinden ele almak mümkündür. Sadece ülkemiz özelinde düşünüldüğünde dahî Selefliğin farklı bağlamsal düzlemlerde aynı zamanda birbirinden oldukça uzak zihniyetlerin yansımaları olarak ele alındığı görülmektedir. Ülkemizde Seleflilik ile ilgili özellikle çağdaş araştırmaların genel bir taraması, bu durumu net bir biçimde gözler önüne sermektedir. Bu çalışmalar göstermektedir ki Seleflilik; tarihlendirilme, Ehl-i Hadis ya da Hanbelîlik gibi yapılara ek olarak Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve İbn Teymiyye gibi isimlerle ilişkilendirilme, Ehl-i Sünnet'in bir alt kolu,<sup>6</sup> bir tür zihniyet ya da söylem olarak görülme veya çağdaş İslâmî bir akım olarak nitelendirilme gibi sorunlarla karşı karşıyadır.<sup>7</sup> Bir başka açıdan bakacak olursak Seleflilik, modern çalışmalarda kendi tarihsel tecrübesi ve kavram haritası bağlamında değil de daha çok batılı araştırmaların çizmiş olduğu kavramsal çerçeve doğrultusunda kimliklendirilme çabalarına maruz kalmaktadır. Yine olgusal bir durum olarak Seleflilik, modern çalışmalarda çoğunlukla dinî, siyasî ve toplumsal boyutları ihmal edilerek analiz edilmeye çalışılmaktadır.<sup>8</sup>

Hiç şüphesiz Seleflilik ile ilgili bu tür problematik ve tartışmaların belirli bir noktaya gelmesi, bu unsurların hepsinin birlikte ve birbirleriyle olan ilişkileri çerçevesinde ele alınmasıyla mümkündür. Zira Seleflilik denince bu olguyu yukarıda bahsedilen aidiyetlerden, düşünce geleneklerinden ya da şahıslardan her biriyle ilişkili olarak değerlendirmeye tabi tut-

---

yönüyle eklektik bir zihniyet öne çıkmaktadır. Ayrıca belirtmelidir ki Seleflilik, Selefiyye'nin Türkçe karşılığı olmasına rağmen dilimizde sadece Seleflilik kavramı kullanılmamaktadır. Bu doğrultuda Selefiyye kavramı, yukarıda bahsedilen muayyen anlamı ihsas ettirir bir biçimde Türkçe akademik metinlerde ve ilim adamlarının söylemlerinde yaygın bir biçimde yer almaktadır. Bu husus da Seleflilik ve Selefiyye kavramlarının kullanım alanları ve anlam çerçeveleri ile ilgili tartışmaların bir başka yönüne işaret etmektedir.

- <sup>6</sup> Selefliğin Ehl-i Sünnet'in bir alt kolu olarak görülmesi, "Seleflilik bir mezhep midir" sorusunu ve sorununu gündeme getirmektedir. Kanaatimizce Seleflilik ya da bir başka deyişle selefi bakış açısı, bir mezhep olmaktan ziyade farklı mezheplere değişik tonlarda rengini vermiş bazen de Hanbelîlik gibi bazı mezheplerin oluşumuna doğrudan kaynaklık etmiş olan bir zihniyettir. Bazı çağdaş araştırmacılara göre de Seleflilik, müstakil bir mezhep olarak görülemez. Zira Seleflilik, sıfatların te'vili konusunun dışında kendine özgü bir duruş sergileyememiş ve diğer konularda çoğunlukla Ehl-i Sünnet'in çizmiş olduğu sınırlar içerisinde kalmıştır. bk. Özervarlı, "Selefiyye", 36: 399-400. Ramazan el-Bûtî'ye göre de Seleflilik, mezhep olmaktan ziyade ilk dönemde akaid alanında benimsenmiş metodolojik yaklaşıma benzer bir akım niteliği taşımaktadır. bk. Muhammed Saîd Ramazan el-Bûtî, *es-Selefiyye Merhale Zemeniyye Mübareke la Mezheb İslâmî* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1988), 23. Benzer değerlendirmeler için ayrıca bk. Mehmet Baktır, "Mütekaddimîn Selefiyye ve Metod Anlayışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Aralık 2004): 28.
- <sup>7</sup> Konu ile ilgili müstakil bir araştırma için bk. Mine Demirebilek - Hakan Atalay, "Türkiye'de Seleflilik Araştırmalarında Rastlanan Bazı Sorunlar", *İslâmî Araştırmalar* 29/2 (Eylül 2018): 448-459. Bazı araştırmalarda da Seleflilik, katı Zahirîlik biçiminde resmedilmektedir. bk. Mehmet Kubat, "Selefi Perspektifin Tarihselliği", *İslâmî Araştırmalar* 17/3 (Eylül 2004): 236. Selefi düşünce içerisinde zahirî bakış açısı kendisine yer bulmakla birlikte Selefliği bir bütün olarak Zahirîliğe indirgemek tarafımızca sorunlu görülmektedir. Seleflilik ile Zahirîliğin bazı açılardan birbirinden ayrılmasının zor olduğunu dile getiren benzer muhtevaya sahip değerlendirmeler için ayrıca bk. Vecihi Sönmez, "Selefi Düşüncesinin Tarihi Arka planı ve Seleflilik", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 9-10 (2010): 184.
- <sup>8</sup> Konu ile ilgili tespitler için bk. Sönmez Kutlu, "Çağdaş Araştırmalarda Mezhepleri ve Selefliği Anlamaya Dair Sorunlar", *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi Yayınları, 2016), 141-142.

mak ve tanımlama sürecine sokmak mümkündür. Bununla birlikte yukarıda bahsedilen hususlardan bazıları hem Seleflilik denince ilk akla gelen unsurların başında yer alması hem de selefi düşünme biçimine aslı rengini vermesi gibi hususiyetleri nedeniyle diğerlerine nispetle daha fazla önemi haizdir. Tam da bu noktada karşımıza teslimiyetçi bir zihniyet ya da din anlayışı olarak Ehl-i Hadis/Hanbelî düşünme biçimi çıkarken bir şahıs olarak ise İbn Teymiyye çıkmaktadır. Zira İbn Teymiyye, Ahmed b. Hanbel ile birlikte Ehl-i Hadis/Hanbelî gelenekte merkezî bir figür olarak sağlam bir yer edinmiş olmakla birlikte<sup>9</sup> aynı zamanda Seleflilik gibi yapılar söz konusu edildiğinde sık bir biçimde referans kaynağı olmuştur.<sup>10</sup> Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin selef orijinli düşünce sistematiği, *selef* ve *selefiyye* kavramlarını kullanım biçimi merkeze alınarak analiz edilmedikçe selefi söylemin ya da Selefliğin İbn Teymiyye ile ilişkisi veya İbn Teymiyye'nin Seleflilik içerisindeki yeri tam olarak aydınlatılamaz. Bu amaçla makalemizde önce İbn Teymiyye'nin *selef* ve *selefiyye* kavramlarını kullanımını analiz edilecek daha sonra ise elde edilen bulgular üzerinden İbn Teymiyye ile selef olgusu ve Seleflilik arasındaki ilişki tartışmaya açılacaktır.

Tüm bu tespit ve değerlendirmelere geçmeden önce İbn Teymiyye ile ilgili kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır. Selef ve Selefiyye kavramlarını kullanım biçimini tartışma konusu yaptığımız Hanbelî âlim İbn Teymiyye'nin tam adı, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm b. Ebî Muhammed Abdullah el-Harrânî'dir. Ehl-i Hadis/Hanbelî geleneğin yetiştirdiği en etkili aynı zamanda velûd isimlerden biri olan İbn Teymiyye, 661/1263 yılında Harran'da doğmuştur. Moğol saldırıları nedeniyle 6 yaşında iken ailesi ile birlikte Şam'a göç eden İbn Teymiyye, hayatının geri kalan kısmını Mısır-Suriye (Şam) bölgesinde geçirmiştir. Küçük yaşlardan itibaren ciddi bir eğitim alan İbn Teymiyye; Akâid, Mantık, Felsefe, Dinler ve Mezhepler Tarihi, Hadis, Kiraat ve Fıkıh Usûlü gibi alanlara ait çok sayıda eser kaleme almıştır. Hayatı boyunca her daim dinî, siyasî ve toplumsal hadiselerin içerisinde yer alan İbn Teymiyye, görüş ve fetvaları nedeniyle birçok kez hapsedilmiştir. Kabir ziyaretleri konusundaki görüşleri nedeniyle son kez hapsedilen İbn Teymiyye, 728/1328 yılında mahpus bulunduğu Şam Kalesi'nde vefat etmiştir.<sup>11</sup>

## 1. SELEF KAVRAMI

İbn Teymiyye, selef kavramını neredeyse tüm eserlerinde farklı şekillerde birçok kez kullanmaktadır. İbn Teymiyye'nin bu kavramı kullanımıyla ilgili olarak belirtilmesi gereken ilk husus, bu kavramın farklı anlamlara gelecek şekilde ve farklı konularla irtibatlı olarak ele alınmış olmasıdır. Örneğin o, *Minhâcu's-Sünne* adlı eserinde Şiîler'in ma'dûm imam inancını eleştirirken onların helal ve haramı belirleme konusunda ma'dûm imama tabi olduklarını hatta ma'dûm imamın söyledikleri kitaba, sünnete hatta ümmetin selefinin icmasına aykırı olsa bile ondan ayrılmadıklarını belirtmektedir.<sup>12</sup> Selef kavramının kullanıldığı bir başka yer

<sup>9</sup> İbn Teymiyye'nin Ehl-i Hadis ve Hanbelîlikle ilişkisi ile ilgili değerlendirmeler için bk. İsmail Akkoyunlu, *İbn Teymiyye'nin Şi'a'ya Reddiyesi* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2017), 98-108.

<sup>10</sup> İbn Teymiyye'den sonra yaşamış olan İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), İbn Kesîr (ö. 774/1373), Emîr es-San'ânî (ö. 1182/1768), Muhammed b. Abdilvehhâb (ö. 1206/1792), Muhammed eş-Şevkânî (ö. 1250/1834), Şeyh Abdülazîz b. Bâz (ö. 1419/1999) ve Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî (ö. 1420/1999) gibi isimlerin de Seleflilik ile ilgili tartışmalarda gündeme geldiğini ve selefi düşünce ile yakın temas halinde bulunduğunu ayrıca belirtmek gerekir. bk. Zekeriyâ Güler, "Selefi Hareketin Tarihi Kökenleri ve Yöntem Problemi", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 9/3 (Kış 2009): 49.

<sup>11</sup> İbn Teymiyye'nin hayatı ve eserleri ile ilgili olarak bk. Şemsüddîn Ebî Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Tezkiretü'l-Huffâz* (Haydarâbâd: Dairetü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1956), 4: 1496-1498; Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman İbn Receb, *ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanabile* (Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.), 2: 387-408; Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye* (Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1977), 14: 36-39, 135-141.

<sup>12</sup> Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmi's-Şi'ati'l-Kaderiyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1986), 1: 48-49. Benzer bir kullanım için ayrıca bk. İbn Teymiyye, *el-İhna'yye*,



## 552 | İsmail Akkoyunlu. İbn Teymiyye'de Selef ve Selefiyye Kavramları

sıfatlar konusudur. İbn Teymiyye, Allah'a sıfat nispet edilmesinin Ehl-i Sünnet kelimacıları tarafından kabul edildiğini bildirdikten sonra bu konuda Cehmiyye'nin ve ona tabi olan Mutezile'nin<sup>13</sup> tartışma içerisinde olduğunu ve bu ekollerin bu nedenle ümmetin selefi ve imamları nezdinde iman bakımından Allah'a en uzak topluluklar olduğunu bildirmektedir.<sup>14</sup> İbn Teymiyye, Allah'a sıfat nispet edilmesinin genel kabul gördüğünü ifade ettiği yerde ise bu konunun selefiyle halefiyle ümmetin çoğunluğunun görüşünü temsil ettiğini belirtmekte ve selef kavramı ile ilgili farklı bir kullanıma yer vermektedir.<sup>15</sup> Bir başka yerde ise selef kavramı, daha önce de geçtiği şekliyle ümmetin selefi şeklinde geçmekte ve Cehmiyye'nin bid'atlarının ümmetin selefince çok iyi bilindiği ifade edilmektedir.<sup>16</sup> İbn Teymiyye'nin selef kavramını kullanımı ile ilgili yukarıdaki örneklerle bakıldığında bu kavramın daha çok İslam'ın ilk asırlarında yaşamış öncü şahsiyetler ve kurucu nesilleri ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir. Selef kavramının halef kavramıyla birlikte kullanılması ise bu kavramın belirli bir zaman dilimine karşılık gelecek şekilde kullanıldığını düşündürmektedir.<sup>17</sup> Bununla birlikte bu kullanımda ifade edilmek istenen nesiller ya da zaman diliminin net bir şekilde ortaya konmadığını da belirtmek gerekir.

İbn Teymiyye, Cehmiyye ve Mutezile'nin kelim yöntemini eleştirdiği bir yerde bu yöntemin ümmetin selefi ve imamlarınca inkâr edildiğini belirtmektedir.<sup>18</sup> Cehmiyye ve Mutezile'ye dönük benzer muhtevaya sahip bir kelim eleştirisinde ise o, bir genelleme yapmakta ve bu tarz kelamın selefın zemmettiği bir kelim olduğunu vurgulamaktadır.<sup>19</sup> Yine ona göre seleften herhangi birinin görüşünün delalet etmediği bir ilim de İslam dini ya da usûlüddin olarak nitelendirilemez.<sup>20</sup> Kulların fiillerinin yaratılmış olduğu iddiasını temellendirirken de o, ümmetin selefi ve imamlarının bu konuda ittifak ettiğini belirtmektedir.<sup>21</sup> İbn Teymiyye, sıfatlar konusunu tartışmaya açtığı bir başka yerde ümmetin selefi ve imamlarının mezhebi/görüşü şeklinde sözlerine başlamakta ve sıfatlarla ilgili selefın görüşlerini bir bütün halinde vermektedir.<sup>22</sup> Allah'ın kemal sıfatlara sahip olduğunu, bu sıfatlarla nitelendirilmesi gerektiğini ve O'nun hiçbir şeye benzemediğini ifade eden İbn Teymiyye, konunun bu şekilde

---

thk. Ahmed b. Mûnis el-Anzî (Cidde: Daru'l-Hirâz, 2000), 359, 436; a.mlf. *el-İstikame*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1983), 1: 130-131; a.mlf. *el-Cevabu's-Sahih li-men Beddele Dine'l-Mesih*, thk. Ali b. Hasan b. Nasır v.dğr. (Riyad: Dârü'l-Âsime, 1999), 5: 24; a.mlf. *er-Red ale'l-Mantıkıyyîn*, haz. Refik el-Acem (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnani, 1993), 270; a.mlf. *el-Fetâvâ el-Kübra*, thk. M. Abdulkadir Atâ' (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 6: 334.

<sup>13</sup> İbn Teymiyye'nin eserlerinde sıklıkla Mutezile ile birlikte anılan Cehmiyye'nin Mutezile ile ilişkisi ve müstakil bir fırka olup olmadığı ile ilgili değerlendirmeler için bk. Osman Aydın, *Akalcı Din Söylemi Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü* (Ankara: Hitit Kitap Yayınları, 2010), 347-353; William Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010), 198-206.

<sup>14</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, 1: 270. Benzer bir kullanım için bk. İbn Teymiyye, *et-Tedmuriyye*, thk. Muhammed b. Avde (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 2000), 59; a.mlf. *el-İstikame*, 1: 238; a.mlf. *el-Cevabu's-Sahih*, 3: 297.

<sup>15</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, 1: 270. Benzer kullanımlar için bk. a.mlf. *Minhâcu's-Sünne*, 1: 499, 545; 5: 292; 7: 18; 8: 247, 330. Ayrıca bk. İbn Teymiyye, *el-Ihna'iyye*, 351, 354; a.mlf. *el-İstikame*, 2: 334; a.mlf. *et-Tedmuriyye*, 90; a.mlf. *el-Cevabu's-Sahih*, 6: 522; a.mlf. *er-Red ale'l-Mantıkıyyîn*, 420; a.mlf. *el-Fetâvâ el-Kübra*, 2: 130.

<sup>16</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, 1: 304. Benzer bir kullanım için bk. İbn Teymiyye, *el-İstikame*, 1: 138.

<sup>17</sup> Konu ile ilgili tespit ve değerlendirmeler için bk. Akkoyunlu, *İbn Teymiyye'nin Şia'ya Reddiyesi*, 108-110.

<sup>18</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, 1: 315-316. Benzer bir kullanım için bk. İbn Teymiyye, *et-Tedmuriyye*, 65; a.mlf. *el-Cevabu's-Sahih*, 3: 312; a.mlf. *er-Red ale'l-Mantıkıyyîn*, 310.

<sup>19</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, 1: 65, 2: 154.

<sup>20</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, 1: 316.

<sup>21</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, 1: 336. Benzer kullanımlar için bk. İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, 3: 341, 5: 276; a.mlf. *el-İstikame*, 1: 138.

<sup>22</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, 2: 111.

ele alındığı yöntemin aynı zamanda Hz. Peygamber'in bir de ümmetin selefinin ve ona uyan imamların yöntemi olduğunu bildirmektedir.<sup>23</sup> O, Allah'a mekân izafe edilip edilemeyeceği ile ilgili tartışmalarda Allah'ın semâvâtın üstünde bulunduğunu belirtmekte ve sonrasında bu görüşünü Ehl-i Sünnet'e dayandırarak tahkim etme yoluna gitmektedir. Ehl-i Sünnet'i de o, kitap ve sünnetin delalet ettiği aynı zamanda ümmetin selefinin üzerinde ittifak ettiği mezhep olarak nitelendirmektedir.<sup>24</sup> İbn Teymiyye, selef kavramını Ehl-i Hadis ile ilişkili olarak da kullanmakta ve burada selef, Ehl-i Hadis'e olabildiğince yaklaştırılmaktadır.<sup>25</sup> Selef kavramı, halku'l-Kur'an tartışmalarında da karşımıza çıkmakta ve İbn Teymiyye, Kur'an'ın mahlûk değil Allah'ın kelâmı olduğunu belirttikten sonra ümmetin selefinin birçoğunun da bu görüş üzere bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>26</sup> İbn Teymiyye'nin selef kavramını tekil olarak ya da terkip halinde kullandığı bu örnekler bakıldığında kavramın daha önce de ifade edildiği gibi İslam'ın ilk dönemlerinde temsil keyfiyeti bulan bir din anlayışına ve daha çok bu din anlayışının erken dönem temsilcilerine karşılık gelecek şekilde kullanıldığı görülmektedir.

İbn Teymiyye, Ehl-i Sünnet'in nübüvvet hakkındaki görüşlerini ele alırken bu görüşün ümmetin selefi ve imamlarının çoğunun benimsediği görüşler olduğunu vurgulamıştır.<sup>27</sup> Bu bağlamda peygamberlerin masumiyetine de değinen İbn Teymiyye, peygamberlerin günah-tan korunmuş olmasının ümmetin selefi ve cumhurunun icmasıyla sabit olduğunu belirtmiştir.<sup>28</sup> Bütün cisimlerin mürekkep cisimler olarak isimlendirilip isimlendirilemeyeceği ile ilgili tartışmalarda İbn Teymiyye, imamların selefinin bu kavramı kullanmadığını ifade etmektedir. Yine o, bir genelleme yaparak selefte ittiba etmiş Ehl-i Sünnet'in ve ümmetin selefinden herhangi birinin bu tarz ıstihlaları kullanmaktan uzak durduğunu vurgulamıştır.<sup>29</sup> İbn Teymiyye, bazen de selef kavramını kitap ve sünnetle bağlantılı olarak ele almaktadır. Örneğin o, İbn Mutahhar el-Hillî'nin sıfatlar bağlamında tenzih doktrinine dair ileri sürdüklerini tenkit ederken bu yöntemin kitap ve sünnette yer almadığını, seleften herhangi bir kişiden de bu tarz bir yöntemin aktarılmadığını ifade etmiştir.<sup>30</sup> İbn Teymiyye'nin selef kavramını kullanımıyla ilgili buraya kadar verilen örnekler bakıldığında bu kavramın bazen tekil olarak bazen de tam-lama halinde kullanıldığı görülmektedir. Selef kavramı tekil olarak kullanıldığında genel bir anlama göndermede bulunulmakta ve kabaca ilk nesiller kastedilmektedir. Tamlama halinde ise bu kavram, daha çok "ümmetin ve imamların selefi" şeklinde kullanılmakta ve tekil kullanımda olduğu gibi ilk dönem âlimlerini ve ilk nesilleri ifade edecek şekilde anlamlandırılmaktadır.

İbn Teymiyye'nin selef kavramını kullanma biçiminin tespiti ile ilgili karşılaşılan en büyük zorluk, bu kavramın hangi zaman dilimine karşılık gelecek şekilde ve hangi nesil ya da isimlerle ilişkili olarak kullanıldığı noktasında yatmaktadır. İbn Teymiyye, eserlerinde yer yer

<sup>23</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, 2: 185-186. Benzer değerlendirmeler için bk. İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, 2: 523, 5: 392, 8: 200.

<sup>24</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, 2: 145. Selef-Ehl-i Sünnet ilişkisi ile ilgili olarak ayrıca bk. İbn Teymiyye, *Beyânu Telbîsi'l-Cehmiyye fi Te'sisi Bidaihimî'l-Kelamiyye*, thk. Yahya b. Muhammed el-Huneydi (Medine: Mücemmaü'l-Melik Fehd li-Tibaati'l-Mushafi's-Şerif, 2005), 3: 382; a.mlf. *el-Fetâvâ el-Kübra*, 6: 424.

<sup>25</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, 3: 359. İbn Teymiyye'nin selef ile Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Hadis arasında ilişki kurduğu başka kullanımlar için bk. İbn Teymiyye, *es-Safediyye*, thk. M. Reşad Salim (Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1986), 264; a.mlf. *Der'u Tearûzi'l-Akl ve'n-Nakl*, thk. Muhammed Reşad Salim (Riyad: Câmîati'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1991), 8: 326; a.mlf. *el-Fetâvâ el-Kübra*, 6: 470. Selef Ehl-i Hadis ve Ehl-i Sünnet'ten ayrı konumlandırıldığı bir kullanım için bk. İbn Teymiyye, *es-Safediyye*, 214.

<sup>26</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, 2: 256. Benzer kullanımlar için bk. İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, 3: 344, 365, 4: 177, 5: 98, 182, 268, 388.

<sup>27</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, 2: 416-417.

<sup>28</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, 2: 418. Benzer kullanımlar için bk. İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, 3: 265, 6: 189, 7: 291, 302, *et-Tedmuriyye*, 75.

<sup>29</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, 2: 549.

<sup>30</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, 2: 564. Benzer bir kullanım için bk. İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, 3: 168, a.mlf. *el-Fetâvâ el-Kübra*, 2: 403.

## 554 | İsmail Akkoyunlu. İbn Teymiyye'de Selef ve Selefiyye Kavramları

ahdü's-selef, zamanu's-selef ya da asru's-selef gibi ifadelere yer vermektedir.<sup>31</sup> Bu tür kullanımlar ise bize zaman dilimi veya dönem ayrımı yapma adına yeterli veri sunmamaktadır. Zira o, bu kullanımlar ile genel bir zaman dilimine göndermede bulunmaktadır. Buradan hareketle İbn Teymiyye'nin selef kelimesi ile kastettiği zaman diliminin sınırlarını net bir biçimde çizmek mümkün olmamakla birlikte yine de kullanılan bazı ibareler, bizlere bu konuda ipuçları sunmaktadır. Örneğin o, "selef ve sahabenin bir de tabiînin imamları"<sup>32</sup> ifadesini kullanmış böylelikle de selefi sahabe ve tabiîn döneminden ayırmıştır.<sup>33</sup> Yine İbn Teymiyye, "selefin çoğunluğu hatta sahabeden bir grup"<sup>34</sup> ifadesiyle benzer bir duruş sergilemiştir. Bu kullanımların yanı sıra "selefin sahabe ve tabiînden aldığı ictihadlar"<sup>35</sup> şeklindeki ifade, bizlere selef kelimesi ile kastedilmek istenenin sahabe ve tabiîn neslinden sonrakiler ya da en azından onlardan farklı bir nesil olduğunu düşünmemiz için veri olarak değerlendirilebilir. Benzer bir biçimde o, "selef ve imamlar"<sup>36</sup> ifadesini kullanmış ve muhtemelen mezhep imamlarını seleften ayırarak selef döneminden sonraki zaman dilimine karşılık gelecek şekilde kullanmıştır.<sup>37</sup> Yine İbn Teymiyye; Ebû Muhammed İbn Küllâb (ö. 240/854 [?]), Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36), İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), Fahreddin er-Razî (606/1210) ve Seyfeddin el-Amidî (ö. 631/1233) gibi alimleri saydıktan sonra selefi bu isimlerin dışında tutmuştur.<sup>38</sup> Bir başka yerde İbn Teymiyye, Ahmed b. Hanbel gibi mezhep imam-ları selefin görüşleriyle birlikte bu konuyu zikretmiştir<sup>39</sup> diyerek kavramı biraz daha anlaşılır kılacak ifadeler yer vermiştir.<sup>40</sup> Bu veriler bir arada değerlendirildiğinde İbn Teymiyye'nin

<sup>31</sup> İlgili kullanımlar için bk. İbn Teymiyye, *İktizau Sıratı'l-Müstakîm li Muhâlefeti Ashâbi'l-Cahîm*, thk. Nasır b. Abdülkerim el-Akl (Beyrut: Daru Alemlî'l-Kütüb, 1999), 1: 406, 419, 2: 11, 182. Ayrıca bk. İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, cem ve tertib: Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Asımî en-Necdî (Riyad: Matabiü'r-Riyad, 1962), 13: 225, 26: 41; a.mlf. *el-Fetâvâ el-Kübra*, 3: 379; a.mlf. *Beyânu Telbîsi'l-Cehmiyye*, 5: 396.

<sup>32</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, 1: 66. Benzer bir kullanım için bk. a.mlf. *Minhâcu's-Sünne*, 3: 360.

<sup>33</sup> Bu tarz bir kullanım için ayrıca bk. İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, 5: 440; a.mlf. *Beyânu Telbîsi'l-Cehmiyye*, 1: 29. İbn Teymiyye, bu kullanıma ek olarak selefi, fâkihler, Ehl-i Hadis, sûfiler ve ehl-i kelam gibi gruplardan ayrı değerlendirdiği ifadelerle sıklıkla yer vermektedir. Örneğin bk. İbn Teymiyye, *er-Red ale's-Şazeli fî Hizbîhi ve ma Sannefehu fî Adâbi't-Tarîk*, thk. Ali b. Muhammed el-Umrân (Mekke: Daru Alemlî'l-Fevaid, 2008), 68. İbn Teymiyye'nin birçok yerde "sahabe, tabiîn ve selef" (bk. İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ el-Kübra*, 1: 400) şeklindeki kullanımlara yer vererek üçünü birbirinden ayrı değerlendirmesi de bu doğrultuda ele alınabilir.

<sup>34</sup> İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ el-Kübra*, 1: 319, 3: 213.

<sup>35</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, 6: 80.

<sup>36</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, 1: 155. Benzer kullanımlar için bk. İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, 1: 301, 314, 3: 361. Ayrıca bk. İbn Teymiyye, *İktizau Sıratı'l-Müstakîm*, 2: 285; a.mlf. *el-İhna'iyye*, 244; a.mlf. *el-Cevabu's-Sahih*, 2: 297; a.mlf. *er-Red ale'l-Mantıkıyyîn*, 422.

<sup>37</sup> Yine İbn Teymiyye, bazı konuları tartışırken selef ve imamları birbirinden ayırmış ve seleften ayrı tuttuğu imamlara İbnü'l-Mübârek, Ahmed b. Hanbel, Buhârî ve Osman b. Said ed-Dârimî gibi isimleri örnek vermiştir. bk. İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, 2: 386; a.mlf. *el-Fetâvâ el-Kübra*, 3: 199; a.mlf. *Mecmûu Fetâvâ*, 32: 135. Çoğu yerde ise o, mezhep imamları arasında Ahmed b. Hanbel'e ek olarak Ebû Hanîfe, İmam Mâlik ve İmam Şafî gibi isimleri saymıştır. bk. İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, 4: 390-391; a.mlf. *el-Fetâvâ el-Kübra*, 3: 137. Benzer değerlendirmeler için ayrıca bk. İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ el-Kübra*, 2: 318-319.

<sup>38</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, 3: 293. İbn Teymiyye'nin "Cüveynî, bu görüşün selefin görüşü olduğunu nakletmiştir" şeklindeki ifadesi de bu bağlamda değerlendirilebilir.

<sup>39</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, 2: 316. İbn Teymiyye'nin "İmam Ahmed, seleften nakletmiştir" şeklindeki ifadesi de bu doğrultuda zikredilebilir. bk. İbn Teymiyye, *el-Cevabu's-Sahih*, 4: 371.

<sup>40</sup> İbn Teymiyye, bazen de imamlardan addettiği Ahmed b. Hanbel'i (ö. 241/855) selef içerisinde değerlendirdiği "Ahmed b. Hanbel gibi selef âlimleri" şeklinde ifadelerle yer vererek yukarıda belirtildiği şekliyle sert ve keskin bir ayırım yapmadığını, bu zaman dilimleri arasında geçişlilikler bulunduğunu ihsas ettirmiş. bk. İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, 2: 542, 3: 370. Benzer bir kullanım için ayrıca bk. İbn Teymiyye, *el-Istikame*, 2: 161; a.mlf. *er-Red ale'l-Mantıkıyyîn*, 94. O, ez-Zübeydî (ö. 148/765) gibi isimleri de selef âlimleri arasında saymıştır. bk. İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, 3: 246. Benzer bir şekilde İbn Teymiyye, Ahmed b. Hanbel ve ez-Zübeydî gibi isimlerden çok daha önceleri yaşamış Abdullah İbn Mes'ûd'u (ö. 32/652-53) seleften bir isim şeklinde takdim edebilmiştir. bk. İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, 3: 83. Benzer örnekler için ayrıca bk. İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, 8:

kullanım biçiminde selefin sahabe ve tabiînden sonra mezhep imamlarından ise önce gelecek şekilde konumlandırıldığı iddia edilebilir. Yine de belirtilmelidir ki İbn Teymiyye’de selef kavramı, genel kullanıma da uygun bir biçimde her zaman geçmişe daha açık bir ifadeyle ilk üç asra<sup>41</sup> referansta bulunan bir anlam alanı ile birlikte varlık kazanmaktadır. Böylece bu kavramın gerçek manada anlamı, içerisinde bulunduğu zaman diliminden hareketle değil de geçmişe özellikle de sahabe ve tabiîn nesline uzanarak inşa edilmektedir.<sup>42</sup> İbn Teymiyye’nin selefi algılama biçiminin temel verileri olarak karşımıza çıkan bu husus, onun selef telakkîsinin sınırlarının ve mahiyetinin belirlenmesi bakımından oldukça önemlidir.

İbn Teymiyye’nin selef kavramını mütekaddimun ve müteahhirun dönemleriyle ilişkilendirerek kullandığı da görülmektedir. Buna göre müteahhirun döneminde seleften herhangi bir kimse bulunmamaktadır. Onun bu kullanımında mütekaddimun-müteahhirun ayrımı yapması, İbn Salim el-Basrî’yi (ö. 297/909) ve taraftarlarını müteahhirun döneminden göstererek seleften saymaması,<sup>43</sup> önemli bir veri olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece daha önce de belirtildiği gibi mezhep imamları selef neslinin dışında tutulmakta ve selef ile daha önceki bir zaman dilimine göndermede bulunulmaktadır. Yine bu doğrultuda İbn Teymiyye’nin Ebû Hasan el-Eş’arî (ö. 324/935-36) ile Ebû Muhammed İbn Küllâb’ı (ö. 240/854 [?]) karşılaştırması ve İbn Küllâb’ın selefe zaman olarak Eş’arî’den daha yakın olduğunu belirtmesi<sup>44</sup> de önemli bir veri olarak varlık kazanmaktadır. İbn Teymiyye, selef olgusunu mütekaddimun ve müteahhirun dönemleriyle ilişkili olarak kullanmasının yanı sıra bazen de es-selef el-mütekaddimun<sup>45</sup> şeklinde bir terkip kullanmayı tercih etmekte ve konuya farklı bir açıdan yaklaşmaktadır. İbn Teymiyye’nin es-selef el-evvel<sup>46</sup> şeklindeki kullanımı da benzer bir bakış açısını yansıtmaktadır.

İbn Teymiyye’nin selef kavramını kullanımı ile ilgili karşılaşılan en önemli sorunlardan biri, yukarıda bahsi geçen analizlerden de anlaşılacağı üzere bu kavramın kullanımı ile ilgili birçok yerde karşılaşılan müphem ve genellemeci yaklaşımdır. Zira İbn Teymiyye, birçok yerde selef kavramının anlam alanının doğrudan ya da dolaylı olarak aydınlatılmasını sağlayacak bazı ek ibareler kullanmış olmakla birlikte yazın faaliyetinin çok büyük bir kısmında bu yaklaşıma rastlanmamaktadır. Görülmektedir ki o, birçok yerde “selef dedi ki”, “selef âlimleri”, “selefin çoğunluğu”, “seleften bir grup” ya da “seleften bazıları” şeklindeki müphem ve oldukça genellemeci bir kullanımı tercih etmiştir. Bu tür kullanımlarla birlikte ise selef olgusu, fazlasıyla geniş, genel ve müphem bir anlam alanına yayılmıştır. Böylece selef kavramı ile bu

378; a.mlf. *İktizau Siratî'l-Müstakîm*, 2: 346; a.mlf. *el-İhnaîyye*, 162; a.mlf. *el-Fetâvâ el-Kübra*, 1: 88, 5: 259.

<sup>41</sup> Bu doğrultuda İbn Teymiyye’nin el-gurûnu’s-selase (üç asır) şeklindeki kullanımı dikkat çekmektedir. O, birçok yerde ilk üç asra farklı değişkenler üzerinden vurgu yapmaktadır. İlk üç asır, bu asırda yaşayan Müslümanlar ve bu Müslümanların din alanında geriye bırakmış olduğu müktesebattan övgüyle aynı zamanda doktriner bir biçimde bahsedilmektedir. İlgili kullanım için bk. İbn Teymiyye, *Beyânu Telbîsî'l-Cehmiyye*, 1: 232, 354, 3: 408, 424. Ayrıca bk. İbn Teymiyye, *Camîu'l-Mesail*, thk. Muhammed Azîr Şems (Mekke: Daru Alemlî'l-Fevaid, 2001), 5: 236; a.mlf. *Mecmûu Fetâvâ*, 6: 355, 20: 89; a.mlf. *el-Fetâvâ el-Kübra*, 3: 23. Yine de belirtilmelidir ki o, ilk üç asır içerisinde sahabe ve tabiîn neslini ön plana çıkarmaktadır. Onun mezhep imamlarını hem seleften sayması hem de tabiînden farklı konumlandırması bu duruma işaret etmektedir.

<sup>42</sup> Zira İbn Teymiyye, “sahabe ve tabiînden olan selef” ibaresini de kullanmış böylelikle de bizim bu şekilde düşünmemize neden olacak veriler sunmuştur. İlgili kullanım için bk. İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, 2: 434; a.mlf. *İktizau Siratî'l-Müstakîm*, 1: 335; a.mlf. *el-İhnaîyye*, 147, 393, 449; a.mlf. *el-İstikame*, 1: 23; a.mlf. *es-Safediyye*, 284; a.mlf. *el-Fetâvâ el-Kübra*, 3: 251. Onun selefi muhacir ve ensarla ilişkilendirdiği yaklaşımı da bu bağlamda değerlendirilebilir. bk. İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ el-Kübra*, 2: 60; a.mlf. *Mecmûu Fetâvâ*, 22: 163.

<sup>43</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, 5: 420.

<sup>44</sup> İbn Teymiyye, *el-İstikame*, 1: 105. Benzer bir değerlendirme için ayrıca bk. İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, 12: 202-203.

<sup>45</sup> İbn Teymiyye, *Beyânu Telbîsî'l-Cehmiyye*, 1: 103-104, 2: 587.

<sup>46</sup> İbn Teymiyye, *Beyânu Telbîsî'l-Cehmiyye*, 1: 173, 3: 390; a.mlf. *Mecmûu Fetâvâ*, 11: 627.

## 556 | İsmail Akkoyunlu. İbn Teymiyye'de Selef ve Selefiyye Kavramları

kavramla kastedilmek istenen dönem, grup, nesil ya da din anlayışı arasında herhangi bir irtibat kurmak önemli ölçüde zorlaşmıştır.

İbn Teymiyye'nin selef kavramını kullanımı ile ilgili en dikkat çekici örneklerden biri, mezhebü's-selef<sup>47</sup> şeklindeki terkiptir. İbn Teymiyye'nin eserlerinde nadiren yer verdiği bu terkip, ilk başta selefin mezhebi şeklinde anlamlandırılmaya müsait bir görünüm arz etmektedir. Böylelikle de selefin mezhebi söylemi üzerinden Selefliğin bir mezhep olduğu iddiası kendine zemin bulabilmektedir. Bu terkipler birlikte kendine yer bulan diğer ifadelerle bakıldığında ise durumun farklı bir mahiyet arz ettiği söylenebilir. Zira İbn Teymiyye, mezhebü's-selef ibaresine ek olarak mezhebü ehli'l-hadis ve mezhebü'l-fukaha gibi tamlamalara da yer vermiştir.<sup>48</sup> Bu terkipler de göstermektedir ki burada kullanılan mezhep ibaresi, bilindik manada ve terim anlamıyla kurumsallaşmış dinî-siyasî bir fırkaya ya da fıkıh ekolüne karşılık gelecek şekilde değil de görüşler topluluğu<sup>49</sup> anlamını ihsas ettirir bir biçimde kullanıma sokulmuştur.<sup>50</sup> Zira mezhep kavramının İslam'ın erken dönemlerinde öncelikli olarak usûl, bir konudaki görüş ya da fikirler anlamında kullanıldığı daha sonra ise bu kullanımın sistemli yapıları karşılayacak şekilde dolaşıma sokulduğu bilinmektedir.<sup>51</sup> İbn Teymiyye'nin yaşadığı VII./XIII. ve VIII./XIV. asırlarda bu kullanımın varlığını sürdürdüğü düşünüldüğünde mezhebü's-selef şeklindeki kavramsallaştırmanın "selefin mezhebi" ya da "Seleflik mezhebi" şeklinde okunmasından ziyade ilk ve öncü nesiller olarak selefin usûlü,<sup>52</sup> görüş ya da görüşleri şeklinde anlamlandırılması daha makul bir yaklaşım olarak görülmektedir.<sup>53</sup> İbn Teymiyye'nin mezhebü's-selef terkipleriyle sistematik bir yapıyı kastettiği iddia edilse bile sahabe

<sup>47</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, 5: 411. Ayrıca bk. İbn Teymiyye, *el-Hasene ve's-Seyyie* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 76; a.mlf. *es-Safediyye*, 81.

<sup>48</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, 5: 411.

<sup>49</sup> İbn Teymiyye'nin selefin görüşleri anlamına gelen mezâhibü's-selef şeklindeki kullanımı da bu bağlamda ele alınabilir. bk. İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ el-Kübra*, 6: 473. Benzer bir kullanım için ayrıca bk. İbn Teymiyye, *Beyânu Telbis'i'l-Cehmiyye*, 1: 167, 2: 142, 3: 392; a.mlf. *Mecmûu Fetâvâ*, 17: 75, 33: 177.

<sup>50</sup> Bu noktada tartışmaya dâhil edilmesi gereken bir başka husus daha vardır ki o da selef kavramının sözlük anlamı çerçevesinde kullanımı ile ilgilidir. Zira İbn Teymiyye, selefü ehli'l-kitap (bk. İbn Teymiyye, *el-Cevabu's-Sahih*, 3: 312) ya da selefü'l-müslimîn (bk. İbn Teymiyye, *es-Safediyye*, 57) örneklerinde de görüldüğü üzere bazı durumlarda selef kavramını sözlük anlamıyla kullanmaktadır. Böylelikle de bu kavram, mezhebî bir yapıyı ifade etmekten ziyade herhangi bir kimliksel aidiyetle ilişkilendirilmeksizin ilk nesiller ya da öncü şahsiyetler anlamında kullanılmaktadır.

<sup>51</sup> Bu doğrultuda İbn Teymiyye'nin tarîku's-selef (bk. İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ el-Kübra*, 1: 49, 5: 363) ya da meslekü's-selef (bk. İbn Teymiyye, *Der'u Teatizi'l-Akl ve'n-Nakl*, 8: 357) şeklindeki kullanımları da tartışmaya dâhil edilebilir. Bu terkiplerle de İbn Teymiyye, mezhebü's-selef şeklindeki kullanımı andırır bir biçimde selefin yöntemi ya da yolu şeklindeki bir anlamsal çerçeveye göndermede bulunmaktadır.

<sup>52</sup> Usûlü's-selef şeklindeki kullanım için bk. İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ el-Kübra*, 6: 448.

<sup>53</sup> İbn Teymiyye, bir başka yerde mezhebü's-selef ve'l-halef ibaresini kullanmakta ve bununla dört mezhep taraftarlarını ve geri kalanları kastettiğini gösteren ifadelerle yer vermektedir. bk. İbn Teymiyye, *el-İhna'iyye*, 230, 370. Benzer bir kullanım için ayrıca bk. İbn Teymiyye, *el-Cevabu's-Sahih*, 3: 24; a.mlf. *el-Fetâvâ el-Kübra*, 1: 165. Dolayısıyla bu tür kullanımlarda da münferit ve sistematik bir yapı gündeme gelmemekte ve tüm bu fıkıh ekolleri ile diğer yapılar üzerinden görüşler topluluğu ifade edilmektedir. Yine o, mezhebü selefi'l-ümme ve eimmetiha şeklinde bir terkibe yer vererek benzer bir tavır sergilemektedir. bk. İbn Teymiyye, *el-İstikame*, 1: 83, 2: 98. Ayrıca bk. İbn Teymiyye, *et-Tedmiriyye*, 124; a.mlf. *es-Safediyye*, 103; a.mlf. *el-Fetâvâ el-Kübra*, 2: 402. Bazen de İbn Teymiyye, mezhebü selefi'l-ümme şeklinde bir kavramsallaştırmaya gitmekte ve çok daha genel bir anlam sahasına göndermede bulunmaktadır. bk. İbn Teymiyye, *el-Cevabu's-Sahih*, 3: 294. Ayrıca bk. İbn Teymiyye, *es-Sarimu'l-Meslûl alâ Şâtimi'r-Resûl*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Riyad: el-Harasü'l-Vatanî es-Suûdî, ts.), 517. "Seleften bir grup" (bk. İbn Teymiyye, *el-Cevabu's-Sahih*, 2: 125) şeklindeki kullanımın da bu bağlamda değerlendirilebileceğini belirtmek gerekir. İbn Teymiyye'nin mezhebü selefi'l-müslimîn mine's-sahabe (bk. İbn Teymiyye, *el-Cevabu's-Sahih*, 6: 7) ve el-mezhebü el-lezî aleyhi âmmetü'l-ashâb (bk. İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ el-Kübra*, 5: 327) şeklindeki kullanımları da bize bu noktada veri sağlamaktadır. Bilinmektedir ki sahabe döneminde herhangi bir mezhep bulun-

ve tabiîni ya da selef neslini tek bir zihniyet altında toplamının zorluğu<sup>54</sup> göz önünde bulundurulduğunda onun bu kavramsallaştırmasının anlam alanının iddia ettiğimiz yönde içerik kazanması daha yüksek bir ihtimal olarak belirlemektedir. İbn Teymiyye'nin mezhebü's-selef ibaresini çoğunlukla tikel konular bağlamında ve herhangi bir soruyu cevaplandırırken ya da bir konuda fetva verirken kullanıma sokmuş olması da bu noktada tartışmaya dâhil edilmelidir.<sup>55</sup>

İbn Teymiyye'nin selef kavramını kullanımı ile ilgili buraya kadar elde edilen veriler göstermektedir ki bu kavram, hangi ilişkisel ve bağlamsal düzeyde ele alınırsa alınsın genelde müspet ve normatif bir anlam çerçevesine sahiptir. Zira selef kavramının olgusal gerçekliği üzerinden hem önermeler sıhhat testine sokulmakta hem usûl ilkeleri belirlenmekte hem de tüm bunlar üzerinden selef olgusuna paradigmatik bir işlev yüklenmektedir. Örneğin İbn Teymiyye'ye göre başta namaz, kıraat, cihat, siyaset ve muamelat konuları olmak üzere selefin birçok alandaki uygulamaları ve yöntemi, sonraki dönemlere oranla çok daha makbul ve muteberdir.<sup>56</sup> Zira İbn Teymiyye'ye göre selef olarak nitelendirilen ilk nesil İslam toplumu, Allah tarafından peygamberine ahlaklık yapmak için seçilmiş ve yine bu ilk nesil, Allah'ın övgüsüne mazhar kılınmıştır.<sup>57</sup> Böylece selef kavramı, İbn Teymiyye'nin zihin dünyasının odak noktasında yer almakta ve fikirlerin üretilip merkezden çevreye yayıldığı bir mihenk işlevi görmektedir. İbn Teymiyye'nin özellikle içinden geldiği Ehl-i Hadis-Hanbelî gelenek açısından bu durum, anlaşılabilir bir mahiyet arz etmektedir. Tüm bu gerçekliklere rağmen İbn Teymiyye'nin selef telakkisini zaman zaman esnettiği ve selef olgusuna yüklenen normatif işlevselliğin bazı durumlarda paranteze alındığı görülmektedir. Zira İbn Teymiyye, birtakım konuları tartışırken selefin otoritesini tartışmaya açmakta ve tek başına selefin uygulamalarının yeterli olmayacağını belirterek şer'î delil vurgusu yapmaktadır.<sup>58</sup> Benzer bir şekilde o, bazı durumlarda selef olgusu ile ilgili tahsise gitmekte ve bu yaklaşımını "selefin büyük bir kısmı" ya da "selefin çoğunluğu" şeklindeki ifadeleriyle somutlaştırmaktadır.<sup>59</sup> Böylelikle bazı durumlarda selef, bir bütün olarak değil de çoğunluk biçiminde meşrulaştırma işlevi görmektedir. Yine İbn Teymiyye'nin bazı konuların selef arasında tartışmalı olduğunu<sup>60</sup> bildirmesi de benzer bir bakış açısını yansıtmaktadır. Bu hususlar, İbn Teymiyye'nin genel selef telakkisi açısından bir istisna mesabesinde olmakla birlikte kayda değerdir ve not edilmeyi hak etmektedir.

mamaktadır. Böylelikle "Müslümanların sahabeden olan selefinin mezhebi" ya da "ashabın çoğunluğunun üzerinde bulunduğu mezhep" ifadeleriyle Müslümanların ilk nesil temsilcilerinin herhangi bir konudaki görüş ya da görüşleri kastedilmektedir. İbn Teymiyye'nin mezhebü's-selef şeklindeki kullanımını da bu bağlamda değerlendirilmelidir. bk. İbn Teymiyye, *er-Red ale's-Şazeli*, 208, 214; a.mlf. *er-Red ale'l-Mantıkıyyîn*, 229.

<sup>54</sup> Konu ile ilgili tespit ve değerlendirmeler için bk. İşcan, *Selefilik İslami Köktencililiğin Tarihi Temelleri*, 27.

<sup>55</sup> mezhebü's-selef şeklindeki kavramsallaştırmaya İbn Teymiyye öncesi dönemde başta Gazalî (ö. 505/1111) olmak üzere birçok ismin eserlerinde yer verdiği görülmektedir. Bu kullanımlara bakıldığında ilgili terkinin İbn Teymiyye'nin de kullanımını andırır bir biçimde genel olarak "sahabe ve tabiînin yolu" şeklinde anımlandırıldığı görülmektedir. mezhebü's-selef terkininin İbn Teymiyye öncesi dönemdeki kullanımı ve muhtemel anlam alanları ile ilgili tespitler için bk. İşcan, *Selefilik İslami Köktencililiğin Tarihi Temelleri*, 26-28.

<sup>56</sup> İbn Teymiyye, *el-İstikame*, 1: 331. İbn Teymiyye düşüncesinde selefin otoritesi ile ilgili benzer bir değerlendirme için bk. İbn Teymiyye, *et-Tedmurıyye*, 75, 135, 192.

<sup>57</sup> İbn Teymiyye, *Beyânu Telbîsî'l-Cehmiyye*, 1: 113; a.mlf. *Der'u Tearûzî'l-Akl ve'n-Nakl*, 7: 287.

<sup>58</sup> İbn Teymiyye, *el-İhnaîyye*, 306.

<sup>59</sup> İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Mantıkıyyîn*, 506; a.mlf. *el-Fetâvâ el-Kübra*, 1: 456; a.mlf. *Der'u Tearûzî'l-Akl ve'n-Nakl*, 7: 172.

<sup>60</sup> İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ el-Kübra*, 1: 341, 355, 458, 3: 216, 258, 4: 449. Ayrıca bk. İbn Teymiyye, *Buğyetü'l-Murtâd fî'r-Reddi ale'l-Mütefelsife ve'l-Karamita ve'l-Batniyye*, thk. Musa ed-Devîş (Medine: Mektebetü'l-Ulûm, 1995), 275-276; a.mlf. *Mecmûu Fetâvâ*, 17: 127. İbn Teymiyye'nin seleften bazıları cehaletle nitelendirdiği bir eleştiri için bk. İbn Teymiyye, *el-Fetvâ'l-Hameviyyetü'l-Kübra*, thk. Hamed b. Abdulmuhsin (Riyad: Daru's-Samî, 2004), 285.

## 2. SELEFİYYE KAVRAMI

İbn Teymiyye'nin *es-selefiyye* kavramını kullanımı ile ilgili karşımıza çıkan ilk terkip, *el-âsârü's-selefiyye*'dir.<sup>61</sup> Selef neslinin ortaya koymuş olduğu eserler ya da selefte ait literatür anlamında kullanılan bu ifade, Seleflilik ile doğrudan ilişkilendirilebilecek bir nitelik taşımaktadır. İbn Teymiyye'nin *es-selefiyye* kavramına yer verdiği bir başka terkip, *et-tarikatü's-selefiyye*'dir. Bu kullanımdan çıkan anlam, selefi yöntem ya da selefi usûl şeklindedir. Örneğin İbn Teymiyye'ye göre akıl-nakil ilişkisi konusunda selefın belirlediği yöntem (et-tarikatü's-selefiyye) muhalefet edilmesini gerektiren herhangi bir husus bulunmamaktadır.<sup>62</sup> *el-cihetü's-selefiyye*, İbn Teymiyye'nin Selefiyye kavramına yer verdiği bir başka terkiptir. Selefi yöneliş olarak adlandırabileceğimiz bu kullanım, *el-cihetü'l-bid'iyye*'nin yani yeni yönelişlerin karşısında konumlandırılmıştır. İbn Teymiyye'nin *el-cihetü'l-bid'iyye* ile geç dönem Eş'arî düşüncenin felsefi kelam bağlamında ortaya koymuş olduğu usûl anlayışını kastettiği göz önünde bulundurulduğunda *el-cihetü's-selefiyye* ile selefın benimsediği ve selefi diyebileceğimiz bir yöntemi ve eğilimi vurguladığı söylenebilir. Bir diğer kullanım, *es-selefiyye* kavramının terkip halinde değil de tek başına yer aldığı kullanımdır.<sup>63</sup> Burada ilk olarak "Selefiyye'ye gelince" şeklinde bir ibare kullanılmakta ve bu olgusal durum hemen ardından tikel bir tartışma bağlamında aynı zamanda selef nesline ait bazı isimler üzerinden *mezhebü's-selef* şeklindeki kullanımla ilişkilendirilmektedir. Örneğin İbn Teymiyye, haberî sıfatlar konusunu tartışırken "Selefiyye'ye gelince" ifadesini kullanmakta ve el-Hattabî ile Ebû Bekir el-Hatîb üzerinden selefın bu konudaki görüşünü aktarmaktadır. Bunu yaparken de söze *mezhebü's-selef* yani "selefın bu konudaki görüşü" ifadesi ile başlamakta ve haberî sıfatlar gibi tikel bir konuda selefın görüşlerini aktarmaktadır. İbn Teymiyye'nin *es-selefiyye* kavramını müstakil olarak değil de *mezhebü's-selef* terkipleriyle ilişkilendirerek kullanması, bu kavramı selefın belirli bir konudaki sistemleşmiş görüşü ya da bu görüşü yansıtan zihniyet anlamında kullandığını düşündürmektedir.

İbn Teymiyye'nin bir başka yerde tâifetün mine's-selefiyye şeklinde bir terkibe yer verdiği görülmektedir.<sup>64</sup> Bu terkipten hemen sonra ise o, daha önce birçok yerde selefın saydığı bazı isimlere yer vermekte ve bu isimleri Selefiyye'den saymaktadır. Böylece "Selefiyye'den bir grup" şeklindeki kullanımda yer alan Selefiyye'yi herhangi bir grup ya da ekolle değil de teker teker isimlerle ilişkilendirmiş olmaktadır. İbn Teymiyye'nin tâifetün mine's-selefiyye şeklindeki kullanımı gerek terkipten şekli gerekse anlam alanı itibarıyla diğer kullanımlardan farklılık arz etmektedir. "Selefiyye'den bir grup" şeklindeki vurgu, ilk etapta Selefiyye'nin müstakil bir ekol olduğunu hatta kendi içerisinde farklı yapıları barındırdığını düşündürmektedir. Bununla birlikte terkipte geçen *es-selefiyye* kelimesinin muhakkik tarafından bazı yazma nüshalarda selef olduğu şeklinde not düşülmesine ek olarak İbn Teymiyye'nin eserlerinde selef kelimesinin kullanımının çok büyük oranda bu kullanımla benzerlik arz ediyor olması, farklı bir ihtimali gündeme getirmektedir. Bu ihtimal de buradaki kelimenin *es-selefiyye* şeklinde değil de *es-selef* şeklinde olmasının daha makul olduğu yönündedir.<sup>65</sup> İbn Teymiyye'nin Selefiyye kavramını kullanımı ile ilgili en ayırt edici terkip, *mezhebü's-selefiyye*

<sup>61</sup> İbn Teymiyye, *er-Red ale's-Şazeli*, 148; a.mlf. *es-Safediyye*, 267; a.mlf. *el-Fetâvâ el-Kübra*, 6: 617; a.mlf. *Beyânu Telbîsi'l-Cehmiyye*, 7: 110; a.mlf. *Der'u Tearûzi'l-Akl ve'n-Nakl*, 6: 104.

<sup>62</sup> İbn Teymiyye, *el-Fetvâ'l-Hameviyyetü'l-Kübra*, 271. Ayrıca bk. İbn Teymiyye, *el-Mesail ve'l-Ecvibe*, thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukâşe (Kahire: el-Faruku'l-Hadîse li'n-Neşr, 2004), 243. Benzer bir kullanım için ayrıca bk. İbn Teymiyye, *Beyânu Telbîsi'l-Cehmiyye*, 5: 82; a.mlf. *Der'u Tearûzi'l-Akl ve'n-Nakl*, 1: 164, 4: 163.

<sup>63</sup> İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ el-Kübra*, 6: 472. Selefiyye kavramının tekil kullanımı ile ilgili benzer bir örnek için ayrıca bk. İbn Teymiyye, *Beyânu Telbîsi'l-Cehmiyye*, 1: 408.

<sup>64</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearûzi'l-Akl ve'n-Nakl*, 2: 8.

<sup>65</sup> Bu noktada tartışmaya dâhil edilmesi gereken bir başka husus daha vardır ki o da *es-selef-es-selefiyye* benzerliğini andırır bir biçimde karşımıza çıkan *es-selefiyye-es-Salimiyye* benzerliğidir. Zira *es-selefiyye* şeklindeki kullanımın yer aldığı bazı noktalarda muhakkik tarafından bu ibarenin *es-Salimiyye* şeklinde olması gerektiği yönünde ifadelere rastlanmaktadır. bk. İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, 6: 51.

şeklindeki kavramsallaştırmasıdır.<sup>66</sup> İbn Teymiyye, bu kullanımını da sıfatlar konusu bağlamında gündeme getirmekte ve et-tarikatü's-selefiyye şeklindeki kullanımını andırır bir biçimde sıfatların kabul edilmesini selefi yöntemin ve selef orijinli düşünme biçiminin en ayırt edici yönlerinden biri olarak takdim etmektedir.<sup>67</sup>

İbn Teymiyye'nin es-selefiyye kavramını kullanım şekline baktığımızda karşımıza çıkan ilk husus, bu kavramın çoğunlukla terkip halinde kullanılmış olmasıdır. Dolayısıyla İbn Teymiyye, bu kavramı bazen el-âsârü's-selefiyye bazen et-tarikatü's-selefiyye bazen de el-cihetü's-selefiyye şeklinde kullanmıştır. es-selefiyye şeklindeki tekil kullanım ise terkip halindeki kullanıma nispetle çok daha azdır ve tespit edebildiğimiz kadarıyla birkaç yerde geçmektedir. Onun bu kavramı çoğunlukla terkip halinde kullanması ve değişik sıfatlarla desteklemesi, Selefiyye'nin İbn Teymiyye döneminde varlık kazanmış müstakil bir yapıdan ziyade geçmişi eskilere dayanan ve farklı değişkenler üzerinden ele alınabilecek bir zihniyet olduğunu düşündürmektedir. Öyle görülmektedir ki bu zihniyetin temelinde selef kavramının ıstılah anlamının kurumsallaşmasıyla aslı rengini bulan bir din ve dünya tasavvuru yer almaktadır. İbn Teymiyye'nin es-selefiyye kavramını kullanımı ile ilgili temas edilmesi gereken ikinci husus, bu kavramın terkip halinde olsun ya da tekil olsun selef kavramına oranla çok daha az kullanılmış olmasıdır. Bu durum da göstermektedir ki İbn Teymiyye'nin bu süreçte zihin dünyasını şekillendiren temel saik, tüm yönleriyle teşekkül etmiş sistematik bir yapıdan ziyade selef kavramının ıstılah anlamının şekillendirdiği bir din anlayışı ve algılama biçimidir.

## SONUÇ

Selef kavramı, dinî terminolojide en temel anlamıyla dinin kaynağına zamansal ve mekânsal yakınlıktan hareketle sonrakilere nispetle öncekilerin üstünlüğü, güvenilirliği ve meşruiyeti gibi bir anlam alanına karşılık gelmektedir. Selef kavramının anlam kodları, temel dinamikleri ve karakteristik özellikleri üzerinde yükselen selefi zihniyet ise önceden var olan ile sonradan ortaya çıkan arasında gerçekleşen gerilim odaklı mücadelenin bir ürünüdür. Bu mücadele, selefi zihniyetin örtük referans sistemi gereğince önceden var olanın lehine sonuçlanmaktadır. Böylece selefi düşünme biçimi, sonradan ortaya çıkanı ötekileştirip geçmişi önceleyerek kendi varlık zemininin en muhkem yönünü inşa etmektedir. Erken devir idealizasyonunun ya da ilk nesillerin dindeki temel ve kurucu misyonunun izlerinin derin bir şekilde görüldüğü bu algı, birçok geleneğin hem varlık hiyerarşisinde hem usûl anlayışında hem de din ve dünya tasavvurunda kendisine yer bulmuştur. Selefi zihniyet olarak açıklanabilecek bu yaklaşımın en somut göstergelerini, Ehl-i Hadis/Hanbelî din anlayışının temel öğretilerinde ve kurucu isimlerinde görmek mümkündür. Hiç şüphesiz bu isimlerin başında Hanbelî düşünce geleneğinin en önemli kırılma noktası sayılan İbn Teymiyye gelmektedir. Zira İbn

<sup>66</sup> İbn Teymiyye, *Dekâiku't-Tefsir*, thk. Muhammed es-Seyyid Celyend (Dımaşk: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'an, 1984), 2: 473.

<sup>67</sup> İbn Teymiyye'nin es-selefiyye kavramını kullanımı ile ilgili tespit ve değerlendirmeler için ayrıca bk. İşcan, *Selefilik İslami Köktencilüğün Tarihi Temelleri*, 28-30. İbn Teymiyye'de Selefiyye kavramının kullanımı ile ilgili çok önemli tespitlerde bulunan İşcan'ın "Selefiyye kavramına İbn Teymiyye'nin eserlerinde sıkça rastlanmaktadır" (bk. İşcan, *Selefilik İslami Köktencilüğün Tarihi Temelleri*, 29) şeklindeki ifadesinin tashih edilmesi gerektiği düşünülmektedir. Zira İbn Teymiyye'nin tüm eserlerinin ayrıntılı taramasının yapıldığı çalışmamızda görülmüştür ki Selefiyye kavramı, yukarıda belirtilen terkip halindeki kullanımlar dışarıda tutulduğunda İbn Teymiyye'nin eserlerinde yaygın bir kullanıma sahip değildir. İbn Teymiyye'nin es-selefiyye kavramını kullanımı, özellikle es-selef kavramını kullanımı ile karşılaştırıldığında onun kavram setinin, selefi algılama biçiminin ve zihin yapısının inşasında es-selef kavramının es-selefiyye kavramına nispetle çok daha büyük bir özgül ağırlığa sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir. Güler'in de "Bir terim ve yeni bir ıslah hareketinin adı olarak Selefilik, İbn Teymiyye'nin eserlerinde dikkatleri çekecek derecede göze çarpar." şeklindeki ifadesi, benzer bir içeriğe sahiptir. Hatta Güler, İşcan'ın aksine İbn Teymiyye'nin hiçbir eserine atıfta bulunmamakta ve bu tespitini genel bir kanaat biçiminde sunmaktadır. bk. Güler, "Selefi Hareketin Tarihi Kökenleri ve Yöntem Problemi", 51.



## 560 | İsmail Akkoyunlu. İbn Teymiyye'de Selef ve Selefiyye Kavramları

Teymiyye ile birlikte Ehl-i Hadis/Hanbelî din anlayışı, farklı metodolojik ve ontolojik tecrübelerle ivme kazanarak İslam düşünce tarihindeki yerini perçinlemiştir. İbn Teymiyye sonrası süreçte ise bu gelenek, yakalamış olduğu çıkışı istikrarlı bir şekilde sürdürememiş ve daha çok bazı isim, zihniyet ve kavramlarla anılır hale gelmiştir. Bu geleneğin İslam düşünce tarihinin kulvarlarına yerleştirdiği en önemli kavramlardan biri olarak karşımıza Seleflilik çıkmaktadır. Selef kavramının özellikle de ıstılah anlamının yoğun ve işlevsel bir biçimde kullanıma sokulmasıyla aslı rengini bulan Seleflilik, çoğunlukla İbn Teymiyye ile birlikte anılır olmuştur.

İbn Teymiyye'nin Selefliliğinin ya da selefi din anlayışının temel motivasyon kaynağı olan selef kavramını kullanım şekline bakıldığında çoğunlukla ikili bir yaklaşımın benimsendiği söylenebilir. Birinci kullanımda selef kavramı bazı şahıslar, nesiller ve gelenek temsilcileri ile birlikte gündeme gelmiştir. Diğer kullanımda ise bu kavram, yukarıda bahsedilen olgusal durumu da içine alacak şekilde genel, nispeten de müphem bir kullanıma tabi tutulmuştur. Selef kavramının içinin öncü, kurucu ve normatif işlevsellikle doldurulması sonucunda bir zihniyet olarak karşımıza çıkan Seleflilik ise bu yaklaşım biçiminin somut ve sistematik görünümüne karşılık gelmektedir. İbn Teymiyye'nin eserlerinde, kavram setinde ve düşünce dünyasında ise Seleflilik, her ne kadar et-tarikatü's-selefiyye ya da el-cihetü's-selefiyye gibi bazı kavramlar kullanılarak bu olgu ile ilgili tahsise gidilmiş olsa da sistematik bir biçimde temayüz etmiş bir yapıdan ziyade ayak sesleri önceki dönemlerden itibaren duyulan bir din anlayışının ve yorum biçiminin daha görünür hale gelmesi şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Zira Selefliliğin nispeten sistematik ve tutarlı bir zihniyet olarak kendi rengini bulması ve kavramın anlam alanının karakteristik unsurlarla doldurulması için birkaç asır daha beklemek ve bu zihniyetin merkezinde temel bir figür olarak İbn Teymiyye'nin yer almasını görmek gerekecektir. İbn Teymiyye'nin bütün bir yazın faaliyetinde Seleflilik/Selefiyye kavramını değil de çok büyük oranda selef kavramını kullanmış olması da bu zamansal aynı zamanda kavramsal gerçekliğin en somut göstergelerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

### KAYNAKÇA

- Akkoyunlu, İsmail. *İbn Teymiyye'nin Şia'ya Reddiyesi*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2017.
- Aydınlı, Osman. *Akılci Din Söylemi Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü*. Ankara: Hitit Kitap Yayınevi, 2010.
- Baktır, Mehmet. "Mütekaddimîn Selefiyye ve Metod Anlayışı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Aralık 2004): 25-48.
- Baltacı, Burhan. "Haberî Sifatlar Bağlamında Gazzâlî'nin (505/1111) "Selef" Tanımının Değerlendirilmesi". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 9/3 (Kış 2009): 111-123.
- el-Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan. *es-Selefiyye Merhale Zemeniyye Mübareke la Mezheb İslâmî*. Dimaşk: Dârü'l-Fıkr, 1988.
- Demirbilek, Mine - Atalay, Hakan. "Türkiye'de Seleflilik Araştırmalarında Rastlanan Bazı Sorunlar". *İslâmî Araştırmalar* 29/2 (Eylül 2018): 448-459.
- Griffel, Frank. "What Do We Mean By "Salafî"? Connecting Muḥammad 'Abduh with Egypt's Nūr Party in Islam's Contemporary Intellectual History". *Die Welt des Islams* 55/2 (2015): 186-220.
- Güler, Zekeriya. "Selefi Hareketin Tarihi Kökenleri ve Yöntem Problemi". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 9/3 (Kış 2009): 47-74.
- İbn Keşîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidaye ve'n-Nihaye*. 14 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1977.
- İbn Manzûr. "Selef". *Lisânu'l-'Arab*. 23: 2068. 55 Cilt. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, ts.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman. *ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanabile*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelâmi's-Şîati'l-Kaderiyye*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 8 Cilt. Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1986.

- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *Mecmûu Fetâvâ*. cem ve tertib: Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Asımî en-Necdî. 36 Cilt. Riyad: Matabiü'r-Riyad, 1381/1962.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *Der'ü Tearûzi'l-Akl ve'n-Nakl*. thk. Muhammed Reşad Salim. 10 Cilt. Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1991.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *el-İhnaîyye*. thk. Ahmed b. Mûnis el-Anzî, Cidde: Daru'l-Hirâz, 2000.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *el-İstikame*. thk. Muhammed Reşad Sâlim. 2 Cilt. Riyad: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1983.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *el-Cevabu's-Sahih li-men Beddele Dine'l-Mesih*. thk. Ali b. Hasan b. Nasır v.dğr. 6 Cilt. Riyad: Dârü'l-Âsime, 1999.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *er-Red ale'l-Mantıkıyyîn*. haz. Refik el-Acem, Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnani, 1993.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *el-Fetâvâ el-Kübra*. thk. M. Abdulkadir Atâ'. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *el-Fetvâ'l-Hameviyyetü'l-Kübra*. thk. Hamed b. Abdulmuhsin, Riyad: Daru's-Samî, 2004.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *et-Tedmuriyye*. thk. Muhammed b. Avde, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 2000.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *Beyânu Telbîsi'l-Cehmiyye fi Te'sisi Bidaihimî'l-Kelamiyye*. thk. Yahya b. Muhammed el-Huneydi. 10 Cilt. Medine: Mücemmaü'l-Melik Fehd li-Tıbaati'l-Mushafi's-Şerif, 2005.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *es-Safediyye*. thk. M. Reşad Salim, Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1986.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *İktizau Sıratı'l-Müstakîm li Muhâlefeti Ashâbi'l-Cahim*. thk. Nasır b. Abdülkerim el-Akl. 2 Cilt. Beyrut: Daru Alemi'l-Kütüb, 1999.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *er-Red ale's-Şazeli fi Hizbihî ve ma Sannefehu ff Adâbi't-Tarîk*. thk. Ali b. Muhammed el-Umrân, Mekke: Daru Alemi'l-Fevaid, 2008.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *Camiu'l-Mesail*. thk. Muhammed Azîr Şems. 6 Cilt. Mekke: Daru Alemi'l-Fevaid, 2001.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *el-Hasene ve's-Seyyie*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *es-Sarimu'l-Meslûl alâ Şâti-mi'r-Resûl*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Riyad: el-Harasü'l-Vatanî es-Suûdî, ts.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *Buğyetü'l-Murtâd fi'r-Reddi ale'l-Mütefelsife ve'l-Karamita ve'l-Batniyye*. thk. Musa ed-Devîş, Medine: Mektebetü'l-Ulûm, 1995.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *el-Mesail ve'l-Ecvibe*. thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukâşe, Kahire: el-Faruku'l-Hadîse li'n-Neşr, 2004.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *Dekâiku't-Tefsir*. thk. Muhammed es-Seyyid Celyend. 6 Cilt. Dımaşk: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'an, 1984.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilik İslami Köktencilik'in Tarihi Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınları, 2009.
- Koca, Ferhat. "İslâm Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği". *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* 1/1-2 (2015): 15-70.
- Kubat, Mehmet. "Selefi Perspektifin Tarihselliği". *İslâmî Araştırmalar* 17/3 (Eylül 2004): 235-251.

## 562 | İsmail Akkoyunlu. İbn Teymiyye'de Selef ve Selefiyye Kavramları

- Kutlu, Sönmez. "Çağdaş Araştırmalarda Mezhepleri ve Selefiligi Anlamaya Dair Sorunlar". *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*. ed. Mehmet Evkuran. 139-152. Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi Yayınları, 2016.
- Okumuş, Bünyamin. "Garanik Hadisesi Bağlamında İbn Teymiyye'ye Göre İsmet Kavramı: Nebi Metinlerin Neshi ve Tebdili Meselesi (I)". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2010): 237-260.
- Özervarlı, Mehmet Sait. "Selefiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Sönmez, Vecihi. "Selef Düşüncesinin Tarihi Arkaplanı ve Selefilik". *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 9-10 (2010): 169-185.
- Watt, William Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Trc. Ethem Ruhi Fırlalı. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010.
- Yılmaz, Mustafa Selim. "İslami Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Selefilik Üzerine Bir Deneme". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2014): 532-553.
- ez-Zehabî, Şemsüddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tezkiretü'l-Huffâz*. 4 Cilt. Haydarâbâd: Dairetü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1956.

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
Haziran / June 2019, 23 (1): 563-579

## A General Look at the Islamic and Islamic Philosophy Studies in the USA

*ABD'deki İslam ve İslam Felsefesi Çalışmalarına Genel Bir Bakış*

### Yunus Kaplan

Dr. Öğretim Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
İslam Felsefesi Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology  
Islamic Philosophy Department  
Van, Turkey  
[yunuskaplan13@gmail.com](mailto:yunuskaplan13@gmail.com)  
[orcid.org/0000-0002-7751-2309](https://orcid.org/0000-0002-7751-2309)

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 30 Mart / March 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 05 Haziran / June 2019

**Cilt / Volume:** 23 **Sayı / Issue:** 1 **Sayfa / Pages:** 563-579

**Atıf / Cite as:** Kaplan, Yunus. "A General Look at the Islamic and Islamic Philosophy Studies in the USA [*ABD'deki İslam ve İslam Felsefesi Çalışmalarına Genel Bir Bakış*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/1 (June 2019): 563-579. <https://doi.org/10.18505/cuid.547135>

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

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.  
<https://dergipark.org.tr/cuid>

### A General Look at the Islamic and Islamic Philosophy Studies in the USA

**Abstract:** Islamic studies in the United States of America is a dense, productive, and globally acclaimed field because of the numerous academic opportunities and international publications in many languages, especially English. However, as in the general of Western universities, the Islamic philosophy/history studies at the universities of the U.S. is rather rare. In this article, firstly, the general state of Islamic Studies from the past to the present in the USA will be analyzed with a descriptive method and the rare position of Islamic Philosophy within the Islamic Studies will be examined. Secondly, the prominent names of the Islamic Philosophy in the Post-Orientalist process and their works will be evaluated. In conclusion, because of the general structure of the U.S. university system, it is revealed that the studies of Islamic Philosophy in the USA are quantitatively less than that in the European and Islamic geographies. This situation can be explicated by two ways. The first is the Islamic Philosophy's weak relation to the knowledge-power target which is the basic principle of the American state philosophy and to the political interests of the U.S. This circumstance forms the background of the Post-Orientalist tendency. The second is the growing interest in the phenomenological method and the dominant positions of cosmopolitanism and interdisciplinary approaches in the American higher education system.

**Summary:** The Islamic studies in the leading universities of the world and the Islamic philosophy studies taking place within these studies are a significant academic area of interest. This interest has a history of 150 year-time in the United States of America. In recent years, there has been not only a significant increase but also a diversity in the Islamic studies in the United States. There has not been yet any academic work examining both the situation of Islamic studies in the U.S. and the Islamic philosophy studies in particular. By considering the latest developments, it is required to maintain studies concerning the field and to trace missing points in the studies of the Islamic philosophy.

From this point of view, we will benefit from the research concerning university curricula, web scans, and written materials in the present article. Additionally, we will descriptively analyze the subject by scanning related books, articles, and other sources. The reason why we preferred this method is to present the general picture rather than carry out an in-depth research and to give information on the present circumstances. We did not choose other methods owing to the width of the area, the diversity of resources, and the structure of this subject requiring more particular and intensive work.

This work is composed of two main headings. The first heading is related to the state of Islamic Studies in the U.S. Under this title, I stretch some information about how Islamic Studies in the U.S. followed a course from the 18th century onwards and provide details about its current state. The second title is related to the position of Islamic Philosophy in the Islamic Studies and in the U.S. academies. Under this title, by evaluating some academics and their works, I describe the phases in which the studies of Islamic Philosophy from the past to the present has gone through.

It is seen that the works in the field of the Islamic studies have not reached to an adequate level though this field have a history of 150 year-time. Nevertheless, because of the academic opportunities and the multitude of international publications in different languages, especially in English, the works in this field at the U.S. Universities would be more intense and productive than expected. However, in spite of this, the variety of academic staff of the U.S. universities, at which phenomenological and interdisciplinary methods are preferred more, the wide variety of publications in diverse languages, especially in English, and the open academic activities via the social media in recent years have gradually increased the effectiveness of the U.S. in the field of the Islamic Studies. Such studies, having represented orientalist tendencies for a long time and conducted in the countries such as England, France, Germany, and the Netherlands which played a leading role in the Islamic studies in the past, continue at

the present American universities by gaining an interdisciplinary and multidisciplinary format. The most significant driving force behind the Islamic studies is orientalist propensities according to the academic works focusing on the Islamic studies in the U.S. In addition, it is necessary to touch on an increasing interest because of the events of September 11. This interest has contributed to not only emergence of new employment opportunities but also an increase in the number of researchers.

If we look at the general circumstance of the Islamic philosophy studies at the U.S. universities, the second part of this work, it is difficult to say that these studies have diversities like those seen in the areas such as social, anthropological, and cultural studies. The Islamic philosophy studies at the U.S. universities is maintained under the general framework of the Islamic studies. At the beginning, the prominent figures of the orientalist tendencies and many others are carrying out research in the field. Because of the U.S. academic system, these researchers publish different works not only about the Islamic philosophy but also about the history of Islamic science, Islamic history and civilization, Islam and the West, etc. Additionally, in order to educate students at the graduate level, they give lectures at different universities at which research in the Islamic Studies is carried on.

From this point of view, we can state that the studies of Islamic philosophy is rare in comparison with other areas of the Islamic studies. The reasons for this are as follows:

1-This area's weak connection to the knowledge-power goal, the basic principle of the American state philosophy, and to the American political interests. This political interest relationship established with sciences forms the background of the Post-Orientalist tendency.

2-The increasing interest in the phenomenological method at the American universities and the domination of cosmopolitanism and interdisciplinary approaches in the American higher education system.

3-The courses of the Islamic philosophy in the Near East, the Middle East and the Islamic Studies at the U.S. universities occupy a place in the curricula as a part of the history of philosophy or philosophy.

4-The partly lack of the rigid orientalist tendencies seen in the continental Europe and the pool method curricula formed by the requirement of the American state policies.

5-Some experts of the Islamic philosophy left the field in order to concentrate more on the contemporary discussions and to study more on the debates produced from the question of the backwardness of Muslims.

In conclusion, because the Islamic philosophy is not a discipline interested by all Muslims, the institutional structures, in which the Islamic philosophy studies are carried out, have not yet been formed outside the universities in the United States of America. In some departments, the Islamic Philosophy maintains its existence as a sub-branch of the history of the Islamic thought. On the other hand, the Islamic philosophy has not yet found an independent place at the U.S. universities. In the U.S., it is likely to claim that even if the number of the Islamic studies have not reached a sufficient level, these studies can lead other Islamic studies in the world.

**Keywords:** Islamic Philosophy, Philosophy, Islamic Studies, Islam in the United States, Islamic Studies in the United States

#### **ABD'deki İslam ve İslam Felsefesi Çalışmalarına Genel Bir Bakış**

**Öz:** Sahip olduğu akademik imkânların ve başta İngilizce olmak üzere birçok dilde uluslararası yayınların çokluğu nedeniyle Amerika Birleşik Devletleri'ndeki İslam çalışmaları yoğun, üretken ve dünya genelinde ilgiyle takip edilen bir alandır. Ancak Batı'daki üniversitelerin genelinde olduğu gibi Amerikan üniversitelerinde de İslam felsefesi/tarihi çalışmaları oldukça zayıftır. Bu makalede öncelikle geçmişten günümüze İslam çalışmalarının ABD'deki durumu tasviri bir metotla ortaya konulmakta ve İslam Felsefesinin ABD'deki İslam

## 566 | Yunus Kaplan. A General Look at the Islamic and Islamic Philosophy Studies in the USA

çalışmaları içerisindeki zayıf konumu sorgulanmaktadır. İkinci olarak Post-Oryantalist süreçte İslam Felsefesi çalışmalarında öne çıkan isimler ve çalışmaları değerlendirilmektedir. Sonuç olarak ABD üniversite sisteminin genel yapısının gereği olarak İslam Felsefesi çalışmaları nicelik bakımından Avrupa ve İslam coğrafyasından daha zayıf olduğu görülmektedir. Bu durumu iki şekilde açıklamak mümkündür. Birincisi alanın Amerikan devlet felsefesinin temel ilkesi olan bilgi-güç hedefi ve alanın politik çıkarlarıyla ilişkisinin zayıflığıdır. Bu durum Post-Oryantalist eğilimin arka planını da oluşturmaktadır. İkincisi ise fenomenolojist yönetime olan ilginin artması ve Amerikan yükseköğretim sisteminde hâkim olan kozmopolitizm ve interdisiplinerci yaklaşımlardır.

**Özet:** Dünyanın önde gelen üniversitelerinde İslam çalışmaları ve bu çalışmalar içerisinde yer alan İslam felsefesi çalışmalarının önemli bir akademik ilgi alanı olduğu görülmektedir. Bu ilgi ABD'de de yaklaşık 150 yıllık bir geçmişe sahiptir. Son yıllarda Amerika Birleşik Devletleri'nde İslam çalışmalarında sadece ciddi bir artış değil aynı zamanda çeşitlenme de söz konusu olmuştur. ABD'deki İslam çalışmaları ve özelde İslam felsefesi çalışmalarının durumunu birlikte ele alan akademik araştırmalar ise henüz bulunmamaktadır. Son gelişmeleri de dikkate alarak alanla ilgili araştırmaların sürdürülmesi ve İslam felsefesi çalışmalarının da noksan bırakılan izinin sürülmesi gerekmektedir.

Bu noktadan hareketle bu makale çalışması, üniversite müfredatlarıyla ilgili araştırmalar, web taramaları ve yazılı materyaller üzerinden gerçekleştirilecek ve ilgili kitaplar, makaleler ve diğer kaynaklar taranarak konu hakkında deskriptif bilgiler sunulacaktır. Bu yöntemin tercih edilme nedeni derinlemesine bir araştırmadan daha çok genel resmi ortaya koymak ve mevcut durum hakkında bilgi vermektir. Sahanın genişliği ve kaynakların çeşitliliği ve konunun daha özel ve yoğun bir çalışma gerektiren yapısı nedeniyle diğer yöntemler tercih edilmemiştir.

Çalışma iki ana başlıktan oluşmaktadır. Birincisi ABD'deki İslam çalışmalarının konumu ile ilgilidir. Bu başlık altında 18. yüzyıldan itibaren İslam çalışmalarının ABD'deki seyri hakkında bilgi verilmekte ve İslam çalışmalarının günümüzdeki konumu detaylandırılmaktadır. İkinci başlık İslam Felsefesi çalışmalarının İslam çalışmaları içerisindeki ve ABD akademilerindeki konumuyla ilgilidir. Bu başlık altında İslam Felsefesi çalışmalarının geçmişten günümüze kadar gelinen süreçte geçirdiği evreler tasvir edilmekte ve bazı isimlerin ve eserlerinin değerlendirilmesi yapılmaktadır.

İncelemeler sonucunda ABD'deki İslam çalışmalarının geçmişinin yaklaşık 150 yıla tekabül etmesine rağmen yeterli seviyeye ulaşmadığı görüldü. Hâlbuki sahip olduğu Müslüman nüfus, akademik imkânlar ve başta İngilizce olmak üzere birçok dilde uluslararası yayınların çokluğu nedeniyle ABD'deki İslam çalışmalarının beklenenden daha yoğun, üretken olması beklenirdi. Ancak buna rağmen Daha çok Fenomenolojist ve İnterdisipliner yaklaşımın tercih edildiği Amerikan üniversitelerinin akademik kadro çeşitliliği ve başta İngilizce olmak üzere farklı dillerdeki yayın yelpazesinin genişliği ve son yıllarda yeni bir durum olan sosyal medyaya açık akademik faaliyetler ABD'nin İslam çalışmaları alanındaki etkinliğini giderek arttırmaktadır. Geçmişte İslam çalışmalarında öncül rolü oynayan İngiltere, Fransa, Almanya ve Hollanda gibi ülkelerde öteden beri oryantalist eğilimi temsil eden bu tür çalışmalar günümüz ABD üniversitelerinde interdisipliner ve multidisipliner bir format kazarak devam etmektedir. ABD'deki İslam çalışmaları üzerinde yoğunlaşan akademik çalışmalara göre İslam çalışmalarına yön veren en önemli etken oryantalist eğilimlerdir. Bunun yanında 11 Eylül olaylarının sonucunda da artan bir ilgiden söz etmek gerekmektedir. Bu ilgi sadece alanda yeni istihdam imkânlarının oluşmasına değil aynı zamanda araştırmacı sayısının da artmasına neden olmuştur.

Çalışmanın ikinci kısmını oluşturan ABD üniversitelerindeki İslam felsefesi çalışmalarının genel durumuna bakılacak olursa bu çalışmaların sosyoloji, antropoloji ve kültür çalışmaları gibi alanlarda görülen çeşitliliğe de sahip olduğunu söylemek oldukça zordur. ABD üniversitelerindeki İslam felsefesi çalışmaları İslam çalışmaları genel çatısı altında sürdürülmektedir. Bu alandaki çalışmalar başlarda daha çok oryantalist eğilimi temsil eden Philip Hittî, Leo Strauss, Muhsin Mehdî, Fazlurrahmân, İsmâil Râci Fârûkî, Mâcid Haddûrî, Moshe Pearlman,

gibi önemli isimler tarafından sürdürülmekteydi. Günümüzde Charles Butterworth, Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, Dimitri Gutas, Robert Wisnovsky, Frank Griffel, John Walbridge ve daha birçok isim yeni eğilimin temsilcileri olarak alanla ilgili çalışmalarını sürdürmektedir. Bu araştırmacılar, Amerikan akademik siteminin bir sonucu olarak sadece İslam felsefesi değil aynı zamanda İslam bilim tarihi, İslam tarihi ve medeniyeti, İslam ve Batı vb. alanlarda da yayımlar yapmakta ve İslam çalışmalarının sürdürüldüğü çeşitli üniversitelerde dersler vermekte ve lisansüstü seviyede öğrenciler yetiştirmektedir.

Bu noktadan hareketle diyebiliriz ki İslam felsefesi çalışmaları ise diğer İslam çalışmalarına kıyasla daha da zayıftır. Bu durumun sebeplerini şu şekilde açıklamak mümkündür:

1-Amerikan devlet felsefesinin temel ilkesi olan bilgi-güç hedefi ve alanın politik çıkarlarıyla ilişkisinin zayıflığı. Bilimlerle kurulan bu politik çıkar ilişkisi Post-Oryantalist eğilimin arka planını da oluşturmaktadır.

2-Amerikan Üniversitelerinde fenomenolojist yönetime olan ilginin artması ve Amerikan yükseköğretim sisteminde hâkim olan kozmopolitizm ve interdisipliner yaklaşım.

3-Amerikan üniversitelerindeki Yakın Doğu, Ortadoğu ve İslam Çalışmalarında İslam felsefesi dersleri felsefenin ya da felsefe tarihinin bir parçası olarak müfredatta yer alması. Amerikan üniversitelerinde standart müfredat sistemi yaygın olmadığından İslam felsefesi ile ilgili dersler bölümden daha çok ders veren hocanın ilgisine ve isteğine bağlı olarak verilmektedir.

4-Kıta Avrupası'nda görülen katı oryantalist eğilimlerin nisbeten azlığı ve ABD devlet politikalarının gereği olarak şekillenen havuz usulü müfredat.

5-Bazı İslam felsefesi uzmanlarının alanı terk ederek daha çok aktüel tartışmalara yönelmesi ve daha çok Müslümanların geri kalmışlığı sorunundan hareketle üretilen problemlere odaklanması.

Son olarak İslam felsefesi çalışmaları Müslümanların genelini ilgilendiği bir disiplin olmadığı için üniversite dışında İslam felsefesi çalışmalarının yürütüldüğü kurumsal yapılar ABD'de de henüz teşekkül etmemiştir. Bazı bölümlerde İslam Felsefesi İslam düşüncesi tarihinin bir alt dalı olarak varlığını sürdürmektedir. Ancak İslam felsefesi müstakil bir alan olarak kendisine henüz ABD üniversitelerinde yer bulamamıştır. USA'da artan İslam çalışmalarının yeterli düzeyde olmasa da dünyadaki İslam çalışmalarına yön verebilecek noktaya ulaştığını söylemek mümkündür.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Felsefesi, Felsefe, İslam Çalışmaları, Amerika Birleşik Devletleri'nde İslam Çalışmaları, Amerika Birleşik Devletleri'nde İslam

## INTRODUCTION

We see that the Islamic studies in the leading universities of the world and the Islamic philosophy studies taking place within these studies are a significant academic area of interest. This interest has a history of 150 year-time in the United States of America. In recent years, we have observed that there has been not only a significant increase but also a diversity in the Islamic studies in the United States.

The works done on the Islamic studies in the U.S. show that the Islamic studies went through a post-orientalist process after the orientalist trend. Owing to the Islamophobia developed after September 11 and the interest in this field, these works reveal that the academic intensity increased. By considering the latest developments, it is required maintaining research concerning the field and tracing missing points in the studies of the Islamic philosophy. The number of works recently done both on the point to which the Islamic studies in the U.S. got and on the appearance of these studies has increased; however, it is too early to state that this is sufficient. There has not been yet any academic work examining both the situation of Islamic studies in the U.S. and the Islamic philosophy studies in particular. Because of the mentioned circumstance of the Islamic Philosophy studies in the U.S., it is significant to examine how the Islamic Philosophy/History studies in the U.S. pursued a course.



## 568 | Yunus Kaplan. A General Look at the Islamic and Islamic Philosophy Studies in the USA

The Higher Education Foundation Council (HEFCE) of England brought out an extensive report on the current circumstance of the Islamic studies in the United States in 2008<sup>1</sup>. In addition to this report, the article of the "Islamic Studies in U.S. Universities" written by Charles Kurzman & Carl W. Ernst and published in 2009 offers details and statistical information on this topic. In this article, Kurzman and Ernst analyze the state of Islamic Studies from the past to the present with statistical information and make comprehensive evaluations on the subject<sup>2</sup>. Another work related to the course of the Islamic studies is a book consisting of the papers presented in the conference held by IIIT and fills a crucial gap in the field because most of the proceedings of the conference are related to the subject<sup>3</sup>. Researching on the subject, we did not encounter with a Turkish work except Eyüp Said Kaya's article entitled "Amerikan Üniversitelerinde İslam Hukuku'nun Kurumsal Varlığı". In his article, Kaya examines the place of Islamic law at the American universities<sup>4</sup>.

From this point of view, we will benefit from the research concerning university curricula, web scans and written materials in the present article. Additionally, we will descriptively analyze the subject by scanning related books, articles and other sources. The reason why we preferred this method is to present the general picture rather than carry out an in-depth research and to give information on the present circumstances. We did not choose other methods owing to the width of the area, the diversity of resources and the structure of this subject requiring more particular and intensive work.

Our work is composed of two main headings. The first heading is related to the state of Islamic Studies in the U.S. Under this title, we will give information about how Islamic Studies in the U.S. followed a course from the 18th century onwards and provide details about its current state. The second title is related to the position of Islamic Philosophy in the Islamic Studies and in the U.S. academies. Under this title, by evaluating some academics and their works, we will describe the phases in which the studies of Islamic Philosophy from the past to the present has gone through. While the works of the Islamic Studies are mostly pursued under the framework of Religious Studies, NELC and MES, the studies of Islamic Philosophy/History is in the third place in this framework. However, there is not a chair of Islamic Philosophy in the U.S. university system as in the higher education system in Turkey. This is why we will make the ground of Islamic Philosophy clear after depicting general state of the Islamic Studies. Under the second title, we will evaluate the works and contributions of the important academicians and examine especially their academic works concerning classical Islamic Philosophy. Additionally, contemporary debates are often taken place within the framework of Islamic Philosophy because of the U.S. academic system; however, these debates will be excluded from the scope of our work. In this respect, the contemporary debates such as Islam and the West, Islam and Modernity, and Feminism and Islam will not be taken into account.

---

<sup>1</sup> Report of the Higher Education Foundation Council for England (HEFCE): "International Approaches to Islamic Studies in Higher Education," p. 39-46, See. <http://www.hefce.ac.uk/data/year/2008/International,approaches,to,Islamic,studies,in,higher,education/>

<sup>2</sup> Kurzman, Charles, and Ernst, Carl W. "Islamic Studies in U.S. Universities." *Review of Middle East Studies* 46, no. 1 (July 1, 2012): 24-46; later on this article was published in the book entitled *Middle East Studies for the New Millennium: Infrastructures of Knowledge*. See. Shami, Seteney, and Cynthia Miller-Idriss, editors. *Middle East Studies for the New Millennium: Infrastructures of Knowledge*. NYU Press, 2016. *JSTOR*, [www.jstor.org/stable/j.ctt1bj4qvj](http://www.jstor.org/stable/j.ctt1bj4qvj).

<sup>3</sup> Bukhari, Zahid, and Nyang, Sulayman. *Observing the Observer: the State of Islamic Studies in American Universities*. London ; IIIT, 2012.

<sup>4</sup> Eyüp Said Kaya, "Amerikan Üniversitelerinde İslam Hukukunun Kurumsal Varlığı", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2004, no: 4 [Oryantalist İslâm Hukukçuları Özel Sayısı], p. 413-436.

## 1. ISLAMIC STUDIES AT THE UNIVERSITIES IN THE UNITED STATES OF AMERICA

The Islamic Studies in the Northern America, constituting a part of comparative Christian theology studies at the beginning, later became part of the Middle Eastern and Near Eastern studies.<sup>5</sup> Nowadays, as in all Western universities, these studies are part of the Middle Eastern and South Asian Studies, composed of many disciplines and departments such as history, language and literature, politics, anthropology, sociology, and interdisciplinary field studies. Today, due to the impact of the 11 September events academic interest in the Islamic Studies has widely grown in the United States since 2001.<sup>6</sup>

The history of the interest showed in the Islamic Studies in the U.S. can be traced back to the 18th century. In this century, numerous Americans who were members of societies (Asiatic Researches etc.) followed publications of the Asiatic Society of Bengal in the 1790s.<sup>7</sup> In 1841, for the first time, Yale University began teaching Arabic and Yale Corporation appointed Edward E. Salisbury (1814-1901) as Arabic and Sanskrit Professor of Literature. Salisbury took place in establishing the Journal of the American Oriental Society, the first journal on Islamic manuscripts and Semitic epigraphy, and became editor of this journal.<sup>8</sup> It is seen that the interest in the field took an institutional form with the establishment of the American Oriental Society in New Haven in 1842. When the Islamic Studies constituted a part of orientalist studies from the middle of the 19th century onwards, the works started by the American Oriental Society (AOS)<sup>9</sup> accelerated the Studies. However, the number of Islamic Studies was very low in this crawling period.<sup>10</sup> At the beginning of the 20th century, Yale University became the center of philology, linguistics, and Sanskrit studies with the leading orientalists such as Josiah Willard Gibbs Sr., Theodore Dwight Woolsey, William Dwight Whitney, Charles Foster Kent, and William Rainey Harper. Charles C. Torrey, professor of Arabic and Semitic languages, published the first Arabic texts.<sup>11</sup>

The Islamic Studies, conducted on classical philological texts at the universities such as Harvard, Princeton, Yale, Columbia, Chicago, and Pennsylvania in the 19th century, was pursued without digressing from the classical method from the beginning of the 20th century on. In this period, Islamic Studies did not yet constitute a part of interdisciplinary studies with history, theology, literature, anthropology, and other social sciences. When the Near and Middle Eastern studies took place at the center, the departments related to the inter-regional fields initiated newly to form in many universities. The academicians before 1950 were professors such as Harry Wolfson and Philip Hitti who had not supported polarization produced

5 John Voll, "Changing Western Approaches to Islamic Studies", *Observing the observer: the state of Islamic studies in American Universities*, ed. Zahid Bukhari - Sulayman Nyang (London; Washington [DC]: IIT, 2012), 30.

6 International Approaches to Islamic Studies in Higher Education (IAIHE) see: UK Government Web Archive, "hefce", accessed: 24 April 2019, [https://webarchive.nationalarchives.gov.uk/\\*/http://www.hefce.ac.uk/](https://webarchive.nationalarchives.gov.uk/*/http://www.hefce.ac.uk/).

7 Kurzman - Ernst, "Islamic studies in US universities", 6.

8 "Memorial of Edward Elbridge Salisbury", *Journal of the American Oriental Society* 22 (1901): 1-6. accessed: [https://www.jstor.org/stable/592405?seq=1#metadata\\_info\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/592405?seq=1#metadata_info_tab_contents)

9 American Oriental Society, the oldest community in the USA focused on the oriental studies. In 1842, it was the predecessor of organizations having general study areas such as the American Philosophical Society (1743), the American Academy of Arts and Sciences (1780), and the American Antiquarian Society (1812). Its research interests are composed of Asian languages and literatures, philosophy, literary criticism, text criticism, paleography, epigraphy, linguistics, biography, archeology, Eastern civilizations, and in particular the intellectual and creative aspects of philosophy, religion, folklore and art. American Oriental Society, "About", accessed: 24 April 2019 <https://www.americanorientalsociety.org/>

10 Auda et al, "International approaches to Islamic studies in higher education", 39-40.

11 Yale University, "Near Eastern Languages & Civilizations", accessed: 26 April 2019, <https://nelc.yale.edu/about/history>

## 570 | Yunus Kaplan. A General Look at the Islamic and Islamic Philosophy Studies in the USA

by Zionism and had done Rabbinic works. The works of these two academicians, non-Muslim Arabs, have made major contributions to both Arab history and culture and to the common history of Islam.<sup>12</sup> Duncan Black Macdonald, the first known professor of Islamic Studies in the United States and a lecturer at the Hartford Theological Seminary, was a Semitic language specialist and director of the Mohammedan Department in the Kennedy School of Missions, founded in 1911 by the mentioned Seminary.<sup>13</sup> Gustave E. Von Grunebaum's works were a turning point for the Islamic studies in the U.S. Grunebaum, coming to UCLA in 1949, established the Center for Near Eastern Studies in 1957, and thus, the field of Islamic Studies in America made its mark in the world.<sup>14</sup>

In the 1960s, the works concerning Islamic Studies began to take place in the Department of Near Eastern Languages and Civilizations (NELC).<sup>15</sup> According to Nasr, these Islamic studies in the NECLs, which used the methods of the social sciences to approach many issues related to the Islamic world, were very weak in terms of their references to Islam itself. In this respect, general convictions and predictions about the numerous developments in the Islamic world did not form because the Islamic studies could not transcend local specializations. For this reason, if we exclude the last decade, we can say that the Islamic studies in American universities seems superficial. While Curricula are mainly composed of the courses related to history, anthropology, linguistics, political science, sociology, and similar social sciences, the main areas of Islam are very weak. Even if Islamic law studies are under the framework of the Islamic Studies, it cannot be claimed that there is a significant contribution to this field. The linguists such as George Makdisi, Irfan Shahid, James Bellamy, William Brenner, Victor Daner, Richard Frank and Nicholas Heer have only contributed to the Arabic education. The education of languages such as Persian, Turkish, Urdu, Bengali, and Malay, all of which are both the major languages of Islamic civilization and the languages of many Islamic states in the past and present, have not yet reached a sufficient level. In addition to these, the number of useful studies done about African Islam are not much.<sup>16</sup>

The academy named as "Duncan Black Macdonald Center for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations" was the first center founded under the title of Islamic Studies at the Hartford Seminary in 1973.<sup>17</sup> In 1981, the Center for Middle Eastern Studies, including Islamic Studies, was established at the Ohio State University outside the campus.<sup>18</sup> Also in 1981, Ibn Khaldun Chair in the Islamic studies was founded as a chair in the School of International Service at the American University.<sup>19</sup> In 1981, U.C. Santa Barbara opened the Islamic

---

12 Seyyid Hüseyin Nasr, "Origins and Development of Islamic Studies in the U.S.: A Historical Overview of Trends and Institutions", *Observing the observer : the state of Islamic studies in American universities*, ed. Sulayman Nyang (International Institute of Islamic Thought, 2012), 12.

13 Mustafa Sinanoğlu, "Macdonald, Duncan Black", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 296-297, <https://islamansiklopedisi.org.tr/macdonald-duncan-black>

14 Ali Murat Yel, "Grunebaum, Gustave Edmund von", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14: 166-167, <https://islamansiklopedisi.org.tr/grunebaum-gustave-edmund-von>

15 Kurzman - Ernst, "Islamic studies in US universities", 6.

16 Nasr, "Origins and Development of Islamic Studies in the U.S.: A Historical Overview of Trends and Institutions", 19.

17 This center, located in the state of Connecticut in the United States, is one of the oldest institutions in which Islamic studies is continued together with the studies of different religions. Hartford Seminary, "Macdonald Center", accessed: 24 April 2019, <https://www.hartsem.edu/macdonald-center/>

18 The Ohio State University, "Middle East Studies Center", accessed: 24 April 2019, <https://mesc.osu.edu/about-us>.

19 Today, it is a part of interdisciplinary Islamic studies at the American University. See: American University, "School of International Service (SIS)", accessed: 24 April 2019, <https://www.american.edu/sis/about.cfm>.

Studies in the department of the Religious Studies.<sup>20</sup> The Islamic Studies Program<sup>21</sup> is affiliated with the College of Literature Science and the Arts at the University of Michigan. The Arabic and Islamic Studies<sup>22</sup> is directly affiliated with the University of Georgetown. Other departments of the Islamic studies are under the framework of Near Eastern Languages and Civilizations, Religion or Religious Studies, and Middle Eastern Studies.

Harvard Law School, opening space for studies related to the Islamic law from the 1950s onwards, raised level of these works with the Islamic Legal Studies Program started in 1991.<sup>23</sup> Near Eastern Languages and Civilizations (NELC)<sup>24</sup> at the University of Chicago, founded in 1893, is one of the leading departments inspiring other universities. There is a Chair of the Islamic and Modern Middle Eastern Studies in this department.<sup>25</sup> Today, the Islamic Studies opened in 1997 continues at the Avalon Foundation Distinguished Service in Chicago and at the Chicago University Divinity School.<sup>26</sup> Both the Center for Arab and Islamic Studies<sup>27</sup> founded in 1983 at the Villanova University and the Department of Middle Eastern Studies<sup>28</sup> at the Texas University College of Liberal Arts, and the Institute for Islamic-Judaic Studies at the Denver University are under the framework of the Center for Middle Eastern Studies.<sup>29</sup>

Numerous universities had already initiated to form institutes and centers entitled the Islamic Studies shortly before September 11, 2001. Prince Alwaleed Bin Talal Center for Muslim-Christian Understanding<sup>30</sup> founded at the Georgetown University in 1993 and Center for Islamic Studies<sup>31</sup> at the Youngstown State University are some of these examples. After September 11, departments of Islamic Studies were opened successively at many universities.<sup>32</sup>

20 University of California Santa Barbara, "The Religious Studies Department", accessed: 24 April 2019, <http://www.religion.ucsb.edu/history-of-the-department/>

21 University of Michigan, "The Global Islamic Studies Center (GISC)", accessed: 24 April 2019, <https://ii.umich.edu/isp/about-us.html>.

22 Georgetown University, "Department of Arabic and Islamic Studies", accessed: 24 April 2019, <https://arabic.georgetown.edu/>.

23 Kaya, "Amerikan Üniversitelerinde İslam Hukukunun Kurumsal Varlığı", 424. For the Islamic Legal Studies Program in the Harvard Law School, see: Harvard Law School, "The Program in Islamic Law", accessed: 24 April 2019, <http://ilsp.law.harvard.edu/who-we-are/>.

24 NELC was started with teaching Arabic and Hebrew in 1893, see: The University of Chicago, "Department of Near Eastern Languages and Civilizations", accessed: 24 April 2019, <https://nelc.uchicago.edu/>.

25 For the Modern Middle Eastern Studies in Chicago University, see: The University of Chicago, "Medieval and Modern Programs", accessed: 29 April 2019, <https://nelc.uchicago.edu/graduate/fields-study>

26 For the Islamic Studies in the Divinity School, see: The University of Chicago, "Divinity School", accessed: 29 April 2019, <https://divinity.uchicago.edu/islamic-studies>

27 This center, established under the Villanova University located in the state of Philadelphia, the USA, is one of the institutions founded by the American state considering international political and economic dynamics. See: Villanova University, "Center for Arab and Islamic Studies", accessed: 29 April 2019, <https://www1.villanova.edu/villanova/artsci/arabislamic.html>

28 The University of Texas at Austin, "Islamic Studies", accessed: 29 April 2019, [https://liberalarts.utexas.edu/mes/undergraduate/islamic\\_studies\\_ba/index.php](https://liberalarts.utexas.edu/mes/undergraduate/islamic_studies_ba/index.php)

29 The University of Denver, "Center for Middle East Studies (CMES)", accessed 29 April 2019, <https://www.du.edu/korbel/middleeast/about-us/index.html>

30 Georgetown University, "The Center for Muslim-Christian Understanding", accessed: 29 April 2019, <https://acmcu.georgetown.edu/about>

31 Youngstown State University, "Center for Islamic Studies", accessed: 29 April 2019, <http://philrel.yosu.edu/center-for-islamic-studies/>

32 The Duke Islamic Studies Center (2006), Center of Christian-Muslim Engagement for Peace and Justice (2006) in the Lutheran School of theology at Chicago, Center of Islamic Studies (2006), on Center for Islamic Studies (2007) in the Graduate Theological Union, Center for Muslim-Christian-Jewish Relations (2008) in the Merrimack College, Center for Muslim-Jewish Engagement (2008) in the Jewish Institute of Religion at the University of Southern California and the Hebrew Union College,

## 572 | Yunus Kaplan. A General Look at the Islamic and Islamic Philosophy Studies in the USA

It is worthy to note that the demands of students looking for a job became influential on the increasing number of Islamic Studies after the events of September 11.<sup>33</sup>

Today, Islamic Studies continues its existence with more private names in the schools outside the Middle Eastern studies. It is under the roof of Religious Studies as at UNC-Charlotte. Ali Vural Ak Center for Global Islamic Studies is a new and more distinctive unit in addition to the department of the Middle Eastern and Islamic Studies<sup>34</sup> at the George Mason University.<sup>35</sup> The Islamic Studies is under the umbrella of arts and sciences colleges at the universities such as Ohio State and San Francisco State.<sup>36</sup>

Marcia Hermansen, known for her researches concerning the Sufism in the USA, indicates that the structure of Islamic studies at the U.S. universities differs from the system in the Islamic countries and that Islamic studies in the U.S. is similar to the educational model of Seminaries suitable for the system of the American Protestant education. Hermansen also says that academicians in this field work in a very wide range of topics varying from sharia, creed (aqeedah), hadith to da'wah. Another point designated by Hermansen is related to the issue of Americanism in academic works. According to this, the majority of the leading figures in Islamic Studies in the U.S. were European immigrants coming after the start of World War II, started the debate of Americanism. That is to say, the developments leading to this debate were immigrations from Europe after the 1950s. For example, in the 1950s, Hamilton Gibb from the Oxford University became the head of the Center for Middle Eastern Studies at the Harvard University and Gustave von Grunebaum took the head of the center at UCLA. Franz Rosenthal began to work at the Yale University in 1956. Hermansen enlightens Americanism, an orientalist phenomenon, with the Islamic emotion that is basic and somewhat static factor composing and unifying diverse cultural, intellectual, and social realities in Muslim societies.<sup>37</sup>

---

and Center for Global Islamic Studies (2009) at the Lehigh University are some of them. In addition to these, the Humphrey Distinguished Visiting Chair in the Islamic World Studies at Macalester College (2003), the Imam Khattab Endowed Chair of Islamic Studies at Toledo (2006), the Gorter Chair in Islamic Studies at Duke University (2007), the Gorter Chair of Islamic World Studies at Lake Forest College (2007), and the IIIT Chair at George Mason (2008) are some universities which established after September 11. Additionally, interdisciplinary Islamic studies program has been founded at more than 10 centers at the undergraduate level since 2001. George Mason (2003), Stanford (2003), the University of North Carolina at Charlotte (2004), Harvard (2005), Michigan State (Muslim Studies, 2005), the University of Washington (Arabic program added in 2006), San Francisco State (2007) and Lake Forest College (2008) are among these centers. Department of Arabic and Islamic Studies at the Georgetown University and Departments of Middle Eastern and Islamic Studies at the New York University also added the name of Islamic Studies to their names in 2004. Liberal Studies MA program is affiliated with the Islamic Studies, administratively different from the Middle Eastern Institute and Its Departments of Middle Eastern and Asian Languages and Cultures at the University of Columbia since 1987.

33 The number of National Resource Centers for Middle Eastern Studies supported by the federal government is 17. These departments were continued as common departments in which there are academicians from different departments. See: U.S. Department of Education, "National Resource Centers (NRC) and Foreign Language and Area Studies (FLAS) Fellowship Programs Grantees and Funding for FY 2006 and 2007", accessed: 29 April 2019, <https://www2.ed.gov/programs/iegpsflas/index.html>.

34 George Mason University, "Middle East and Islamic Studies", accessed: 29 April 2019, see: <https://meis.gmu.edu/>

35 George Mason University, "The Ali Vural Ak Center for Global Islamic Studies", accessed: 29 April 2019, see: <https://islamicstudiescenter.gmu.edu/> 4 April 2019.

36 San Francisco State University, "Middle East and Islamic Studies (MEIS)", accessed: 29 April 2019, see: <https://meis.sfsu.edu/>

37 Marcia Hermansen, "The Academic Study of Sufism at American Universities", *Observing the observer: the state of Islamic studies in American universities*, ed. Zahid Bukhari - Sulayman Nyang (London; Washington [DC]: International Institute of Islamic Thought, 2012), 89.

According to Hermansen, in the NELCs and MESSs, different difficulties have arisen for researchers due to the works conducted with classical orientalist methods. Additionally, the works, done with the post-orientalist methods and related to the recent history of Muslims and non-Muslims living in the U.S. and Europe, have led to emergence of such difficulties in terms of the research. According to her, this is why colonialist and postcolonial clichés remaining from the Middle Ages and the negative imageries related to Muslims have dramatically increased. It is also necessary to note that the media is only source of information for many Americans about Muslims has an impact on these negative clichés and imageries. In addition, the gradually increasing number of Muslims and other immigrants in the U.S. has naturally augmented the number of immigrant professors and researchers working at the universities. It is possible to add the increase in the number of Ph.D. and MA students to this. The presence of immigrants in the academy not only became the focal point of the anti-immigrant debates but also kept anti-colonialism alive. However, it is likely to say that the presence of a "Muslim world" not far from "the West" has been gradually accepted. This is why Muslim societies started to become subjects of comparative studies.<sup>38</sup>

Seyyed Hossein Nasr emphasizes that the Islamic community in the United States, composed of millions, reached a level that could not be ignored. He also examines the reason of why Islam is not at the expected level by underlining the fact that Islamic studies have not reached a satisfying level in spite of the contribution of Islamic thought and science to the American thought and science. Nasr also asks the question of why the experts on Islam like Louis Massignon, Sir Hamilton Gibb or Henry Corbin, all of whom were grown in Europe, could not be schooled in America.<sup>39</sup>

It is seen that the phenomenological works of religion, which increased after the World War I and related mainly to the Far East and Asia-Hind religions, focused on the origins of the religions. In this process, it is possible to say that Islamic Studies fell behind. However, based on the developments occurred after the World War II, the government supports for Islamic research were gradually augmented. International teaching and research programs, which had started in Europe before, initiated in the Cold War period in America. Government laws such as the National Defense Education Act (NDEA) enacted in 1958, allowed support programs for students who did academic works concerning security and defense interests. The first step of these supports was to establish comprehensive and strengthened language centers in the related field. These language centers also contained the languages constituting the ground of the Islamic Studies. In the 1970s, scholarships were given to the North American researchers who were interested in Islamic Studies and Religious Studies, in order to go to the related countries and to learn languages. Knowing at least two Middle Eastern languages and two European languages at the reading level were stipulated for the Islamic studies. In addition to these languages, the students had to learn at least one of the European languages such as German, French, and Spanish as a second language. At the end of the day, when most of American researchers were content with only one language, the number of those who knew Turkish and Persian languages remained at a very low level. Because of this situation, unlike those in Europe, researchers in the U.S. were interested not only in colonial areas but also in much wider geographies. Thus, original works have been done in the fields such as Islamic Thought, Islamic Theology and Philosophy, Islamic Law, and Sufism. Finally, Islamic law and Sufism are among the fields arousing great interest, but Islamic Philosophy is not among these favorite fields.

According to John Voll, the first period of Islamic Studies was the removal of the idea of Islamic Studies from the European academies and the Islam and Christianity-based missionary works of American missionaries such as Samuel Zwemer in the Middle East. Several

---

38 Hermansen, "The Academic Study of Sufism at American Universities", 90-91.

39 Nasr, "Origins and Development of Islamic Studies in the U.S.: A Historical Overview of Trends and Institutions", 13.

## **574 | Yunus Kaplan. A General Look at the Islamic and Islamic Philosophy Studies in the USA**

developments concerning Islamic Studies were lived during the Cold War era. In this era, when the American academy turned towards Middle Eastern research, the government agencies started focusing on field studies. In this period, H.A.R., Gibb, Von Grunebaum, Leonard Binder, Bernard Lewis, and Albert Hourani made important contributions to the Islamic Studies.<sup>40</sup>

In conclusion, we can state that because of the political and strategic position of the U.S. in the world and its role in the scientific developments, an original structure was created in the field of Islamic Studies as in other social sciences. However, Islamic Studies has not yet reached a satisfying level. In addition to Islamic Studies, Muslims and the Islamic world had begun to be the subject of scientific works in relation to modern-political and sociological issues before September 11. Such works accelerated after September 11. Today, many studies related to feminism and gender studies, the roles of women, and a review of all aspects of social gender in Islam have been pursued.

### **2. STUDIES OF ISLAMIC PHILOSOPHY AT THE U.S. UNIVERSITIES**

Studies of the Islamic philosophy in the U.S. is one of the sub-group study areas under the general title of Islamic Studies. Involvement of this field in the university curriculum and in the postgraduate research goes back to the beginning of the 20th century. In this era, the researchers representing orientalist tradition were interested in the field; however, nowadays, researchers who work interdisciplinary have inclined to it. As in other fields of Islamic Studies, according to the structural and chronological properties, it is likely to talk about two tendencies in the studies of Islamic Philosophy in the departments of Islamic Studies under the roof of MES, NELC, and Religious Studies.

As in other fields of Islamic studies, majority of the researchers working first in the field of Islamic Philosophy are representatives of the orientalist convention who emigrated from Europe and Arab countries. Both the orientalist coming Europe and their students became heads of the newly established chairs at the universities, which aroused interest showed in the Islamic Philosophy from the 1950s onwards, but this interest was weaker than those showed in other fields of Islamic Studies. It is observable that the academicians composed of immigrants from the Islamic geography and of opposing figures began to make significant contributions to the field after the 1950s. While the number of American researchers was very low at the beginning, this number has grown in recent years.

Philip Khuri Hitti is the pioneer among the names working in the field of Islamic philosophy in the U.S. The title of "Cornerstone of Arab Culture in America" was accepted suitable to Hitti, making major contributions to the Arab-Islamic studies in the U.S. Hitti, mostly known with his works about the Arab history, gave references to the history of Islamic philosophy in the Islamic/Arab History. These references are important because they were primary in terms of the studies of Islamic Philosophy in the U.S. Harry Austryn Wolfson, who lived at the same time with Hitti, was also a significant figure. Wolfson became known with his works concerning Arab philosophy and Ibn Rushd. Wolfson, who taught at the Harvard University for almost 50 years, was one of the leading representatives of the orientalist approach. Wolfson, who gained fame for his works related to Jewish philosophy, was also interested in theology and philosophy of Islam.

Leo Strauss, one of the most significant professors of the philosophy of the University of Chicago, is another leading name in the studies of Islamic philosophy at the University of Chicago and in the USA. The works he did on Farabî and Maimonides made great contributions to the development of his political philosophy.<sup>41</sup>

---

40 Voll, "Changing Western Approaches to Islamic Studies", 30-31.

41 Leo Strauss, "Farabi's Plato", *New York: The American Academy for Jewish Research* In Louis Ginzberg: Jubilee Volume (1945): 357-393.

In addition to the Orientalist studies in America, Muhsin Mahdi, Fazlurrahman (d.1988), Ismail Faruki (d.1986), and Seyyed Hossein Nasr (b.1933), all of whom are the symbol of ideological and methodological diversity with their works, are the pathfinders in the studies of Islamic Philosophy in the U.S. Fazlurrahman, who started debates on historicity and Islamic modernism, Ismail Raci Faruki, who developed a theory of Muslim nativism/Islamization of knowledge with his works of political Islam, and Seyyed Hossein Nasr, who carried on works about Perennial philosophy and history of Islamic sciences and philosophy with a special interpretation of Sufism known as traditionalism, pioneered the studies of the Islamic philosophy in the USA. The shared point of these names is that they did works on Islamic philosophy while they were teaching at the the U.S. universities. In addition, one of their shared features is that they made interdisciplinary studies. These thinkers wrote books both in diverse fields of Islamic thought and in Islamic philosophy.

Muhsin Mahdi, who worked in the fields of Medieval Arabic, Ancient Greek, Medieval Jewish and Christian philosophy, and modern Western political philosophy, laid the foundations of the studies of Islamic philosophy at the University of Chicago, one of the most significant centers of Islamic Studies.

In his doctoral study, M. Mehdi, who advanced the thesis of "Ibn Khaldun's Philosophy of History", took lessons of political philosophy from Leo Strauss. Mehdi led to collection, publishing, translation, and interpretation of numerous works of Farabî. With Professor Ralph Lerner and Professor Ernest Fortin at the Boston College, he introduced the works of Medieval Political Philosophy, included translations from Arabic, Hebrew, and Latin texts. He is also the teacher of Charles E. Butterworth, a famous name in the studies of Islamic philosophy in the U.S.<sup>42</sup>

Fazlurrahman, who lived in the U.S., became one of the leading influential thinkers in the world of Islam because of his works and criticisms in the field of Islamic philosophy and thought. His first adventure at the western universities began in the 1950s when he was assigned to the Durham University as a lecturer in England. He taught Iranian culture and civilization and Islamic philosophy at the Durham University and played a significant role in renewing the Islamic studies at the University of Chicago. Fazlurrahman had concentrated mostly on the studies of Islamic philosophy of the Classical period until 1958 by working on the ideas of the thinkers such as Abu al-Hasan al-Ash'arî, Fârâbî, Ibn Sînâ and Ghazali. He wrote his PhD thesis on Ibn Sina's psychology and worked at the Oxford University in England. He stopped working on the classical Islamic philosophy and started deeply questioning the classical and traditional understanding of Islam. His last book on the Islamic philosophy of the classical period was Prophecy in Islam. In this book, he discussed thoughts on prophethood expressed by Muslim philosophers such as Fârâbî, Ibn Sînâ, Ibn Hazm, al-Ghazali, Shahrastani, Ibn Taymiyyah, and Ibn Khaldun. Fazlurrahman, who worked about classical sciences at the beginning of his career, later made works on the present issues of Islam. In the United States, Fazlurrahman is accepted as a contemporary Islamic philosopher. He has won this title through his works on contemporary Islamic issues rather than those on classical Islamic philosophy.<sup>43</sup>

Ismail Raci Faruki also got an opportunity to explain and project his thesis of Islamization of knowledge he advanced and developed at the universities in the U.S. It is seen that the works done by Faruki are accepted to be in the studies of Islamic philosophy. Faruki immigrated to the United States in 1948 and did his MAs in philosophy at Indiana in 1949 and at Harvard in 1951. He defended his dissertation entitled "The Metaphysics and Epistemology of Value" at the Indiana University in 1952 and started working at the Philadelphia Temple

42 Charles E. Butterworth, "In Memoriam: Muhsin S. Mahdi", *The Review of Politics* 69/4 (2007): 511-512.

43 See: Alparslan Açıkgenç, "Fazlurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları), accessed: 30 April 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/fazlurrahman>



## 576 | Yunus Kaplan. A General Look at the Islamic and Islamic Philosophy Studies in the USA

University, in which he became one of the founders of the department of Islamic studies. Faruki, who established strong relations with the Muslim community in the U.S., also carried on his academic works at the university. In Chicago, he led to the establishment of the American Islamic College founded by the initiatives known as the Muslim Student Association and the Association of the Muslim Social Scientists. He made also contribution to the establishment of the International Institute of Islamic Thought, founded in 1981. Although his area of specialization was known as the history of religions, his project of "Islamization of knowledge" was debated in academic circles. These debates have still carried on although they have been weakened.<sup>44</sup>

Similarly, Seyyed Hossein Nasr, known as a physicist and historian of science, is regarded as a living philosopher. Especially, he is known for his works about the classical Islamic period. His works penned on Islamic mysticism (tasavvuf), Sufism, Islam and Science, and Islam and the West are accepted as parts of his works written on the philosophy of Islam. In addition to his works about the classical Islamic philosophy, it is seen that Nasr concentrates on the concepts such as history of Islamic science and philosophy, Islam and West, and Islam and modernity.

Charles Butterworth is one of the pioneering figures worked in this field. Butterworth, a member of the Straussian school at the University of Chicago, made major contributions to the field with his works penned on Rousseau, Farabi, and Ibn Rushd.

Currently, Frank Griffel lectures on the Islamic philosophy in the department of Religious Studies at the Yale University. John Walbridge is a professor in the department of Near Eastern Languages and Cultures at the University of Indiana. Oliver Leaman teaches in the College of Arts & Sciences Philosophy. Dimitri Gutas teaches in the department of Near Eastern Languages and Civilizations at the Yale University.

Because of its present academic structuring, the studies of Islamic philosophy in the U.S. continues as one of primary or secondary working areas of the academicians working in the fields such as the history of Islamic science, Islamic civilization and history, and history of religions. The current number of academicians concentrating merely on the studies of the classical Islamic philosophy is very low. The studies of Islamic philosophy started taking place in the departments of Near Eastern Languages and Civilizations, Middle East and Religious Studies after the academic reform in the 1960s because it is a field that requires knowing languages such as Arabic, Syriac, and Latin.<sup>45</sup> Interdisciplinary and multi-disciplinary methodologies of academicians studying in the field and the independent structure of the U.S. universities led to emergence of diverse curricula. This is why it is difficult to determine the place of Islamic philosophy in the curriculum.<sup>46</sup>

### CONCLUSION AND EVALUATION

In this article, we sought to give an outlook on the Islamic and Islamic philosophy studies in the U.S. universities. Additionally, we scrutinized the prominent names and their works in the field of the Islamic Philosophy studies in the post-Orientalist process. We used a descriptive method in the article by virtue of the limitations.

---

44 See: İlhan Kutluer, "Fârûkî, İsmâîl Râcî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları), accessed: 30 April 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/faruki-ismail-raci>

45 Hermansen, "The Academic Study of Sufism at American Universities", 89.

46 For a research on curricula at the American universities, See: Faisal Islam - Zahid H. Bukhari, "Islam 101: An Analysis of 105 Introductory Courses on Islam Taught in American Universities 2000-2005", *Observing the observer: the state of Islamic studies in American Universities*, ed. Zahid Bukhari - Sulayman Nyang (London; Washington [DC]: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2012), 178-218.

From this article, we can reasonably infer that the works in the field of the Islamic studies have not reached an adequate level though they have a history of 150 year-time. Nevertheless, because of the academic opportunities and the multitude of international publications in different languages, especially in English, the works in this field in the U.S. Universities would be more intense and productive than we expected. However, in spite of this situation, the variety of academic staff of the U.S. universities, at which phenomenological and interdisciplinary methods are preferred more, the wide variety of publications in diverse languages, especially in English, and the open academic activities via the social media in recent years have gradually increased the effectiveness of the U.S. in the field of the Islamic Studies. Such studies, having represented orientalist tendencies for a long time and conducted in the countries such as England, France, Germany and the Netherlands, which played a leading role in the Islamic studies in the past, continue at the present American universities by gaining an interdisciplinary and multidisciplinary format. The most significant driving force behind the Islamic studies is orientalist propensities according to the academic works focusing on the Islamic studies in the U.S. In addition, it is crucial to touch on an increasing interest because of the events of September 11. This interest has contributed to not only emergence of new employment opportunities but also an increase in the number of researchers.

Considering the general circumstance of the Islamic philosophy studies at the U.S. universities, which is the second part of this work, we cannot easily say that these studies have diversities like those seen in the areas such as social, anthropological, and cultural studies. As seen in the above-mentioned examples, the Islamic philosophy studies at the U.S. universities is maintained under the general framework of the Islamic studies. In the beginning, the prominent figures of the orientalist tendencies such as Philip Hitti, Leo Strauss, Muhsin Mahdi, Fazlurrahman, Ismail al-Faruqi, Majid Khadduri and Moshe Pearlmann, conducted works in this area. Nowadays, the representatives of the new trend such as Charles Butterworth, Seyyed Hossein Nasr, Oliver Leaman, Dimitri Gutas, Robert Wisnovsky, Frank Griffel, John Walbridge and many others are carrying out research in the field. Because of the U.S. academic system, these researchers publish different works not only about the Islamic philosophy but also about the history of Islamic science, Islamic history and civilization, Islam and the West, etc. Additionally, in order to educate students at the graduate level, they give lectures at different universities at which research in the Islamic Studies is carried on. Finally, we can state that the studies of Islamic philosophy are pretty rare in comparison with other areas of the Islamic studies. The reasons for this situation are as follows:

1-This area's weak connection to the knowledge-power goal, the basic principle of the American state philosophy, and to the American political interests. This political interest relationship established with sciences forms the background of the Post-Orientalist tendency. On the other hand, it is significant to note that point: The political-academic attitude of the U.S. after World War II enabled many opposition thinkers to find academic positions in this country. These thinkers such as Muhsin Mahdi, Fazlurrahman, Ismail al-Faruqi, and Seyyed Hossein Nasr took on the pioneer role of numerous discussions by means of the opportunities they had gained in the U.S. The common feature of these thinkers is that they had been able to produce works in various fields without concentrating just on the studies of the Islamic Philosophy/History.

2-The increasing interest in the phenomenological method at the U.S. universities and the domination of cosmopolitanism and interdisciplinary approaches in the American higher education system.

3-The courses of the Islamic philosophy in the Near East, the Middle East, and the Islamic Studies at the U.S. universities occupy a place in the curricula as a part of the history of philosophy or philosophy. The courses concerning the Islamic philosophy are offered in conformity with the interest and the will of the lecturer, because the standard curricula system is not prevalent at the U.S. universities.

## 578 | Yunus Kaplan. A General Look at the Islamic and Islamic Philosophy Studies in the USA

4-The partly lack of the rigid orientalist tendencies seen in the continental Europe and the pool method curricula formed by the requirement of the U.S. state policies.

5-Some experts of the Islamic philosophy left the field in order to concentrate more on the contemporary discussions and to study more on the debates produced from the question of the backwardness of Muslims.

In conclusion, because the Islamic philosophy is not a discipline interested by all Muslims, the institutional structures, in which the Islamic philosophy studies are carried out, have not yet been formed outside the universities in the U.S. In some departments, the Islamic Philosophy maintains its existence as a sub-branch of the history of the Islamic thought. On the other hand, the Islamic philosophy has not yet found an independent place at the U.S. universities. Even if the number of the Islamic studies has not reached a sufficient level in the U.S., I would claim that these studies can lead other Islamic studies all over the world.

### REFERENCES

- Açıkgöç, Alparslan. "Fazlurrahman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, accessed: 30 April 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/fazlurrahman>.
- Adams, Charles J. "Islamic Religious Tradition". *The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences*, ed. by Leonard Binder, New York: John Wiley & Sons Inc. 1976.
- Auda, Jasser - Bernasek, Lisa - Bunt, Gary R. - Canning, John - Gilbert, Jon - Hussain, Amjad - Kelly, Michael - McLoughlin, Seàn - Muhammad, Abu Dardaa - Smith, Simon. "International approaches to Islamic studies in higher education". 2008.
- Bukhari, Zahid. - Nyang, Sulayman, ed. *Observing the Observer : The State of Islamic Studies in American Universities*. London; Washington [DC]: IIIT, 2012.
- Butterworth, Charles E. "In Memoriam: Muhsin S. Mahdi". *The Review of Politics* 69/4 (2007): 511-512.
- Hermansen, Marcia. "The Academic Study of Sufism at American Universities". *Observing the observer : the state of Islamic studies in American universities*. Ed. Zahid Bukhari - Sulayman Nyang. 88-11. London; Washington [DC]: International Institute of Islamic Thought, 2012.
- Islam, Faisal - Bukhari, Zahid H. "Islam 101: An Analysis of 105 Introductory Courses on Islam Taught in American Universities 2000-2005". *Observing the observer : the state of Islamic studies in American Universities*. Ed. Zahid Bukhari - Sulayman Nyang. 178-218. London; Washington [DC]: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2012.
- Kaya, Eyyüp Said. "Amerikan Üniversitelerinde İslam Hukukunun Kurumsal Varlığı". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*. Oryantalist İslâm Hukukçuları Özel Sayısı, 4 (2004): 413-436.
- Kızılkaya Yılmaz, Rahile. "Haddûrî, Mecîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-1.: 508-510. İstanbul: TDV Yayınları, accessed: 30 April 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hadduri-mecid>.
- Kurzman, Charles - Ernst, Carl W. "Islamic studies in US universities". *Review of Middle East Studies* 46/1 (2012): 24-46.
- Kutluer, İlhan. "Fârûkî, İsmâil Râcî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, accessed: <https://islamansiklopedisi.org.tr/faruki-ismail-raci>
- "Memorial of Edward Elbridge Salisbury". *Journal of the American Oriental Society* 22 (1901): 1-6, [https://www.jstor.org/stable/592405?seq=1#metadata\\_info\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/592405?seq=1#metadata_info_tab_contents)
- Mumtaz Ahmad. "Islamic Studies in American Universities: Conversations, Discourses, Dialogues". *the State of Islamic Studies in American Universities*. London: IIIT, 2012.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. "Origins and Development of Islamic Studies in the U.S.: A Historical Overview of Trends and Institutions". *Observing the observer : the state of Islamic studies in American universities*. Ed. Sulayman Nyang. 12-27. International Institute of Islamic Thought, 2012.

- Pouillion, François - Vatin, Jean-Claude. *After Orientalism: Critical Perspectives on Western Agency and Eastern Re-appropriations*. Brill, 2014.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Macdonald, Duncan Black". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 296-297. Ankara: TDV Yayınları, 2003, accessed: <https://islamansiklopedisi.org.tr/macdonald-duncan-black>
- Strauss, Leo. "Farabi's Plato". *New York: The American Academy for Jewish Research In Louis Ginzberg: Jubilee Volume (1945)*: 357-393.
- Tuğ, Salih. "Hitti, Philip Khuri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 163-165. İstanbul, 1998, accessed: <https://islamansiklopedisi.org.tr/hitti-philip-khuri>
- Twersky, Isadore. "Harry Austryn Wolfson (1887-1974)". *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 41/42 (1973): xxxvii-xlii, accessed: 30 April 2019, [https://www.jstor.org/stable/3622320?seq=1#metadata\\_info\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/3622320?seq=1#metadata_info_tab_contents)
- Voll, John. "Changing Western Approaches to Islamic Studies". *Observing the observer: the state of Islamic studies in American Universities*. Ed. Zahid Bukhari - Sulayman Nyang. London; Washington [DC]: IIIT, 2012.
- Yel, Ali Murat. "Grunebaum, Gustave Edmund von". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 166-167. İstanbul: TDV Yayınları, 1996, <https://islamansiklopedisi.org.tr/grunebaum-gustave-edmund-von>

