

dinbilimleri

akademik araştırma
dergisi

ISSN: 1303- 9199
cilt: 19 sayı: 2 2019

19/2

dinbilimleri

Akademik Araştırma Dergisi



e-ISSN: 1303-9199

CİLT / VOLUME: 19 SAYI / ISSUE: 2
SAMSUN
EYLÜL / SEPTEMBER 2019

Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi
Journal of Academic Researches in Religious Sciences
e-ISSN: 1303-9199
Cilt / Volume: 19 Sayı / Issue: 2 (Eylül, 2019)

Sahibi
Genel Koordinatör / General Coordinator
Yavuz Ünal

Editör / Editor
Hasan Atsız

Editör Yardımcıları / Editorial Assistants
Bekir Özüdoğru

Alan Editörleri / Field Editors
Bekir Özüdoğru / Mehmet Köklüdağ
Mansur Özgül / Zübeyir Üçtaş / Halil İbrahim Doğramacı

Yayın Kurulu / Editorial Board

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

Hakem & Danışma Kurulu / Referee&Advisory Board

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



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

Yayın Yeri ve Tarihi:

Samsun, 30 Eylül 2019

Tasarım & Mizanpaj/Journal Design
db

İletişim Adresi/Mail address

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

e-ISSN: 1303-9199

İÇİNDEKİLER

MAKALELER / ARTICLES

CUMHURİYET TÜRKİYESİ'NDE DİN EĞİTİMİ POLİTİKALARI Religious Education Policies in Republican Turkey İbrahim TURAN	269-292
DİN DERSİ ÖĞRETMENLERİNİN SINIF YÖNETİMİ YAKLAŞIMLARI: ETNOMETODOLOJİK BİR ARAŞTIRMA Classroom Management Approaches of Religious Education Teachers: An Ethnomethodological Study Ali BALTACI	293-321
KADININ KABURGA KEMİĞİNDEN YARATILMASI MESELESİ (Rivâyetlerin Aslu'l-Hadîs ve Hadis Rivâyet Coğrafyası Açısından Ele Alınması) ISSUE OF CREATION OF WOMEN BY RIBS (Analyzing Narratives in Terms of 'Aslu'l-Hadîth and Hadith Narrative Geography) Hüseyin AKGÜN	323-338
SAHABE MESLEKLERİNİN HADİS RİVAYETLERİNE ETKİSİ The Effect of the Companions Professions to Hadith Narrations Seyit Ali GÜŞEN	339-364
İ BİRGİLİ MEHMED EFENDİ'NİN KİŞİLİĞİ ÜZERİNE PSİKOLOJİK BİR ANALİZ A Psychological Analysis on The Personality of Birgili Mehmed Efendi Özer ÇETİN	365-393
KİTAB-I MUKADDES ARKEOLOJİSİNİN ORTAYA ÇIKIŞI ve METODOLOJİK TARTIŞMALAR The Emergence of Biblical Archaeology and Methodological Disputes Halil TEMİZTÜRK	395-423
DİNDARLARA YÖNELİK ALGI ÖLÇEĞİ'NİN GELİŞTİRİLMESİ: GÜVENİRLİK ve GEÇERLİK ÇALIŞMASI Scale for The Perception About Religious People: Reliability and Validity Study Ümit HOROZCU	425-451

İSÂRIN TASAVVUFÎ DERİNLİĞİ: BİLİMSEL YAKLAŞIM İLE BİR KİYASLAMA The Sufistic Profoundness of Isar (Altruism): A Comparison with The Scientific Approach Mehmet UYAR	453-478
AYETLER IŞIĞINDA CAHİLİYEDEN İSLAM'A KIZ ÇOCUĞU/KADIN HAKLARININ TAHVİLİ Transformation Of "Girl" From the Age of Ignorance (Jahiliyyah) Till Islam, With Qur'anic Perspective Hatice ŞAHİN AYNUR	479-518
OSMANLI DÖNEMİNDE YETİŞEN "KEFEVÎ" NİSBELİ MÜFESSİRLER VE ESERLERİ: BİR LİTERATÜR İNCELEMESİ The Commentators on the Quran Having the Nisbah "Kafawi" in the Ottoman Empire and Their Works: A Literature Research Süleyman GÜR	519-546
MEVLİTLER BAĞLAMINDA OSMANLI DİN KÜLTÜRÜNÜ BESLEYEN ESERLERDE NÛR-İ MUHAMMEDÎ ANLAYIŞI ve DİĞER BAZI KÜLTÜR- LERDEKİ BENZER DÜŞÜNCELERLE MUKAYESESİ The Conception of Nur al-Muhammed that is One of the Sources of Ottoman Religious Culture and Its Comparison to Its Counterparts in Some Other Cultures Hidayet AYDAR	547-587
KELÂMİN YENİLENMESİNE MUHALEFET TARTIŞMALARI ÜZERİNE BİR TAHLİL An Analysis on The Discussions of Opposition to The Renovation of The Kalam Faruk SANCAR / Muhammet Hanefi SULUOĞLU	589-614
İLK DEİSTLERE GÖRE DEİZMİN TEMEL İNANÇLARI Main Beliefs of Deism Considering the First Deists Mehmet Akif ALTUNIŞIK	615-642
REYLE TEFSİRİ YASAKLAYAN RİVAYET BAĞLAMINDA REY-TEFSİR İLİŞKİSİ The Relationship Between Reasoning and Tafsir In the Context of The Narrative That Forbids Tafsir By Reasoning Enes BÜYÜK	643-671

MUHTELİF ÂLİMLERİN SÜNNET TAK-SİMATI ve SÜNNETİN BAĞLAYICILIĞI –İBN‘ÂŞÛR ÖRNEĞİ–
Various Scholars’ Sunnah Divisions and Authority
of The Sunnah -Ibn ‘Ashûr Example-
Halil İbrahim DOĞAN

673-702

TANITIM ve ELEŞTİRİ YAZILARI / BOOK REVIEWS

SUFİ HERMENÖTİK: İBN ARABİ’NİN YORUM FELSEFESİ
YAZAR, NASR HÂMİD EBÛ ZEYD, Çev., SEMİH CEYHAN, (İSTANBUL:
MANA YAYINLARI, 2018)
Review of Sufi Hermenötik: İbn Arabî’nin Yorum Felsefesi
by, Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Trs., Semih Ceyhan, (İstanbul: Mana Yayınları,
2018)
Değerlendiren /Reviewed by Emrah KAYA

703-711

EDİTÖRDEN

2019 yılının ikinci sayısını siz değerli okuyucularımızın beğenisine sunuyor, göstermiş olduğunuz ilgi ve desteğe teşekkür ediyoruz...



CUMHURİYET TÜRKİYESİ'NDE DİN EĞİTİMİ POLİTİKALARI

İbrahim TURAN*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 31 Mayıs 2019, **Kabul Tarihi:** 18 Eylül 2019, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2019, **Atf:** Turan, İbrahim. "Cumhuriyet Türkiye'sinde Din Eğitimi Politikaları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (Eylül 2019): 269-292.

<https://doi.org/10.33415/daad.486187>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 31 May 2019, **Accepted:** 18 September 2019, **Published:** 30 September 2019, **Cite as:** Turan, İbrahim. "Religious Education Policies in Republican Turkey". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 19/2 (September 2019): 269-292.

<https://doi.org/10.33415/daad.486187>



Öz

Cumhuriyet tarihi boyunca din-devlet ilişkileri genellikle sorunlu olmuştur. Devletin din algısı, meselenin politik boyutunun yanında din eğitimi ve öğretimi konusunu da etkileyen bir kapsama sahip olmuştur. Belirli dönemlerde doğrudan ya da dolaylı olarak dini dizayn etmek üzere yapılan müdahaleler, devletin din algısı ile toplumun dini algılama ve yaşama biçimlerinin farklılıklarını ortaya çıkarmıştır. Bu açıdan, uygulanan politikalar toplum nezdinde genellikle karşı çıkılması gereken bir tehdit olarak algılanmıştır.

Cumhuriyet Türkiye'sinde uygulanan din politikalarının din eğitime yansımaları tüm siyasi iktidarların dini ve din eğitimi kendi siyasi ve ideolojik şartları çerçevesinde ele almanın ötesine geçemediğini göstermektedir. Bu durum bir sonucu olarak din eğitimi, siyasi çerçevede ele alınmıştır. Dolayısıyla doksan beş yıllık cumhuriyet tarihi boyunca devletin din eğitimi verip vermeyeceği tartışmalarından, din eğitiminin daha iyi nasıl verileceğine bir türlü odaklanılmamıştır.

Bu çalışmada, cumhuriyet tarihi boyunca siyasi erkin dine yaklaşımının din eğitimi üzerindeki etkileri ele alınmaktadır. Bu bağlamda çalışma üç başlık altında ele alınmaktadır. Birinci başlık altında cumhuriyet dönemi din politikalarının ta-

* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, i.turan@omu.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-1659-9903>

rihsel seyrine yer verilmekte, ikinci başlık altında uygulanan politikalarının ortaya çıkardığı sorunlara değinilmekte, üçüncü başlık altında 2002 öncesi ve sonrası dönemde din politikalarının din eğitimine etkisi tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din, Politika, Din Politikası, Din Eğitimi.

Religious Education Policies in Republican Turkey

Abstract

The relation of religion and state has generally become problematic during the Republican history. The impressions of the state about the religion, in addition to the political dimension of problem affect the religious education completely. In specific periods, direct or indirect involvements to design religion show the differentiation between the perception of the state about religion and the perception of the society or the life style of them. In this respect, applied politics in front of the society are perceived as a threat which has to be opposed generally.

The reflections of the applied religious politics to religious education in the Republican Turkey were always significant. All political powers did not transcend to use religion and religious education within the terms of their own political and ideological conditions. This condition naturally causes to handle religious education within the framework of politics. Therefore, during the 95 years of Republican Turkey because of the discussion on whether the state can give religious education or not, the question of how can we give better religious education cannot be discussed.

This article, deals with influences of attitude to religion of political power on religious education during the Republican history. In this context, the article is discussed within three titles. First title deals with historical process of religious politics in Republican period. Second title deals with the problems of applied politics. Third title deals with the effects of religious politics to religious education before and after 2002.

Keywords: Religion, Politics, Religious Politics, Religious Education.

Giriş

Kendinden daha üstün güçlü bir varlığa inanma ihtiyacı, insanda doğuştan gelen bir özelliktir. Bu ihtiyaç sağlıklı bir şekilde ve doğru kanallardan beslendiği sürece insan-insan ve insan-toplum ilişkilerinde önemli bir fonksiyon icra edebilir. Bireyin bu türden manevi ihtiyaçları meşru kurumlar ve doğru bilgi sağlayıcıları tarafından karşılanmadığında ise, din adına savrulmaların yaşanması olasıdır. Sağlıklı bir dini kimlik inşası, aynı zamanda din adına sağlıklı değerlendirmeler yapabilme kabiliyetine sahip olmayı gerekli kılmaktadır. Türkiye’de 15 Temmuz 2016 tarihinde yaşanan darbe girişimi, siyasi, sosyal, ekonomik vb. boyutlarıyla tartışılıyor olmasına rağmen, FETÖ terör örgütünün taraftar toplamada en fazla yararlandığı alan olan din ve inancın sömürülmesi henüz yeterince

tartışılmış değildir. Meselenin arka planına nüfuz ederek toplumda bu kadar geniş bir kitleye ulaşmada din ve inancın nasıl sömürülebildiğinin iyi değerlendirilmesi ve bunun nedenleri üzerinde derinlikli analizlerin ortaya konulması, bu tür olayların önlenmesi adına önemlidir.

Cumhuriyet tarihi boyunca devletin dinle ilişkisi, dönemsel değişimlere sahne olmakla birlikte sağlıklı bir zeminde ele alınmaktan uzak kalmıştır. Dine yüklenen anlam, onun anlaşılma biçimi, siyasal ve toplumsal hayatta dinin konumlandırılmasını etkilemiştir. Cumhuriyetin ilk yıllarında, yönetici elitin dine yüklediği anlam ile “din” denilince halkın zihninde beliren anlam birbirinden farklı yorum ve değerlendirmeleri ortaya çıkarmıştır. Kurucu iradenin dine karşı tavrı, daha çok “batılı” bir mantıkla “modern” bir fikir yoğunluğuyla ve “çağdaş” bir düşünce biçimiyle şekillenmiştir. O nedenle din kimi zaman siyasal otoritenin meşruiyet aracı olmuş, kimi zaman geçmişe ait köhnemiş bir kültürel miras olarak telakki edilmiştir. Bu bağlamda din hürriyeti ise, dinin vicdanlara ve mabetlere sıkışması anlamından başka bir şey ifade etmez olmuştur. Tabiatıyla sosyal ve kültürel hayatın ayrılmaz parçası olan din (İslam) bu dar alana hapsolmayı kabullenmemiş, toplum eliyle bir direnç gösterme ve bir başkaldırı aracı olarak siyasal mücadele alanındaki yerini almıştır. Devletin okullardan din eğitimi ve öğretimini kaldırmasının yanında Tekke ve Zaviyeler Kanunu (1925) ile tekke ve dergahların da kapatılması, merdiven altı din eğitiminin önünü açarken, dini bilgidan yoksun kalan toplumun “din adına” bulduğu her bilgiyi din kabul etmesinin ve bunun pazarlamasını yapan yapı ve/veya grupların da popüler hale gelmesinin zeminini hazırlamıştır.

Bu bölümde, Cumhuriyet tarihi boyunca din-devlet ilişkileri ve din eğitimi politikalarının genel bir çerçevesi çizilmektedir. Bu bağlamda ilk olarak din politikalarının tarihsel seyrine yer verilirken, ikinci başlık altında bu politikalardan neşet eden belli başlı bazı sorunlara işaret edilmektedir.

I. Cumhuriyet Dönemi Din Politikalarının Tarihsel Seyri

19. yüzyılda ortaya çıkan modernizm ve onun tam merkezinde yer alan; dini, hukukun ve siyasetin etki alanından çıkararak ve hatta sosyal yaşamın dışına iten sekülerleşme fikri, 20. yüzyılın başlarına kadar etkisini büyük ölçüde hissettirmiş ve din-devlet ilişkilerinde belirleyici bir unsur olmuştur. Ancak dünyanın dört bir yanında

yükselen dini hareketler, modern dünyada dinin kaybolmadığını ortaya koymuş ve bu ilişkide yeni çekişme alanları oluşturmuştur. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan itibaren din-devlet ilişkilerinin belirlenmesinde de bu güç merkezlerinin çekişmesi açıkça görülmektedir. Bir yanda değişen dünya düzeninin Türkiye'ye yansımaları, diğer yanda iç dinamiklerin şekillendirdiği farklı siyasal hareket şekilleri, ülkede din-devlet ilişkilerinin belirleyici unsuru olmuştur. Cumhuriyetin kurucu kadroları yeni oluşturulmak istenen devletin temel niteliğini belirlerken bu çekim alanlarını da dikkate almak durumunda kalmışlardır. Bu nedenle laiklik algılamalarının bir sonucu olarak dinin konumlandırılması da dönemsel olarak değişikliğe uğramıştır. 1940'lı yıllarda laiklikten çok laisist politikalar, laiklik olarak sunulurken, 1950'li yıllarda da laiklik ilkesine dayanılarak dine ve dini olana daha fazla özgürlük tanınmıştır. Tüm bu gelişmeler laikliğe yüklenen anlamdaki dönemsel farklılığa işaret etmektedir.

272 | db

İslam konu edildiğinde batıdaki laiklik algılamalarının İslam için uygulanmasını istemek ya da buna mecbur etmeye yönelik çabalar zaman içinde din-devlet ilişkilerinde çatışmalı bir durumu gündeme getirirken, mevcut uygulamalar dine ve dindara karşı zaman içinde bir sorun olarak kendini göstermiştir. Doğal olarak bunun din eğitimine yansımaları da olmaktadır. Özellikle devlet okullarında okutulan din dersleri ile devlet aygıtı içinde konumlandırılan Diyanet İşleri Başkanlığının varlığı ve yürüttüğü din hizmetleri en güçlü tartışma alanları olarak karşımızda durmaktadır.

Türkiye'de din politikalarını ele alırken belirli bazı dönemler dönüm noktası kabul edilmektedir. Bu dönemlerin oluşturulması genelde siyasi iradenin dine yaklaşımından hareketle belirginlik kazanmaktadır. Çalışma kapsamında bu dönemler; 1923-1950, 1950-1980 ve 1980 sonrası dönem şeklinde ele alınacaktır.

A. 1923-1950 Arası Dönem

Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk Anayasası olan 1921 tarihli "Teşkilat-ı Esasiye Kanunu"nun 1. maddesinde yer alan "*Hakimiyet bila kaydü şart milletindir*" ibaresi, aslında kurulan devletin temel niteliğinin ne olacağını ortaya koymakta idi. Ancak İslam gibi, siyasal anlayışı gereği devletle içi içe geçmiş bir olguyu bir anda devlet mekanizması içinden söküp atmak kolay bir durum değildi. Milli mücadelenin şiddetli yıllarında her ne kadar ifade edilmese de yeni

kurulan devletin kaynağını dinden almayacağı ilgili ibareden anlaşılmaktadır. Ancak o günkü şartlar çerçevesinde paradoksal bir şekilde, 1923 tarih ve 364 sayılı “Teşkilatı Esasiye Kanununun Bazı Maddelerinin Değiştirilmesine Dair Kanun”un 2. maddesinde “Türkiye devletinin dini, dini İslam’dır” denilerek, dine de Anayasada belli bir yer tayin edilmiş ve muhafazakâr kanattan gelebilecek tepkiler önlenmeye çalışılmıştır.¹ Yalnız bu durum sadece gelebilecek tepkileri önleme çabası ile açıklanamaz. Bunun asıl nedeni, şartlar çerçevesinde dinin siyasal ve toplumsal alandaki güçlü rolünden de istifade edilmek istenmiş olmasıdır.²

Gerek 1921 Anayasası gerekse 1924 Anayasasında devletin ideolojik temelleri dikkate alındığında din-devlet arasındaki ilişkinin niteliğinde, Gözaydın’ın ifadesiyle, bir çelişki bulunmaktaydı. Bu çelişki; 1924 Anayasasının 2. maddesinde yine aynı şekilde “Türkiye devletinin dini, dini İslam’dır” ibaresi yer almasına ve 26. maddede ise, TBMM’nin şer’i kuralları uygulamakla yükümlü kılınmasına karşılık 1924 Anayasası’nın 3. maddesinde milletin egemenliğine atıf yapılırken 4. maddede TBMM’nin milletin yegâne temsilcisi olduğu ifadelerine yer verilmesiydi. Ancak bu durumun geçici olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim 10 Nisan 1928 tarih ve 1222 sayılı Kanunla, devletin dininin İslam olduğu (2. madde) ve TBMM’nin şer’i kuralları uygulamakla yükümlü olduğu (26. madde) ibareleri kaldırılarak bu durumun geçici olduğu resmen teyit edilmiştir. Ayrıca, milletvekilleri ve Cumhurbaşkanı’nın dini yemin biçimleri de değiştirilmiştir.³ Aslında meseleye sadece bir çelişki olarak bakmaktan öte, devletin dinle ilişkilerini düzenleyen bir sistem değişikliğine yönelik geçiş süreci olarak bakmak belki daha doğru olacaktır.⁴

Türkiye’de, şartlar gereği 1937 yılına kadar ertelenen laiklik ilkesi, 1937 yılında Anayasada yapılan 3115 sayılı “Teşkilatı Esasiye Kanunu’nun Bazı Maddelerinin Değiştirilmesine Dair Kanun”la ana-

¹ İftar Gözaydın, *Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti’nde Dinin Tanzimi*, İletişim Yay., İstanbul, 2009, s. 19.

² Bkz. Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yay., İstanbul, 2010, s. 74.

³ Gözaydın, *Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti’nde Dinin Tanzimi*, s. 21.

⁴ Nitekim Osmanlı devletinden bu yana din-devlet arasındaki ilişkilerde üç döneme işaret edilmektedir. Bunlardan birincisi, “dine bağlı devlet sistemi” (Osmanlı’nın kuruluşundan 1839 yılında Gülhane Hattı Hümayununun ilanına kadar geçen süre), ikincisi, “yarı dini devlet sistemi” (1839’dan 1924 yılında Şer’iye ve Evkaf Vekâletinin kaldırılmasına kadar olan dönem) ve son olarak “devlet dini sistemi” (1924 yılında Şer’iye ve Evkaf Vekâletinin kaldırılarak yerine Diyanet İşleri Başkanlığı’nın kurulması ile Dinin devlet eliyle hizmet vermesi)’dir. Ali Fuad Başgil, *Din ve Laiklik*, 7. Baskı, Yağmur Yay., İstanbul 2003, s. 179.

yasal zemine oturtulmuştur. Laiklikle ilgili meclis görüşmeleri esnasında dönemin Dahiliye Vekili Şükrü Kaya: “*Laiklikten maksadımız, dinin dünya işlerinde müessir olmamasıdır... Bizce laikliğin çerçevesi budur... biz diyoruz ki, dinler vicdanlarda kalsın, maddi hayat ve dünya işlerine karışmasın. Karıştırmıyoruz ve karıştırmayacağız.*”⁵ diyerek, aslında dönemin hükümetinin ve devletin dine ve din-devlet ilişkilerine yaklaşımını ortaya koymakta idi. Bu yaklaşım, 1930’lu yıllardan itibaren dinin toplumsal ve siyasal yaşamdaki yerinde de belirleyici olmuştur. Dinin ilgili alanlardaki fonksiyonları laiklik temelinde değerlendirilmiş; dinin toplumsal ve siyasal tezahürlerine bu bakış açısıyla tepki verilmiştir. Ancak bu dönem kolay bir şekilde atlatılamamış, devletle milleti karşı karşıya getiren bazı olumsuz olaylar yaşanmıştır. Nitekim laikliği algılama ve yorumlama biçimlerindeki değişimlerin bir sonucu olarak Diyanet İşleri Başkanlığı’nın faaliyetlerinden, okullarda verilen din derslerine kadar farklı alanlarda değişik uygulamalar ortaya konulmuştur. Bunun dışında tekke ve zaviyelerin kapatılması, din görevlilerinin ibadethaneler dışında dini kisve giymesinin yasaklanması ve hafta tatilinin pazar gününe alınması gibi bazı düzenlemeler de yine toplumu laikleştirme düşüncesinin diğer bazı işaretleri olarak sayılabilir.

274 | db

Yukarıda belirtilen gelişmeler, Türkiye’de din eğitimini de doğrudan etkilemiştir. Nitekim 3 Mart 1924 tarih ve 430 sayılı Tevhid-i Tedrisat Kanunu gereğince Dârülfünûn’da bir ilahiyat fakültesi ile birlikte, kapatılan 479 medresenin yerine de 29 İmam-Hatip mektebi açılmıştır. Bu mektepler 5 yıl gibi bir kısa süre içinde (1929-1930 öğretim yılında) herhangi bir kapatma kararı olmaksızın, öğrenci yokluğundan dolayı kendiliğinden kapanmıştır. Aslında burada öğrenci yokluğunun bir bahane olduğu, bu okulların temel şu üç nedenden dolayı kapandığı ifade edilmektedir: 1- 15.12.1927 tarih ve 846 sayılı Danıştay kararı ile din görevliliği devlet memurluğu olmaktan çıkarılınca bu okul mezunlarına görev verilmemesi; 2- Devletin bu okullara ödenek ayırmaması ve doğrudan ya da dolaylı olarak kapanmaları için baskı yapması; 3- Bu okullarda görev yapan öğretmenlerin çeşitli nedenlerle görevden alınması.⁶ Darülfünun İlahiyat Fakültesi ise, 1932-1933 öğretim yılında kapanmıştır. Buna paralel olarak okullardaki din dersleri de, ülkede sadece Müslüman-

⁵ Bkz. TBMM Zabıt Ceridesi, V. Tertip, Cilt: 16 (1937), ss. 60-61.

⁶ Mustafa Öcal, “Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 7, Cilt: 7, Yıl: 1998, s. 243.

ların yaşamadığı gerekçesi ile 1927 yılından itibaren 1931 yılına kadar önce ortaokullardan sonra da ilkokullarla öğretmen okullarından tedrici olarak kaldırılmış⁷ ve Türkiye’de din eğitimi ve öğretimi konusu CHP’nin 1948 yılındaki 7. Kurultayına kadar bir daha açılmamak üzere kapanmıştır. Nedenlere bakıldığında, bunların din-devlet arasındaki gerilimli yapıdan bağımsız olduğunu söylemek mümkün değildir. Son tahlilde 1950’li yıllara kadar olan dönemde Türkiye’de din-devlet arasındaki ilişki, baskın laikleştirme politikaları sebebiyle oldukça gerilimli geçmiştir. Özellikle 1930’lu yıllar, toplumun dönüştürülmesi açısından laiklik anlayışının bir ideolojiye dönüşecek kadar öne çıktığı yıllar olarak kendini gösterirken, ideal anlamda dini özgürlüklerin garantisi olması gereken laiklik anlayışının paradoksal bir şekilde, siyasal ve toplumsal yaşamda dinin izlerini silmek için baskı aracı haline geldiği, dinin toplumsal hayatın dışında vicdanlara hapsedildiği ve bireyselleştirildiği bir dönem olmuştur.⁸

B. 1950-1980 Arası Dönem

1950’ye kadar din-devlet arasında yaşanan çatışma ve muhalefet, 1950 yılında Demokrat Parti (DP)’nin iktidara gelmesi ile farklı bir boyut kazanmıştır. Bu tarihten itibaren Türkiye’de laiklik anlayışına dayalı vatandaşlık algısı kabuk değiştirmeye başlamıştır.⁹ Dinin toplumsal fonksiyonları konusunda CHP’ye nazaran daha liberal bir tavır takınan DP iktidarı o zamana kadar uygulanan mevcut düzenlemelerde, tabandan gelen talep, hatta baskıların da bir neticesi olarak bazı esneklikler yapmış ve din-devlet ilişkilerinde daha uzlaşmacı bir tutum sergilemiştir. Bunun ilk örnekleri olarak ezanın tekrar Arapça okunmaya başlanması, okullarda din derslerine yeniden yer verilmesi ve imam-hatip okullarının açılması sayılabilir.

⁷ Suat Cebeci, *Eğitim Bilimi ve Türkiye’de Din Eğitimi*, Akçağ Yay., Ankara, 1996, s. 122; din eğitimi ve öğretiminde yaşanan olumsuz gelişmeler konusunda ayrıca bkz. Ahmet Koç, “Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 7, Yıl: 2000, ss. 277-334; 1924 yılından din derslerinin kaldırıldığı 1933 yılına kadar geçen sürede bu ders, 1924 yılında ilkokulların 3,4 ve 5. Sınıflarında sınıf öğretmenleri tarafından haftada birer saat; 1930 yılı programında ise, yalnızca 5. Sınıf öğrencilerine, velileri isterse, haftada yarım saat verilen bir ders haline gelmiştir. Bu yıldan sonraki programlarda da din dersi bulunmamaktadır. Bu konuda bkz. Ömer Okutan, “Din Eğitimi”, *Cumhuriyet Döneminde Eğitim*, MEB Devlet Kitapları, İstanbul, 1983, s. 417.

⁸ Geniş bilgi için bkz. Füsün Üstel, *Makbul Vatandaş’ın Peşinde: II. Meşrutiyet’ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*, İstanbul: İletişim Yay., 2008.

⁹ Bayramali Nazıroğlu, *Vatandaşlık ve Din Eğitimi*, Açılım Kitap, İstanbul 2013, s. 134.

CHP ile DP arasındaki laiklik algılamalarındaki fark, DP'nin parti programında da kendini göstermiştir. Parti programında laiklikle ilgili olarak “partimiz laikliği, devletin siyasette din ile hiçbir ilgisinin bulunmaması ve hiçbir din düşüncesinin kanunların tanzim ve tatbikinde müessir olmaması olarak anlar ve laikliğin din aleyhtarlığı şeklinde yanlış tefsirini reddeder.”¹⁰ denilmektedir. 1937 yılında laiklikle ilgili meclis görüşmelerinde dönemin İçişleri Bakanı Şükrü Kaya'nın laiklik tanımı ile DP'nin parti programındaki laiklik tanımı karşılaştırıldığında, iki partinin laiklik algılamaları arasındaki fark açıkça kendini göstermektedir.

27 Mayıs 1960 darbesinin ardından hazırlanan Anayasada, din-devlet ilişkileri ile ilgili olarak, din ve vicdan hürriyeti üzerinden bir tartışmaya gidilmiştir. Özellikle 1961 Anayasasının meclisteki genel görüşmeler sırasında, din ve vicdan özgürlüğünü düzenleyen 19. madde, laiklik ve din-devlet ilişkileri açısından yoğun tartışmalara sahne olmuştur. Bu tartışmalarda muhafazakâr kesim, dini inanç özgürlüğünün tam olarak teminat altına alınması gerektiğini, bunun için de devletin dine müdahale değil yardım etmesini ve dini eğitimin verilebilmesi için kurumsallaşmaya gidilmesini isterken, laik kesim, laik bir devletin dinler karşısında tarafsız olması gerektiğini, devletin din işlerinde taraf olamayacağını savunmuştur.¹¹ Dolayısıyla laiklik algılamalarındaki farklılaşma, din eğitimi uygulamalarına da yansımıştır.

1970'lerin başından itibaren Türkiye'de din-devlet arasındaki ilişkilerde daha özgürlükçü bir yaklaşımın benimsenmesi, siyasette de dini değerleri önceleyen muhafazakâr yönelimli siyasi partilerin kurulmasına zemin hazırlamıştır. Bu dönemde özellikle Milli Nizam Partisi (MNP) ve ardından Milli Selamet Partisi (MSP) çizgisi öne çıkmaktadır. MSP'nin 1973 seçimlerinde % 11,8 oranında oy alarak çeşitli hükümetlerde koalisyon ortağı olması, aslında İslam'ın siyasal bir ideoloji olarak laik ideolojik sistem içerisinde kendisine bir meşruiyet zemini aradığının kanıtı sayılabilir.¹² Türkiye'de de ortaya çıkan, özellikle 1970'lerin ikinci yarısından itibaren siyasi partiler üzerinden tabana doğru yayılan ve 12 Eylül askeri müdahalesinin de gerekçeleri arasında gösterilen “*radikal İslamcı kesimin laik-*

¹⁰ M. Emin Köktaş, *Din ve Siyaset: Siyasal Davranış ve Dindarlık*, Vadi yay., Ankara, 1997, s. 192.

¹¹ Tartışmalar için bkz. *Temsilciler Meclisi Tutanak Dergisi*, cilt:3, 1961, ss. 111-159.

¹² Köktaş, *Din ve Siyaset: Siyasal Davranış ve Dindarlık*, s. 199.

lik karşıtı tutumları"¹³ din-devlet arasında yaşanan ideolojik krizin de göstergesi olmuştur.

C. 1980 Sonrası Dönem

12 Eylül 1980 askeri darbesinin ardından kurulan Bülent Ulusu hükümetinin programında Cumhuriyetin temel niteliklerinden laiklik prensibinin ihlal edilerek, şariat düzenini getirmeye yönelik girişimlere yeltenildiği ifade edilmiştir.¹⁴ Bu, bir taraftan dinin siyasi partiler veya dini gruplar üzerinden devletin ideolojik yapısına müdahale etmek gibi bir isteği olduğu şeklinde algılanırken diğer taraftan da devletin dini kendi mecrasında akmaya zorladığını göstermektedir. Dolayısıyla din-devlet arasındaki ilişkinin Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren belirli bir çerçeveye oturtulamamış olmasından kaynaklanan sorunlar, dini, devlet düzeni içerisinde daima bir tehdit unsuru olarak algılamaya ve onu sürekli kontrol altında tutma eğilimine dönüşmüştür. Belki de 1982 Anayasasında din konusunun daha pozitif bir şekilde ele alınması, gerek kurumsal olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın konumlandırılması, gerekse örgün eğitim içerisinde din derslerinin zorunlu oluşu bu kontrol etme isteğinin bir sonucudur. Anayasanın 136. Maddesinde yer verilen Diyanet İşleri Başkanlığı ile ilgili, 1961 Anayasasından farklı olarak "laiklik ilkesi doğrultusunda" görevlerini yerine getireceği vurgulanırken, aynı Anayasanın 24. Maddesinde (4. Paragraf) din derslerinin zorunlu dersler arasında yer alması, başta laiklik olmak üzere din-devlet arasındaki ilişkilerin düzenlenmesi açısından ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Aynı eleştiriler günümüzde de devam etmektedir.

1980 sonrası dönemde din-devlet arasındaki ilişki, toplumsal ve siyasal yaşam içinde dine daha fazla özgürlük alanı tanıyan bir yaklaşımı benimserken, aslında bunun devletin dini kontrol altında tutma isteği ve yasadışı dini hareketleri engelleme düşüncesinden kaynaklandığı da söylenebilir. Bu dönemde devlet, kurumlar aracılığı ile dini kullanarak kendi güvenliğini sağlamaya çalışırken, din de mevcut konumundan hareketle belirli bir toplumsal role ve kimliğe bürünmüştür. Ancak 1990'ların ikinci yarısından itibaren yaşa-

¹³ "Milli Selamet Partisi (MSP)'nin 6 Eylül 1980'de Konya'da düzenlediği mitingde teokratik düzene dönüş için bir tavır sergilendiği 7 Eylül 1980 tarihli Cumhuriyet Gazetesinde Işık Kansu imzalı haberde yer almıştır. Gözaydın, *Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi*, s. 45.

¹⁴ Gözaydın, *Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi*, s. 45.

nan siyasi gelişmeler, din-devlet arasındaki başka gerilim noktalarını ortaya çıkarmıştır. Başta 28 Şubat süreci olmak üzere kamusal alan tartışmaları, “irtica ile mücadele” vb konular, din-devlet arasındaki gerilimli alanlar olarak belirmiştir. Bu gerilimin tezahürlerinden birisi olarak 8 yıllık kesintisiz eğitimle imam-hatip liselerinin orta kısımlarının kapatılması bu şekilde okunabilir.

Tüm bu gelişmelerden anlaşılacağı üzere, laik devlet anlayışının bir tür kaçınma refleksiyle özgürlük ve güvenlik arasındaki dengeyi korumak için dini ve/veya dini olanı siyasetin dışında tutmak istemesi, laik devletin güvenliği ve devamlılığı açısından mutlak telakki edilmiştir. Dolayısıyla bu durum, din-devlet arasındaki ilişkilerde normal olmayan bir sürecin yaşanmasını beraberinde getirmiştir. Cumhuriyetin kurucu kadroları dini her ne kadar siyaset ve hatta toplum dışında tutmaya çalışmış iseler de bunda pek başarılı olamamışlardır. Özellikle kırsal kesimde dinin sadece bir inançtan öte toplumsal pratiği olan özellikler de taşıması, onun gerek siyasetten gerekse toplumsal yaşamdan tam olarak dışlanmasının önüne geçmiştir.

II. Din Politikalarının Yeni Toplum Modelinde Ortaya Çıkardığı Sorunlar

A. Toplumsal Hayatta Dinin Etki Alanının Sınırlandırılması: Bir Meşruiyet Sorgulaması

Tekkeler Osmanlı toplumunun sosyal ve kültürel kodlarının muhafazası ve sosyal dayanışmanın devamlılığı adına önemli işlevler üstlenmiştir. Kapatılmalarından önceki dönemde her ne kadar bazı sorunları bünyesinde barındırsa da bir sosyal kurum olarak varlıkları önemli idi. Bu süreçte her türlü dini kurum ve işleyişe geçmişin köhnemiş kalıntıları olarak bakarak yasaklanması, tekkelerin bir anda illegal kurumlar haline gelmelerine neden olmuştur. Ancak tekkelere giden ve tarikat mensubiyetini devam ettirenler buralarla irtibatını koparmamıştır. Uygulamanın pratikteki karşılığı, bu kurumların devletin denetim ve gözetiminden uzak illegal görünümüne merkezler haline gelmesi olmuştur. İlerleyen süreçlerde toplumun dini ihtiyaçlarının devlet tarafından yeterince karşılanmaması, bu kurumların ortadan kalkması bir yana varlığını daha da pekiştirmiştir. Zira toplum, ilgili dönemde din adına, bulduğu her şeye sarılmış ve dini kimliğini bu şekilde korumaya çalışmıştır. 1925 yılında çıkarılan bir kanunla yasaklanan tekkeler 2017 yılına gelin-

diğinde farklı isimlendirmelerle halen varlığını sürdürmektedir. O halde burada sorgulanması gereken şey, çıkarılan kanunun uygulamadaki eksiklileri değil, toplumun dini ve kültürel kodları ile ne kadar uyumlu olduğudur.

Dönemin kurucu kadroları Türk inkılabını gerçekleştirmek için dinin toplumsal ve kültürel ayaklarının kontrol altına alınması ve gerektiğinde dinin nüfuzundan faydalanmak adına Diyanet İşleri Reisliğini kurarken, ona sınırlı bir alan tayin etmişlerdir.¹⁵ Burada şu soru akla gelmektedir: Modern bir devlet kurmak için eğer din bir engel teşkil ediyorsa o halde neden yasaklanmadı? Kanaatimizce iki önemli nedenden dolayı dinin yasaklanması yerine reforme edilmesi gündeme gelmiştir. Bunlardan birincisi, toplum içinde dinin köklü bir yere sahip olması ve halk nezdinde önemli bir değer ifade etmesi, yani dini söküp atmanın zorluğu; ikincisi de politik alanda dinin meşrulaştırıcı gücünden istifade edilmek istenmesi.¹⁶ Cumhuriyetin kurucu ideolojisinin merkezini, dini bir toplumdaki seküler bir topluma geçiş oluşturmaktadır. Bu geçiş sürecinde Cumhuriyet, din-devlet ayırımına ciddi bir vurgu yaptığı halde din alanını boş bırakmamıştır. Bu nedenle devletle din arasındaki gerilimli ilişki cumhuriyet tarihi boyunca devam etmiştir.

Din-devlet arasındaki sorgulamada şüphesiz en önemli kurumlardan birisi, yukarıda zikredilen Diyanet İşleri Başkanlığı olmuştur. Türkiye'nin kendine özgü laiklik tasavvuru, devletin dini hayattan elini çekmemesi gibi bir sonucu doğururken, Diyanet İşleri Başkanlığı'na da kendine özgü bir işleyiş bahşetmiştir. Reform sürecinin arka planındaki fikri yapı pragmatist bir din arayışından vazgeçmemiş, Diyanet üzerinden bu hedefini gerçekleştirme amacını daima canlı tutmuştur. Bu bağlamda Diyanet'e yüklenen misyon da toplumun dini ihtiyaçlarını ve eğitimini karşılamak yerine daha çok devletin tayin ettiği sınırlar çerçevesinde yine devletin dini alandaki taleplerini karşılayan ideolojik bir aygıt dönüşmüştür.¹⁷ Bir yandan tekke ve zaviyelerin kapatılması ile birlikte halkın dini bilgi kaynakları daraltılırken din işleri ile ilgilenmek üzere devlete bağlı bir kurumun ihdas edilmesi ve onun tayin ettiği sınırlar çerçevesinde dini hizmetlerin karşılanması, bir nevi halkı devletin çizdiği sınırlar

¹⁵ Feroz Ahmad, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, 4. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2010, s. 104.

¹⁶ Krş. Yasin Aktay, "Cumhuriyet Döneminde Din Politikaları ve Din İstismarı", *İslâmiyat*, Cilt: III, No: 3, Yıl: 2000, s. 43.

¹⁷ Bkz. Aktay, "Cumhuriyet Döneminde Din Politikaları ve Din İstismarı".

içinde dini ihtiyaçlarının karşılanması gibi bir durumla karşı karşıya bırakmıştır. Bu sınırlar aynı zamanda Sünni bir çizgide seyrederken diğer inanç gruplarını dairenin dışına itmiş, devlet nezdinde kabul görmeyen inanç grupları büyük bir hayal kırıklığı yaşarken kendi dinsel ihtiyaçlarını karşılamak için devlet nazarında “illegal” görülen yollara tevessül etmişlerdir. Bu da doğal olarak devletin din politikalarını tartışmalı kılarken, Diyanet İşleri Başkanlığını bugünlere uzanan tartışmaların odağına yerleştirmiştir.

B. Dinde Reform

Cumhuriyet'in kurucu kadrolarının modernleşme çabalarında, dinin gücünden faydalanma isteği, onun modernize edilerek çağa uygun hale getirilmesi fikrinin öne çıkmasına yol açmıştır. Devletin dininin “İslam” olduğu ibarenin anayasadan çıkarılması, devletin siyasal alanda dinin rolünün kısıtlanmasının yanında toplumsal ve kültürel alanda dinin etkin bir role sahip olması, çağdaşlaşma/batılılaşma/modernleşme süreçlerine ivme kazandırılmasının önündeki en büyük engel olarak görülmüştür. Dolayısıyla dinin bu etki alanının azaltılması ve/veya kırılması için din adamlarının gücünden faydalanılması, dönemin şartları içerisinde yerinde bir davranış olacaktı. Daha 1925 yılı sonbaharında “ibadetlerin zamana uydurulması” isteği ortaya atılmıştı.¹⁸ Yine 1925 yılında Tekke ve Zaviyelerin kapatılması, esasında dinin siyasal alandan dışlanmasının yanında toplumsal ve kültürel hayattan da koparılmasının alt yapısını oluşturmaktaydı. Böyle bir süreçte Darülfünun İlahiyat Fakültesi hocalarından oluşan bir grubun dinde reform adı altında bir çalışma başlatmaları da dikkat çekicidir. İlahiyat fakültesi uzmanlar komisyonunun hazırladığı *reform programı* 20 Haziran 1928 tarihli Vakit Gazetesinde yayımlandı. Buna göre, devletin demokrasi alanında ortaya koyduğu Türk İnkılabı bütün sosyal müesseseleri kapsamaktaydı. Din de ictimai bir müessese olduğuna göre onda bir reform yapılması lazım geliyordu. Bu düşünceden hareketle reformların şu dört alanda yapılması planlanıyordu:¹⁹

İbadetin Şeklinde Reform: Mabetlerin ziyaret ve ibadete uygun, temiz ve sıhhi bir ortam haline getirilmesi önemlidir. Bu nedenle mabetlere sıralar ve elbiselikler konulmalı, ayrıca temiz ayakkabı-

¹⁸ Gotthard Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslamlık*, Çev. Hayrullah Örs, Bilgi Yay., Ankara 1972, s. 40.

¹⁹ Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslamlık*, ss. 40-41.

larla girilerek dini ıslahatın ibadete ait olan sıhhi şartları yerine getirilmelidir.

İbadetin Dilinde Reform: İbadet dili Türkçe olmalıdır. Tüm ibadet, dua ve hutbelerin dili Türkçe olmalıdır.

İbadetin Sıfatında Reform: Mabetlerde ibadetlerin daha bedii ve ruhani bir şekilde yerine getirilebilmesi için sesi güzel ve makamlı, düzgün okuyabilen müezzinler ve imamlar yetiştirmek lazımdır. Bunun yanında mabetlerde musiki aletlerine ve ilahi mahiyetinde asri ve enstrümantal musikiye ihtiyaç vardır.

İbadetin Fikriyatında Reform: Hutbelerin matbu şekilleri yeterli değildir. İlahiyat fakültesinde yeterli miktarda hatip yetişinceye kadar bunu en iyi şekilde ifa edecek olan kimseler de hariçte bulunan din mütefekkirleri ve din filozoflarıdır.

Yukarıda ifade edilen reform paketi basına yansırken toplumdaki ciddi tepkilere neden olması üzerine plan rafa kaldırılmıştır. Komisyon başkanı Fuat Köprülü basın toplantısında, reformun amacını “hayatın öteki alanlarında yer alan aktif gelişme sürecine dini de uydurmak” şeklinde ifade ederken, toplumda meydana gelen tepkinin, hükümeti bu planı inkara ve komisyonu dağıtmaya mecbur kıldığını belirtmiştir.²⁰

İbadetlere ilişkin reform çabaları her ne kadar uygulama alanı ve imkânı bulamamış ise de, Türkçe ezan, 1932-1950 yılları arasında 18 yıl boyunca uygulanmıştır. 3 Şubat 1932 tarihinde Ayasofya Camiinde teravih namazı sonrasında okunmaya başlanan Türkçe ezan, 1950 yılına kadar devam etmiştir. 1941 yılında çıkarılan bir kanunla Arapça ezan okuyanlara 3 ay hapis cezası verilmesi kararlaştırılmış, hatta 1947 yılında Arapça ezan okuduğu gerekçesiyle 29 kişi tutuklanmıştır.²¹

Yeni Türkiye'nin modernleştirilme projesinin sosyal yaşamla ilgili kısmında dinin de modernleştirilmesi gerektiği fikri kısmi uygulama alanı bulmuş ise de toplum tabanında ciddi tepkilere neden olmuş, bu nedenle kalıcı olamamıştır.

²⁰ Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslamlık*, s. 42.

²¹ Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslamlık*, s. 46.

C. Din Eğitiminde Palyatif Çözüm Arayışları

Din eğitimi konusu, Cumhuriyet döneminin en çetrefilli konularından birisi olarak bugünlere kadar gelmiştir. Bu sorun alanı, Batılı ülkelerde nispeten çağın ve toplumun ihtiyaç ve beklentilerine uygun olarak karşılanırken Türkiye’de geçmişten beri laiklik ekseninde ve ideolojik bir zeminde tartışılmıştır. Bu bağlamda laik bir ülkede devletin din eğitimi verip veremeyeceği, tartışmaların odak noktasını oluşturmuştur. 3 Mart 1924 tarihli Tevhid-i Tedrisat Kanunu çerçevesinde medreselerin kapanması/kapatılması ve yerine İmam-Hatip mekteplerinin ve Darülfünun’da bir ilahiyat fakültesinin kurulması, ilk etapta devletin din eğitimini resmi öğretim kurumları vasıtasıyla vereceği intibayı uyandırsa da kısa bir süre içinde önce ilk ve ortaöğretim kurumlarından din derslerinin kaldırılması ardından önce İmam-Hatip mekteplerinin daha sonra da ilahiyat fakültesinin kapatılması, devletin resmi okullarında din derslerine karşı tavrını ortaya koymuştur. 1933 yılına gelindiğinde Türkiye’de her derecedeki eğitim kurumlarından din dersi kaldırılmış bulunmaktadır. 1949 yılında ilkokulların 4. ve 5. Sınıflarına isteğe bağlı din dersleri konulana kadar ülke din eğitiminden yoksun bırakılmıştır. 1924 yılından 1949 yılına kadar sistematik olarak önce Tevhid-i Tedrisat Kanununun çıkarılması (1924), ardından Tekke ve Zaviyeler Kanunu (1925), Anayasadan “devletin dini islamdır” ibaresinin kaldırılması (1928) ve laiklik ilkesinin anayasada yer alması (1937) vb. uygulamalar, devleti modernleştirme çabalarından ziyade sekülerleştirme çabaları olarak değerlendirilebilir. Modernleşme çabalarının önünde dinin bir engel kabul edilmesi, din eğitimi uygulamaları ile doğrudan ilgili görünmektedir. Tekke ve zaviyelerin kapatılması, din eğitiminin kaldırılması ve Diyanet İşleri Başkanlığı’nın hizmet üretme kabiliyetinin kısıtlı bir alana hapsedilmesi, toplumu dinsel gelenek ve kültürel köklerinden uzaklaştırmaya matuf uygulamalar olarak değerlendirilmekle birlikte pratikte bir karşılık bulabilmiş görünmemektedir. Zira toplum dini değerlerini korumak ve ritüellerini yerine getirmek için gösterdiği çaba bazen sağlıklı olmayan din uygulamalarının da ortaya çıkmasına neden olmuştur. 1949 yılından itibaren, (özellikle 1951 ve sonrası) ortaöğretim ve yükseköğretim düzeyinde dini kurumların açılması toplumun din adamı ihtiyacını karşılama konusunda belirli bir mesafe alınması adına önemlidir ancak laik bir ülkede devletin din eğitimi verip veremeyeceğine yönelik tartışmalar halen devam etmektedir. Bunun da en temeldeki nedeni laiklik algılamalarından kaynaklanmaktadır. Tür-

kiye'nin kendine özgü ürettiği laiklik batıdaki laiklik uygulamalarından daha farklı bir görünüm arz etmektedir.

III. Din Politikalarının Din Eğitime Etkisi

A. 2002 Öncesi Dönem

Çalışmanın birinci kısmında da değinildiği üzere, Cumhuriyet tarihi boyunca din eğitimi ve öğretimi konusu bir yönüyle siyaset ve ideoloji üzerinden şekillenmiş, toplumsal talepler gerektiği ölçüde dikkate alınmamıştır. Hatta toplumun din eğitimi ve öğretimi konusundaki talepleri ile birlikte temel hak ve özgürlük alanı olarak din özgürlüğü açısından da sorunlu dönemlere fazlasıyla rastlanmaktadır. Özellikle 1980 sonrası dönemde siyasal İslami hareketlerdeki artışla birlikte kamusal alanda İslami sembollerin kullanılması bir ideolojik tasarım olarak görülerek yasaklanmıştır. Bu bağlamda pek çok genç insan, eğitim gibi temel özgürlüklerinden mahrum bırakılmıştır. Bunun yanında 16.08.1997 tarih ve 4306 sayılı kanunla çıkarılan sekiz yıllık kesintisiz eğitimle de başta İmam-Hatip Liselerinin orta kısımları olmak üzere Kur'an kurslarında okumak isteyen çocukların da önüne engel konulmuştur.

db | 283

Din eğitimi konusundaki bu yaklaşım Cumhuriyet tarihi boyunca din-devlet arasındaki uzlaşmaz tavrın bir sonucu gibi gözükse de esasında çarpık laiklik algısı ve Atatürkçülük adına uygulanagelen Kemalizm ideolojisinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Devletin karar alıcıları aslında din ve eğitim üzerinden yeni bir nesil, saf bir toplum oluşturacağı yanılgısından kurtulamamıştır. Dolayısıyla din ve onun eğitimi konusu farklı kesimlerde deyim yerindeyse "safları sıklaştırma" konusunda temel bir politik malzeme olarak kullanılmıştır. 1924'te ilkokullara Kur'an-ı Kerim ve din dersleri konulurken 1930'lu yıllardan itibaren din derslerinin okullardan kaldırılmasının, 1924 yılında açılan Darülfünun İlahiyat Fakültesinin 1933 yılında kapatılmasının ve 1949 yılında ilkokulların 4. ve 5. Sınıflarına yeniden isteğe bağlı din derslerinin getirilmesinin, 1982 yılından itibaren bugün de halen devam eden zorunlu din derslerinin konulması bu politikanın önemli örnekleridir. Hatta öyle ki, 1982 Anayasası mucibince din dersleri ilk ve ortaöğretimde zorunlu dersler arasında yer almasına rağmen, 1949'da başladığı şekliyle, yani ilkokulların 4. Sınıfından itibaren verilmektedir. Ancak bu henüz bir tartışma konusu dahi yapılmamaktadır. Burada üzerinde durulması gereken konu toplumsal taleplerle birlikte ideolojik kaygıların eğitim sistemindeki gerçekliklerin önüne geçmesidir.

Cumhuriyet tarihi boyunca din dersleri ve din konusunda ortaya konulan politikalar, toplumun talepleri ve reel gerçekliklerden çoğu zaman uzak kalmış, siyasi ve ideolojik popülizme kurban edilmiştir. Bu süreçte kimi zaman din devletten ama çoğu zaman da devlet dinden çıkar sağlama derdine düşmüştür.²² Ayrıca yeni kurulan genç Cumhuriyetin yönünü daha laik (!) bir politikadan yana kullanması ilerleyen yıllarda laisizme doğru bir evrilmeyi beraberinde getirmiş din konusundaki bazı hassasiyetler dine düşmanlığa kadar varmıştır. Bu nedenle de din eğitimi konusu bir yandan dine dönüşe ve dolayısıyla gericiliğe kapı aralayacağı endişesiyle uzak durulması ve hatta yasaklanması gereken bir konu olarak algılanırken, diğer yandan toplumsal dönüşüm ve Batılılaşma süreçlerinde değişimin bir bileşeni kabul edilmiştir.

B. 2002 Sonrası Dönem

2002 yılı Türkiye’de siyasi tarih açısından önemli bir dönüm noktasını oluşturmaktadır. Kendini muhafazakâr demokrat olarak tanımlayan bir partinin % 34 oy alarak, yeni bir anlayışla toplumun tüm kesimlerini kucaklayan bir anlayışla tek başına iktidara gelmesi, toplumun farklı kesimlerinde büyük bir heyecanın oluşmasına neden olmuştur. İlk günden itibaren iktidarın önünde duran önemli sorunlardan birisi başörtüsü konusunun çözümü iken diğeri İmam-Hatip liseleri ve ilahiyat fakültelerinin önünün açılması, yani katsayı probleminin çözülmesi olmuştur. Ancak ekonomi, sağlık vb. temel alanlarda hızlı bir ivme kat edilmesine rağmen eğitim ve kültür konusunda aynı başarı sağlanamamıştır. Burada bürokratik oligarşi bir kenara bırakılırsa, olumsuzluğun temel nedenlerinden birisi, yukarıda da izah edildiği üzere, seküler laik kesimin din ve din eğitimi konusundaki önyargılı ve çoğu zaman temelsiz ideolojik kaygıları iken, diğeri de hükümet açısından uzun vadeli ve tutarlı bir politikanın yokluğudur. Burada esas olarak Ak Parti iktidarında sorunların çözümü konusunda ortaya konulan yaklaşımlara bakmak daha yerinde olacaktır.

Ak Parti’nin 2002 yılındaki seçim beyannamesine bakıldığında burada temel özgürlüklerle ilgili olarak politikaların merkezine insanın konulduğu ve din, dil, mezhep ve etnik ayrımcılık gibi tartışmalı uygulamaların temelinde temel özgürlüklerle ilgili eksiklik-

²² Geniş bilgi için bkz. Bayramali Nazıroğlu, “Din ile Devlet Arasında Simbiyotik Bir İlişki: Türkiye’de Zorunlu Din Derslerinde Siyasal Toplumsallaşma”, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl 9, Sayı: 1, Haziran 2016, ss. 191-214.

lerin bulunduğu, insan haklarına dayanan devlet anlayışının yerleşmesiyle bunların sona ereceği ifade edilmiştir.²³ Buna rağmen vaat edilen bu temel hak ve özgürlüklerin uygulamaya geçirilmesi ancak 2010 yılında başlayabilmiştir. Üniversiteye giriş sınavında meslek liseleri ile genel liseler arasında katsayı engelinin kaldırılması ise 2012 yılında gerçekleşmiştir. İmam-hatip liselerinin orta kısımlarının yeniden açılması konusu ise 2012 yılında çıkarılan 30.03.2012 tarih ve 6287 sayılı *İlköğretim ve Eğitim Kanunu ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun* ile gerçekleştirilmiştir. İlgili kanunun 9. Maddesinde “ilköğretim kurumları dört yıl süreli ve zorunlu ilkokullar ile dört yıl süreli, zorunlu ve farklı programlar arasında tercihe imkân veren ortaokullar ile imam-hatip ortaokullarından oluşmaktadır” denilerek imam-hatip ortaokullarının açılması karara bağlanmıştır. Ayrıca Kur’an-ı Kerim, Temel Dini Bilgiler ve Hz. Peygamberimizin Hayatı dersleri de seçimlik dersler olarak kanunda yer almıştır.²⁴ Vazgeçilmez bir hak olarak eğitim-öğretim konusu için 2012 yılı bir milat kabul edilebilirken, kamu kurumlarında çalışanların başörtüsü ile çalışmasına izin verilmesi 08.10.2013 tarihinde çıkarılan yönetmelik²⁵ ile gerçekleşebilmiştir. Böylelikle temel hak ve özgürlükler konusunda geç de olsa önemli mesafe alınmıştır.

2002 öncesi dönem açısından düşünüldüğünde, Türkiye’de imam-hatip liseleri 1997 yılında en yüksek sayıya ve görece bir başarı oranına ulaşırken, aynı tarihte çıkarılan 16.08.1997 tarih ve 4306 sayılı *İlköğretim ve Eğitim Kanunu*²⁶ (sekiz yıllık kesintisiz eğitimi yasası) ile bir anda sayıları ve buna paralel olarak da başarıları itibariyle dramatik bir biçimde düşüşe geçmiştir. Buna karşılık 2012 yılında çıkarılan 4+4+4 eğitim yasasıyla birlikte hızlı bir artış göstermeye başlamıştır. 2017 yılı itibariyle 2777 İmam-Hatip ortaokulunda toplam 657 bin 20 öğrenci bulunurken, 1408 İmam-Hatip Lisesinde 517 bin 81 öğrenci eğitime devam etmektedir.²⁷ Bu okul-

²³ Ak Parti Seçim Beyannamesi 2002, s. 18. https://www.tbmm.gov.tr/eyayin/GAZETELER/WEB/KUTUPHANEDE%20BULUNAN%20DİJİTAL%20KAYNAKLAR/KITAPLAR/SİYASİ%20PARTİ%20YAYINLARI/200304063%20AK%20PARTİ%20SE-CIM%20BEYANNAMESİ%202002/200304063%20AK%20PARTİ%20SECİM%20BEYANNAMESİ%202002%200000_0000.pdf (16.08.2017).

²⁴ 6287 Sayılı Kanun için bkz. 11.04.2012 tarih ve 28261 sayılı Resmi Gazete.

²⁵ Bkz. 08.10.2013 tarih ve 28789 sayılı Resmi Gazete.

²⁶ 4306 Sayılı Kanun için bkz. 18.08.1997 tarih ve 23084 sayılı Resmi Gazete.

²⁷ Bkz. MEB, *Milli Eğitim İstatistikleri, Örgün Eğitim, 2016-17*, MEB Strateji Geliştirme Başkanlığı, Ankara 2017, s. 48, 65.

ların başarı durumuna bakıldığında, genel olarak başarının düşük olduğu görülmektedir. Örneğin 2016 yılı ÖSYS sonuçlarına göre son sınıfta okuyan 97 bin 893 adaydan sadece 18 bin 844'ü bir lisans programına yerleşmiştir. Toplamda ise, 174 bin 791 aday sınava başvurmuş ve 31 bin 342 aday bir lisans programına yerleşebilmiştir.²⁸ 2017 yılında ise, sınava giren 222 bin 925 İmam Hatip Lisesi mezunundan sadece 40 bini lisans tercihlerine yerleşebilmiştir. Anadolu liselerinden mezun 396 bin adaydan 138 bini ve fen liselerinden mezun olan 22 bin adaydan 12 bini bir lisans programına yerleşmeyi başarmıştır.²⁹ Diğer ortaöğretim kurumlarıyla bir kıyaslama yapıldığında, İmam Hatip Lisesi mezunlarının başarı düzeyinin düşük olduğu göze çarpmaktadır. Bu haliyle imam hatip liselerinin nicelik olarak artışından ziyade niteliğinin artırılmasının zarureti ortadadır. Ancak burada sadece öğrencinin akademik becerisinin zayıf olduğu gibi bir yanılgıya da düşmemek gerekir. Bunun yanında öğretmen niteliği ve diğer ortaöğretim kurumlarına göre ders programlarındaki yoğunluğun da dikkatle takip edilmesi önemlidir. Özellikle öğretmen yetiştiren bir kurum olarak ilahiyat fakültelerinin hem sayı hem de öğrenci olarak hızla artması, kaliteyi düşüren bir husus olmakla birlikte buradan yetişecek niteliksiz öğretmenlerin eğitimdeki kaliteyi de aşağı çekmesi kaçınılmaz olacaktır. Nitekim ülkemizde Yükseköğretim Kurumu verilerine göre, 2019 yılı itibariyle öğrenci alan 88 fakültede 112 bin 608 öğrenci öğrenim görmektedir.³⁰

286 | db

Konuya yaygın din eğitimi açısından bakıldığında da benzer bir artışın olduğu görülmektedir. Zira 1997 yılında çıkarılan kesintisiz sekiz yıllık eğitim, Kur'an kurslarına devam eden öğrenci sayılarında dramatik bir düşüş meydana getirmiş iken 2012 yılında çıkarılan 4+4+4 eğitim yasasıyla birlikte bu kısıtlama ortadan kaldırılmıştır. Tabiatıyla bu durum Kur'an kurslarına devam eden öğrenci sayılarında da bir artışı beraberinde getirmiştir. Ancak ifade etmek gerekir ki bu kurslara devam eden öğrenci sayılarındaki artışı sadece

²⁸ Bkz. MEB, *Milli Eğitim İstatistikleri, Örgün Eğitim, 2016-17*, MEB Strateji Geliştirme Başkanlığı, Ankara 2017, s. 16.

²⁹ "LYS Sonuçları Açıklandı: 5 İmam Hatipliden 1'i Üniversiteye Yerleşebildi", <https://www.cnnturk.com/turkiye/lys-sonuclari-aciklandi-5-imam-hatipliden-1i-universiteye-yerlesebildi?page=1> (16.08.2017).

³⁰ "2018-2019 Öğretim Yılı Yükseköğretim İstatistikleri", <https://istatistik.yok.gov.tr/> (11.06.2019); Ayrıca öğrenci sayılarının cinsiyete göre dağılımı konusunda bkz. Ayşe Zişan Furat, "Yüksek Din Eğitimi ve İstihdam İlişkisinde Cinsiyet Oranlarının Değişimi", İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 26, yıl: 2012, ss. 173-196.

eğitim yasasına bağlamak doğru değildir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın uyguladığı, özellikle çalışan kesime yönelik alternatif eğitim olanakları da kurslara devam eden öğrenci sayılarında artış meydana getirmiştir. Örneğin 2000 yılında açık bulunan 3119 kursta 102 bin 861 öğrenci bulunurken³¹ 2016 yılı sonu itibarıyla bu rakam 15 bin 742 kursta toplam 1 milyon 149 bin 62 öğrenci olarak gerçekleşmiştir.³²

Gerek örgün gerekse yaygın din eğitimindeki bu gelişmelerin bir değerlendirmesi yapıldığında, şüphesiz bu artışta eğitim yasalarındaki değişimle birlikte siyasi iktidarın bu kurumlara gösterdiği ilgi ve alaka da toplumun gösterdiği ilginin artmasında etkili olduğu düşünülebilir. Bu durum, iktidarın toplumun ihtiyaçlarını ve taleplerini karşıladığı ölçüde toplum tarafından teveccühle karşılandığı gerçeğini ortaya koyarken, diğer taraftan dolaylı olarak iktidarın dine ve din eğitimine yaklaşımı ile toplumun bu okullara gösterdiği ilgi arasında dolaylı bir ilişkinin olduğunu göstermektedir.

IV. Sonuç ve Değerlendirme

Cumhuriyet tarihi boyunca din-devlet ilişkilerinin sağlıklı bir zeminde ele alınamaması din politikaları ve buna bağlı olarak din eğitimi açısından sürekli bir meşruiyet tartışmasını gündeme getirmiştir. 1930'lu yıllardan itibaren dini hayata farklı gerekçelerle müdahale edilmesi ve dinde reform denemeleriyle dinin yeniden tanzimine yönelik girişimler, muhafazakâr dindar kesim tarafından kabul edilmemiş, hatta çoğu zaman tepki ile karşılanmıştır. Bu bağlamda devletin okullarda verdiği din dersleri de dahil olmak üzere, devlet eliyle din adına yapılan birçok uygulamaya şüphe ile yaklaşmıştır. Bunun neticesinde toplum kendi inanç ve düşüncesini yaşa(t)mak üzere farklı alternatif arayışlarına girerken, devlet nazarında illegal olarak görülen cemaat ve tarikat yapılanmalarına kendini açık hale getirmiştir.

Türkiye'de 15 Temmuz'un yaşanmasına zemin hazırlayan temel etkenlerden birisi, şüphesiz laiklik algılamalarındaki belirsizlikler ve/veya çarpıklıklardır. Bazı laik/seküler çevrelerde dile getirildiği üzere, yaşanan vahim olayın laiklik ilkesinden taviz verilmesinden

³¹ Mustafa Öcal, "Türkiye'de Kur'an Eğitim ve Öğretiminde Görülen Gelişmeler ve Bir İcâzetname Örneği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 13, sayı: 2, yıl: 2004, (ss. 81-140), s. 93.

³² Bkz. Diyanet İşleri Başkanlığı 2016 yılı istatistikleri. <http://www.diyaret.gov.tr/tr/kategori/istatistikler/136> (16.08.2017).

değil, bilakis ülkemizdeki çarpık laiklik algısından kaynaklandığı bir gerçektir. Bu bağlamda üzerinde durulması gereken önemli hususlardan birisi de düşünce ve fikir taassubundan kurtulmaktır. Başgil'in de ifade ettiği gibi, laiklik kavramının anlamı konusunda toplumun tüm kesimlerinin fikri taassuptan sıyrılarak kavramın mahiyetini ve esasını düşünmeleri önemlidir. Laiklik seküler düşünce tarafından kimi zaman tam bir din dışılık olarak algılanırken, muhafazakar düşünce içinde bir kısım tarafından da meşrutiyet döneminde geldiği şekliyle "lâ dînîlik" olarak algılanmaktadır. Nitekim 15 Temmuz türü girişimlerin bir daha tekrar etmemesi için dinin devlet nazarındaki yerinin tam olarak tespit edilerek din ile devlet ilişkilerinin ideolojik zeminden çıkarılıp realiteye uygun olarak yeniden tanzimi önemlidir. Bunu yaparken toplumsal mutabakat zeminin aranması, inananlar kadar din dışı/inanmayanların da hukukunun gözetilmesi ve belki de hepsinden öte süreç içerisinde yapılacak bütün bu tartışmaların ideolojik bir yaklaşımın dışında, toplumun ihtiyaç ve beklentileri zemininde gerçekleşmesi, meselenin haline yönelik atılacak adımları kolaylaştıracaktır.

288 | db

Din ve din eğitimi konusunda toplumsal taleplerin dikkate alınması kadar, devletin/iktidarın dine ve din eğitimine belirleyici/hükmedici tektipleştirici müdahalelerden de uzak durması, sağlıklı bir din eğitimi açısından önemlidir. Bu bağlamda, son yıllarda hızlı bir artış gösteren İmam-Hatip liseleri ve ortaokulları, toplumun talepleri ve ihtiyaçlar doğrultusunda açılmalıdır. Altyapısı (öğretmen, müfredat, fiziki imkân vb.) hazırlanmadan açılan okulların hem başarı hem de gelecekle ilgili hedeflenen nitelikli insan açısından sorunlu olacağı düşünülmelidir. Bununla birlikte ülke genelinde toplam okul sayısının ortaokullarda %15,5'ini oluşturan, ortaöğretimde ise, %13,3'ünü oluşturan³³ bu okullardaki öğrenciler kadar diğer okullarda eğitim görmekte olan öğrencilerin de inanç ve değerlerini öğrenmesi farklı düşüncelerin bir arada yaşayabilmesi adına önemlidir. Bu açıdan toplumun her kesimini kucaklayıcı, dinin bir ayrıştırma ve kategorize etme değil bilakis birleştiren ve değer üreten yönünün öne çıkarıldığı kucaklayıcı politikaların izlenmesi, toplumun farklı kesimlerinin birbirlerini anlama ve ortak bir zeminde buluşmasına hizmet edebilir.

³³ Bkz. MEB, *Milli Eğitim İstatistikleri, Örgün Eğitim, 2016-17*, MEB Strateji Geliştirme Başkanlığı, Ankara 2017, s. 65, 122.

KAYNAKÇA

- “2018-2019 Öğretim Yılı Yükseköğretim İstatistikleri”, <https://istatistik.yok.gov.tr/> (11.06.2019).
- “LYS Sonuçları Açıklandı: 5 İmam Hatipliden 1'i Üniversiteye Yerleşebildi”, <https://www.cnnturk.com/turkiye/lys-sonuclari-aciklandi-5-imam-hatipliden-1i-universiteye-yerlesebildi?page=1> (16.08.2017).
- Ahmad, Feroz, Bir Kimlik Peşinde Türkiye, 4. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2010.
- Ak Parti Seçim Beyannamesi 2002, s. 18. https://www.tbmm.gov.tr/eyayin/GAZETELER/WEB/KUTUPHANEDE%20BULUNAN%20DİJİTAL%20KAYNAKLAR/KITAPLAR/SİYASİ%20PARTİ%20YAYINLARI/200304063%20AK%20PARTİ%20SECİM%20BEYANNAMESİ%202002/200304063%20AK%20PARTİ%20SECİM%20BEYANNAMESİ%202002%200000_0000.pdf (16.08.2017).
- Aktay, Yasin. “Cumhuriyet Döneminde Din Politikaları ve Din İstismarı”, İslâmiyât, Cilt: III, No: 3, Yıl: 2000.
- Başgil, Ali Fuad. Din ve Laiklik, 7. Baskı, Yağmur Yay., İstanbul, 2003.
- Cebeci, Suat. Eğitim Bilimi ve Türkiye’de Din Eğitimi, Akçağ Yay., Ankara, 1996.
- Diyanet işleri başkanlığı 2016 yılı istatistikleri. <http://www.diyanet.gov.tr/tr/kategori/istatistikler/136> (16.08.2017).
- Furat, Ayşe Zişan. “Yüksek Din Öğretimi ve İstihdam İlişkisinde Cinsiyet Oranlarının Değişimi”, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 26, yıl: 2012, ss. 173-196.
- Gözaydın, İstar. Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti’nde Dinin Tanzimi, İletişim Yay., İstanbul, 2009.
- Jaschke, Gotthard. Yeni Türkiye’de İslamlık, Çev. Hayrullah Örs, Bilgi Yay., Ankara 1972.
- Koç, Ahmet. “Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, Sayı: 7, Yıl: 2000, ss. 277-334;
- Köktaş, M. Emin. Din ve Siyaset: Siyasal Davranış ve Dindarlık, Vadi Yay., Ankara, 1997.
- Mardin, Şerif. Din ve İdeoloji, İletişim Yay., İstanbul, 2010.
- MEB. Milli Eğitim İstatistikleri, Örgün Eğitim, 2016-17, MEB Strateji Geliştirme Başkanlığı, Ankara 2017.
- Naziroğlu, Bayramali. “Din ile Devlet Arasında Simbiyotik Bir İlişki: Türkiye’de Zorunlu Din Derslerinde Siyasal Toplumsallaşma”, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Yıl 9, Sayı 1, Haziran 2016, ss. 191-214.
- Naziroğlu, Bayramali. Vatandaşlık ve Din Eğitimi, Açılım Kitap, İstanbul 2013.
- Okutan, Ömer. “Din Eğitimi”, Cumhuriyet Döneminde Eğitim, MEB Devlet Kitapları, İstanbul, 1983, s. 417.
- Öcal, Mustafa. “Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 7, Cilt: 7, Yıl: 1998, ss. 241-268.
- Öcal, Mustafa. “Türkiye’de Din Eğitimi Tarihi Literatürü”, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, Cilt: 6, Sayı: 12, Yıl: 2008, ss. 399-430.
- Öcal, Mustafa. “Türkiye’de Kur’an Eğitim ve Öğretiminde Görülen Gelişmeler ve Bir İcâzname Örneği”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: 13, sayı: 2, yıl: 2004, ss. 81-140.

- Üstel, Füsun. "Makbul Vatandaş"ın Peşinde: II. Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi, İstanbul: İletişim Yay., 2008.
- Yücel, Hasan Ali. Türkiye'de Orta Öğretim, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1994.

Religious Education Policies in Republican Turkey

İbrahim TURAN*

Extended Abstract

The need to believe in a superior existence is an innate characteristic of humans. As long as this need is met healthily and through correct channels, it may fulfil an important function in the relationships between either human and human or human and the society. In case these spiritual needs of the individuals are not met by legitimate organisations and the providers of correct knowledge, it is possible to observe deviations on behalf of the religion. The construction of a healthy religious identity requires the ability at the same time to make healthy assessments on behalf of the religion. Although the military coup attempt on 15th of July, 2016 has been considered in terms of political, social, economic and other aspects, the abuse of the religion and belief that was mostly used by FETO/PDY to gain more supporters, has not been considered sufficiently, yet. It is important to assess how the religion and belief were abused to reach such a large mass well and to analyse the causes in depth, well by penetrating into the background in order such incidents not to repeat.

The relationship between the religion and the state has been generally problematic along with the republican era. The reflections of the religious policies to be applied in the republican era of Turkey to religious education were also significant. All the governments could not go beyond the consideration of the religion and religious education within the framework of their own political and ideological conditions. This was naturally resulted with the consideration of the religious education within the political framework. Therefore, during ninety-five year duration of the republic, it could not be focused on how a state can provide a better religious education instead of the discussions if the state can provide the religious education, or not.

Along with the history of the republic, the relationship of the state with the religion has been far away from a healthy consideration despite some periodical changes. The meaning to be assigned to the religion affected its manner of understanding, positioning the religion in the political and social lives. The meaning to be assigned to the religion by the governing elites during the early years of the republic and the meaning to be found in the minds of people were different from each other in terms of the comments and assessments. The attitude of founding will towards the religion was mainly shaped by a “modern” thought through the blend of mostly a “western” reasoning of “modernity”. Therefore, the religion was sometimes the legitimacy tool for the government or it was sometimes considered as the old cultural legacy of the past. In this context, the religious freedom has been only the limitation of the religion inside the consciences and temples. Naturally, the religion (Islam) that is the

* Assoc. Prof., Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Department of Religious Education, i.turan@omu.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-1659-9903>

inseparable part of social and cultural lives did not accept such very narrow limitations, took its place in the political arena of struggles as a tool of rebel and resistance through the society. In addition to the abolishment of religious education and teaching from the schools by the state, the ban of lodges and dervish convents by the Law on Lodges and Zawayah opened the way for non-supervised religious education, so the society that was deprived from religious knowledge began to accept all the information to be found on behalf of the “religion” as the religion and the religion mongers could market such information to be popular among people.

The modernism to be emerged in 19th century and the idea of secularism that is at the heart of it with expelling the religion from field of effect of the law and politics, even the social life maintained its affect greatly until the beginning of the 20th century and then it became a determiner in the relationship between the state-religion. However, religious movements to be risen across the world indicated that the religion did not go anywhere in the contemporary world and formed new fields of conflicts. By the establishment of the Republic of Turkey, the conflict of these power centres is clearly seen as soon as the Republic of Turkey was founded. The reflections of changing work order to Turkey at one side, various political movements to be shaped by inner dynamics at other became the component defining the relationships between the state and the religious affairs. The founding fathers of the Republic had also to consider these fields of conflict during the determination of the fundamental features of the state. Thus, as a result of the laicism perceptions, the position of the religion was changed with reference to the era. While there were laicist policies to be presented as the laicism in 1940s rather than laicism there were more freedom to the religion and religious things in 1950s on the basis of laicism principle. All these developments refer to the periodical changes in the meaning to be assigned to the laicism.

The relationships between the state and the religion together with the general framework of the religious education are defined for the history of the republic. In this context, the historical course of the religious policies is addressed and then the second heading covers certain problems resulting from those policies.

In this article, the effects of the considerations of the political power on religious education during the republican era will be considered. In this context, the study consists of three sections. The historical course of religious policies during the republican era in the first section, the problems to be caused by the policies to be applied in the second section, and effects of religious policies to religious education before and after 2002 will be discussed.

Keywords: Religion, Education, Religious Policies, Political Culture.



DİN DERSİ ÖĞRETMENLERİNİN SINIF YÖNETİMİ YAKLAŞIMLARI: ETNOMETODOLOJİK BİR ARAŞTIRMA

Ali BALTACI*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 20 Mayıs 2019, **Kabul Tarihi:** 18 Eylül 2019, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2019, **Atf:** Baltacı, Ali. "Din Dersi Öğretmenlerinin Sınıf Yönetimi Yaklaşımları: Etnometodolojik Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (Eylül 2019): 293-321.

<https://doi.org/10.33415/daad.567729>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 20 May 2019, **Accepted:** 18 September 2019, **Published:** 30 September 2019, **Cite as:** Baltacı, Ali. "Classroom Management Approaches of Religious Education Teachers: An Ethnomethodological Study". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 19/2 (September 2019): 293-321.

<https://doi.org/10.33415/daad.567729>



Öz

Öğretmenlerin meslek hayatlarında en fazla sorun yaşadıkları alan olan sınıf yönetimi, din öğretimi için de önemli bir sorun alanıdır. Bu çalışmanın amacı ilkök, ortaokul ve liselerde görev yapan din dersi öğretmenlerinin, sınıf yönetimi yaklaşım ve uygulamaları ile sınıf içi yaşantılarını nitel bir yöntemle derinlemesine belirlemek ve sınıf yönetimi hususunda öğretmenlerin ihtiyaç duydukları konuları tespit etmektir. Bu araştırma, nitel araştırma yöntemlerinden etnometodolojik yaklaşıma göre tasarlanmıştır. Çalışma grubu Ankara, Antalya, İstanbul ve Muş illerinde görev yapmakta olan 43 din dersi öğretmeninden oluşmaktadır. Çalışma grubunda yer alan katılımcıların seçiminde amaçlı örnekleme yöntemlerinden kritik durum örnekleme ile maksimum çeşitlilik örnekleme birlikte kullanılmıştır. Araştırma sonucunda sınıf yönetimine ilişkin beş ana tema belirlenmiştir: fiziksel ortam, sınıftaki ilk günler, sınıf kuralları, istenmeyen öğrenci davranışları ve veli ilişkileri. Ayrıca din dersi öğretmenlerinin çoğunluğunun, geleneksel sınıf yönetimi yaklaşımlarını tercih ettikleri, sınıfı çoğunlukla tepkisel ve

* Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, a.baltaci@alprslan.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-2550-8698>

önleyici modelde yönetmeye çalıştıkları ve yine tepkisel ve önleyici başa çıkma stratejileri kullandıkları belirlenmiştir. İstenmeyen davranışlar, derse karşı ilgisizlik, dersin akışını bozan davranışlar ve ciddi davranış sorunları sıklıkla karşılaşılan sınıf yönetimi sorunları arasındadır. Din dersleri genel olarak öğrencilerin ilgisini çekse de bazı durumlarda öğretmenler, derse olan öğrenci ilgisini artırma noktasında sorun yaşamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Sınıf, Sınıf Yönetimi, Öğretmen.

Classroom Management Approaches of Religious Education Teachers: An Ethnometodological Study

Abstract

Classroom management, which is the area where teachers face the most problems in their professional life, is also an essential problematic area for religious education. The aim of this study is to determine the in-class experience of religious education teachers who are working in primary, secondary and high schools with classroom management approaches and practices in a qualitative way and to determine the issues that teachers need in terms of classroom management. This study was designed according to the ethnometodological approach, which is one of the qualitative research methods. The study group consisted of 43 religious teachers working in Ankara, Antalya, Istanbul, and Muş provinces. Critical situation sampling and maximum diversity sampling were used in the selection of the participants in the study group. At the end of the research, five main themes related to classroom management were determined: physical environment, first days in class, class rules, unwanted student behaviors and parent relations. In addition, the majority of the religious education teachers prefer traditional classroom management approaches; It was determined that they tried to manage the class mostly in the reactive and preventive model and used reactive and preventive coping strategies. Unwanted behaviors, indifference to the religious courses, behaviors that impair course flow and serious behavior problems are in frequently faced problems in classroom management. Even though religion lessons are generally of interest to the students, in some cases teachers have problems in increasing the interest of students.

Keywords: Religious Education, Classroom, Classroom Management, Teacher.

Giriş

Günümüzde gelişen bilim ve teknoloji ile birlikte öğrenme ortamları radikal bir şekilde değişmiş; sınıf kavramı, geleneksel olarak öğrencilerin öğrenme faaliyetlerinin biçimlendiği bir mekân olmaktan çıkarak, daha öznel öğrenmelere izin veren bir forma kavuşmuştur.¹ Modern öğrenme ortamındaki bu değişim, öğretmen rollerine yansımış; öğretmenler, bilgiyi sunmak yerine öğrenciyi bilgiye götüren yolları kolaylaştıran bir rehber dönüşmüştür.² Öğrenme

¹ Paul Burden, *Classroom management: Creating a successful K-12 learning community* (New York: John Wiley & Sons, 2016), 12.

² Jim Knight, "A Coaching Model for Classroom Management.", *Educational Leadership* 76/1 (2018): 50.

ortamlarındaki bu evrim, öğretmenlerin sorumluluklarına da yansımış; ders anlatımı, sınıf yönetimi ve öğrenci gelişiminin değerlendirilmesi gibi sorumluluk alanları da önemli ölçüde değişmiştir.³ Her ne kadar dönüşüme uğrasa da sınıf yönetimi becerisi, etkili öğrenme ortamları oluşturmak için öğretmenlerin mutlak sahip olması gerekli olan unsurlardan olmaya devam etmektedir.

Sınıf, kendine özgü nitelikleri olan dinamik bir çalışma alanıdır. Günümüzde öğretmenlerin meslekleriyle ilgili zorlandıkları alanlardan biri olan sınıf yönetimi, belirli bir dersin öğretim programında yer alan kazanımların öğrenciye aktarılmasını kolaylaştıran öğrenme ortamının oluşturulması, öğrenme ortamının yönetilmesidir.⁴ Öğretmen söz konusu kazanımları, çeşitli öğretim ilke ve yöntemlerini uygun öğretme stratejileriyle harmanlayarak öğrencilere aktarmaya çalışır. Sınıftaki etkinliklerin, önceden belirlenen amaç ve kazanımlara uygun bir şekilde yürütülmesi, öğretmenin sorumluluk alanındadır. Sınıfın etkili bir şekilde yönetilmesiyle eğitim amaçlarına daha kolay ulaşılabilir. Sınıfı öğrenme için uygun bir ortama dönüştürecek olan öğretmenin, sınıf yönetme becerisine sahip olması gerekmektedir.⁵

Okullarda sunulan din öğretimi genellikle sınıflarda sürdürülen öğrenme faaliyetlerinden ibarettir. Din derslerinin çok az bir bölümünde öğrenciler gezi ve gözlem yapma şansı bulmakta; öğretim programında yer alan kazanımların çoğu sınıf merkezli etkinliklerden oluşmaktadır.⁶ Bu açıdan nitelikli bir din öğretiminin ön koşulu, öğretmenin sınıf yönetimi becerilerinin geliştirilmesidir. Bu araştırma, din dersleri (din kültürü ve ahlak bilgisi ile İHL meslek bilgisi öğretmenleri) öğretmenlerinin, sınıf yönetimi becerilerine odaklanmakta ve din dersi öğretmenlerinin sınıf yönetimine ilişkin deneyimlerini etnometodolojik bir yöntemle belirlemeyi amaçlamaktadır.

³ Katharina Sieberer-Nagler, “Effective Classroom-Management & Positive Teaching.”, *English Language Teaching* 9/1 (2016): 168.

⁴ Carolyn M. Evertson - Carol S. Weinstein, *Handbook of classroom management: Research, practice, and contemporary issues* (New York: Routledge, 2013), 18.

⁵ Münire Erden, *Sınıf yönetimi* (İstanbul: Epsilon Yayıncılık, 2005), 17.

⁶ Yunus Emre Kars, *Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin kendi algılarına dayalı sınıf yönetimi yeterlikleri (Konak ilçesi örneği)* (Yüksek Lisans, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2007), 37-43.

Din Eğitiminde Sınıf Yönetimi

Lee'ye göre, bir dinin öğretilerini bilmek ile bu dini yeni nesillere aktarmak birbirinden farklıdır.⁷ Öğretim alanının oldukça teknik bir unsuru olan bilgiyi aktarma, herhangi bir alanda bilgi sahibi olan bireylerin bu bilgileri diğer bireylere öğretme potansiyeline vurgu yapar. Kısaca her bilen kişi, bildiğini diğerine öğretememektedir.⁸ Din öğretimi, kendine has özellikleri olan bir bilgi aktarım sürecini ifade eder.⁹ Din öğretiminde sınıf yönetimi, öğrencide kalıcı izli dini anlayış ve davranış değişikliği sağlamak, öğrencilerin öğrenme durumlarına aktif katılımını desteklemek veya öğrenmeyi teşvik etmek amacıyla öğrenme ortamlarının düzenlenmesidir.¹⁰ Cebeci'ye göre din eğitiminde sınıf yönetimi, sınıf yaşantısının din dersi öğretmeni tarafından yönetilmesi, dine ilişkin kavram ve uygulamaların doğru şekilde öğrenciye aktarılması veya din dilinin öğrenciye aktarılması sürecinde sınıfta yapılan tüm etkinlikler olarak tanımlanabilir.¹¹ Söz konusu tanımdan hareketle, günümüzde yapılandırmacı eğitim-öğretim yaklaşımını esas alan din eğitiminin, öğretmenin belirlediği sınıf yönetimi yaklaşımı ve öğrencilerin din eğitimine ilişkin beklentileri ile tutarlı olması gerektiği söylenebilir.

Shimahara, din öğretiminin kendine özgü doğası olduğunu ve din öğretiminde kullanılan sınıf yönetimi yaklaşımlarının geleneksel ve çağdaş yaklaşımlar olarak iki grupta incelenebileceğini ifade etmektedir.¹² Disiplin odaklı ve konu merkezli olan geleneksel yaklaşımlar, öğretmen merkezlidir ve öğretmenin kesin kontrolüne dayalı otokratik bir sınıf ortamı söz konusudur.¹³ Geleneksel yaklaşımlarda öğretmen, belirli bir içeriği aktif olarak öğrenciye sunmakta, kuralları belirlemekte; öğrenci ise pasif olarak kurallara uymakta ve dersi dinlemektedir. Çağdaş sınıf yönetimi yaklaşımlarında ise,

⁷ James Michael Lee, *The flow of religious instruction: a social-science approach* (Pflaum/Standard, 1973), 9.

⁸ Mehmet Zeki Aydın, "Aktif öğretim yöntemlerinden buldurma (Sokrates) yöntemi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2001): 56.

⁹ Beyza Bilgin, "Din dersi öğretmenliği ve güçlükleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (1983): 253.

¹⁰ Andrew Wright, *Spirituality and education* (Routledge, 2003), 15.

¹¹ Suat Cebeci, *Din eğitimi bilimi ve Türkiye'de din eğitimi* (Ankara: Akçağ, 1996), 2: 56.

¹² Nobuo K. Shimahara, *Politics of classroom life: Classroom management in international perspective* (New York: Routledge, 2014), 37.

¹³ James S. Cangelosi, *Classroom management strategies: Gaining and maintaining students' cooperation* (New York: John Wiley & Sons, 2013), 27.

öğrenci merkezli demokratik bir ortam söz konusudur.¹⁴ Sınıf kurallarının öğrencilerle beraber belirlendiği ve öğrenci ihtiyaçlarına odaklanmaktadır. Çağdaş sınıf yönetimi yaklaşımları öğrenme odaklı, etkinlik temelli ve öğrencinin aktif katılımına imkân tanır.¹⁵

Geleneksel sınıf yönetimi yaklaşımında tepkisel ve önleyici model söz konusudur.¹⁶ Tepkisel sınıf yönetimi modelinde öğrenci davranışlarına ödül ve ceza uygulanır; öğrencinin yaptıklarına öğretmenin tepki vermesi esas alınır. Öğrenci sınıfta bir şey yapar, öğretmen de ona tepki verir. Tepkisel modelde davranışı önleyici kurallar bulunmaz; bu durum sınıf içinde tutarsızlığa neden olur. Bu modelin en büyük dezavantajı öğretmenin verdiği tepkinin, öğrenciden karşıt bir tepki bulma olasılığıdır.¹⁷ Sınıfta yaramazlık yapan, dersi dinlemeyen öğrenciye sözlü olarak uyarılar yapan öğretmen, tepkisel modele örnek olarak gösterilebilir. Din öğretiminde tepkisel modelin kullanılması, öğrenciyi dersten soğutabilir ve gelecek yaşantısında din olgusuna olan yaklaşımı önemli ölçüde zarar görebilir. Önleyici modelde ise olumsuz davranışın ortaya çıkmasını engelleyecek tedbirlerin alınması söz konusudur. Önleyici modelde sınıf önceden belirtilmiş kural ve yaptırımlara yöneltilir. Bu modelde temel amaç istenmeyen davranışlar ortaya çıkmadan önlem almaktır. Bu noktada müdahaleler bireyden çok gruba yöneliktir.¹⁸ Sınav esnasında arkadaşından kopya çekeceğini düşünen iki öğrenciyi, sınavdan önce farklı sıralara oturtan öğretmen, önleyici modele örnek olarak gösterilebilir.

Çağdaş sınıf yönetimi yaklaşımında gelişimsel ve bütünsel model söz konusudur.¹⁹ Gelişimsel modelde sınıf kurallarının belirlenmesi ve uygulamasında çocukların gelişimsel özellikleri ve düzeyleri dikkate alınır. Öğrencinin yaşı arttıkça sınıf kurallarının uygulamasındaki esneklik payı azalmaktadır.²⁰ Öğrencilere verilecek ödevlerin fiziksel, duygusal, zihinsel ve toplumsal gelişim dü-

¹⁴ Paul R. Burden, *Powerful classroom management strategies: Motivating students to learn* (Boston: Corwin Press, 2000), 53.

¹⁵ James Levin - James F. Nolan, *Principles of classroom management: A professional decision-making model* (Boston: Allyn and Bacon, 2014), 35.

¹⁶ Shimahara, *Politics of classroom life*, 38.

¹⁷ Evertson - Weinstein, *Handbook of classroom management*, 55.

¹⁸ Walter Doyle, "Ecological approaches to classroom management", *Handbook of classroom management*, ed. Carolyn M. Evertson - Carol S. Weinstein (New York: Routledge, 2013), 115-116.

¹⁹ Leyla Küçükahmet, *Sınıf Yönetimi* (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2011), 33.

²⁰ Emin Karip, *Sınıf yönetimi* (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2017), 54.

zeylerinin dikkate alınarak verilmesi, gelişimsel modele örnek olarak verilebilir. Bütünsel model ise, geleneksel ve çağdaş yaklaşımların birlikte kullanıldığı sınıf yönetimi modelidir.²¹ Bu modelde önleyici ve gelişimsel model birlikte kullanılabilir. Öğrencinin gelişimsel özellikleri dikkate alınarak önlem alınması ve öğretmen tepkilerinin gelişim özelliklerine göre belirlenmesi, bütünsel modele örnek verilebilir. Çağdaş din öğretiminde tercih edilen sınıf yönetimi yaklaşımları gelişimsel ve önlemsel modelin birlikte kullanıldığı bütünsel model olmalıdır. Böylece din dersi öğretmeni sınıf içindeki sorunları önleyip öğrenci gelişim düzeylerine göre sınıfı yönetebilir.

Din dersi öğretmenleri, öğretim sürecinde öğrencileri kendi bilgilerini yapılandırmaları noktasında teşvik eden ve sınıf ortamını yeni öğrenmeleri sağlayacak şekilde tasarlayan öğretim liderleri olmalıdırlar.²² Yapılandırmacı yaklaşım, çağdaş sınıf yönetimi yaklaşımını gerektirmekte, öğretmenin, öğrencileri yeni bilgileri öğrenmeye teşvik ederek onların sınıf içinde dinamik bir şekilde etkileşim kurmalarını da desteklemektedir. Aynı zamanda din öğretiminde işbirliği, etkileşim ve sorgulamaya dayalı öğretim tekniklerini sınıfa taşıyarak zengin bir sınıf iklimi oluşturur.²³

Zee ve Komen (2016) din eğitimi uygulamalarında kullanılan öğrenci merkezli (çağdaş) sınıf yönetimi yaklaşımının, öğrencilerde derse karşı ilgi ve akademik başarıyı arttıran en önemli unsur olduğunu savunmaktadır.²⁴ Tutarlı şekilde kurgulanan ve etkili yönetilen bir sınıfta din öğretim programında anılan öğrenme durumları daha kolay oluşturulmakta, etkinliklere daha çok zaman ayrılmakta ve öğrenciler derslere daha fazla katılmaktadır. Böylelikle derse ilgi artarken, akademik başarı yükselmekte ve din öğretiminden beklenenler öğrenciye tam olarak kazandırılmaktadır.²⁵ Özetle öğrenci merkezli bir din eğitimi yaklaşımında, sınıf iklimi oldukça önemli bir yer tutmaktadır.

²¹ Sieberer-Nagler, "Effective Classroom-Management & Positive Teaching.", 168.

²² Susan Pass, *Parallel paths to constructivism: Jean Piaget and Lev Vygotsky* (London: IAP, 2004), 53.

²³ Brendan Hyde, "Confusion in the field! Providing clarity on constructivism and constructionism in religious education", *Religious Education* 110/3 (2015): 293.

²⁴ Marjolein Zee - Helma MY Koomen, "Teacher self-efficacy and its effects on classroom processes, student academic adjustment, and teacher well-being: A synthesis of 40 years of research", *Review of Educational research* 86/4 (2016): 981-1015.

²⁵ Sean Whittle, *Researching Catholic Education: Contemporary Perspectives* (New York: Springer, 2018), 56-59.

Din eğitimi özelinde kullanılan sınıf yönetimi yaklaşımı, etkili ve verimli öğrenme ortamının oluşmasını sağlamak için öğrencilerin sınıf içinde nasıl ve kimlerle birlikte oturacağı, ders saatlerinin nasıl ayarlanacağı, öğrenme materyali ve diğer öğretim teknolojilerinin nasıl düzenleneceği ve öğrenme etkinliklerine öğrencilerin aktif katılımının nasıl sağlanacağı gibi farklı kararların alınmasını gerektirir.²⁶ Bu açıdan din dersi öğretmeni, yalnızca ders içeriğini öğrenciye kazandırmaktan ziyade, öğrencilerin yeni ve anlamlı bilgi edinmelerini sağlayacak yolları öğrenciye göstermeli ve öğrenme ortamının mühendisi olmalıdır.²⁷

Literatürde din dersi öğretmenlerinin sınıf yönetimi yeterliklerini belirleyen çalışmalar söz konusudur. Doğan ve Altaş (2002), din öğretiminde kurgulanacak sınıf yönetiminin, öğrencilerdeki bireysel farklılıkları dikkate alan, sınıf içi etkileşimde disiplin ve kontrolü sağlayan, öğrencilere rol model olan ve öğrencilerin akademik başarıları arasındaki farklılığı ortaya çıkaracak şekilde tesis edilmesi gerektiğini bildirmişlerdir.²⁸ Akyürek (2012), din dersi öğretmenlerinin yeterlikleri üzerine yaptığı çalışmada, önemli bir yeterlik alanı olarak sınıf yönetimini ele almıştır. Bu araştırmaya göre, din dersi öğretmenleri öğrencilerin öğrenme hızlarına göre öğretimi ayarlama, öğrenmelerine ilişkin dönüt verme, zamanı etkili ve verimli kullanma ve olumsuz durumları ortaya çıkaran durumları düzeltme konularında eksiklikleri olduğunu belirtmişlerdir. Söz konusu eksikliklerin, öğretmenlerin, öğretimi planlama ve düzenlemedeki eksikliklerinin bir sonucu olduğu savunulmaktadır.²⁹ Zengin (2013), din dersi öğretmenlerinin eğitim-öğretim yeterlik algılarına yönelik çalışmada, sınıf yönetimini, öğrenme-öğretme

²⁶ Abdurrahman Kılıç - Şeyma Şahin, “Din kültürü ve ahlak bilgisi dersi öğrenme öğretme süreçlerinin öğrenci merkezli anlayışa göre düzenlenmesi”, *Eğitim ve Bilim* 42/189 (2017): 271; Umut Kaya, “Din derslerine giren öğretmenlerin yeterliklerine dair bir inceleme”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/55 (2018): 95; Muhammed Esat Altıntaş, “İlköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi dersi öğretmenlerinin değer öğretiminde benimsedikleri sınıf yönetimi yaklaşımı-nitel bir araştırma”, *Bilimname* 34/2 (2017): 484.

²⁷ Niyazi Can - Mustafa Ermeydan, “Disiplin sorunları ve sınıf yönetimine ilişkin öğretmen ve yönetici görüşleri”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Eğitim Dergisi* 1/1 (2017): 41.

²⁸ Recai Doğan - Nurullah Altaş, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Yeterlik Ölçeği Üzerine Bir Ön Araştırma”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/1 (2002): 109-122.

²⁹ Süleyman Akyürek, “İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersi İle Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Eğitim-Öğretim Yeterliklerine İlişkin Algıları”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 10/23 (2012): 23-24.

süreci boyutundaki öğretmen yeterlikleri arasında değerlendirmiştir. Buna göre: din dersi öğretmenlerinin, öğrencilere kendilerini özgürce ifade edebilecekleri bir sınıf ortamı oluşturma, sevgi ve saygıya dayalı etkili bir iletişim ortamı sağlayabilme, ilgi ve dikkat çekici farklı sorular sorabilme, olumlu davranışları övme ve içsel pekiştiricileri kullanma, beden dili ve sözel dili etkili kullanma, günlük hayatla ilişki kuran örnekleri verebilme ve öğrenciyi derse güdüleyebilme olarak kategorize ettiği sınıf yönetimi alanlarını kullandıklarını belirlemiştir.³⁰ Ev (2011), yapılandırmacı bir din öğretiminin oluşturulması için öğrencilerin bilişsel, duyuşsal ve davranışsal öğrenme alanlarına hitap eden, demokratik bir eğitim ortamının yaratılmasına imkân tanıyan, karşılıklı sevgi, hoşgörü ve anlayışa dayalı bir sınıf yöntemi inşa edilmesinin gerekliliğini vurgulamaktadır.³¹ Uçar (2004), din dersi öğretmenlerinin sınıf yönetimi yeterliklerini belirlediği çalışmasında, öğretmenlerin klasik otokratik disiplin anlayışına sahip olduklarını, yapılandırmacı sınıf yönetimi anlayışı geliştiremediklerini bildirmiştir. Bunun yanı sıra din dersi öğretmenleri, istenmeyen öğrenci davranışlarını bastırmaya yönelik tepkisel öğretmen davranışları sergilemekte ve sınıflarda önleyici sınıf yönetimi modeli yaklaşımlarını tercih etmektedirler.³² Şimşek (2012), din dersi öğretmen adaylarının sınıf yönetimi stratejilerini kullanma durumları üzerine yaptığı çalışmasında, sınıf yönetiminde farklı stratejiler kullanılması ile öğrencilerin din öğretimi programında yer alan kazanımları daha kolay edineceğini; çağdaş sınıf yönetimi stratejilerinin öğrencilerde dikkat, ilgi ve güdü düzeyini artıracak gibi bu stratejilerle oluşturulacak öğrenme ortamlarının, öğrencilerin barışçıl davranışlar sergilemelerine, üst düzeyde düşünme becerisi geliştirmelerine, yaptıkları çalışmalarını öğretmenleri ve arkadaşları ile paylaşımlarına ve öğrenme etkinliklerine aktif olarak katılmalarına etki edebileceğini bildirmiştir. Ayrıca bu araştırmada, din dersi öğretmen adaylarının önemli gördükleri sınıf yönetimi stratejileri; “öğrencilerin dikkatini çekme”, “moti-

³⁰ Mahmut Zengin, “Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin eğitim öğretim yeterlik algıları”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/27 (2013): 15.

³¹ Hacer Aşık Ev, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) Öğretmeninin Nitelik ve Mesleki Yeterlilikleri”, *İlköğretim Online* 10/2 (2011): 523-538.

³² Recep Uçar, *İlköğretim Okulları II. Kademedeki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Sınıf Yönetimi Yeterlikleri (Kayseri İl Merkezi Örneği)* (Erciyes Üniversitesi, 2004).

vasyon sağlama” ve “güvenilir öğrenme ortamı oluşturma” olarak tespit edilmiştir.³³

Daniels, Franz ve Wong (2000), din dersi öğretmeninin sınıf içi tutum ve davranışlarının öğrencilerin akademik başarısı üzerinde, din öğretimi müfredatının etkili bir şekilde uygulanmasının, çoklu ölçme ve değerlendirme yöntemleri ile okulun sunduğu diğer din öğretimi imkânlarına göre iki kat fazla etkisinin olduğunu tespit etmişlerdir.³⁴ Öğrencilerin düzensiz, plansız, kaotik yönetilen bir sınıfta öğrenmeleri zorlaşmakta; öğrenim kazanımları böyle ortamlarda öğrencilere aktarılamamaktadır. Din öğretimi faaliyetlerinin istenilen ölçüde gerçekleşmesini sağlamak amacıyla sınıf iklimine zarar veren ve diğer öğrencilerin dikkatini dağıtan “sabotajcı” öğrenci davranışlarına karşı önlem almak, böylelikle sınıf düzenini sağlayarak öğrencilerin din dersinin öğrenme etkinliklerine güdülenme düzeyinin artırılması önemlidir.³⁵ Anılan gereklilik ancak din dersi öğretmenlerinin alan ve pedagojik bilgileri ile sınıf yönetimi becerileriyle donanmış olmaları ile sağlanabilir. Bu noktada öğrencilerin bireysel öğrenme ihtiyaçlarını gözetirken tüm öğrencilerin haklarına da riayet eden etkili sınıf yönetimi stratejilerini kullanma becerisi, hemen her din dersi öğretmeninde bulunması gereken bir niteliktir.

Din dersi öğretmenleri, dersin işlenişini bozacak sabotajcı öğrenci davranışlarını önlemek amacıyla farklı sınıf yönetimi stratejileri kullanma çabasında olsalar da sınıf içinde çeşitli istenmeyen öğrenci davranışları söz konusu olabilir. Literatürde, sınıflarda en sık rastlanılan istenmeyen öğrenci davranışlarının: gürültü çıkarmak, sırasını beklemeden söz almaya çalışmak, sınıf arkadaşlarını şikâyet etmek ve sınıf kurallarına uymamakta direnmek olduğu bildirilmektedir.³⁶ İstenmeyen öğrenci davranışlarına sıklıkla kala-

³³ Eyüp Şimşek, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmen adaylarının sınıf yönetimi stratejilerine yönelik görüşleri”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16/3 (2012): 211-230.

³⁴ Denise Daniels v.dğr., “A classroom with a worldview: Making spiritual assumptions explicit in management education”, *Journal of Management Education* 24/5 (2000): 540-561.

³⁵ Ayhan Aydın, *Sınıf Yönetimi* (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2017), 156.

³⁶ Hatice Fakioğlu Bağcı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin sınıf yönetimi yeterlikleri (Beykoz örneği)* (Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, 2012); Yunus Emre Kars, *Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin kendi algılarına dayalı sınıf yönetimi yeterlikleri (Konak ilçesi örneği)* (Yüksek Lisans, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2007); Şimşek, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmen adaylarının sınıf yönetimi stratejilerine yönelik görüşleri”, 215.

balık sınıflar ve fiziki imkânların yetersiz olduğu okullar gibi dezavantajlı durumlarda rastlanılmaktadır.³⁷ İstenmeyen öğrenci davranışları yalnızca öğrenci dikkatini değil, öğretmeni de etkiler ve genellikle öğretmenler söz konusu davranışı önlemeye yönelik tepkisel sınıf yönetimi modelini kullanma gereği duyarlar.³⁸ İstenmeyen öğrenci davranışları ile başa çıkma stratejileri nedeniyle çoğu durumda sınıf yönetimi, disiplin kavramı ile karıştırılmakta ve her iki kavram hatalı bir şekilde birbirine eş tutulmaktadır.³⁹ Aslında sınıf yönetiminin bir boyutu olan disiplin, sınıf yönetiminin sağlanabilmesi için bir araçtır. Bu noktada fiziksel ortam, ders süresi, öğrenme materyalleri ile ders planı, sınıf yönetiminin diğer boyutlarıdır.⁴⁰ Söz konusu boyutlar temel alındığında sınıf yönetimi, ders materyallerinin ve oturma düzeninin yerleştirilmesi, ders süresinin tespiti, sınıf içi kuralların oluşturulması, öğrencilere derslere aktif katılımı ve sınıf kurallarına uymaları için uygun ders planı yapılması ve diğer akademik etkinliklerin düzenlenmesi olarak ifade edilebilir.⁴¹ Tanımdan hareketle, sınıf yönetiminin, öğretmen otoritesinin sınıfa hâkimiyetini temsil eden disiplinden ziyade sınıf içinde uygun öğrenme durumlarına vurgu yaptığı belirlenebilir.⁴² Özetle, sınıf yönetimi, disiplin veya öğretmenin istenmeyen öğrenci davranışlarına müdahalesi gibi stratejilere son çare olarak başvurmaktadır. Sınıf yönetiminin temel amacı etkili öğrenme ortamını oluşturmak ve tüm öğrencilerin öğrenme faaliyetlerine katılımıyla onları yeni öğrenmelere teşvik etmektir.

Din eğitiminin gereksinim duyulan nitelikli öğretmen, öğrencinin yalnızca bilişsel ve akademik gelişimini değil, duygusal ve davranışsal olarak da topluma yarar sağlayacak özelliklerle yetişmesini sağlayacak donanıma sahip olmalıdır.⁴³ Ayrıca nitelikli din dersi öğretmeni, zamanı verimli şekilde kullanan, öğrenciye etkili bir öğrenme ortamı hazırlayan, öğrencilerin bireysel ve sosyal ihtiyaçlarını gözeten özelliklerle donanmış olmalıdır. Nitelikli din dersi öğretmeni, sınıf içinde istenmeyen öğrenci davranışlarının oluşma-

³⁷ Günay Paliç - Esra Keleş, "Sınıf yönetimine ilişkin öğretmen görüşleri", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi* 17/2 (2011): 208-209.

³⁸ Karip, *Sınıf yönetimi*, 168.

³⁹ Küçükahmet, *Sınıf Yönetimi*, 144.

⁴⁰ Aydın, *Sınıf yönetimi*, 59-61.

⁴¹ Evertson - Weinstein, *Handbook of classroom management*, 133-141.

⁴² Karip, *Sınıf yönetimi*, 169.

⁴³ Akyürek, "İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersi İle Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Eğitim-Öğretim Yeterliklerine İlişkin Algıları", 44.

sına engel olur; ayrıca olası sorunlarla çağdaş sınıf yönetimi stratejilerini kullanarak başa çıkabilir. Din eğitiminin önemli değer alanlarından olan öğrencilerin sorumluluk sahibi olmaları ve kendi haklarına riayet ederken başkalarını da önemseyen dürüst ve doğruluktan ödün vermeyen bireyler olarak yetişmeleri ancak nitelikli din dersi öğretmenlerinin rehberliğiyle mümkündür.⁴⁴

Bu çalışmanın amacı ilkökul, ortaokul ve liselerde görev yapan din dersi öğretmenlerinin sınıf yönetimi yaklaşım ve uygulamaları ile sınıf içi yaşantılarını nitel bir yöntemle derinlemesine belirlemek ve sınıf yönetimi hususunda öğretmenlerin ihtiyaç duydukları konuları tespit etmektir.

Yöntem

Araştırma Deseni

Bu araştırma, nitel araştırma yöntemlerinden etnometodolojik yaklaşıma göre tasarlanmıştır. Etnometodolojik araştırmalar, bireylerin günlük yaşantılarını veya iş rutinlerini sürdürürken kullandıkları yöntemlerle ilgilenir.⁴⁵ Bireylerin sorun çözme becerisi veya çeşitli stratejilere ilişkin pratik akıl yürütme biçimlerini belirlemeye çalışan etnometodolojik araştırmalar, bireylerin kendini içinde buldukları durumu anlamlandırma, kendileri için çözüm üretme ve duruma göre hareket etme gibi durumları araştırmak için kullanılır.⁴⁶ Bu araştırmada etnometodolojik yöntemin seçilmesinin nedeni, sınıf yönetiminin çok yönlü doğası ve her bir din dersi öğretmenin her bir sınıfta eşsiz deneyimler kazanmasıdır.

db | 303

Çalışma Grubu

Bu araştırmanın çalışma grubu Ankara, Antalya, İstanbul ve Muş illerinde görev yapmakta olan 43 din dersi öğretmeninden oluşmaktadır. Çalışma grubunda yer alan katılımcıların seçiminde amaçlı örnekleme yöntemlerinden kritik durum örnekleme ile

⁴⁴ Cemal Tosun, *Din eğitimi bilimine giriş*, 43; Nurullah Altaş, *İlköğretimde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi* (Ankara: Nobel Akademik Yayın, 2001), 65; Recep Kaymakcan - Hasan Meydan, "Din kültürü ve ahlak bilgisi programları ve öğretmenlerine göre değerler eğitimi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/21 (2011): 29-55.

⁴⁵ John Heritage, *Garfinkel and ethnomethodology* (New York: John Wiley & Sons, 2013), 33.

⁴⁶ Paul Ten Have, *Understanding qualitative research and ethnomethodology* (New York: Sage, 2004), 29.

maksimum çeşitlilik örnekleme birlikte kullanılmıştır. Kritik durum örnekleme, incelenen olguya ilişkin mantıklı genellemeler yapmak ve bilginin farklı durumlara uygulanmasını sağlamak amacıyla kullanılırken; maksimum çeşitlilik örnekleme, farklılıkları belirlemek için geniş çaplı durumları ve önemli ortak örüntüleri tespit etmek amacıyla kullanılmaktadır.⁴⁷ Her katılımcıya araştırmacının amacı ve kapsamı hakkında detaylı bilgi verilmiş ve çalışmaya katılmayı kabul edenler ile karşılıklı olarak gönüllülük beyan formu doldurulmuştur. Bu araştırma kapsamında hiçbir katılımcının kişisel bilgilerinin kullanılmamasına özen gösterilmiş ve katılımcıların çoğunluğunun isteği üzerine rumuz kullanılmıştır. Katılımcıların 21'inin erkek, 22'sinin kadın; 37'sinin lisans, 6'sının lisansüstü düzeyde eğitim aldıkları; 26'sının mesleki kıdemini 15 yıldan fazla olduğu ve 22'sinin 40 yaşından fazla olduğu söylenebilir.

Veri toplama aracı

304 | db

Bu araştırmada verileri toplamak için derinlemesine mülakatlar yapılmıştır. Mülakatlardan istenilen derinlik ve ayrıntıda veri elde edilebilmesi amacıyla araştırmacı tarafından geliştirilmiş yarı-yapılandırılmış mülakat formu kullanılmıştır. Hazırlanan mülakat formu, iki din eğitimi, iki eğitim programları uzmanının uygun görüşü ve altı din dersi öğretmeni ile yapılan pilot görüşmeler sonucunda, veri toplama için geçerli bir araç olarak belirlenmiştir. Mülakat formu, sınıfın fiziksel imkânları, öğretim yılının ilk günleri, sınıf kuralları ile bu kuralların belirlenmesi aşaması, öğrenme ortamı, öğrenme etkinlikleri, istenmeyen öğrenci davranışları ile bu davranışlara karşı alınan önlemler ve veli ile ilişkiler konularından oluşan 12 soru içermektedir. Verilerin toplanmasında 33 öğretmen ses kayıt cihazının kullanılmasına izin verirken, 10 öğretmenin görüşleri ayrıntılı not tutularak kaydedilmiştir. Görüşmeler, ortalama 45 dakika sürmüştür; ses kayıt dökümleri ise 25 saat 15 dakika ve 24 sayfalık notlardan oluşmaktadır.

⁴⁷ Ali Baltacı, "Nitel Araştırmalarda Örnekleme Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (2018): 245-247.

Verilerin analizi

Araştırma kapsamında toplanan veriler, etnometodolojik içerik analizi yöntemiyle incelenmiştir. Bu analiz, farklı olgular arasındaki neden-sonuç ilişkilerinin detay ve yoğunluğuna odaklanan bir tekniktir. Mülakatlar metin haline getirilmiş ve metinlerden kodlama yapılarak, kategoriler ve kategorilerden temalar oluşturulmuştur. Temalar oluşturulduktan sonra tekrar kodlama yapılarak araştırmanın yordam geçerliği artırılmıştır. Bu aşamada nitel analiz konusunda deneyimli dört uzman farklı zamanlarda kodlama yapmış, sonrasında kodlar karşılaştırılarak ortak bir kodlayıcı birliği sağlanmıştır.⁴⁸ Araştırmanın güvenilirliği kodlayıcılar arasındaki görüş birliği ile hesaplanmış; temaların sunumunda kodların ve kategorilerin yoğunluğu esas alınmış ve 5 ana tema (fiziksel ortam, sınıftaki ilk günler, sınıf kuralları, istenmeyen öğrenci davranışları ve veli ilişkileri) belirlenmiştir.

Bulgular

Bu bölümde belirlenen beş temaya ilişkin bulgular sunulmaktadır.

db | 305

Fiziksel Ortam Temasına İlişkin Bulgular

Sınıfın teknolojik olanakları ve sınıf ortamının yapısal özelliklerinden oluşan fiziksel ortam, din dersi öğretmenlerinin önemle üzerinde durduğu bir boyuttur. Araştırmaya katılan din dersi öğretmenlerinin (katılımcılar) %37'si (n=16), sınıfların fiziksel ortamından memnun olmadıklarını, sınıfları diledikleri gibi değiştirmelerinin zor olduğunu, teknik imkânların yetersizliğini, okul ve sınıflarda her öğrenciye verilmiş dolapların olmasının önemli olduğunu bildirmişlerdir. Söz konusu fiziksel imkânlar, sınıflarda düzenli bir ortam sağlarken çeşitli öğretimsel etkinliklerin yapılmasına fırsat tanır. Katılımcıların %60'ı (n=26), sınıfların dar, basık ve karanlık olduğunu; ayrıca sınıf büyüklüğünün kalabalık sınıflarda sorun olduğunu dile getirmiş; sınıfın sürekli havalandırılmasının özellikle kış aylarında zor olduğuna dikkat çekmişlerdir. Katılımcıların tamamı (n=43), sınıfların yeterince temizlenmediğini, bakım ve onarım hizmetlerinin aksadığını ve yeterince ısıtılıp soğutulmadığını dile

⁴⁸ Daha ayrıntılı bilgi için Bkz: Mariette Bengtsson, "How to plan and perform a qualitative study using content analysis", *NursingPlus Open* 2 (2016): 8-14.

getirmiş; bu durumun çeşitli sağlık ve devamsızlık sorunlarına yol açtığını belirtmişlerdir.

Katılımcı öğretmenlerin %62'si (n=27), okullarında akıllı tahta, yansıtım cihazı vb. teknolojik imkânlar olsa da bunları kullanmadıklarını dile getirmişlerdir. Katılımcıların tamamı (n=43), çalıştıkları okullarda klasik sınıf ortamının olduğunu (öğretmen masası merkezli klasik sıra düzeni oturum planı, yazı tahtası, askılıklar vb.), bu ortamın farklı sınıf düzeylerinde bulunan din öğretimi etkinlikleri için uygun şekilde düzenlenmesinin mümkün olmadığını dile getirmişlerdir. Katılımcıların %80'i (n=34), klasik oturma düzeninin, tüm öğrencilerle göz teması kurmalarını engellediğini, bu durumun sınıf içinde istenmeyen öğrenci davranışlarını arttırdığını bildirmiştir.

Sınıftaki ilk günler temasına ilişkin bulgular

Din dersi öğretmenlerinin, derslerin başladığı ilk birkaç hafta yaptıkları faaliyetler ve öğrenciye karşı sergiledikleri tutum ve davranışlar, öğretim yılı boyunca sınıfta sağlanacak düzen ve disiplinin belirleyicisidir. Birkaç haftalık süreçte öğretmen, öğrenciyi derse karşı motive ederek onun verimli ders çalışma alışkanlığı geliştirmesini, istenmeyen davranışlar sergilemesini önlemeyi hedefler.⁴⁹ Bu araştırmada sınıfın ilk günleri teması altında tanışma ve derse karşı güdüleme olarak belirlenen iki kategori belirlenmiştir.

Katılımcıların tamamı, ilk ders haftasını öğrencilerle tanışma ve ders hakkında bilgi vermeye ayırdıklarını dile getirmişlerdir. Tanışma bölümünde öğretmen kendisi hakkında bilgi verdikten sonra, öğrencilerin demografik özelliklerini (kardeş sayısı, ailenin sosyoekonomik durumu, hobiler vb.) ve öğrencinin dine karşı ilgi, istek ve tutumunu; dini birikimini belirlemeyi amaçlamaktadır. Katılımcıların %18'i (n=8), dersin tanıtımını yaparken öğrencilere "Din dersleri hakkında neler düşünüyorum?" başlıklı bir kompozisyon yazdırdıklarını ve öğrencilerin din ile ilgili algı ve tutumlarını bu sayede belirlediklerini bildirmişlerdir.

Katılımcıların %90'ı (n=39), öğrencilerin derse ilgisini ve güdülenme düzeyini arttırmak için ilk derslerde sıklıkla çeşitli bilmece ve oyunlar ile dini bilgi düzeyini belirlemeye çalıştıkları, peygamber kıssaları anlattıkları, dinin hayatın bir parçası olduğuna vurgu yap-

⁴⁹ Aydın, *Sınıf yönetimi*, 137.

mak için gerçek yaşamdan örnekler verdikleri, öğrencilerin aile içi dini yaşantılarını belirlemek için çeşitli dini pratikler hakkında (namaz, oruç vb.) sorular yönlendirdiklerini bildirmişlerdir. Bununla birlikte katılımcıların %10'u (n=4), "Hayatımızda din olmasaydı?" şeklinde merak uyandırıcı ve problem-çözücü çeşitli sorular sorarak öğrencilerin derse karşı ilgisini artırdıklarını ifade etmişlerdir.

Sınıf kuralları temasına ilişkin bulgular

Derslerin başladığı ilk günlerde öğretmenler, sınıfta uyulacak kuralları belirlerler. Bu kurallar, sınıf içi düzeni sağlama amacıyla alınmalı ve çağdaş sınıf yönetimi yaklaşımı gereği öğrencilerle ortak belirlenmelidir.⁵⁰ Katılımcıların tamamı (n=43), sınıf içinde oluşabilecek gürültüye odaklanarak söz hakkı almadan konuşmama, yüksek sesle konuşmama, arkadaşını konuşurken konuşmama (arkadaşını dinleme) ve hep bir ağızdan konuşmama gibi sınıf içi iletişime yönelik kurallar belirlediklerini dile getirmişlerdir. Ayrıca katılımcıların tamamı, olumlu davranışı teşvik eden, işbirliğine yönlendiren, paylaşım ve yardımlaşmaya teşvik edici sosyal kurallar oluşturduklarını belirtmişlerdir. Katılımcıların %45'i (n=19), bu kuralları pano veya duvarlara asarak sergilediklerini ifade etmişlerdir.

Katılımcıların %65'i (n=28) öğrencilerin bireysel temizlik ve kıyafetlerine dikkat etmesi yönünde kurallar oluşturduklarını belirtirken; %70'i (n=30) derse zamanında gelme, sınıfa ders kaynakları olmadan gelmeme, defter tutma ve ödevini zamanında teslim etme gibi öğretimsel kuralları da dersin ilk haftalarında öğrencilerle birlikte belirlediklerini dile getirmişlerdir.

Araştırma bulgularına göre, katılımcıların %20'si (n=9) kuralları internet veya hazır materyallerden aldığını; %80'i (n=34) ise bu kuralları öğrencilerle birlikte belirlediklerini ifade etmişlerdir. Kuralların öğrencilerle birlikte belirlenmesinin, öğrencilerin kuralları daha kolay benimsemelerini ve daha çok sahiplenmelerini sağlamakta olduğunu bildiren katılımcılar, bazı kuralların ihtiyaçlara göre değişebildiğini ya da bu kurallara eklemeler yapılabildiğini vurgulamışlardır.

⁵⁰ Karip, *Sınıf yönetimi*, 112.

İstenmeyen öğrenci davranışları temasına ilişkin bulgular

Bu tema, istenmeyen davranışlar, bu davranışların nedenleri ve bu davranışları önlemek için kullanılan stratejiler olarak belirlenen üç kategoriye ayrılmaktadır.

İstenmeyen Davranışlar

İstenmeyen davranışlar kategorisi, derse karşı ilgisizlik, dersin akışını bozan davranışlar ve ciddi davranış sorunları olarak belirlenen üç alt kategoride sınıflandırılmıştır.

Katılımcıların %85'i (n=37), öğrencilerin din derslerine karşı ilgisiz olduğunu; %65'i (n=28) öğrenme etkinliklerine katılmak istemediklerini; %70'i (n=30) ödev yapmadıklarını, %45'i (n=19) konu tekrarı yapmadıklarını ve %77'si (n=33) derse katılmadıklarını veya dersi dinlemediklerini bildirmiştir. Katılımcıların tamamı (n=43), dersin akışını bozan ve öğretmen dikkatini dağıtan en önemli durumun öğrencilerin sınıf içinde konuşmaları veya gürültü çıkarmaları olduğunu ifade etmişlerdir. Ayrıca katılımcıların %25'i (n=11) hareketli öğrenciler, %73'ü (n=31) sınıf içi kavga etme, %86'sı (n=37) arkadaşını rahatsız etme gibi olumsuz davranışların sınıf yönetimlerini olumsuz etkilediğini bildirmiştir.

Özellikle ortaokul ve lisede çalışan katılımcıların tamamı, öğrencilerin saygısız, disiplinsiz, lakayt ve başıboş davranışlarla dersin akışını bozduklarını, böylesi durumlarda tepkisel sınıf yönetimi modelini uygulamak durumunda kaldıklarını dile getirmişlerdir. Bununla birlikte katılımcıların %95'i (n=40) öğrencilerin arkadaşlarına zorbalık yaptığını; %22'si (n=10) öğrencilerin madde bağımlısı (alkol, sigara vb.) olduğunu ve %91'i (n=39) öğrencilerin internet, sosyal medya vb. bağımlılıklarına bağlı durumları sergilediklerini bildirmişlerdir. Ayrıca katılımcıların %83'ü (n=36) öğrencilerin kelimelere cinsel anlam yüklediği veya küfür ettiklerini; %95'i (n=40) asilik, meydan okuma veya kuralları hiçe sayma gibi istenmeyen davranışlarla karşılaştıklarını dile getirmişlerdir.

İstenmeyen davranışların nedenleri

İstenmeyen öğrenci davranışlarının nedeni kategorisi, ailevi nedenler, sağlık kaynaklı nedenler, sosyal ilişkilere bağlı nedenler olarak belirlenen üç alt kategoride incelenmiştir.

Katılımcıların tamamı (n=43), istenmeyen öğrenci davranışlarının temel nedeninin aile kaynaklı sorunlar olduğunu dile getirmişlerdir. Bu kapsamda katılımcılar, ebeveynleri çalışan veya ayrılmış olan çocukların evde ilgi eksikliği ve özgüven kaybı yaşayabildiklerini, katı ebeveyn tutumuna bağlı kaliteli zaman geçirme alışkanlıklarının velilerde bulunmadığını ve bu duruma bağlı olarak, çocukların okulda çeşitli istenmeyen davranışlar sergilediklerini belirtmişlerdir. Bir katılımcı ifadesi dikkat çekicidir:

“...Aile ilgisizliği en temel sorun, anne-babası ayrı olan bir öğrencim var ve çocuk anne ilgisinden uzak bir şekilde büyüyor. Şimdi babasından şefkat görmeyen çocuk hırçınlaşıyor, her şeye tepkili oluyor; dine karşı saygısı ve ilgisi azalıyor...” (Ö1, 36 yaşında, erkek, 13 yıllık Meslek dersleri Öğretmeni)

Ayrıca katılımcıların %89’u (n=38) düşük sosyoekonomik düzeydeki ailelerin, çocuklarına ilgisiz davrandıklarını ve bu çocukların aile içi şiddete çeşitli düzeylerde maruz kaldıklarını bildirmişlerdir. Katılımcılardan birisi konuyu şöyle ifade etmiştir:

“...Çalıştığım bölgedeki velilerin ekonomik düzeyleri düşük, tabii sosyal ve kültürel olarak da geri kalmışlık söz konusu. Ancak dine karşı saygılılar, aynı saygıyı çocuklarına karşı göstermiyorlar. İlgisiz olduğu kadar sertlik ve şiddet yanlısı velilerden bahsediyorum. En ufak bir sorun bile dayak ile çözümlenir düşüncesindedeler... Şiddet mağduru çocuk, okulda dayak arsız oluyor. Artık hiçbir sertlik ona işlemiyor...” (Ö7, 42 yaşında, kadın, 16 yıllık DKAB öğretmeni)

Katılımcıların %40’ı (n=17) öğrencilerin, sağlık sorunlarına bağlı istenmeyen davranışlar sergilediklerini ifade etmiştir. Sosyoekonomik düzeyi düşük ailelerin, çocuklarına yeterli beslenme ve bakım sağlayamadıklarını dile getirmiş; öğrencilerin özellikle kış aylarında sık hastalandıklarını, dikkatlerini derslere veremediklerini veya aşırı hareketli ve özel eğitim gerektiren öğrenciler ile kaynaştırma öğrencilerinin sınıf yönetimini zorlaştırdığını belirtmişlerdir. Ayrıca katılımcıların %63’ü (n=27) yorgun ve uykusuz öğrencilerin derslerde uyukladıklarını, bu durumun diğer öğrencilerde rahatsızlık oluşturduğunu dile getirmiştir.

Katılımcıların %89’u (n=38) öğrencilerin istenmeyen davranış sergilemesinde sosyal ilişkilere bağlı nedenler olduğunu ifade etmiştir. Sınıf içinde sosyal seviye farklılığı veya sınıfın genel yapısının

dan farklılaşan öğrenci profili, çeşitli davranış sorunlarına neden olabilmektedir. Farklı sosyoekonomik ve sosyokültürel bir ortamdan gelen veya alt sınıflardan yeterli donanımla gelmeyen öğrenciler, sınıf ortamına ayak uyduramayıp, derslerden uzaklaşarak uyumsuz davranışlar sergileyebilmektedirler. Katılımcıların %68'i (n=29) bu davranışların, daha çok öğrencilerin birbirleriyle anlaşamamalarından veya çeşitli kıskançlık durumlarından kaynaklandığını belirtmişlerdir.

Bununla birlikte öğrencilerin, dine karşı olumsuz tutumları, bazı dini konulara saplantılı derecede bağlı olmaları (ruh/cin çağırma, kıyamet, mehdi inancı vb.), kurallara karşı koyma isteği gibi unsurlar istenmeyen öğrenci davranışlarından. Ayrıca hava koşulları, gün içerisinde başka bir dersin sınavının olması, din derslerini önemsememe veya din derslerinin merkezi sistem sınavlarında yer almaması sebebiyle din derslerinin önemsenmemesi gibi unsurlar, istenmeyen davranışlar arasındadır.

İstenmeyen davranışları önlemek için kullanılan stratejiler

310 | db

Din derslerinin işleniş aşamasında çeşitli istenmeyen öğrenci davranışları söz konusu olabilir. Öğretmenler, farklı sınıf yönetimi yaklaşımları ve modelleri ile bu davranışların görülme sıklığını azaltmaya veya davranışı tamamen ortadan kaldırmaya çalışırlar. Bu noktada müdahale edilmeyen davranışın tekrarlanma olasılığının yükseleceği ve tekrarlanan davranışın daha şiddetli ve yoğun bir şekilde sergileneceği unutulmamalıdır.⁵¹ Bu araştırmada katılımcıların sınıf içi düzeni sağlamak ve istenmeyen davranışı azaltmak için sözel ve davranışsal olarak alt kategorilere ayrılan stratejiler sergiledikleri belirlenmiştir.

Katılımcıların tamamı (n=43), ders işleniş sırasında istenmeyen bir öğrenci davranışı ile karşılaştığında öğrenci ile göz teması kurduğunu dile getirmiştir. Bunun yanında, yüz ifadesini değiştirerek çeşitli jest ve mimiklerle durumdan hoşnutsuz olduğunu öğrenciye göstermeye çalışan öğretmenler de söz konusudur. Bu durum tepkisel bir sınıf yönetimi modeline işaret etmektedir. Ayrıca katılımcıların tamamı sınıfta aşırı gürültü olduğunda sınıfı uyardıklarını veya %7'si (n=3) böyle bir durumda sınıfı terk ettiklerini bildirmişlerdir. Sorunlardan uzaklaşma olarak ifade edilebilecek bu yöntem, sınıf yönetimi yaklaşımları arasında yer almaz. Çağdaş sınıf yöneti-

⁵¹ Doyle, "Ecological approaches to classroom management", 65.

mi yaklaşımına göre öğretmenden sınıfı terk etmesi değil, sınıfı uyarması ve sınıf kurallarını hatırlatması beklenir. Katılımcıların %33'ü (n=14) sınıfta ortaya çıkan sorunlarla ilgili öğrencileriyle özel olarak iletişim kurduklarını veya öğrencilerini yaptıkları davranış konusunda ders arasında uyardıklarını ifade etmişlerdir.

Katılımcıların %46'sı (n=19) öğrencilerinin sadece olumsuz yönlerine odaklanarak istenmeyen davranışları önlemeye çalışmadıklarını, bunun yanında öğrencilerin gelişimsel özelliklerinin farkında olarak söz konusu davranışları gelişimsel bir dışavurum olarak gördüklerini ifade etmişlerdir. Katılımcıların %39'unun (n=16) olumlu davranışları övme, öğrencilere teşekkür etme gibi davranışlar sergileyerek bu öğrencilerin olumlu davranışlarını diğer öğrencilere rol model olarak gösterdikleri ve böylelikle bütünsel sınıf yönetimi modelini uyguladıkları belirlenmiştir. Katılımcıların %91'i (n=39), kendilerini aşan davranış sorunlarını okul rehberlik servisine yönlendirdiklerini; %72'si (n=30) okul yönetimine bildirdiğini veya %56'sı (n=24) istenmeyen öğrenci davranışı ile ilgili veli ile iletişime geçtiğini ifade etmiştir.

db | 311

Din öğretiminde başvurulmaması gereken bir kavram olan ceza, katılımcıların sıklıkla başvurduğu bir tepkisel model araçtır. Katılımcıların %91'i (n=40) istenmeyen davranış sergileyen öğrencilere sınıftan çıkma cezası verdiğini; %65'i (n=28) teneffüse çıkmama cezası uyguladığını; %42'si (n=18) arkadaşlarının olumsuz davranan öğrenci ile küsmesi veya iletişim kurmamasını istediğini bildirmiştir. Katılımcıların %75'i (n=32) meslek hayatlarında en az bir defa öğrenciye şiddet uyguladıklarını; %56'sı (n=24) istenmeyen davranışı engellemede şiddeti bir araç olarak kullanabileceğini ifade etmiştir. Ayrıca katılımcıların %91'i (n=40) istenmeyen davranış engellerken öğrenciye hakaret, argo kelimeler veya kötü ifadeler kullandığını bildirmiştir. Katılımcıların %19'u (n=8) olumsuz davranışın tekrarlanmaması durumunda maddi ödüller (şeker, çikolata vb.) verdiğini; %81'i (n=35) olumlu davranışları takdir ederek ödüllendirdiğini belirtmiştir.

Veli ile ilişkiler temasına ait bulgular

Bu araştırmada veli ile ilişkiler teması, iletişim kanalları, veli etkinlikleri, öğretmen-veli ilişkisi ve veli katılımı gibi kategorilerde incelenmiştir. Katılımcıların %21'i (n=9) öğrenci velileriyle sürekli iletişim içinde olduğunu; %65'i (n=28) velilerle yalnızca veli toplantılarında görüştiklerini ifade etmişlerdir. Katılımcıların %17'si

(n=7) velilere yönelik seminer/eğitim verdiğini; %37'si (n=16) veli ziyaretleri yaptığını bildirmiştir. Velileri okulda yapılan toplantılara çağırmak için telefon edenler ise katılımcıların %41'ini (n=18) oluşturmaktadır. Katılımcılardan biri, din derslerine karşı ilgisiz olan bir öğrencinin velisi ile işbirliğini artırmak için yaptıklarını şöyle ifade etmiştir:

“... Farklı dini inanış veya mezheplerin bir arada bulunduğu bir mahallede öğretmenlik yapıyorum. Çağdaş ve geleneksel sosyal yapıdan velilerimiz var. Bütün velilere din dersinin dersimizin amacı ile ilgili yazı gönderdim. Dönem başında yaptığımız veli toplantısında ‘Neden din dersi var veya din dersi neden gereklidir?’ konulu bir sunum hazırladım. Din dersinden ne beklemeliyiz? Din dersi öğrencilerin davranışları anlamında neleri değiştirebilir? Gibi merak uyandıran sorularla velilere bilgi verdim. Bu çabanın geri dönüşü beklemediğim kadar iyi oldu diyebilirim... Çünkü öğrenciler din hakkında daha ilgili davranmaya başladılar, veliler öğrencileriyle ilgilendiler ve onlarla ilgili düşüncelerimi aldılar... Sonuçta din eğitiminin özü karşılıklı hoşgörü ve sevgi iklimi yaratmak değil mi?” (Ö13, 29 yaşında, erkek, 5 yıllık meslek dersleri öğretmeni)

312 | db

Bir katılımcı ise Kur’an okuma güçlüğü çeken bir kız öğrencisini, seçtiği Kur’an okumayı bilen iki ev hanımı velisine yönlendirmiş; iki velinin gönüllü ders vermesi sonucu hem öğrenci hem de öğrenci velisi Kur’an okumayı öğrenmiştir. Bir diğer katılımcı bu konuyla ilgili şu ifadeleri belirtmiştir:

“...Din öğretiminin kalıcılığı için velilerin öğretmene inanması çok önemli. Ben veli toplantısında da onlardan beklentilerimi açık ve net söylerim. Din derslerinin çocuklarının kafalarını yıkamadığını, ders kitaplarını incelemelerini ve akıllarına takılan konuları benimle paylaşmalarını isterim. Bu çaba çok iyi sonuç verdi. Velilerle iyi bir diyalog yakaladık... Bazı veliler, çocuklarından ziyade kendilerinin din eğitimi alması için bana başvurdu. Ben de çocuklarıyla beraber din dersleri alabilecekleri merkezlere yönlendirdim...” (Ö25, 37 yaşında kadın, 13 yıllık DKAB öğretmeni)

Ancak katılımcıların %80'i (n=34) tüm çaba ve deneyimlerine rağmen, velilerin kendilerine yardımcı olmadıklarını, velileri okula

getirmeyi başaramadıklarını veya veliye ulaşmakta güçlükler çektiklerini belirtmişlerdir.

Tartışma, sonuç ve öneriler

Bu çalışma farklı seviyelerdeki (ilkokul, ortaokul, lise) okullarda görev yapan din dersi öğretmenlerinin sınıf yönetimi yaklaşımlarını ortaya çıkarmaya çalışan etnometodolojik bir çalışmadır. Araştırmada din dersi öğretmenlerinin çoğunluğunun, geleneksel sınıf yönetimi yaklaşımlarını tercih ettikleri, sınıfı çoğunlukla tepkisel ve önleyici modelde yönetmeye çalıştıkları ve yine tepkisel ve önleyici başa çıkma stratejileri kullandıkları belirlenmiştir. Araştırmanın bu sonucu literatürde farklı araştırma sonuçları ile örtüşmektedir.⁵² Geleneksel yaklaşım sergileyen din dersi öğretmeni, sınıfın gerçek otoritesi olup sınıfı kontrol eden, sınıftaki düzene ve akışa tek başına karar veren ve gerektiğinde ödül ve ceza yöntemine başvuran öğretmendir. Böylesi bir öğretmen figürü, yapılandırmacı din öğretimi yaklaşımının öğrencilere kazandırmayı amaçladığı eğitim ve öğretimsel kazanımların yeterince sunulamayacağına ilişkin veri sunmaktadır. Çalışma sonucunda, daha çok fiziksel donanım ve mekânın sınırlılıkları sebebiyle tercih edildiği ve kullanıldığı belirlenen geleneksel sınıf yönetimi yaklaşımının, din dersi öğretmenlerinin eğitim ve uygulamalarına da yansımaları söz konusudur.

Bu çalışmada din dersi öğretmenlerinin büyük çoğunluğunun etkili sınıf yönetimini gerçekleştirmek için birbirine benzer planlar oluşturdukları saptanmıştır. Başka bir ifadeyle, öğretmenlerin sınıf yönetimi uygulamaları ve sınıf içi öğretim stilleri birkaç istisna dışında benzerdir. Ancak, gelişimsel özellikleri benzer olsa da farklı bölge ve şehirlerdeki öğrencilerin ihtiyaçlarına yön veren bir din öğretiminin yapılabilmesi için din dersi öğretmenlerinin doğal olarak sınıf yönetimi ile ilgili farklı uygulamaları tercih etmesi gereklidir. Ayrıca, okulların donanım ve sosyokültürel farklılıklarının da sınıf yönetimi hususunda farklı öğretmen tutumlarına neden olduğu belirlenmiştir. Bunun yanı sıra din dersi öğretmenleri, sınıf yönetimi alanında kullandıkları pek çok evrak ve planı internetten hazır olarak indirmekte ve hiçbir değişiklik yapmadan kullanmaktadır. Bu

⁵² Şimşek, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmen adaylarının sınıf yönetimi stratejilerine yönelik görüşleri”; Ev, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) Öğretmeninin Nitelik ve Mesleki Yeterlilikleri”; Uçar, *İlköğretim Okulları II. Kademedeki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Sınıf Yönetimi Yeterlilikleri (Kayseri İl Merkezi Örneği)*; Kars, *Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin kendi algılarına dayalı sınıf yönetimi yeterlilikleri (Konak ilçesi örneği)*.

durum her öğrencinin biricik olduğu ve her sınıfın da diğerinden farklı dinamikleri olduğunu kavrayamamış, hazırcı öğretmenlerin sistem içinde olduğunu ve bu anlayışın değişmemesi durumunda hangi çağdaş yaklaşım uygulanırsa uygulansın başarı şansının düşük olduğuna işaret etmektedir.

Yapılandırmacı yaklaşım öğrencilerin farklı durumlardaki öğrenmelerine odaklanarak yeni öğrenmelerin yaşantı temelli olması gerektiğini vurgular. Din öğretiminin yaşantı temelli kurgulanması, öğrencilerin farklı dini kazanımlarının gerçek hayatta vücut bulmasını kolaylaştıracaktır. Dolayısıyla, bu araştırma ile belirginleşen, öğrencilerin problem çözme ve yaratıcılıklarını teşvik etmeye yönelik din öğretimi etkinliklerinin yapılamadığı ve daha çok kitapta yer alan konu ve genel kurallar çerçevesinde ders işlendiğine yönelik bulgu dikkat çekicidir. Din öğretimi, öğrencinin yalnızca belirli konuları üstün körü okuması veya değerleri içselleştiremeden yapabileceği bir öğretim alanı değildir. Kendine has öğrenme alanlarında, öğrencilerin günlük yaşam ile ilişkilendirdiği dini değerlerin öğretilmesi, kısa dönemde bireysel uzun dönemde ise toplumsal avantajları olan oldukça dinamik bir süreçtir. Bu açıdan belirli geleneksel sınıf yönetimi yaklaşımına terk edilmiş bir din öğretiminin etkinliği tartışma konusu olacaktır.

314 | db

Bu araştırma ile din dersi öğretmenlerinin büyük çoğunluğunun sınıfları, sıra ve tahtadan oluşan statik bir mekân olarak tanımladığı; öğretim uygulamalarını da geleneksel yöntemlerle sınırladıkları anlaşılmaktadır. Din öğretim programı ve din eğitiminin sunumuna ilişkin yapılan tüm yenileşme girişimlerine rağmen, öğretmenlerin geleneksel sınıf yönetimi yaklaşımında ısrar etmesi, geleneksel öğretim yöntemlerini kullanmaya istekli olması düşündürücüdür. Din öğretiminin çağdaş yöntem ve yaklaşımlarla donanmış ve bu yöntemleri uygulama cesaretine sahip öğretmenlere ihtiyacı vardır. Literatürdeki farklı araştırmalarla benzerlik gösteren bu durumun nedeni, öğretmenlerin din öğretimi programının yapılandırmacı anlayışla uygulamaya geçirilmesi gereğini bilmelerine rağmen, sınıf içi mekânın grup çalışmalarına, işbirliğine ve etkin öğrenme etkinliklerine göre uygun olmadıklarını düşünmeleridir.⁵³ Başka bir deyişle, fiziksel olarak yetersiz altyapının, öğretmenlerin

⁵³ Uçar, *İlköğretim Okulları II. Kademedeki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Sınıf Yönetimi Yeterlikleri (Kayseri İl Merkezi Örneği)*; Kars, *Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin kendi algılarına dayalı sınıf yönetimi yeterlikleri (Konak ilçesi örneği)*.

yenilikçi ve öğrenci-merkezli uygulamalar yapmalarına engel olduğu düşüncesi hâkimdir. Bu araştırma kapsamındaki din dersi öğretmenlerinin büyük çoğunluğu, kendilerine iş çıkaracak veya okul idaresi ve velilerden tepki alabilecekleri sınıf içi düzenlemelerden kaçınmaktadır. Ancak idealist az sayıda öğretmenin tüm sınırlılıklara rağmen çağdaş yöntemleri uygulama çabasında olduğu dikkatten kaçmamalıdır. Bu açıdan öğretmenlere aktif bir sınıf yönetimi semineri veya uygulamalı sınıf yönetimi kursu verilmeli ve onların, çağdaş sınıf yönetimi modellerini uygulaması, gerek okul yönetimi gerekse din öğretimi politikalarını belirleyen çevrelerce desteklenmelidir.

Bu araştırmada din dersi öğretmenlerinin, etkili bir sınıf yönetimi gerçekleştirebilmek için öğretim yılının ilk günlerinden itibaren öğrencilerle işbirliği sağlayabilmek amacıyla bir takım stratejilere başvurdukları anlaşılmaktadır. Bu stratejiler, öncelikle tanışma sürecinde güven ve iletişim sağlamak için uygulanan yöntemlerdir. Araştırmanın söz konusu bulgusu literatürdeki farklı araştırma bulgularıyla örtüşmektedir.⁵⁴ Öğrencilere ilk hafta yapılacak dersi tanıttıcı etkinlikler, din öğretiminin ne olduğu veya öğrenciye nasıl yarar sağlayacağına ilişkin bilgilendirmeler, öğrencide belirli ölçüde güven oluşumunu sağlayacaktır. Güven duygusunun geliştirilmesi sınıf yönetiminin önemli fonksiyonları arasındadır. Kendi geleceklelerini güvende hisseden ve dersin amacını içselleştiren öğrenciler, din dersine karşı daha ilgili ve katılımcı olmasının yanı sıra, özgüven sahibi ve sorumluluk bilinci gelişmiş bireyler olarak yetişmektedir. Bu bağlamda öğrencilerle pozitif bir iletişim ortamının kurulması, din öğretimi programında yer alan değer, ilke ve becerilerin öğrencilere kazandırılması için elzemdir.

Bu araştırmada öğretmenlerin ders yılı başında öğrenciyi güdüleme ve din derslerine olan ilgiyi arttırmak amacıyla çeşitli stratejiler uyguladığı ve farklı tekniklerle yıl içerisinde söz konusu ilginin azalmasını engellemeye çalıştıkları belirlenmiştir. Öğrencilerin akademik güdülenmesi, akademik yeterliklerin yanında sosyal etkinliklerle sağlanmaktadır. Öğretmenler akademik güdüyü yakalayabilmek için yapılandırmacı öğretim yöntemlerine (çağdaş veya öğrenci merkezli öğretim yöntemleri) yönelirler. Oysa bu araştırmada geleneksel yöntemlerin çoğunlukla tercih edildiği ve öğretmenlerin,

⁵⁴ Akyürek, “İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersi İle Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Eğitim-Öğretim Yeterliklerine İlişkin Algıları”, 54.

öğrencileri, geleneksel yöntemlerle akademik olarak güdülemesinin zorluğu da belirlenmiştir. Literatürde de karşılığını bulan bu sonuca göre, öğretmenlerde yapılandırmacı yaklaşımın gereği olan sınıf yönetimi anlayışını hâkim kılmak ve çağdaş öğretim yöntemlerini sınıflarda uygulamak amacıyla radikal bir öğretmen eğitim planı hazırlanmalıdır. Bu amaçla üniversitelerden yardım alınması ve din dersi öğretmenlerinin ilahiyat veya İslami ilimler fakültelerinde yapılandırmacı yaklaşım ile ilgili uygulamalı eğitimlere tabi tutulmaları gerekmektedir.

Sınıf yönetimi literatüründe, belirli bir düzene sahip sınıflarda yapılan öğretimsel faaliyetlerin, öğrencilerde istedik davranış değişikliklerini daha kolay sağladığı belirtilmektedir.⁵⁵ Bu araştırmada din dersi öğretmenleri sınıf içinde fiziksel değişiklik yapamadıklarını, bunun nedeninin ise sıkışık sıra düzeni ve kalabalık sınıf mevcutları olduğunu belirtmişlerdir. Araştırmanın bu sonucu literatürdeki farklı araştırmalarla desteklenmektedir.⁵⁶ Yapılandırmacı yaklaşım, sınıf içinde farklı düzenlemeler ile işbirlikli ve grup çalışmasına bağlı çağdaş öğrenme durumlarını gerektirir. Din öğretimi programının dayandığı yapılandırmacı eğitim anlayışı, pratikte okullarda uygulanamamakta; öğretmenler, programa uygun öğrenme ortamlarını oluşturamamaktadır. Bu sorun din öğretimi programı hazırlanırken göz ardı edilmiş; öğretmenlerin, yapılandırmacı yaklaşımın temel değerlerini ve uygulama aşamalarını bildikleri varsayılmıştır. Söz konusu durum ancak yeni bir din öğretimi programı hazırlandığı zaman giderilebilir. Yeni hazırlanacak din öğretimi programının, sarmal yapıda olması ve okulların temel fiziki koşulları ile teknolojik imkânlarını dikkate alması gereklidir.

Bu araştırmada din dersi öğretmenlerinin sınıf yönetimi esnasında karşılaştıkları istenmeyen davranışlar ile bu davranışların nedenleri belirlenmiştir. Araştırmanın bu sonuçları literatür ile benzerlik göstermektedir.⁵⁷ İstenmeyen davranışlar, derse karşı ilgisizlik, dersin akışını bozan davranışlar ve ciddi davranış sorunlarıdır. Din dersleri genel olarak öğrencilerin ilgisini çekse de bazı durum-

⁵⁵ Küçükahmet, *Sınıf Yönetimi*, 157; Aydın, *Sınıf yönetimi*, 177.

⁵⁶ Bağcı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin sınıf yönetimi yeterlikleri (Beykoz örneği)*; Can - Ermeydan, "Disiplin sorunları ve sınıf yönetimine ilişkin öğretmen ve yönetici görüşleri"; Altıntaş, "İlköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi dersi öğretmenlerinin değer öğretiminde benimsedikleri sınıf yönetimi yaklaşımı-Nitel Bir Araştırma".

⁵⁷ Şimşek, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmen adaylarının sınıf yönetimi stratejilerine yönelik görüşleri", 225-226.

larda öğretmenler, derse olan öğrenci ilgisini arttırma noktasında sorun yaşamaktadır. Öğrenciler, din derslerini yeteri kadar önemsememekte ve ders işlendiği sırada akışı bozan davranışlar sergilemektedir. Ayrıca şiddet, küfür veya madde bağımlılığı gibi davranış sorunları da bu araştırmayla belirginleşmiştir. Araştırma kapsamında belirlenen bir diğer konu da istenmeyen davranışların nedenleridir. Bu nedenler, aile, sağlık ve sosyal ilişkilere bağlı olarak değişiklik göstermektedir.

Bu çalışma, sınırlı sayıda din dersi öğretmeni ile yapıldığı halde, literatürle örtüşen ve yeni sorunları ve ihtiyaçları ortaya çıkaran bir araştırma niteliğinde olup çok daha geniş bir örnekleme ulaşabilmek ve genelleme çalışmaları yapabilmek için bir ön çalışma niteliği taşımaktadır. Bu bağlamda, bu çalışmada heterojen sınıf ortamlarında din öğretimi ve sınıf yönetimi konularında derinlemesine çalışmalara ihtiyaç olduğu ortaya çıkmıştır. Bu çalışma gelecekte yapılması gereken bazı din eğitimi çalışmalarına da ışık tutmaktadır. Örneğin, din eğitimi politikalarını geliştirirken okulların alt yapı imkân ve ihtiyaçları dikkate alınmamakta, bu durum gelişmiş öğretim programlarının bile uygulanmasını güçleştirmektedir. Ayrıca, din dersi öğretmenlerinin derste kullandıkları sınıf yönetimi yaklaşımının, sınıfın imkân ve donanımı ile ilgili olduğuna yönelik bu araştırma sonucu dikkate alınmalıdır. Din eğitiminde fırsat eşitliği ilkesi önemlidir. Çeşitli okullarda imkânlar gelişmiş olsa da çok sayıda okulda temel fiziksel olanakların sınırlı oluşu din öğretiminin kalitesini olumsuz etkilemektedir. Özellikle din öğretimi politikaları belirlenirken mevcut yenilikçi eğitim yaklaşımlarına, okulların minimum imkânlarına ve din dersi öğretmenlerinin yeterliklerine uygun etkinliklere yer verilmesi önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

- Akyürek, Süleyman. “İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersi İle Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Eğitim-Öğretim Yeterliklerine İlişkin Algıları”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 10/23 (2012): 7-47.
- Altaş, Nurullah. *İlköğretimde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi*. Ankara: Nobel Akademik Yayın, 2001.
- Altıntaş, Muhammed Esat. “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Değer Öğretiminde Benimsedikleri Sınıf Yönetimi Yaklaşımı-Nitel Bir Araştırma”. *Bilimname* 34/2 (2017): 465-498.
- Aydın, Ayhan. *Sınıf yönetimi*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2017.
- Aydın, Mehmet Zeki. “Aktif Öğretim Yöntemlerinden Buldurma (Sokrates) Yöntemi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2001): 55-80.
- Bağcı, Hatice Fakioglu. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Sınıf Yönetimi Yeterlikleri (Beykoz Örneği)*. Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, 2012.

- Baltacı, Ali. "Nitel Araştırmalarda Örneklem Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (2018): 231-274.
- Bengtsson, Mariette. "How to Plan and Perform A Qualitative Study Using Content Analysis". *NursingPlus Open* 2 (2016): 8-14.
- Bilgin, Beyza. "Din Dersi Öğretmenliği ve Güçlükleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (1983): 259-263.
- Burden, Paul. *Classroom Management: Creating A Successful K-12 Learning Community*. New York: John Wiley & Sons, 2016.
- Burden, Paul R. *Powerful Classroom Management Strategies: Motivating Students To Learn*. Boston: Corwin Press, 2000.
- Can, Niyazi - Ermeydan, Mustafa. "Disiplin Sorunları ve Sınıf Yönetimine İlişkin Öğretmen ve Yönetici Görüşleri". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Eğitim Dergisi* 1/1 (2017): 38-58.
- Cangelosi, James S. *Classroom Management Strategies: Gaining and Maintaining Students' Cooperation*. New York: John Wiley & Sons, 2013.
- Cebeci, Suat. *Din Eğitimi Bilimi Ve Türkiye'de Din Eğitimi*. Akçag, 1996.
- Daniels, Denise - Franz, Randal S. - Wong, Kenman. "A Classroom With A Worldview: Making Spiritual Assumptions Explicit in Management Education". *Journal of Management Education* 24/5 (2000): 540-561.
- Doğan, Recai - Altaş, Nurullah. "İkögretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Yeterlik Ölçeği Üzerine Bir Ön Araştırma". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/1 (2002): 109-122.
- Doyle, Walter. "Ecological Approaches to Classroom Management". *Handbook of Classroom Management*. Ed. Carolyn M. Evertson - Carol S. Weinstein. 107-136. New York: Routledge, 2013.
- Erden, Münire. *Sınıf Yönetimi*. İstanbul: Epsilon Yayıncılık, 2005.
- Ev, Hacer Aşık. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) Öğretmeninin Nitelik ve Mesleki Yeterlilikleri". *İlköğretim Online* 10/2 (2011): 523-538.
- Evertson, Carolyn M. - Weinstein, Carol S. *Handbook of Classroom Management: Research, Practice, and Contemporary Issues*. New York: Routledge, 2013.
- Heritage, John. *Garfinkel and Ethnomethodology*. New York: John Wiley & Sons, 2013.
- Hyde, Brendan. "Confusion in the Field! Providing Clarity on Constructivism and Constructionism in Religious Education". *Religious Education* 110/3 (2015): 289-302.
- Karip, Emin. *Sınıf Yönetimi*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2017.
- Kars, Yunus Emre. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kendi Algılarına Dayalı Sınıf Yönetimi Yeterlilikleri (Konak İlçesi Örneği)*. Yüksek Lisans, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2007.
- Kaya, Umut. "Din Derslerine Giren Öğretmenlerin Yeterliliklerine Dair Bir İnceleme". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/55 (2018): 79-111.
- Kaymakcan, Recep - Meydan, Hasan. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları ve Öğretmenlerine Göre Değerler Eğitimi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/21 (2011): 29-55.
- Kılıç, Abdurrahman - Şahin, Şeyma. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğrenme Öğretme Süreçlerinin Öğrenci Merkezli Anlayışa Göre Düzenlenmesi". *Eğitim ve Bilim* 42/189 (2017): 268-285.
- Knight, Jim. "A Coaching Model for Classroom Management." *Educational Leadership* 76/1 (2018): 50-51.
- Küçükahmet, Leyla. *Sınıf Yönetimi*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2011.

- Lee, James Michael. *The Flow of Religious Instruction: A Social-Science Approach*. New York: Pflaum/Standard, 1973.
- Levin, James - Nolan, James F. *Principles of Classroom Management: A Professional Decision-Making Model*. Boston: Allyn and Bacon, 2014.
- Paliç, Günay - Keleş, Esra. "Sınıf Yönetimine İlişkin Öğretmen Görüşleri". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi* 17/2 (2011): 199-220.
- Pass, Susan. *Parallel Paths to Constructivism: Jean Piaget and Lev Vygotsky*. London: IAP, 2004.
- Shimahara, Nobuo K. *Politics of Classroom Life: Classroom Management in International Perspective*. New York: Routledge, 2014.
- Sieberer-Nagler, Katharina. "Effective Classroom-Management & Positive Teaching." *English Language Teaching* 9/1 (2016): 163-172.
- Şimşek, Eyüp. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Sınıf Yönetimi Stratejilerine Yönelik Görüşleri". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16/3 (2012): 211-230.
- Ten Have, Paul. *Understanding Qualitative Research and Ethnomethodology*. New York: Sage, 2004.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2017.
- Uçar, Recep. *İlköğretim Okulları II. Kademedeki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Sınıf Yönetimi Yeterlikleri (Kayseri İl Merkezi Örneği)*. Erciyes Üniversitesi, 2004.
- Whittle, Sean. *Researching Catholic Education: Contemporary Perspectives*. New York: Springer, 2018.
- Wright, Andrew. *Spirituality and Education*. Routledge, 2003.
- Zee, Marjolein - Koomen, Helma MY. "Teacher Self-Efficacy and its Effects on Classroom Processes, Student Academic Adjustment, and Teacher Well-Being: A Synthesis of 40 Years of Research". *Review of Educational Research* 86/4 (2016): 981-1015.
- Zengin, Mahmut. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Eğitim Öğretim Yeterlik Algıları". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/27 (2013): 1-28.

Classroom Management Approaches of Religious Education Teachers: An Ethnomethodological Study

Ali BALTACI*

Extended Abstract

Nowadays, with the developing science and technology, learning environments have changed radically; the concept of class has traditionally become a place where students' learning activities take shape and has become a form that allows more subjective learning. Classroom management is one of the skills that teachers need to create effective learning environments. Religious teaching has a unique nature and classroom management approaches used in religious teaching can be examined in two groups as traditional and contemporary approaches. The teacher is dominant in traditional approaches that are discipline-oriented and subject-centered. There is an autocratic classroom environment based on the strict control of the teacher. In traditional approaches, the teacher actively presents a specific content to the student and sets the rules; the student passively follows the rules and listens to the course. In contemporary classroom management approaches, there is a student-centered democratic environment. It focuses on the needs of the students in which classroom rules are defined together with the students. Contemporary classroom management approaches enable learning-oriented, activity-based and active student participation.

The student-centered (contemporary) classroom management approach used in religious education practices is the most important factor that increases students' interest and academic success. In a class that is consistently constructed and managed effectively, the learning situations mentioned in the religious curriculum are easier to create, more time is allocated to the activities and the students participate in the classes more. Thus, while the interest in the course increases, academic achievement increases and the expectations of religious education are fully gained to the students. In summary, the classroom climate plays an important role in a student-centered approach to religious education.

The aim of this study is to determine the classroom management approaches, practices, and classroom experiences in a qualitative way in depth and to determine the subjects needed by teachers in classroom management. This research is designed according to ethnomethodological approach, which is one of the qualitative research methods. Ethnomethodological research deals with the methods that individuals use to maintain their daily lives or work routines. The study group of this research consists of 43 religious teachers working in Ankara, Antalya, Istan-

* Asst. Prof., Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Religious Education, a.baltaci@alprslan.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-2550-8698>

bul and Muş. Critical case sampling and maximum diversity sampling were used together in the selection of the participants in the study group. Twenty-one of the participants were male and twenty-two were female; thirty-seven of them have undergraduate and six of them have graduate education; it can be said that twenty-six of them have more than fifteen years of professional seniority and twenty-two of them are more than forty years old. In this study, in-depth interviews were conducted to collect data. A semi-structured interview form developed by the researcher was used to obtain the desired depth and detail data from the interviews. The data collected within the scope of the research were examined by ethnomethodological content analysis method. This analysis is a technique that focuses on the detail and intensity of cause-effect relationships between different phenomena.

In this study, it was determined that the majority of religious teachers preferred traditional classroom management approaches; they mostly tried to manage the class in a reactive and preventive model and used reactive and preventive coping strategies. In this study, it was found that the majority of the teachers of the religion lesson had similar plans for effective classroom management. In other words, teachers' classroom management practices and classroom teaching styles are similar with a few exceptions. In this research, it was found out that most of the teachers of religion class defined classes as a static space consisting of rows and boards; it is also understood that they limit teaching practices with traditional methods. Despite all attempts to reform the teaching of religion and the provision of religious education, it is thought provoking that teachers insist on a traditional classroom management approach and are willing to use traditional teaching methods. In this study, it is understood that the teachers of religious lessons resorted to some strategies in order to cooperate with the students from the first days of the academic year in order to realize effective classroom management.

Although this study was conducted with a limited number of religious teachers, a research overlaps the literature, reveals new problems and needs, and is a preliminary study in order to reach a wider sample and to make generalization studies. In this context, in this study, in-depth studies on religious teaching and classroom management are needed in heterogeneous classroom settings. This study also sheds light on some future religious education studies.

Keywords: Religious Education, Classroom, Classroom Management, Teacher.



KADININ KABURGA KEMİĞİNDEN YARATILMASI MESELESİ (Rivâyetlerin Aslu'l-Hadîs ve Hadis Rivâyet Coğrafyası Açısından Ele Alınması)

Hüseyin AKGÜN*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 2 Temmuz 2019, **Kabul Tarihi:** 18 Eylül 2019, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2019, **Atıf:** Akgün, Hüseyin. “Kadının Kaburga Kemikinden Yaratılması Meselesi (Rivâyetlerin Aslu'l-Hadîs ve Hadis Rivâyet Coğrafyası Açısından Ele Alınması)”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (Eylül 2019): 323-338.

<https://doi.org/10.33415/daad.585831>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 2 July 2019, **Accepted:** 18 September 2019, **Published:** 30 September 2019, **Cite as:** Akgün, Hüseyin. “Issue of Creation of Women by Ribs (Analyzing Narratives in Terms of ‘Aslu'l-Hadîth and Hadith Narrative Geography)”. *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 19/2 (September 2019): 323-338.

<https://doi.org/10.33415/daad.585831>



Öz

Kadının yaratılışı ile ilgili hadisler daha önce bazı araştırmacıların çalışmalarında ele alınmış olmakla birlikte, biz onlardan farklı olarak, kadının kaburga kemiğinden yaratılması ile ilgili düşüncenin kökenini, Sünnî ve Şii kaynaklarını da dikkate alarak, aslu'l-hadîs ve rivâyet coğrafyası açısından incelemeye çalıştık. Araştırmamızda bu düşüncenin aslında hadislerde değil de tefsirlerde bir temeli olduğunu gördük. Tefsirlere ise bu düşüncenin Tevrat kaynaklı olarak geçtiğini düşünmekteyiz. Bu makalemizde asıl dikkat çekmek istediğimiz husus ise bir hadisin coğrafya ve kültür havzasına bağlı olarak rivâyetleri üzerinde görülen râvi tasarruflarıdır. Nitekim araştırmamızda kadının kaburga kemiğinden yaratılması şeklindeki düşüncenin İslâm'ın ilk yüzyıllarında Hicâz'da değil, Irak ve Horasan gibi bölgelerde kabul gördüğü sonucuna ulaşılmıştır. Bu çalışmamız da göstermiştir ki; hadis rivâyet coğrafyasını dikkate alarak yapılacak çalışmalar, hadislerin aslı ve sıhhatini tespit etmeye bize yeni bazı imkânlar sağlayacaktır.

* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, huseyin.akgun@omu.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-5335-9901>

Anahtar Kelimeler: Aslu'l-hadis, Hadis Rivâyet Coğrafyası, Kadının Yarattığı, Kaburga Kemiği, Râvi Tasarrufu.

Issue of Creation of Women by Ribs (Analyzing Narratives in Terms of 'Aslu'l-Hadîth and Hadith Narrative Geography)

Abstract

Hadiths on the creation of women have been scrutinized in studies of some of the investigators Unlike them, we endeavoured to analyze the root of the thought of creation of women by ribs in terms of 'aslu'l-hadîth and narrative geography by considering sources of Sunni and Shia. We observed that there is a basis for this thought in hermeneutics, not hadiths. For us, this related thought is placed on interpretations due to the Torah. The point in this paper that we wanted to point out is that the authority of narrative tellers on narratives of hadiths based on geography and culture basin. Indeed, we concluded that the thought of the creation of women by ribs was accepted not in regions such as Khorasan, Iraq, not Hedjaz in the first centuries of Islam. With reference to our research findings, studies that will be conducted by considering hadith narrative geography can provide us new opportunities in determining the original and reliability of hadiths.

Keywords: Aslu'l-hadîth, Hadith Narrative Geography, Creation of Women, Ribs, Alteration of Narrators.

Giriş

Metin bakımından problemlili olduğu düşünülen¹ hadislerden birisi kadının yaratılışı ile ilgili şu hadistir:

“...إِنَّ الْمَرْأَةَ خُلِقَتْ مِنْ ضَلْعٍ...”² = Kadın kaburga kemiğinden yaratılmıştır...²

Söz konusu hadis/leri³ daha önceki bir çalışmamızda⁴ uyguladığımız benzer bir yöntemle aslu'l-hadîs⁵ ve hadis rivâyet coğrafyası⁶ açısından değerlendirerek⁷ rivâyetlerin mahfûz halini ortaya

¹ Bu problem ile ilgili olarak bkz. Sadık Kılıç, “Kadın Erkeğin Kaburga Kemiğine İndirgenecek İkincil Bir Fenomen Değildir!...”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler*, 10/27 (2006), s. 1-20.

² Bkz. Ahmed, *Müsned*, 16: 276 (10446); Buhârî, *Enbiyâ*, 1 (3331); Müslim, *Radâ*, 65 (1468).

³ Bazı küçük lafız farklılıklarıyla bu ifadeyi ihtiva eden farklı coğrafyalarda yaşayan dört sahâbiden çok sayıda rivâyet gelmiştir. Biz bunların tamamını dikkate alarak bir sonuca varmaya çalışacağız.

⁴ Hüseyin Akgün, “İnşikâk-ı Kamer Hâdisesi (Rivâyetlerin Aslu'l-Hadîs ve Hadis Coğrafyası Açısından Ele Alınması)”, *Siyer Araştırmaları Dergisi* 3 (2018): 33-54.

⁵ Aslu'l-hadîs konusunda bkz. Hüseyin Akgün, “Mütekaddimûn Âlimlerin Hadislerin Aslı Tespit İçin Kullandıkları İki Kavram: “Aslu'l-Hadîs” ve “Mahfûz””, *Hikmet Yurdu Dergisi* 7/14 (2014): 109-140. Ayrıca bkz. Muammer Bayraktutar, *Hadis Tespit ve Tenkidinde Mahfuz Kavramı ve Değeri*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2016).

⁶ Bkz. Hüseyin Akgün, *Hadis Rivâyet Coğrafyası*, (İstanbul: İFAV, 2019).

koymaya gayret edeceğiz. Sonrasında ise kadının yaratılışı ile ilgili rivâyetlerin tefsir edebiyatındaki durumunu ele alarak bunun hadislerin naklinde doğurduğu probleme işaret etmeye çalışacağız.

A) Aslu'l-hadîs ve rivâyet coğrafyası araştırması

Aşağıda hadisin farklı rivâyetlerini, eser esaslı bir tasnife tabi tutmak suretiyle, en eski kaynaklardan yeniye doğru ele almaya çalışarak hadisin aslını tespit etmeye çalışacağız. Bunu yaparken rivâyetlerin coğrafi kökeni-metin ilişkisine de dikkat çekeceğiz. Söz konusu hadis bazen değişik bağlam ve lafızlarla da olsa farklı sahâbîlerden rivâyet edilmiştir.

a) Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652) rivâyetleri

İbn Mes'ûd'dan Süfyân b. Uyeyne'nin (ö. 198/814) naklettiği senedi munkatı' olan bir rivâyette bu hadisin Kûfe'deki formunu Hz. İbrahim'e iletilen bir vahiy olarak görmekteyiz:

Abdürrezzâk ← Süfyân b. Uyeyne (el-Kûfi, el-Mekkî8) ← Şeyh ← Babası: "Câbir9 b. Abdullah (ö. 78/697) kadınlarda gördüğü bazı olumsuzlukları şikâyet etmek üzere Hz. Ömer'in (ö. 23/644) yanına geldi. Ömer ise ona şöyle karşılık verdi: "Muhakkak ki biz de aynı durumla karşı karşıyayız. Öyle ki bir işimi görmek için bir yere gittiğimde karım bana "sen filanca oğullarının kızını görmek için (oraya) gidiyorsun" şeklinde itiraz etmektedir. Bunun üzerine Abdullah b. Mes'ûd, Ömer'e "Sana İbrahim'in (a.s.), Sâre'nin huyunun bozukluğunu Allah'a şikâyeti ile ilgili haber ulaşmadı mı? İbrahim'e cevaben denilmiştir ki: "O, kaburga kemiğinden yaratılmıştır (إِنَّمَا خُلِقَتْ مِنَ الضَّلْعِ)". Bunun üzerine Abdullah ona, "Dininde bir bozukluk görmediğin müddetçe onu olduğu gibi kabul et!" şeklinde bir tavsiyede bulundu. Ömer ise onu met-

⁷ Bu hadisle ilgili müstakil bir kitap çalışması için bkz. Cemal Ağırman, *Kadının Yaratılışı (İlgili Rivâyetler Bağlamında Yeni Bir Yaklaşım)*, (İstanbul: Rağbet, 2001).

⁸ Süfyân'ın rivâyetleri hem Kûfelilerden hem de Mekkelilerdendir. Ancak rivâyet İbn Mes'ûd kaynaklı olduğundan Kûfi olarak değerlendirmek isabetli olacaktır. Zira ondan gelen rivâyetlerin tamamına yakını Kûfe menşelidir (Bkz. Akgün, *Hadis Rivâyet Coğrafyası*, s. 93).

⁹ Diğer bazı rivâyetlerde bu isim Cerîr olarak verilmiştir (Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, nşr. Kemal Yûsuf el-Hût, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1988), 4: 197 (19271). Krş. Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî, *Târîhu'l-Medineti'l-münevver*, nşr. Fehîm Muhammed Şeltût, (Cidde 1399/1979), 3: 791). Bizim kanaatimiz de bu kişinin Kûfe'de yaşayan Cerîr b. Abdullah (ö. 51/671) olduğu yönündedir.

hederek “Allah senin göğsünü ilimle doldurmuştur” demiştir.¹⁰

Görüldüğü üzere bu rivâyette kadınlarla ilgili söz konusu durum Hz. İbrahim’in Sâre hakkındaki şikâyetine karşılık onun kaburga kemiğinden yaratıldığı şeklinde ifade edilmiştir. Sâre’nin kaburga kemiğinden yaratılması diye bir şey söz konusu olmadığına göre burada bir teşbih dile getirilmek istenmiştir. Diğer bir deyişle Sâre üzerinden kadınların kaburga kemiği gibi narin olduğu belirtilmiştir.

Zayıf olan bu rivâyette Sâre’nin “kaburga kemiğinden yaratıldığı” ile ilgili kısmın hadisin râvisi olan Süfyân b. Uyeyne’nin bir tasarrufu olduğunu düşünmemizin birçok sebebi vardır. Zira bu hadisi rivayet eden diğer bir râvi (Ebû Üsâme el-Kûfî (ö. 201/817)) onu teşbihli olarak “إِنَّ الْمَرْأَةَ مِثْلُ الصَّلَعِ = Kadın kaburga kemiği gibidir” şeklinde nakletmektedir.¹¹ Süfyân diğer bütün rivâyetlerinde de yaratılış versiyonunu kullanmaktadır. Nitekim onun, aşağıda ele alacağımız Ebû Hureyre rivâyetinde¹² de, yaratılış formlu rivâyetlerle, hadisin Medineli olan diğer güvenilir râvileri karşısında şâz kalmaktadır.¹³

Öte yandan benzer bir rivâyet bu sefer maktu’ olarak Ebu’l-Buhterî Saîd b. Feyrûz’dan (ö. 83/702) nakledilmektedir ve bunda da söz konusu ibare “أَنَّ الْمَرْأَةَ كَالصَّلَعِ = Kadın kaburga kemiği gibidir” şeklinde geçmektedir. Hadisin metni tam olarak şu şekildedir: “İbrahim (a.s.) Sâre’nin huyunun bozukluğunu Rabbine şikâyet etti. Allah Teâlâ da ona ‘Kadın kaburga kemiği gibidir. Düzeltmeye kalkarsan onu kırarsın. Onu kendi haline bırakırsan eğri kalır.’ şeklinde vahyetti.”¹⁴

Bu Kûfe menşeli rivâyetlerde hadis Hz. Peygamber’e isnâd edilmemekte, burada Hz. İbrahim’e gönderilen bir vahiyden bahsedilmektedir. Bundan sonraki rivâyetlerin tamamı ise Hz. Peygam-

¹⁰ Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San’ânî, *el-Musannef*, nşr. Habîburrahmân el-A’zamî, (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1983), 7: 303 (13272).

¹¹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 4: 197 (19271). Krş. İbn Şebbe, *Târîhu’l-Medineti’l-münevvere*, 3: 791.

¹² Ebû Bekir Abdullah b. Zübeyr b. İsa el-Humeydî, *el-Müsned*, nşr. Habîburrahman el-A’zamî, (Dimaşk: Dâru’s-Sekâ, 1996), 2: 293 (1202).

¹³ Krş. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnaût vdğr., (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 15: 321 (9524), 494 (9795); Buhârî, *Nikâh*, 78 (5184); Müslim, *Radâ*, 65 (1468).

¹⁴ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 4: 197 (19269).

ber'den nakledilmektedir. İbrâhimî gelenek içerisinde sözlü olarak nakledilen kadınlarla ilgili bu vahiy, muhtemelen Kitab-ı Mukad-des'te (Yaratılış 2:22) tahrif edilerek¹⁵ Havva'nın yaratılışına konu edilmiştir.

Hadis değişik bir bağlamda, bu sefer Basralılar tarafından Ebû Zer'den, H. İbrahim ile alaka kurmaksızın Hz. Peygamber'e nispet edilerek nakledilmiştir.

b) Ebû Zer el-Gifârî (ö. 32/653) rivâyetleri

Basra kaynaklı olan bu rivâyetler Basralılar tarafından hem teşbihli hem de yaratılışlı formda her iki şekilde de rivâyet edilmiştir.¹⁶

b1) Teşbihli formu:

Abdürrezzâk ← Ma'mer ← Saîd el-Cüreyrî (el-Basrî) ← Ebu'l-Alâ' b. Abdullah b. eş-Şihhîr el-Basrî ← Nuaym b. Ka'neb: "... Ebû Zer'e selam verdim. O sırada karısına bir konuda bir şeyler söylüyordu. Sanki (ondan bir istekte bulundu da) karısı da bunu geri çevirdi. Daha sonra o bunu tekrar etti, eşi de yine aynı şekilde onun isteğini geri çevirdi. Bunun üzerine Ebû Zer şöyle dedi: "Rasûlullah'ın (s.a.v.) sizin hakkınızda söylediği şu sözünü aşacak değilsiniz ya: "Muhakkak ki kadın kaburga kemiği gibidir (كالبضع). Onu düzeltmeye çalışırsan kırılır. Onda yeterince yararlanılabilecek hususiyetler olduğu gibi bir eğrilik de vardır." ...¹⁷

Görüldüğü üzere bu ilk rivâyette kadın sadece kaburga kemiğine benzetilmektedir.

b2) Yaratılışlı formu:

Muhammed b. Abdullah er-Rakâşî ← Abdülvâris (el-Basrî) ← Saîd el-Cüreyrî ← Ebu'l-Alâ' b. Abdullah b. eş-Şihhîr (el-Basrî) ← Nuaym b. Ka'neb Ebû

¹⁵ Bu yöndeki tartışmalar için bkz. Bibel in Gerechter Sprache, "Gott und Adam, keine Rippe und die Schlange, die "mehr drauf" hat", erişim: 3 Mart 2019, <https://www.bibel-in-gerechter-sprache.de/wp-content/uploads/Gen1ff.pdf>. Latinceye 'kaburga' olarak tercüme edilen İbranice 'עֲצָבָה' kelimesinin farklı anlamda kullanımları için bkz. BibleHub, "6763. tsela", erişim 3 Mart 2019, <https://biblehub.com/hebrew/6763.htm>. Ayrıca bkz. Ağırman, *Kadının Yaratılışı*, 147, 179; Hatice K. Arpaguş, "Kur'an Perspektifinden Yaratılış İtibariyle Kadına Bakış", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010), 605.

¹⁶ Bu formlardan biri veya her ikisinden sahâbe sorumlu olabileceği gibi bunlar sonraki râvilerin bir tasarrufu da olabilir. Ancak çalışmamızda, hadisin lafzından kimin sorumlu olduğu değil, ilk dönem hangi coğrafyada nakledildiği önem arz etmektedir.

¹⁷ Abdürrezzâk, *Musannef*, 4: 301 (7878).

Zer ← Rasûlullah (s.a.v.): “Muhakkak ki kadın bir kaburga kemiğinden (مِنْ ضَلْعٍ) yaratılmıştır. Onu düzeltmeye çalışırsan kırarsın. O halde ona nazik davran! Çünkü onda bir eğriliğin yanı sıra yeterince yararlanılabilecek hususiyetler de vardır.”¹⁸

Söz konusu hadis aynı dönemlerde Basralılardan Semure b. Cündeb aracılığıyla, yaratılışla ilgili olarak munkatı’ bir hadis şeklinde de nakledilmektedir.

c) Semure b. Cündeb (ö. 60/680) rivâyeti

Hevze b. Halife ← Avf (el-Basrî) ← Adamın biri Semure b. Cündeb’i, Basra camiinin minberinde şöyle derken işittiğini haber vermektedir: “Rasûlullah’ın (s.a.v.) şöyle dediğini işittim: “Muhakkak ki kadın bir kaburga kemiğinden (مِنْ ضَلْعٍ) yaratılmıştır. Sen kaburga kemiğini düzeltmek istersen onu kırarsın. Öyleyse ona nazik davran ki onunla yaşayabilesin, ona nazik davran ki onunla yaşayabilesin!”¹⁹

Görüldüğü üzere Basralılar hadisi farklı sahâbîlere isnâdla hem teşbihli hem de yaratılışlı formda rivâyet etmişlerdir.²⁰ Biz bu teşbihli rivâyetlerin Medine etkisindeki mahfûz olan rivâyetler olduğunu düşünmekteyiz.

Hz. Aişe’den gelen Medine menşeli²¹ diğer bazı rivâyetler ise yine teşbihli formdadır.

d) Aişe bint Ebî Bekir (ö. 58/678) rivâyeti

Hâlid ← İsmail b. Ayyâş ← Hişâm b. Urve el-Medenî ← Babası ← Hz. Aişe ← Rasûlullah: “Muhakkak ki kadın kaburga kemiği gibidir (مِثْلُ الضَّلْعِ). Onu düzeltmeye çalışırsan kırarsın.”²²

Medine menşeli Ebû Hureyre rivâyetleri de teşbihli formda gelmektedir.

¹⁸ Ebû Muhammed Abdullah b Abdurrahman ed-Dârimî, *Müsnedü’l-Dârimî*, nşr. Hüseyin Selim Esedü’l-Dârânî, (Riyad: Dâru’l-Muğnî, 2000), 3: 1425 (2267).

¹⁹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 4: 197 (19270).

²⁰ Burada şunu hatırlatmak isteriz ki, hadisin bize ulaşan lafzının sahabeye mi yahut sonraki râvîlere mi ait olduğunu tespit etmemiz elimizdeki sınırlı sayıdaki rivayetlerle mümkün olmamıştır. Dolayısıyla bizim asıl odaklandığımız husus hadislerin hangi coğrafyada hangi formda nakledildiği olmuştur.

²¹ Hadisin menşeiini tespitte isnâdın sonunun esas alındığını belirtmek isteriz. Zira hadisler tedvin dönemi sonrası farklı coğrafyalara dağıldığından, senedin başlarındaki farklı şehirlerden râvîlere rastlayabilmekteyiz (Bu hususta bkz. Akgün, *Hadis Rivâyet Coğrafyası*, s. 238 vd.

²² Ebu’l-Heysem Hâlid b. Mirdâs es-Serrâc, *el-Cüz’ü min hadîsi Ebi’l-Heysem Hâlid b. Mirdâs es-Serrâc*, nşr. Emre Yazıcı, (Beyrut: Dâru’l-Beşâir’l-İslâmiyye, 2014), 48 (40).

e) Ebû Hureyre (ö. 58/678) rivâyetleri

Ebû Hureyre, Rasûlullah'ın şöyle dediğini haber verdi: “Kadın kaburga kemiği gibidir (كَالصِّلَعِ). Onu (kemiği) düzeltmeye çabalarsan kırarsın. Olduğu gibi bırakırsan ondaki eğriliğe rağmen ondan istifade edersin.”²³

Müslim, *Sahîh*'inde asıl olarak Medenî rivâyeti ilk olarak zikretmekte, sonrasında Kûfelilerin rivâyetine yer vermektedir.²⁴ Dolayısıyla ona göre en sağlam ve mahfûz olan rivâyet teşbihli olandır, diyebiliriz.

Ebû Hureyre'den bu hadisi, Saîd b. el-Müseyyeb, el-A'rec, Aclân²⁵ mevlâ Fâtıma bint Utbe gibi Medineli râvileri teşbihli formla rivâyet ederlerken, sadece Kûfeli Selmân Ebû Hâzim el-Eşca'²⁶ kadının kaburgadan yaratıldığı şeklindeki formuyla nakletmektedir.

Medinelilerden gelen bir rivâyeti, aslında kendisi de bir Kûfeli olan Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) muhtemelen Kûfelilerin rivâyetlerinin etkisi altında yaratılma formuyla nakletmektedir. Ancak bu tarîkin diğer râvileri olan Mâlik b. Enes (ö. 179/795),²⁷ İbn İshâk (ö. 151/768)²⁸ ve Verkâ' b. Ömer²⁹ ondan farklı olarak teşbihli formu kullanmaktadırlar. Bu da Süfyân'ın söz konusu rivâyetin naklinde hatalı olduğunu göstermektedir.³⁰

²³ Ahmed, *Müsned*, 15: 321 (9524); Dârimî, *Müsned*, 3: 1426 (2268); Buhârî, Nikâh, 79 (5184); Tirmizî, Talâk, 12 (1188).

²⁴ Müslim, Radâ', 65 (1468).

²⁵ Hâkim (ö. 405/1014), her ne kadar Aclân'dan senedsiz olarak yaratılışlı bir rivâyeti şahid olarak zikretse de (Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990/1411, 4: 192 (7334)) bunun Aclân'dan gelen diğer bütün rivâyetlere muhalif olduğu apaçıktır (Kırş. Ahmed, *Müsned*, 15: 321; Ebu'l-Hasan Alâeddin Ali b. Balaban b. Abdullah İbn Hibbân, *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaut, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988/1408), 9: 487 (4180)).

²⁶ Bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 4: 197 (19272); Buhârî, Enbiyâ, 1 (3331); Müslim, Radâ', 60 (1468).

²⁷ Ebû Mervân Abdülmelik b. Habîb b. Süleymân İbn Habib Sülemî, *Kitâbu Edebi'n-nisâ = Kitâbü'l-Gâye ve'n-nihâye*, nşr. Abdülmecid Türki, (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1992), 252; Buhârî, Nikâh, 78 (5184).

²⁸ Ahmed, *Müsned*, 15: 494 (9795).

²⁹ Ahmed, *Müsned*, 16: 499 (10856).

³⁰ Süfyân b. Uyeyne'nin zabtıyla ilgili bazı sorunlar için bkz. Ebû Abdullah Şemseddîn ez-Zehabî, *Şiyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnaut, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 8: 465; Ebu'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb, *Şerhu İlel't-Tirmizî*, thk. Hemmâm Abdurrahim Saîd, (Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1987), 2: 776.

Medineliler ile Iraklıların bu rivâyet farklılığında, kültürün ma-na ile rivâyete etkisinden³¹ bahsetmemiz mümkündür.

f) Şîa'nın rivâyetleri

Şîî hadis literatüründe her ne kadar yaratılışlı³² versiyonlara da yer verilmiş olsa da, Küleynî'nin (ö. 329/941) *el-Kâfî* adlı Şîilerce en muteber eserde hem Hz. Peygamber'le hem de İbrahim (a.s.) ile bağlantılı sadece teşbihli versiyonlara yer verilmektedir.

Bunlardan ilkinde göre Rasûlullah şöyle dedi: “Muhakkak ki ka-dının durumu, eğri kaburga kemiğinin durumuna (مَثَلُ الصُّلْعِ الْمَعْوَجِّ) benzemektedir. Eğer onu (kaburga kemiğini) olduğu gibi bırakırsan ondan faydalanırsın. Eğer onu düzeltmeye kalkarsan kırarsın.”

el-Kâfî'de aynı yerdeki ikinci rivâyet ise doğrudan İmam Ca'fer'den (ö. 148/765) rivâyet edilmektedir: “Muhakkak ki İbra-him (a.s.), Sâre'nin huyunun bozukluğunu Allah'a (azze ve celle) şikâyet etti. Bunun üzerine Allah Teâlâ ona “Muhakkak ki kadının durumu, eğri kaburga kemiğinin durumuna (مَثَلُ الصُّلْعِ الْمَعْوَجِّ) benze-mektedir. Eğer onu (kaburga kemiği) düzeltmeye kalkarsan kırar-sın. Eğer olduğu gibi bırakırsan ondan yararlanırsın. Ona sabret!”³³

Yukarıda görüldüğü üzere her iki rivâyet de Sünnî kaynaklar-dakiler ile hemen hemen aynıdır. Burada dikkati çeken *el-Kâfî*'de hadisin yaratılışlı versiyonuna yer verilmemesidir. Bu durumu her üç hadisin Medine'de yaşayan İmam Ca'fer'den gelmesine bağla-maktayız.³⁴ Hatta diğer bir rivâyette onun Kûfeli muhatabının Havvâ'nın kaburga kemiğinden yaratıldığı iddiasına itirazı ile ilgili şöyle bir haber nakledilmektedir:

Ebu'l-Mikdâm Sâbit b. Hüzmüz (el-Kûfî) anlatıyor: “İmam Ca'fer'e, Allah'ın Havvâ'yı neden yarattığını sordum”. “Bu ko-nuda halk³⁵ ne diyor?” dedi. Ben de onların, “Muhakkak ki

³¹ Bkz. Yavuz Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, (Samsun: Etüt Yayınları, 2001), 91; Mehmet Görmez, “Hadislerde Delâlet Sorunu”, *Güncel Dinî Me-seleler Birinci İhtisas Toplantısı (Tebliğ ve Müzakereler)* (Ankara, 02-06 Ekim 2002), (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004), 232-234.

³² Bkz. Muhammed Bâkır b. Muhammed el-Meclisî, *Bihâru'l-envâri'l-câmia li-düreri ahhâri'l-eimmeti'l-athâr*, 4. Baskı, (Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1404/1984), 11: 99-100.

³³ Muhammed b. Ya'kûb el-Küleynî, *el-Kâfî*, (Beyrut: Menşûrâtu'l-Fecr, 2007), 5: 310.

³⁴ İmam Ca'fer'in Medine'de yaşadığı bilinmektedir (Bkz. Mustafa Öz, “Ca'fer es-Sâdik”, *DİA*).

³⁵ Burada halktan kasıt muhtemelen Kûfeliler. Zira bu soruyu soran kişinin Kûfeli oldu-ğu bilinmektedir.

Allah onu Âdem'in kaburga kemiklerinin birinden yarattı" dediklerini söyledim. O da cevaben bana "Onlar yalan söylediler. Allah onu kaburga kemiği dışında bir şeyden yaratmaktan aciz mi ki?" dedi. Ben de ona "Ey Allah Rasûlü'nün oğlu! O halde onu hangi maddeden yarattı?" diye sordum. Bunun üzerine İmam Ca'fer, "Babam, kendi babalarından rivâyet ettiğine göre Rasûlullah bu konuda şöyle demiştir: "Muhakkak ki Allah Tebâreke ve Teâlâ balçıktan bir tutam aldı ve sağ eliyle kardı -O'nun iki eli de sağdır- ve ondan Âdem'i yarattı. Sonra balçıktan bir miktar arttı. İşte ondan da Havvâ'yı yarattı."³⁶

Yukarıdaki rivâyetin bir aslının olup olmadığı şüpheli olmakla birlikte, en azından hicrî II. yüzyılın ortalarında bu konuda bir tartışmanın olduğunu bize haber vermektedir. Ayrıca burada bizim dikkat çekmek istediğimiz husus konumuzla ilgili olan bu hadis Şîf kaynaklı da olsa Medine menşeli olduğunda teşbihli olarak nakledilmektedir.

Görüldüğü üzere hadisin Hz. İbrahim ile olan bağına sadece Kûfeliler (İbn Mes'ûd ve Ebu'l-Buhterî rivâyetleri) ve Şîa nakletmektedir. Ebu'l-Hasen el-İclî (ö. 261/875), Ebu'l-Buhterî'de Şîa'ya temayül bulunduğunu söylemektedir.³⁷ Bu da söz konusu rivâyetin daha çok Kûfe'de Şîiler arasında yaygın olduğunu göstermektedir, diyebiliriz.

Basralıların Ebû Zer'den rivâyetleri hem teşbihli, hem de yaratılışlı olarak, Semure rivâyetleri ise yaratılışlı formatında rivâyet edilmektedirler. Medinelilerin rivâyetlerine gelecek olursak bunların tamamında teşbihli form bulunmaktadır. Dolayısıyla yaratılış formuna sadece Kûfe ve Basralıların rivâyetlerinde rastlıyoruz. Bunun, Irak'ın yabancı kültürlerin tesirine daha açık olması ile ilgili olduğunu düşünmekteyiz.³⁸ Nitekim bu tesiri tefsir kitaplarında da görmekteyiz.

³⁶ Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 11: 116.

³⁷ Ebu'l-Hasen Ahmed b. Abdullah el-İclî, *Ma'rifeü's-sikât*, nşr. Abdulaîm Abdulazîm, el-Bestevî, (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1985), 2: 386.

³⁸ Cemal Ağırman da Tevrat kaynaklı rivâyet ve anlayışının İslam toplumunda giderek egemen olduğu, buna bağlı olarak hadisin teşbihli versiyonunun yaratma lafzını içeren versiyona sonradan dönüştüğünü ifade etmektedir (Ağırman, *Kadının Yaratılışı*, 179). Ağırman'ın ulaştığı bu sonuç büyük oranda isabetli olmakla birlikte, biz bu görüşün İslam toplumunun genelinde değil de, yabancı kültürlerin tesirine daha açık olan özellikle Irak bölgesindeki Müslümanlar arasında yaygın olduğunu savunmaktayız.

B) Tefsirlerdeki Rivâyetler

Tefsirlerdeki rivâyetlere geçmeden önce şu hususa dikkat çekmemiz gerekmektedir: İster teşbihli, ister yaratılışlı formda olsun bütün merfû hadis rivâyetleri, kadının nezâketi ve hassasiyetine vurgu bağlamıyla nakledilmişlerdir. Halbuki bu durum tefsirlerde tamamen ontolojik bir mesele olarak ele alınmıştır.

Havvâ'nın kaburga kemiğinden yaratıldığı bilgisi ilk olarak Mücâhid (ö. 103/721), Vehb b. Münebbih (ö. 114/732), Katâde (ö. 117/735)³⁹ ve Mukâtil b. Süleyman el-Belhî (ö. 150/767)⁴⁰ gibi Iraklı ve Horasanlı müfessirlerden nakledilmektedir. Ancak bu bilgi hiçbirinde Hz. Peygamber'e dayandırılmamaktadır.

Meselâ Mücâhid, Nisâ sûresi 1. ayetindeki {الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ} nefsi vâhidenin Âdem olduğundan,⁴¹ ayetini {وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا} kısmını tefsir ederken ise Havvâ'nın Âdem'in (en kısa olan) alt kaburga kemiğinden yaratıldığından söz etmektedir.⁴²

Yine İsrâilî haberler uzmanı Vehb b. Münebbih (ö. 114/732) "Allah Teâlâ Havvâ'yı, Âdem'in sol kaburga kemiğinden yarattı" demektedir.⁴³ Vehb, Yemen'de dünyaya geldiği ve burada yaşadığı halde onun baba yurdu olan Horasanla da sürekli irtibatlı olduğu bilinmektedir.⁴⁴

Bunlardan farklı olarak İbn İshâk'ın bu bilginin kaynağını Ehl-i Kitâb'a⁴⁵ da nispet etmesi dikkat çekmektedir:

³⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî (Câmiu'l-beyân fî te'vili'l-Kur'ân)*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 20: 86.

⁴⁰ Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, nşr. Abdullah Mahmud Şahhâte, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2002), 1: 355.

⁴¹ *Nefs-i vâhide* konusundaki tartışmalar için bkz. Kılıç, "Kadın Erkeğin Kaburga Kemiğine İndirgenecek İkincil Bir Fenomen Değildir!...", s. 4 vd. Ayrıca Havvâ'nın Âdem ile aynı özden (*ha-adam*) yaratıldığı yönündeki batılı bir yorum için bkz. Mary Phil Korsak, "Havva, Kötü mü Yoksa İftiraya mı Uğradı?", çev. Cengiz Batuk, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31 (2011), s. 283 vd.

⁴² Ebu'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, nşr. Muhammed Abdüsselam Ebu'n-Nîl, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî el-Hadîse, 1410/1989), 265. Krş. Ebû Abdullah Süfyan b. Saîd b. Mesrûk es-Sevrî, *Tefsîru Süfyan es-Sevrî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 85; Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 1: 34.

⁴³ Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm el-Hımyerî, *et-Ticân fî milûki Hımyer*, (San'a: Merkezü'd-dirâsât ve'l-ebhâs el-Yemeniyye, 1347/1929), 14. Vehb, bazı âlimlerin Havvâ'nın topraktan yaratıldığını savunduğunu da nakletmektedir.

⁴⁴ Bkz. Mehmet Emin Özafşar ve Mahmut Demir, "Vehb b. Münebbih", *DİA*.

⁴⁵ Nitekim Tevrat'ta bu konuda şöyle denilmektedir: "Rab Tanrı Âdem'e derin bir uyku verdi. Âdem uyurken, Rab Tanrı onun kaburga kemiklerinden birini alıp yerini etle

İbn İshâk: “Tevrat’ı ve diğer ilimleri bilen Ehl-i Kitâb âlimlerinden, İbn Abbâs’tan ve diğer bazılarında bize ulaştığına göre; Âdem (a.s.) uyutuldu, sonra (Allah) sol tarafındaki kaburga kemiklerinden birini aldı... eşi Havvâ’yı yarattı...”⁴⁶

İsrâiliyât bilgisiyle de meşhur olan Abdullah b. Amr’ın (ö. 65/685) da Havva’nın Âdem’in sol kaburga kemiğinden yaratıldığını söylediği haber verilmektedir.⁴⁷

Burada dikkat çeken bir husus, hadis kitaplarından farklı olarak, tefsir kitaplarının hiçbirinde kadının kaburga kemiğine benzetilmemesi, sadece ontolojik olarak ele alınmasıdır. Bunun nedeni tefsircilerin, kadınlara nazik davranmayı tavsiye eden teşbihli hadislerin kadının yaratılışı ile ilgili olmadığını düşünmüş olmaları ile ilgili olabilir.

Görüldüğü üzere aslında hadislerin tamamı kadının nezaketi ve hassasiyeti ile ilgiliyken, diğer kültürlerin ve bunların etkilediği tefsirlerin etkisiyle ontolojik bir bilgiye dönüştürülmüştür. Zira hadis, kadının yaratılışına dair bilgi vermeyi değil, erkek-kadın ilişkileri bağlamında onlara iyi muamele etmeyi tavsiye etmek maksadıyla söylenmiştir.⁴⁸ Nitekim tespit edebildiğimiz kadarıyla bu hadisi eserlerinde tahrîç eden İbn Ebî Şeybe,⁴⁹ Dârimî,⁵⁰ Tirmizî,⁵¹ Nesâî⁵² ve Nevevî (Müslim)⁵³ gibi musannifler bu hadisleri daha çok ‘müdârât’ veya ‘vasiyyet’ bâb başlıkları altında vermeyi uygun görmüşlerdir. Bunun tek istisnası Buhârî’nin bu hadisi iki yerde söz konusu bâb başlıkları altında zikrettiği gibi,⁵⁴ diğer bir yerde

kapadı. Âdem’den aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaratarak onu Âdem’e getirdi.” (Yaratılış 2/21-22).

⁴⁶ Taberî, *Tefsîr*, 7: 516.

⁴⁷ Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim İbnü’l-Münzîr, *Kitâbu Tefsîri’l-Kur’ân*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, (Medine: Dâru’l-Meâsir, 2002), 2: 547.

⁴⁸ Musa Carullah, *Uzun Günlerde Oruç*, nşr. Abdullah Kahraman, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 51; Salih Kesgin, “Âyetleri Anlamada Hadis Algısının Etkisi -Nisâ Sûresi- 1. Ayet Ekseninde Bir Tahlil Denemesi-”, *Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, 2009, 485.

⁴⁹ İbn Ebî Şeybe, *Musanef*, 4: 197 (19269) vd.

⁵⁰ Dârimî, *Müsned*, 3: 1425 (2267).

⁵¹ Tirmizî, *Talâk*, 12 (1188).

⁵² Nesâî, *Sünenü’l-kübrâ*, 8: 251 (9095).

⁵³ Müslim’in *Sahîh*’inin bâb başlıklarını Nevevî’nin koyduğu bilinmektedir (M. Yaşar Kandemir, “el-Câmiu’s-Sahîh”, *DİA*).

⁵⁴ Buhârî, *Nikâh*, 79 (5184); *Nikâh*, 80 (5185).

‘Âdem’in ve zürriyetinin yaratılışı’ başlığı altında da zikretmiş⁵⁵ olmasındır.⁵⁶

Sonuç

Kadınların kaburga kemiğinden yaratılması veya ona benzetilmesi ile ilgili, farklı coğrafyalarda yaşayan dört sahâbîden çok sayıda merfû ve mevkûf rivâyetler gelmiştir. Ayrıca Şîî kaynaklarda da bu mahiyette rivâyetler olduğunu tespit ettik.

Sonuç olarak kadının kaburga kemiğinden yaratıldığı inancının merfû hadislerde bir karşılığı olmadığı açıkça görülmektedir. Zira hadislerde anlatılan kadının nezâketi ve onlara nasıl davranmak gerektiği hususudur. Nitekim bu bağlama uygun olarak ister Sünnî ister Şîî olsun, Medinelilerin rivâyetlerinde kadınlar kaburga kemiğine benzetilmekte, onların kaburga kemiğinden yaratıldığı şeklinde bir ifade kullanılmamaktadır. Dolayısıyla bu bağlamda hadislerin lafızlarında görülen ve yaratılışı çağrıştıran ifadeler, özellikle Iraklı râvilerin diğer kültürlerin ve bunların tesiri altındaki ilk tefsirlerin etkisiyle hadisin metni üzerindeki tasarruflarından ibarettir. Diğer bir deyişle râvilerin yaşadıkları coğrafyadaki kültürel algıları, hadisi mânen rivâyet ederken bu şekilde bir tasarrufa gitmelerine neden olmuştur denilebilir.

Tefsirlere gelince bunlardaki rivâyetlerin çoğunun mevkûf ve maktu’ nitelikte, insanın yaratılışı bağlamında sevk edilen rivâyetler olduğu görülmüştür. Dolayısıyla bu bilginin kaynağının Ehl-i kitâb olduğu rahatlıkla söylenebilir.

O halde kadının kaburga kemiğinden yaratıldığı yönündeki inancın büyük oranda Tevrat kültürü tesiri altındaki tefsirlerden ve bunların da etki ettiği illetli hadislerden kaynaklandığını söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

- Abdürrezzâk, Ebû Bekir b. Hemmâm es-San’ânî. *el-Musannef*, Nşr. Habîburrahmân el-A’zamî. Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1983.
- Ağırman, Cemal. *Kadının Yaratılışı (İlgili Rivâyetler Bağlamında Yeni Bir Yaklaşım)*. İstanbul: Rağbet, 2001.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. Nşr. Şuayb el-Arnaût vdğr. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001.

⁵⁵ Buhârî, Enbiyâ, 1 (3331).

⁵⁶ Hatta Küleynî’nin el-Kâfî’sinde dahi hadisler “Müdârâtü’z-zevce” bâb başlığı altında yer almaktadırlar.

- Akgün, Hüseyin. *Hadis Rivâyet Coğrafyası*. İstanbul: İFAV, 2019.
- Akgün, Hüseyin. “İnşikâk-ı Kamer Hâdisesi (Rivâyetlerin Aslu'l-Hadis ve Hadis Coğrafyası Açısından Ele Alınması)”. *Siyer Araştırmaları Dergisi* 3 (2018): 33-54.
- Akgün Hüseyin. “Mütekaddimün Âlimlerin Hadislerin Ashını Tespit İçin Kullandıkları İki Kavram: “Aslu'l-Hadis” ve “Mahfûz””. *Hikmet Yurdu* 7/14 (2014): 109-140.
- Arpaguş, Hatice K. “Kur'an Perspektifinden Yaratılış İtibariyle Kadına Bakış”. *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010: 587-606.
- Bayraktutar, Muammer. *Hadis Tespit ve Tenkidinde Mahfuz Kavramı ve Değeri*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2016.
- Bibel in Gerechter Sprache. “Gott und Adam, keine Rippe und die Schlange, die “mehr drauf” hat”. Erişim: 03.03.2019, <https://www.bibel-in-gerechter-sprache.de/wp-content/uploads/Gen1ff.pdf>.
- BibleHub. “6763. tsela”. Erişim 03.03.2019. <https://biblehub.com/hebrew/6763.htm>.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b Abdurrahman. *Müsnedü'd-Dârimî*. Nşr. Hüseyin Selim Esedü'd-Dârânî. Riyad: Dâru'l-Muğni, 2000.
- Demir, Mahmut ve Mehmet Emin Özafşar. “Vehb b. Münebbih”. *DİA*.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî Muhammed. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990/1411.
- İbn Habîb es-Sülemî, Ebû Mervân Abdülmelik b. Habîb b. Süleymân. *Kitâbu Edebi'n-nisâ = Kitâbü'l-Gâye ve'n-nihâye*. Nşr. Abdülmecid Türki, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1992.
- Görmez, Mehmet. “Hadislerde Delâlet Sorunu”. *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı* (Ankara, 02-06 Ekim 2002): 225-240. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004.
- Humeydî, Ebû Bekir Abdullah b. Zübeyr b. İsa. *el-Müsned*, Nşr. Habîburrahman el-A'zamî. Dimaşk: Dâru's-Sekâ, 1996.
- Iclî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Abdullah. *Ma'rifeü's-sikât*, Nşr. Abdülalîm Abdulazîm el-Bestevî. 2 Cilt. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1985.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. Nşr. Kemal Yûsuf el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1988.
- İbn Hibbân, Ebu'l-Hasan Alâeddin Ali b. Balaban b. Abdullah. *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988/1408.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm el-Himyerrî. *et-Ticân fî mü'lûki Himyer*. San'a: Merkezü'd-dirâsât ve'l-ebhâs el-Yemeniyye, 1347/1929 (Eserin Vehb b. Münebbih'e ait olup İbn Hişâm tarafından rivayet edildiği ileri sürülmektedir).
- İbn Receb, Ebu'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed. *Şerhu İleli't-Tirmizî*. thk. Hemmâm Abdurrahim Saîd, 2 Cilt. Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1987.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ. 8 Cilt. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî. *Târîhu'l-Medineti'l-münevver*. Nşr. Fehîm Muhammed Şeltût. Cidde 1399/1979.
- İbnü'l-Münzîr, Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim. *Kitâbu Tefsîri'l-Kur'ân*. Nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Medine: Dâru'l-Meâsir, 2002.
- Kandemir, M. Yaşar. “el-Câmiu's-Sahîh (Müslim)”. *DİA*.
- Kesgin, Salih. “Âyetleri Anlamada Hadis Algısının Etkisi -Nisâ Sûresi 1. Ayet Ekseninde Bir Tahlil Denemesi-”. *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*. 2009: 477-490.

- Kılıç, Sadık. "Kadın Erkeğin Kaburga kemiğine İndirgenecek İkincil Bir Fenomen Değildir!...". *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler*, 10/27 (2006), s. 1-20.
- Korsak, Mary Phil. "Havva, Kötü mü Yoksa İftiraya mı Uğradı?". Çev. Cengiz Batuk. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 31 (2011), s. 279-293.
- Küleynî, Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâfî*. 7 Cilt. Beyrut: Menşûrâtü'l-Fecr, 2007.
- Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed. *Bihâru'l-envâri'l-câmia li-düreri ahbârî'l-eimmeti'l-athâr*. 4. Baskı. 110 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1404/1984.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebu'l-Hasen el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Nşr. Abdullah Mahmud Şahhâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2002.
- Musa Carullah. *Uzun Günlerde Oruç*. Nşr. Abdullah Kahraman. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Mücâhid, Ebu'l-Haccâc b. Cebr. *Tefsîru Mücâhid*. Nşr. Muhammed Abdüsselam Ebu'n-Nîl, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî el-Hadîse, 1410/1989.
- Öz, Mustafa. "Ca'fer es-Sâdık". *DİA*.
- Serrâc, Ebu'l-Heysem Hâlid b. Mirdâs. *el-Cüz'ü min hadîsi Ebi'l-Heysem Hâlid b. Mirdâs*. Nşr. Emre Yazıcı, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2014.
- Süfyân es-Sevrî, Ebû Abdullah b. Saïd b. Mesrûk. *Tefsîru Süfyân es-Sevrî*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tefsîru't-Taberî = Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*. Nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Ünal, Yavuz. *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*. Samsun: Etüt Yayınları, 2001.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.

Issue of Creation of Women by Ribs (Analyzing Narratives in Terms of ‘Aslu’l-Hadīth and Hadith Narrative Geography)

Hüseyin AKGÜN*

Extended Abstract

There is thought that woman was created by ribs of Adam in the culture of both Islam and other divine religions. This issue has been criticized by some of West-erlies as well as it also has been criticized by Muslim authors on different occa-sions. What is the reason for this Torah-based thought to place in Islam culture? There are differences in narratives on this issue. While a part of these differences mentions sensitivity of woman by likening it to ribs, another part argues that the woman in person was created by the ribs of Adam. Do these two different narra-tive groups vary by geography? We thought that it is to the point to make a re-search to find answers for this and such questions.

Similarly to our previous study⁵⁷ we endeavored to reveal the conserved state of narratives by evaluating the popular hadiths relating to the creation of woman by ribs in terms of ‘asl al-hadīth⁵⁸ and hadith narrative geography⁵⁹. First of all, it was tried to specify the oldest variances (‘asl al-hadīth) of hadith to analyze them by dividing them into their own geography. The root of persons at the end of isnāds was especially considered in determining related geography. Thus, while the ends of sanads were regional in the beginning, it changes based on spreading hadiths.

The oldest narrative that we can reach relating to the creation of woman by ribs is a news that is written in Abd al-Razzaq’s book called *al-Musannaf* based on Prophet Abraham. It is expressed in this narrative to Abraham that his wife, Sa-rah was created by his ribs. There are several reasons for us to think that this part about creation by ribs emanates from the narrative teller Sufyān b. al-‘Uyayna (d.198/814). Another narrative teller expresses this hadith as “إِنَّ الْمَرْأَةَ = مِثْلُ الضِّلَعِ = The woman is like a rib”. On the other hand, another similar narra-tive was certainly expressed by Abū al-Buhtarī Sa’id b. Fayrūz (d. 83/702); “woman is like a rib”. This Kūfa origin hadith is not attributed to the Prophet, there is talked about a divine inspiration that was sent to Prophet Abraham. This

* Assoc. Prof., Ondokuz Mayıs University Faculty of Theology, Department of Hadith, huseyin.akgun@omu.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-5335-9901>

⁵⁷ Hüseyin Akgün, “İnşikâk-ı Kamer Hâdisesi (Rivâyetlerin Aslu’l-Hadis ve Hadis Coğraf-yası Açısından Ele Alınması)”, *Siyer Araştırmaları Dergisi* 3 (2018): 33-54.

⁵⁸ Aslu’l-hadis konusunda bkz. Hüseyin Akgün, “Mütekaddimûn Âlimlerin Hadislerin Aslımı Tespit İçin Kullandıkları İki Kavram: “Aslu’l-Hadis” ve “Mahfûz””, *Hikmet Yurdu Dergisi* 7/14 (2014): 109-140.

⁵⁹ Bkz. Hüseyin Akgün, *Hadis Rivâyet Coğrafyası*, (İstanbul: İFAV, 2019).

divine inspiration that is about women in Abrahamic tradition was probably attributed to the creation of Eve by falsifying in Bible (Genesis 2:22).

Basra-based narratives that were transferred from Abū Zar al-Gifārī (d. 32/653) and Samura b. Jundab (d. 60/680) are narrated in forms with comparison and creation. Some Madinah origin narratives of Hz. Aişe are in form with the comparison. So and so, narratives of Abū Hurairah who came from Madinah are in form with the comparison. Accordingly, we only see the form with creation in narratives of narrative tellers from Kūfa and Basra. We think that this is about being Iraq more open to the effect of foreign cultures. It can also be seen in hermeneutics.

About the narrative culture of the Shi'a, much as the ones in the form with creation were given here, there are narratives in the form with the comparison that is about both Prophet Muhammad and Abraham in the most respected book of al-Kulaynī (d. 329/941) for the Shi'a.

All the marfū' hadith narratives in forms with both comparison and creation were transferred within the context of kindness and sensitivity of women. However, this issue has completely been discussed as an ontological topic in interpretations.

The information relating to the creation of Eve by the ribs was first expressed by glossators from Iraq and Khorasan such as Mujāhid (d. 103/721), Wahb b. Munabbih (d. 114/732), Qatāde (d. 117/735) and Muqātil b. Sulaiman al-Balḥī (d. 150/767). This related information is not based on Muhammad in any of the expressions.

The remarkable point here is that woman is not likened to ribs in any of the related interpretations; it is just ontologically analyzed. Thus, the part of the case relating to behavior is only seen in hadith books.

As is seen, while all the hadiths are about politeness and sensitivity of women, it has been turned into an ontological information by the effect of other cultures and interpretations. Hadith was told to recommend to be nice to women, not give any information relating to the creation of women.

In conclusion, it is obviously seen that the belief of the creation of women by ribs is unrequited in marfū' hadiths. Politeness and sensitivity is the issue that is pointed out in hadiths. In this regard, expressions which evoke creation and are seen in the wording of hadiths are the use of narrative tellers by the effect of other cultures and the first interpretations under the effect of related cultures. In other words, it can be mentioned that the cultural perceptions of narrators might cause them to believe in such a thought by alteration the hadith in sense.

About interpretations, we see that the general run of narratives here is the narratives in mawqūf and maktū' characteristics. Thus, it can be easily said that the source of information is the People of the Book.

Then, the belief relating to the thought of the creation of women by ribs is rooted in interpretations that are under the effect of Torah culture and problematic hadiths which are affected by related culture.

Keywords: Aslu'l-hadīth, Hadith Narrative Geography, Creation of Women, Ribs, Alteration of Narrators.



SAHABE MESLEKLERİNİN HADİS RİVAYETLERİNE ETKİSİ*

Seyit Ali GÜŞEN*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 21 Mart 2019, **Kabul Tarihi:** 18 Eylül 2019, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2019, **Atf:** Güşen, Seyit Ali “Sahabe Mesleklerinin Hadis Rivayetlerine Etkisi”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (Eylül 2019): 339-364.

<https://doi.org/10.33415/daad.543034>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 21 March 2019, **Accepted:** 18 September 2019, **Published:** 30 September 2019, **Cite as:** Güşen, Seyit Ali. “The Effect of the Companions Professions to Hadith Narrations”. *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 19/2 (September 2019): 339-364.

<https://doi.org/10.33415/daad.543034>



Öz

Hadis tarihinde hicrî birinci asır, sonraki dönemlerden farklı özellikler barındırması açısından özel inceleme konusu yapılmalıdır. Hicrî ilk asrı önemli kılan özelliklerden biri de Hz. Peygamber’in muhatapları olarak hadisleri nakleden sahabîlerin rivayetlerin bağlam bilgisine sahip olmalarıdır. Hadislerin anlaşılması açısından çok önemli olduğu bilinen bağlam bilgisinin bulunduğu alanlardan biri de meslek sahibi sahabîlerin rivayetleridir. Bu çalışmada meslek sahibi sahabîler tespit edilerek rivayetleri incelenmiş ve naklettikleri hadislerin meslekleri ile ilgili olup olmadığı tespit edilmiştir. Aynı zamanda mesleği ile ilgili hadislerinin diğer hadislerine oranı incelenmiştir. Öte yandan mesleği bilinen sahabîlerin naklettiği hadisler araştırılarak diğer sahabîlerden gelen rivayetlerden farkları ortaya konulmuştur. Aynı zamanda bu sahabîlerin rivayetlerinin sonraki dönem hadis ve fıkıh eserlerindeki durumlarına da dikkat çekilmiştir. Son olarak, meslek sahibi sahabîlerden, meslekleri ile ilgili rivayet gelmemesinin sebepleri de bu çalışmada ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sahabî, Meslek, Bağlam, Rivayet.

* Bu makale TÜBİTAK 3001 AR-GE projeleri kapsamında 116K689 numaralı proje desteği ile hazırlanmıştır.

* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, aligusen@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-8873-111X>

The Effect of the Companions Professions to Hadith Narrations

Abstract

Of all the peculiarities of the first century of the Hijra, the companions' extensive knowledge on the context of the narrations will prove to be the most important one. Since a companion's profession plays a critical role in defining the context and in shaping his/her capacity as a narrator, this study aims at identifying those professions with regard to the narrated hadiths and analyzing whether the profession had any effect on narrating hadiths selectively. Further, a ratio of the hadiths related to his profession and the differences between his/her version of testimony and other versions (if applies) are provided. Another aim of the study is to follow those "profession related narrations" in the subsequent literature of fiqh and hadith. Finally, the study sheds light on the likely explanations about why some companions who had a profession never narrated any hadith related to the profession.

Keywords: Hadith, Companion, Profession, Context, Narration.

Giriş

Hadis rivayet tarihi açısından hicrî birinci yüzyılın, pek çok açıdan sonraki dönemlerden farklı olduğu dikkat çekmektedir. Örneğin hicrî ilk asırda rivayet meclisleri, isnad uygulaması veya cerh-tadil kuralları gibi hadis ilminin temel konularının bile sonraki yıllar ile aynı şekilde uygulandığını iddia etmek mümkün değildir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in yetiştirdiği ilk nesil olan sahabîler, gerek İslam'ın yaşanması ve yayılmasında gösterdikleri özverileri, gerekse ravi olarak -adalet açısından- tenkide tabi tutulmamaları gibi farklılıklardan dolayı hadisçiler tarafından sonraki nesillerden farklı değerlendirilmiştir. Aynı şekilde hadisleri Hz. Peygamber'den aktaran sahabîler, olaya bizzat şahit olmaları dikkate alınarak diğer ravilerden farklı yönlerden incelenmelidir. Zira bir olayı gören kimselerin sahip olduğu ortam bilgisi sonraki nesilden itibaren -sadece nakleden- bir raviden daha ayrıntılı olabilmektedir. Bu sebeple sahabîlerin sahip olduğu bağlam bilgisinin hadislerin anlaşılmasında etkili olduğu düşünülmektedir.

Hadisleri nakleden sahabîleri, "hadis ravisi" olarak bir bütün halinde, her konuda aynı derecede bilgi ve ilgiye sahip olduklarını düşünmek imkan dahilinde değildir. Dolayısıyla sahabîlerin, Hz. Peygamber'den naklettikleri hadisleri kendi ilgi ve bilgileri nispetinde bir başkasına göre daha iyi kavramaları tabii karşılanmalıdır. Zira insanın daha önceden sahip olduğu bilgi ve ilgilerin, içinde bulunduğu ortamdaki çeşitli uyarıcılardan kendi ilgisi dahilinde olanları daha çabuk algılamasına "algıda seçicilik" denilmekte olup modern eğitim psikolojisinde algıda seçiciliğin, öğrenmenin temel

unsurlarından olduğuna dikkat çekilmektedir.¹ Nitekim hadislere bakıldığında bazı sahabîlerin Hz. Peygamber'e meslekleri icabı sorular sorduklarını² bir kısmının ise sonraki dönemde kendilerine sorulan soruları, o konuyu daha iyi bildiğini düşündükleri kimselere yönlendirdikleri görülmektedir.³ Mesela Hz. Aişe (ö. 58/677), yolculukta mest müddetini soran Şureyh b. Hâni'yi -Hz. Ali'nin (ö. 40/660) Peygamber ile daha çok yolculuk yapması sebebiyle- konuyu daha iyi bildiğini ifade ederek ona göndermiştir.⁴ Tabiûn alimlerinden Ebû'l-Minhâl de altın/gümüş alış-verişinin vadeli olarak yapılıp yapılamayacağını Berâ b. Âzib'e (ö. 72/691) sormuş O da bu konuyu daha önceden ortaklık yaptığı Zeyd b. Erkam'ın (ö. 68/688) daha iyi bildiğini ifade ederek ona havale etmiştir.⁵ Bir başka örnek ise Hz. Peygamber'in av veya çoban köpeği amacı dışında köpek besleyenlerin sevaplarının eksileceğinden bahseden rivayeti aktaran Abdullah b. Ömer'e (ö. 73/692), "Ebû Hureyre'nin (ö. 58/677) bahçeleri korumak için beslenen köpeklerin de istisna edilen türlere girdiğini" söylediği nakledilince o, Ebû Hureyre'nin bahçesi olması hasebiyle bu konuyu daha iyi bileceğine işaret etmiştir.⁶

Kaynaklardaki bazı örnekler incelendiğinde meslek sahibi kimselerin ilgili oldukları konuları daha iyi bilebilecekleri düşüncesinin bir sonraki nesilde daha belirginleştiği ve hadis öğrenme amacıyla bir sahabîye giden tabiûn tabakasında bu hassasiyetin öne çıktığı görülmektedir. Mesela tâbiî alimlerden Âmir eş-Şa'bî (ö. 104/722) ile avcılık yönüyle bilinen Adî b. Hâtim (ö. 67/686) arasındaki konuşma bu konuya ışık tutmaktadır. "Muhammed b. Sîrîn (ö.

¹ Ayhan Aydın, *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*, (İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2003), 156.

² Sahabeden av ile geçimini sağlayan Ebû Sa'lebe el-Huşenî, Ehl-i Kitap ile bir arada bulunmalarından dolayı onların kullandıkları kaplarda yemek yediklerini ve ok/av köpeği ile avlandıklarını, bunların helal olup olmadığını sormuştur. Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahiîh*, nşr. Muhammed Dîb el-Bugâ, (Beyrut: el-Yemame, 1990), "Zebâih", 4. Bir başka örnek ise balıkçıların meslekleri icabı denize açıldıklarını ve yanlarına az su aldıklarını belirterek deniz suyu ile abdest alınıp alınamayacağını sormalarıdır. Bk. Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnaut vd., (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), XV: 49.

³ Aynur Uraler, *Sahabe Uygulaması Olarak Sünnete Bağlılık*, (İstanbul: Işık Yayınları, 2001), 256.

⁴ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac, *Sahiîh-i Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955), "Tahare", 85.

⁵ Müslim, "Müsâkât", 87.

⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VIII: 55; Müslim, "Müsâkât", 58.

110/729) ile av hakkında soru sormak amacıyla Adî b. Hâtîm'e gittik ve ben şöyle dedim: 'Siz avcılık ile meşgulsünüz, bize av hakkındaki hadisleri naklet.' O da: Hz. Peygamber'e 'Biz iki dağ arasında yaşayan ve çoğunlukla av eti yiyen bir kabileyiz...'”⁷ diyerek aralarında geçen konuşmayı aktarmaktadır. Gerek sahabe, gerekse tabiûn tabakasında görülen bu örnekler hadislerin naklinde belirli alanlardaki uzmanlıkların erken dönemlerden itibaren dikkate alındığını göstermektedir.

Bu makalede de bir olayı nakleden sahabîlerden meslek veya kişisel özellik olarak belli bir alanda özel ilgisi bulunanların rivayetleri incelenerek hem kendi rivayetleri içerisindeki oranları tespit edilecek, hem de hadislerinin, aynı olayı aktaran diğer sahabîlerden farklı bilgiler ihtiva edip etmedikleri incelenecektir.

Bu çalışmada, mesleklerin tespitinde özelde Hz. Peygamber zamanındaki meslekleri inceleyen çalışmalardan⁸ ve genelde ise sahabe biyografilerini ele alan eserlerden meslek sahibi sahabîler tespit edilmiş ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i esas alınarak rivayetlerinin incelenmesi amaçlanmıştır. Ayrıca sadece meslek sahibi olanlar değil, sahabe kaynaklarında belirli özellikleri ile öne çıkan bazı sahabîlerin hadisleri de inceleme konusu yapılmıştır.

1. Meslek/İlgisi ile Rivayetleri Tespit Edilen Sahabîler

Sahabe hakkında yazılan eserler incelendiği zaman Hz. Peygamber ile bir arada bulunmuş yaklaşık 100.000 sahabî olduğu ifade edilmekteyse de isimleri bilinenler bu sayının çok daha altındadır.⁹ Hadis ravisi olan sahabîlerin sayısı ise çok daha az olup 1500 kadarının ismi kaynaklarda yer almaktadır.¹⁰ Hadis nakleden

⁷ Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, nşr. Hamdî es-Selefi, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1984), XVII: 73.

⁸ Örneğin İbn Kuteybe (ö. 276/889) Hz. Peygamber zamanı ve sonrası hakkında bilgi verdiği ansiklopedik eserinde bazı meşhur sahabîlerin mesleklerini zikretmektedir. (Bk. İbn Kuteybe ed-Dineverî, *el-Ma'ârif*, nşr. Servet Ukkaşe, (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1981), 575, 576.) Elnure Azizova tarafından kaleme alınan *Hz. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler* isimli doktora tezi ise müstakil olarak bu konuyu incelemektedir.

⁹ İbn Hacer, Zehebî'den naklen, sahabe literatüründe ismi/bilgisi kaydedilenlerin sayısının 8.000 civarında olduğunu ifade etmektedir. (bk. Ebû'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcud, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), I: 154.)

¹⁰ Hadis ravisi sahabîler hakkındaki farklı sayılar için bkz. Mustafa Karataş, *Rivayet Tekniği Açısından Hadislerin Artması ve Sayısı*, (İstanbul: İlim Hizmetleri Araştırma Merkezi, 2006), 144-147.

sahabîlerin ise büyük çoğunluğu hakkında ismi dışında geniş bilgi bulunmamakta ve dolayısıyla mesleği veya ilgisi tespit edilememektedir.

Hız. Peygamber zamanında pek çok mesleğin varlığı bilinmesine rağmen, aşağıda mesleği hakkında bilgi bulunabilen, hadis ravisi sahabîler ve rivayetlerinden örnek olabilecek bir kısmı, yukarıda ifade edilen esaslar çerçevesinde incelenecek, ravi özelliği-rivayet ilişkisi kurulmaya çalışacaktır.¹¹ Bu bağlamda avcı, tüccar, tabîb, hemşire ve aracı sahabîlerin hadisleri inceleme konusu yapılacaktır.

1.1. Avcı sahabî: Adî b. Hâtim (ö. 67/686)

Avcılık, güce dayalı egemenliğin öne çıktığı bölgelerde olduğu gibi Arap yarımadasında da önemli görülen bir sanattı. Hız. Hamza örneğinde görüldüğü üzere toplumun cesur ve güçlü kimseleri tarafından gerçekleştirilen bu faaliyet spor veya bizzat maddi kaynak sağlama amacıyla yapılmaktaydı. coğrafi bakımdan uygun olan bazı bölgelerde özel geçim kaynağı olarak gerçekleştirilen avcılık hakkındaki ayet ve hadislerle bakıldığı zaman o dönemde yaygın olarak yapıldığını ve bilindiğini göstermektedir.¹²

Araplar arasında cömertliği ile meşhur Hâtim et-Tâî'nin mensup olduğu Tay Kabilesi de avcılığı ile tanınmaktadır.¹³ Hatim et-Tâî'nin oğlu Adî b. Hatim'in de hem babasından gelen cömertlik, hem de kabilesinin mesleği olan avcılık konularında öne çıkan özellikleri bulunmaktadır. Adî b. Hatim'den nakledilen hadisler incelendiğinde *Müsned*'de tekrarları ile yaklaşık 60 rivayetinin yer aldığı görülmektedir.¹⁴ Bu hadislerden 24'ü aşağıda zikredilecek 3 hadis

¹¹ Sahabi-rivayet ilişkisi seçiminde rivayet sayısı çok fazla olan sahabîler makale hacmi dikkate alınarak inceleme konusunun dışında tutulmuştur. Mesela Berâ b. Âzib'in meşhur bir tüccar olmasına rağmen yaklaşık 300; Hız. Peygamber'in sırdaşı ve fiten konusuna ilgisi bulunan Huzeyfe b. Yemân'ın yaklaşık 225 rivayeti bulunması sebebiyle araştırmamıza dahil edilmemiştir. Ziraat alanında uzman bir sahabî olan Râfi' b. Hadic'in rivayet-meslek ilişkisi müstakil bir çalışmada ele alındığı için bu makalede araştırma konusu edilmemiştir. Bk. Abdullah Taha İmamoglu, "Sahabe Rivâyetinde Algıda Seçicilik Unsuru: -Râfi' b. Hadic Örneği-", *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli - Sahâbe-II*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 175-186.

¹² Elnure Azizova, *Hız. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2011), 133.

¹³ Adî b. Hâtim, kabilesinden bahsederken bu özelliklerine dikkat çekmektedir. Bk. Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. İbrahim İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, nşr. Muhammed Avvame, (Cidde: Dârü'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 2006), X: 380; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, XVII: 73.

¹⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXX: 177-209; XXXII: 112-137.

tekrarı olmak üzere onun avcılık yönüyle ilgili, 17'si ise cömertliği¹⁵ ile bağlantı kurulabilecek hadislerdir. Avcılık hakkında sorduğu soruların farazî değil, bizzat yaşadığı sorunlarla ilgili olduğu dikkat çekmektedir.¹⁶

1.1.1. Mızrakla/okla vurulan veya av köpeği ile yakalanan hayvanın yenilmesinin helalliği

Adî b. Hâtim, mesleği icabı uzun ok/mızrak ile ya da av köpeği ile avlanan hayvanların etinin yenilmesinin helal olup olmadığını Hz. Peygamber'e sormuştur. Hz. Peygamber de mızrağın sivri yeri hayvanı öldürmüştü veya Allah'ın adını zikrederek köpeğini göndermişse avının helal; mızrağının yatay olarak çarpması halinde ya da köpeğin avladığı hayvandan yemesi veya bir başka köpeğin de avın başında bulunması halinde haram olduğunu söylemiştir.¹⁷

Av köpeği ile yakalanan hayvanların helal olduğuna dair Ebû Hureyre, Ebû Sa'lebe el-Huşenî, İbn Abbas, İbn Ömer hadislerinde de hadis nakledilmekte ise de¹⁸ kendi köpeğinin yanında başka köpeklerin olması durumundaki hükmün ne olacağı gibi ayrıntılar sadece Adî b. Hâtim rivayetinde¹⁹ yer almaktadır. Sonraki dönem alimleri de fetvalarında av köpeği ile avlanma konusunda ilgili hadisin ayrıntılarını temel almışlardır.²⁰

1.1.2. Avlanan hayvanın boğazlanması

Adî b. Hâtim Hz. Peygamber'e gelerek avı yaraladıktan sonra boğazlamak için bıçak bulunamaması durumunda zakkum ağacı veya asânın keskin yeriyle kesilmesinin caiz olup olmadığını sormuş, o da kan akıttıktan sonra helal olduğunu ifade etmiştir.²¹ Bı-

¹⁵ Bu rivayetlerden büyük çoğunluğu "yarım hurma ile olsa bile Cehennem'den sakın" rivayetinin tekrarını oluşturmaktadır.

¹⁶ Örnekler için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 18250, 18255 numaralı hadisler.

¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXX: 178; Buhârî, "Vudû", 32.

¹⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III: 484; XI: 335; XXIX: 268.

¹⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXX: 178; Buhârî, "Zebâih", 9; Müslim, "Sayd", 1.

²⁰ Mesela tabiün fakihlerinden Kasım b. Muhammed b. Ebî Bekir av köpeklerinin avıyla ilgili bir soruya Adî b. Hâtim'in hadislerindeki ayrıntılarla cevap vermiştir. Bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, X: 382.

²¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXX: 185, 201; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvinî İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Kahire: Daru İhyâi't-Türasi'l-Arabi, 1975), "Zebâih", 5; Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi Ebû Davud es-Sicistânî, *Sünen-i Ebi Davud*, nşr. Şuayb el-Arnaud, (Beyrut: *Müessesetü'r-Risâle*, 2009), "Edâhi", 16.

çak bulunamadığında kesici başka aletler kullanılmasının cevazına işaret eden hadisler Abdullah b. Mesud ve İbn Ömer²²'den de nakledilmiştir. Konu ile ilgili Râfi' b. Hadîc hadisi ise daha kapsamlıdır. Bu hadiste kanı akıtsa da diş veya tırnak gibi şeylerle kesmenin helal olmadığı ifade edilmektedir.²³

1.1.3. Avlandıktan bir süre sonra bulunan av

Adî b. Hatim'in Hz. Peygamber'e av hakkında sorduğu sorulardan biri de avlandıktan bir süre sonra ele geçirilen hayvanın yenilmesinin caiz olup olmaması hakkındadır.²⁴ O, Tay kabilesinin yaşadığı yerin avlanma bölgesi olduğunu belirterek bir hayvanı vurduktan 1-2 gün sonra okla birlikte bulunması durumunda helal olup olmayacağını sormuş, Hz. Peygamber de hayvanın bir başka etken sebebiyle değil, avlanma amacıyla atılan ok vasıtasıyla öldüğü tespit edilebilirse yenilebileceğini ifade etmiştir.²⁵ Sonradan bulunan avın yenilmesinin caiz olup olmadığı tartışılmışsa da bazı şartlar dahilinde helal olduğu kabul edilmektedir.²⁶

1.2. Tüccar sahabî: Sahr el-Gâmidi

db | 345

Geçmişini neredeyse insanlık tarihi kadar eski olan ticaret, özellikle tarıma elverişli olmayan topraklarda yaygın olarak istifade edilen geçim kaynaklarından biridir. Hz. Peygamber'in yaşadığı bölgelerden, gerek Mekke, gerekse Medine, hicaz bölgesinin önemli ticaret merkezlerinden olmuş ve kervanlar sayesinde pek çok bölgeden getirilen ürünlerin alım-satımına merkezlik etmiştir.²⁷ Mekke'nin önde gelen kabilelerinden Kureyş'in de bu işle meşgul olması ve Rasulullah'ın da gençliğinde ticaret yapmış olması ile ilgili rivayetler o dönemdeki ticaretin yaygınlığını göstermektedir. Birçok sahabînin geçim kaynağının ticaretle sağlanmasından, bölgenin ticârî ve merkezî konumu anlaşılmaktadır. Sahabenin meslekleri incelendiğinde Ebu Süfyan, Amr b. As, Zübeyr b. Avvâm, Zeyd b. Hârise, Sahr el-Gamidî, Ebû Bekir, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Sa'd b. Muaz, Osman

²² Buhârî, "Zebâih", 18.

²³ Buhârî, "Zebâih", 20, 36; Müslim, "Edâhi", 20.

²⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXII: 112; Ahmed b. Ali b. Şuayb en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, nşr. Abdülfettah Ebû Gudde, (Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1988), "Sayd", 19.

²⁵ Hadisin bazı tariklerinde avlanan hayvanın suya düşerek boğulması halinde caiz olmadığı ifade edilmektedir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXII: 122, 130.

²⁶ Konuyla ilgili rivayetler için bkz. İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, X: 395-399.

²⁷ Mustafa Çapar, "Ticaret, İslamiyet ve Türkler", *Folklor/Edebiyat Dergisi*, 11/43, (2005): 208.

b. Affân, Abdurrahman b. Avf, Cübeyr b. Mut'im, Dihye el-Kelbî, Talha b. Ubeydillah, Süheyb er-Rumî), Mikdad b. Amr, Câbir b. Abdillah gibi pek çok meşhur ismin ticaretle meşgul olduğu belirtilmektedir.²⁸

Sahr el-Gâmidî ismiyle tanınan sahabînin de ticaret ehli olduğu bilinmektedir.²⁹ Hz. Peygamber'in "günün erken vaktinin ümmeti için bereketli kılınması" duasını nakleden ravi aynı zamanda Hz. Peygamber'in ordularını sabah vakitlerinde yola çıkardığını aktarmaktadır.³⁰ Hadisin ravisi, Sahr'ın bu uygulamaya tâbi olarak ticaret kervanlarını erkenden gönderdiğini ve kazandığı malları koyacak yer bulamayacak kadar zengin olduğunu belirtmektedir.³¹

Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde 8 tekrarı bulunan bu hadis metin açısından incelendiği zaman Hz. Ali³², Ebû Hureyre ve İbn Ömer³³ tarafından da nakledildiği görülür. Ancak bu sahabîlerden gelen metinlerde hadisin sadece merfu kısmı yer almakta ve Hz. Peygamber'in sefere erken saatte çıkma hassasiyetine yer verilmemektedir. Nitekim Ebû Davûd, hadisi Cihâd kitabının sefere erken çıkma bahsinde ele alarak³⁴ diğer tariklerde olmayan bilgiyi, kayda değer görmüştür. Ayrıca Hz. Peygamber'den duyduğu bilgiyi kendi hayatına uygulayarak zengin olması ile ilgili ayrıntı da tabîi olarak yalnızca Sahr isnadıyla nakledilmektedir.

1.3. Bir başka tüccar sahabî: Kays b. Ebî Ğarze

Hz. Peygamber zamanında ticaretle meşgul olduğu bilinen bir sahabî de Kays b. Ebî Ğarze'dir. Kays'ın Müsned'deki rivayetleri incelendiği zaman kendisinden nakledilen 8 rivayetin de tek hadisin farklı tarikleri olduğu görülmektedir.³⁵ Mesleği hakkındaki bilgiyi de kendisi aktaran Kays, o dönemde tüccarlara "simsâr" denildiğini

²⁸ Ticaretle meşgul olan diğer sahabîlerin isim ve ticaret konuları hakkında bkz. Azizova, *Meslekler*, 359-363.

²⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXIV: 171; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, (Haydarabad: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1362), IV: 310.

³⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXIV: 326; XXXII: 169; İbn Mâce, "Ticârât", 41; Ebû Davûd, "Cihâd", 83; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh Sünenü't-Timizî*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.), "Buyû", 6.

³¹ Hadisi eserinde nakleden Tirmizî, Sahr el-Gâmidî'nin bilinen tek hadisinin bu olduğuna işaret etmiştir. Bk. Tirmizî, "Buyû", 6.

³² İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, XVIII: 203; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II: 439.

³³ İbn Mâce, "Ticârât", 41.

³⁴ Ebû Davûd, "Cihâd", 83.

³⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXVI: 56-62; XXX: 412.

nakletmekte, ancak Rasulullah'ın onlara bu kelime yerine "Ey tüccarlar"³⁶ diye hitap ettiğini söylemektedir.³⁷ Hadisin devamında ise Hz. Peygamber'in ticaret yapanlara yönelik bir tavsiyesinden bahsedilmektedir. Buna göre tüccarlar alış-veriş yaparken sözlerine yalan ve yemin karışabilmektedir. Bu tutumun zararlarından kurtulmak için ise onlara sadaka vermeyi teşvik etmektedir. Alış-verişte yemin etme meselesi Ebû Katâde³⁸ ve Ebu Hureyre'den³⁹ de nakledilmekte ancak bu hadislerde "yemin"ın satışın bereketini yok edeceği belirtilmekte, Kays hadisindeki sadaka tavsiyesine yer verilmemektedir.

1.4. Mekkeli zengin: Hakîm b. Hizâm (ö. 54/674)

Hz. Hatice'nin yeğeni ve İslamiyeti seçmeden önce dahi Hz. Peygamber'le çok samimi görüşebilen cömert bir tüccar vasfıyla tanınan Hakîm b. Hizâm'ın hadislerine de dikkat çekilmelidir.⁴⁰ Hadis ravisi olarak bakıldığında Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde Hakîm b. Hizâm başlığında 28 hadis yer almaktadır. Bu hadisler konu bakımından incelendiğinde büyük çoğunluğu tekrar olsa bile 23'ünün Hakîm'in ticaret ve cömertlik özellikleriyle ilgili olduğü görülmektedir. Bunlardan tekrarlar çıkarıldığı zaman 4 farklı hadisi aktardığı görülmektedir. Muhteva olarak bu 4 hadis de sonraki nesillerde çok meşhur olmuş ve fikhî hükümlere kaynaklık etmiştir.

db | 347

1.4.1. Teslim alınmayan malın satılmaması hakkındaki hadis

Hakîm b. Hizâm, Rasulullah'a gelerek, kendisinde olmayan bir ürünü satın almak isteyen müşteriye satıp, daha sonra temin etmesinin caiz olup olmadığını sormuş, Hz. Peygamber de elinde olma-

³⁶ Hattâbî, Sımsar kelimesinin yabancı tacirlerin baskısıyla araplar arasında yerleştiğini, Rasulullah'ın ise onun yerine Arapça kökenli tüccar kelimesini kullandığını aktarmaktadır. Bk. Hamd b. Muhammed b. İbrâhim Ebû Süleyman el-Hattâbî, *Meâlimü's-sünen*, nşr. Muhammed Ragib Tabbâh, (Haleb: Matbaatü'l-İlmiyye, 1932), III: 53.

³⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXVI: 56, İbn Mâce, "Ticârât", 3; Ebû Davud, "Büyü", 1; Tirmizî, "Büyü", 4; Nesâî, "Eymân", 22.

³⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXVII: 234; Buhârî, "Büyü", 16; Müslim, "Müsâkât", 132; İbn Mâce, "Ticârât", 30.

³⁹ Müslim, "Müsâkât", 131.

⁴⁰ Hakîm b. Hizâm, Müslümanlara uygulanan büyük boykotta muhasara altındakilere destek olsa da, ancak Mekke'nin fethi sırasında İslâm'ı kabul etmiştir. Gençliğinden itibaren ticaret işi yapan Hakîm, aynı zamanda cömertliği ile tanınmaktadır. Hayatı hakkında bk. İbrahim Sarıçam, "Hakîm b. Hizâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yayınları, 1997), XV: 187.

yan malı satmaması gerektiğini bildirmiştir.⁴¹ Bu hadisi Hakîm b. Hizâm, hem Hz. Peygamber ile arasında geçen diyalog şeklinde, hem de Hz. Peygamber'in kendisini yasakladığı bir alış-veriş çeşidi olarak aktarmıştır.⁴²

Aynı konuda bir hadis de Abdullah b. Amr'dan nakledilmektedir. Ancak bu hadiste olayı yaşayan kimse değil, Hz. Peygamber'in yasakladığı alış-veriş türlerini nakleden bir ravi konumundadır.⁴³

Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Abbas'tan nakledilen rivayetlerde ise yiyecek türlerinin teslim alınmadan satılmaması gerektiği Hz. Peygamber'den aktarılmaktadır.⁴⁴

1.4.2. Alışverişte muhayyerlik/vazgeçme hakkındaki hadis

Hakîm b. Hizâm'ın, alışverişte tarafların, alım-satımdan cayma haklarını konu edinen hadisi de Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde 5 tarikle nakledilmektedir. Fıkıh eserlerinde oldukça meşhur olan bu hadis⁴⁵ Ebû Hureyre⁴⁶, Semure b. Cündeb,⁴⁷ Ebu Berze⁴⁸ ve İbn Ömer⁴⁹ gibi birçok sahabîden de nakledilmektedir. Metin açısından bakıldığında hadisin "alışveriş yapanlar birbirlerinden ayrılmadıkça vazgeçme konusunda muhayyerdirler" kısmında Hakîm b. Hizâm ile diğer sahabîler ittifak halinde olmalarına rağmen Hakîm'in rivayetinde bu cümlelerin sonunda "Alışveriş yapanlar doğru sozlu olup ürünün durumunu açıkça beyan ederlerse ticaretleri bereketli olur, yalan söyleyip malın kusurunu gizlerlerse bereket yok olur" cümlesi yer almaktadır.⁵⁰ Yapılan ticaretin manevî boyutunu göstermesi açısından önemli olan bu bilgi sadece Hakîm'in Hz. Peygamber'den naklettiği bir metin olarak dikkat çekmektedir.

⁴¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXIV: 25; Tirmizî, "Büyü", 19.

⁴² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXIV: 25.

⁴³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XI: 213, 253; Ebu Davud, "Büyü", 70.

⁴⁴ Buhârî, "Büyü", 55.

⁴⁵ Hz. Peygamber'in "Alışveriş yapanlar birbirlerinden ayrılmadıkları müddetçe cayma hakkına sahiptir. Eğer alışveriş yapanlar doğru sozlu olup ürünün durumunu açıkça beyan ederlerse ticaretleri bereketli olur, eğer yalan söyleyip malın kusurunu gizlerlerse bereket yok olur" buyurduğu nakledilmektedir. Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXIV: 30, 39, 41, 43; Buhârî, "Büyü", 16, 44; Müslim, "Büyü", 47; Ebû Davud, "Büyü", 53; Nesâî, "Büyü", 4.

⁴⁶ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, XI: 493; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIII: 464.

⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXIII: 319.

⁴⁸ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, XI: 493; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXIII: 47.

⁴⁹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, XI: 491; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VIII: 64.

⁵⁰ Buhârî, "Büyü", 44; Müslim, "Büyü", 47; Ebu Davud, "Büyü", 53; Nesâî, "Büyü", 4.

1.4.3. “Veren el alan elden üstündür” hadisi

Hakîm b. Hizâm'ın naklettiği hadislerden biri de pek çok kimse tarafından bilinen “veren el alan elden üstündür” rivayetidir.⁵¹ *Müsned*'de Hakîm b. Hizâm'dan 6 tarikle nakledilen bu hadis Ebû Hureyre (ö. 58/678),⁵² Abdullah b. Ömer (ö. 73/692),⁵³ Cabir b. Abdullah (ö. 78/697),⁵⁴ Ebû Ümâme el-Bâhilî (ö. 86/705)⁵⁵ gibi sahabîlerden de aktarılmaktadır. Ancak ilgili sahabîlerin rivayetlerinde konunun bağlamı yer almadığı için mutlak olarak veren kimselerin, alanlardan üstün olduğu gibi bir anlam çıkmaktadır. Bu hadisi Hz. Peygamber'in hangi ortamda söylediği dikkate alındığı zaman ise mutlak bir üstünlükten ziyade insan fitratındaki çok ve kolay kazanma hırsına dikkat çekildiği, ihtiyacı olmadığı halde isteyenlerin hoş karşılanmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim aynı hadiste ihtiyacı olanların aldığı şeylerin kendileri için mübarek kılındığı ifade edilmekte, ihtiyaç sahiplerinin eziklik altında kalmamaları vurgulanmaktadır.⁵⁶

Ayrıca bu hadisin Hakîm'den nakledilen isnadlarından birinde “Kim istemekten çekinirse Allah da onu iffetli kılar, kim ihtiyacını insanlara arz etmezse Allah da onun ihtiyacını giderir” ziyadesi yer almaktadır. Bir kimsenin utanma duygusu sebebiyle istememesinin de övüldüğü bu bilgi yukarıdaki hadisle birlikte sadece Hakîm b. Hizâm isnadıyla gelmektedir.⁵⁷ Hakîm, ilgili hadisi Hz. Peygam-

⁵¹ İlgili hadise göre Hakîm b. Hizâm, Hz. Peygamber'den bir talepte bulunmuş ve O da vermiştir. Daha sonra iki defa daha talepte bulunmuş, ancak Hz. Peygamber istediklerini verse de mal sevgisinin taze ve lezzetli ürünler gibi insan nefesine hoş geleceğini belirterek ihtiyaç sahipleri için alınan şeyin bereketli kılınacağını, başkasının elindeki mala göz dikip açgözlülük yapanların ise bir türlü doymayan aç insanlar gibi bereketten mahrum kalacağını belirterek uyarmıştır. Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXIV: 42; Buhârî, “Zekât”, 49; “Vasâyâ”, 9; Müslim, “Zekât”, 96; Tirmizî, “Sifetü'l-Kiyâme”, 29; Nesâî, “Zekât”, 93.

⁵² İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII: 41; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XII: 69, 268; XIII: 253.

⁵³ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII: 40; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VIII: 50; X: 22, 228; .

⁵⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXII: 403

⁵⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXVI: 596.

⁵⁶ Hadisin, “dünya malının cezbediciliği ve ihtiyaç olmadan istenmesi” ile ilgili kısmı, Ebu Saîd el-Hudrî, (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XVII: 84); Hz. Aişe (XXXX: 59) ve Havle bint Kays (XXXXIV: 607)'tan da nakledilmektedir.

⁵⁷ Hadisin bu kısmı Ebû Saîd el-Hudrî tarafından bir tarikinde Hz. Peygamber'in bir hutbede söylediği bir söz olarak (Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XVII: 155), bir tarikinde de Hz. Peygamber'den istekleri olan Ensar'dan bazı kimselerin istekleri üzerine uyarı mahiyetinde bir cümlesi olarak nakledilmiştir. (Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XVIII: 387; Buhârî, “Zekât”, 49;

ber'den duyduktan sonra ölene kadar kimseden bir hayır kabul etmeyeceğini söylemiş ve Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer tarafından kendisine ihsanda bulunmak üzere davet edilmesine rağmen gitmemiş, hayatı boyunca bu sözüne sadık kalmıştır.⁵⁸

1.4.4. Cahiliye döneminde yapılan hayırlar

Hakîm b. Hizâm ticaret ehli olması yanında cömertliği ile öne çıkan sahabîlerdendir. Nitekim kendisi –belki de geç Müslüman olması sebebiyle bir teselli olarak- Hz. Peygamber'e İslam'ı seçmeden önce ibadet niyetiyle yaptığı köle azadı veya sıla-i rahim gibi fiillerden sevap alıp almayacağını sormuştur. Hz. Peygamber de daha önceki bu hayırları vesilesiyle Müslüman olduğunu ifade ederek bahsedilen hayırların işe yaradığını söylemiştir.⁵⁹ Nitekim daha sonraki pek çok alim de bu hadisi delil olarak zikrederek Müslüman olmadan önce hayırlı işler yapan kimselerin iman ile ölmeleri halinde önceki iyi fiillerinden de sevap alacaklarını belirtmişlerdir.⁶⁰

1.5. Tabîb sahabînin oğlu: Ebû Rimse

350 | db

Müsned'de toplam 25 hadisi bulunan⁶¹ Ebû Rimse'nin isminin bazı ihtilaflarla birlikte Rifâ'a b. Yesribî olduğu ifade edilmektedir.⁶² Hac için Mekke'ye gelen Ebû Rimse,⁶³ tabîb olan babası ile Rasulullah aralarında geçen bir konuşmanın ravidir. *Müsned*'deki hadisleri incelendiği zaman hadislerinin Hz. Peygamber ile karşılaşmış bir süre beraber oturdukları zaman içerisinde şahit olduğu durumları aktardığı görülmektedir. Mesela Rasulullah ile ilk karşılaşmasının heyecanı, üzerindeki kıyafet ve saçında gördüğü kına gibi ek bilgiler yanında 11 hadiste asıl konuyu babasının Hz. Peygamber'in sırtında gördüğü “nübüvvet mührü/et beni” hakkındaki konuşmaları oluşturmaktadır.

Müslim, “Zekât”, 124; Ebû Davud, “Zekât”, 28; Tirmizî, “el-Birr ve's-sıla”, 77).

⁵⁸ Buhârî, “Zekât”, 49.

⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXIV: 35; Buhârî, “Zekât”, 23; Müslim, “İman”, 194, 195.

⁶⁰ Bedreddin el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Abdullah Mahmud, (Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2001), VIII: 435. Nitekim Buhârî bu hadisi, “Tasaddukta bulunup daha sonra Müslüman olan müşrik” ve “Müşrik kimsenin köle azat etmesi” bablarında zikretmiş ve bu fiillerin hukuken ve diyâneten geçerli olacağını ihsâs ettirmiştir.

⁶¹ Hadisleri için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XI: 673-691; XXIX: 39-44.

⁶² Yusuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'ir-ricâl*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), XXXIII: 316.

⁶³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XI: 284.

Hadisin en geniş rivayetlerinden birinde Ebû Rimse'nin babasının, Hz. Peygamber'in sırtındaki "nübüvvet mührü/et ben"ini⁶⁴ tedavi etmek istediği ancak Rasulullah'ın buna razı olmadığı anlatılmaktadır.⁶⁵ Hz. Peygamber'in sırtındaki bu "et beni"nin tedavi edilmesi ile ilgili başka bir sahabîden gelen rivayet tespit edilememiştir. Bu da meslek uzmanı bir sahabînin özel bir bilgiye sahip olması imkanını göstermesi açısından önem arz etmektedir.

1.6. Hemşire sahabî hanım: Ümmü Atıyye el-Ensârî (ö. 70/689)

Günümüzde olduğu gibi Hz. Peygamber döneminde de hemşirelik hizmetleri çoğunlukla hanım sahabîler tarafından gerçekleştirilmekteydi.⁶⁶ Özellikle savaşlarda ihtiyaç duyulan sağlık işlerini gerçekleştirmek için pek çok hanım sahabî cepheye gitmiştir.⁶⁷ Konu ile ilgili rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla o dönemde kurumsal olarak hastane bulunmadığı için mahareti ve ilgisi yoğun olanlardan sağlık hizmetlerinde istifade ediliyordu. Bu sahabîlerden biri de Hz. Peygamber'in Medineli hanımlardan biat aldığı "Kadınlar biatına"⁶⁸ katılanlardan Ümmü Atıyye el-Ensârî'dir. Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde Ümmü Atıyye'ye izafe edilen tekrarları ile 24 rivayet yer almaktadır.⁶⁹ Naklettiği hadislerden anlaşıldığı kadarıyla Ümmü Atıyye, hastaların yaralarını sarma, onlara hizmet etme, yemeklerini yapma gibi sadece hemşirelik görevlerinin yapmamış, savaş dı-

⁶⁴ Hz. Peygamber'in sırtındaki bu "et beni"nin tarihi süreçteki anlamları için bkz. Erdinç Ahatlı, "Nübüvvet Mührü (Tarihi Süreçteki Algılanması ve Anlamlandırılması)", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/1, (2001): 281-302.

⁶⁵ Ebû Rimse, babası ile birlikte hacca gittiği zaman babasının Hz. Peygamber'i göstererek tanıtmayı üzerine Onun heybetinden dolayı titrediğini aktarmaktadır. Ebû Rimse o esnada Rasulullah'ın üzerinde yeşil bir kıyafet olduğunu ve saçının kınalı olduğunu belirtmektedir. Bir süre beraber oturduklarından bahseden Ebû Rimse babasına olan benzerliği sebebiyle Hz. Peygamber'in kendisine latife yaptığını ve "Kimse bir başkasının günahını çekmez" ayetini okuyarak cezaların şahsî olduğuna dair uyarıda bulunduğunu anlatmaktadır. Sonrasında ise Ebû Rimse, babasının Hz. Peygamber'in sırtındaki "ben"i tedavi etmek istediğini, ancak Rasulullah'ın bunu uygun görmediğini nakletmektedir. Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XI: 689.

⁶⁶ Hanımların sağlık hizmetindeki yeri için bkz. Levent Öztürk, *Hazreti Peygamber Döneminde Sağlık Hizmetlerinde Kadınların Yeri*, (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2001).

⁶⁷ Hz. Peygamber dönemindeki savaşlara katılarak sağlık hizmeti veren hanım sahabilerin sayısı için bk. Azizova, *Meslekler*, 384.

⁶⁸ Hz. Peygamber'in Medineli hanımlardan, cahiliye döneminde yaptıkları bazı fiilleri yapmayacaklarına dair aldığı biata "kadınlar biatı" denilmiş ve Mümtahine suresinde bu maddeler konu edilmiştir. Bk. Buhârî, "Ahkâm", 49.

⁶⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXIV: 384-397; XXXV: 280-289.

şında cenaze yıkama, techiz tekfin işleri gibi kendi konumu ile alakalı işlerle de ilgilenmiştir. *Müsned*'deki rivayetleri dikkate alındığında kendisinden gelen 24 hadisin 18'inin yukarıdaki maddelerle alakalı olduğu dikkat çekmektedir.⁷⁰ Aşağıda onun sosyal hayat, hemşirelik ve sağlık hizmetleri alanında naklettiği hadislerle işaret edilecektir.

1.6.1. Hanımların sosyal hayattaki yeri

Tabiûn tabakasının önemli sîmâlarından Hafsa bint Sîrîn, kendi zamanlarında genç kızların bayram namazına gitmesinin hoş karşılanmadığını aktarmış ve Ümmü Atıyye'nin kızkardeşi geldiğinde ablasından naklen bazı bilgiler zikretmiştir. Bu hadiste Ümmü Atıyye, sahabî hanımların Hz. Peygamber zamanındaki faaliyetlerinden bahsederken savaşa katılıp orada yaralananların tedavisi, hastaların bakımı gibi işleri yaptıklarını nakletmiş, hatta kendisinin de Hz. Peygamber ile 6 defa savaşa gittiğini belirtmiştir. Hz. Peygamber'in hanımlara yönelik bir tavsiyesinin de bayram namazı için namazgâha çıkmaları olduğunu ifade eden Ümmü Atıyye, uygun kıyafeti olmayanların bundan muaf olup olmadıklarını sorması üzerine Hz. Peygamber'in, bir başkasından ödünç alarak bile olsa gelmelerini emrettiğini söylemiştir.⁷¹ Bu hadisin diğer bir tarîkinde ise bayram namazı söz konusu edilmemekte ve hanımların savaşta hangi görevleri yaptığı belirtilmektedir. Bu hadiste ise Ümmü Atıyye'nin yukarıda sayılanlara ilaveten karargahın bakımı, yemek hazırlanması gibi vazifeleri yaptığı nakledilmektedir.⁷²

1.6.2. Hz. Peygamber'in vefat eden kızının yıkanması

Ümmü Atıyye'yi zikretmeyi gerektiren durumlardan biri de Hz. Peygamber'in kızı Zeyneb'in⁷³ cenazesini yıkaması hadisesidir. Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde yer alan rivayete göre, cenaze yıkanan yere gelen Hz. Peygamber Ümmü Atıyye'ye cenazeyi, üç, beş, ya da gerek görürlerse daha çok kere yıkamalarını ve sonra Kâfûr

⁷⁰ Tekrarsız bu rivayetlerin sayısı 5'e düşmektedir.

⁷¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXIV: 384; Buhâri, "Hayz", 23.

⁷² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXV: 282; Müslim, "Cihad", 142; İbn Mace, "Cihad", 37.

⁷³ Bazı kaynaklarda bu hadiste konu edilen cenazenin Zeynep değil de Ümmü Gülsüm olduğu nakledilse de bu bilginin sened bakımından zayıf olması ve Ümmü Gülsüm'ün, Hz. Peygamber Bedir'de iken vefat etmesi dikkate alındığından bunun isabetli olmadığı söylenebilir. Bk. Ebû Dâvud, "Cenâiz", 33. (Naşirin notu) Ayrıca bazı hadislerde vefat eden kızın Zeynep olduğunun açık olarak nakledilmesi de bu görüşü destekler. Bk. Müslim, "Cenâiz", 40.

sürmelerini istemiş ve kefenin iç gömleği olarak da kendi izârını vermiştir.⁷⁴ Kaynaklarımızda bu hadisi Ümmü Atıyye dışında aktaran bir sahabî tespit edilememiştir.

Ümmü Atıyye'nin bu konudaki tecrübesi ve naklettiği rivayetler alimler arasında genel kabul görmüştür. Nitekim Tirmizî, yukarıdaki hadisi naklettikten sonra “ilim ehli bu hadisle amel etmiştir” açıklamasını yapmıştır.⁷⁵

1.7. Arıcı sahabî: Ebû Seyyâre el-Mute'î

Arıcılık, özellikle yeşillik bölgelerde yapılabildiği için Hicaz bölgesinde pek yaygın değildir. Hz. Peygamber döneminde tatlandırıcı veya tedavi amacıyla kullanılan bal Şam veya Yemen taraflarından ithal olarak temin edilmektedir.⁷⁶ Rical kaynaklarında yer aldığına göre Ebû Seyyâre isimli sahabî de Şam bölgesinde arıcılık yapmaktaydı.⁷⁷

Müsned'deki rivayete göre Ebû Seyyâre Hz. Peygamber'e arıcılık yaptığını ifade ederek balın zekatını sormuş, o da “onda bir” oranında zekat vermesi gerektiğini bildirmiştir. Hadisin devamında arıcılık yaptığı dağın/vadinin kendisine tahsis edilmesini talep etmiş, Hz. Peygamber de kabul etmiştir.⁷⁸ Bu rivayet Ebu Seyyâre'den nakledilen tek hadistir.

Balın zekatı konusunda Ebû Hureyre, Abdullah b. Amr ve İbn Ömer'den de hadis nakledilmekte⁷⁹ ise de arıcılık yapılan yerlerin mülkiyeti veya kullanım haklarıyla ilgili ayrıntı verilmemektedir.⁸⁰ Hz. Ömer ise daha sonraki dönemde balın zekatının verilmemesi durumunda o arazinin tahsisinin kaldırılmasını emretmiştir.⁸¹

⁷⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXIV: 386, 391, 397; XXXV: 280, 281, 286; Buhârî, “Cenâiz”, 8; Müslim, “Cenâiz”, 36; İbn Mace, “Cenâiz”, 8; Ebû Dâvud, “Cenâiz”, 33; Tirmizî, “Cenâiz”, 15; Nesâî, “Cenâiz”, 28.

⁷⁵ Tirmizî, “Cenâiz”, 15.

⁷⁶ Arıcılık hakkında bkz. Azizova, *Meslekler*, 122-131.

⁷⁷ İbn Hacer, *el-İsâbe*, VII: 166.

⁷⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXIX: 610; İbn Mace, “Zekât”, 20.

⁷⁹ Ebû Bekr Abdürrezzak b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, nşr. Habiburrahman el-A'zamî, (Beyrut: el-Meclisü'l-İlmi, 1983), IV: 60; İbn Mace, “Zekât”, 20; Tirmizî, “Zekât”, 9.

⁸⁰ Balın zekatı konusunda alimler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Ebû Hanife, ilgili hadiste ifade edildiği üzere- öşür arazisinde üretilen bal için “onda bir” oranında verilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu konudaki diğer görüşler için de Bkz. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, IX: 101.

⁸¹ Ebu Davud, “Zekât”, 12.

2. Meslek sahibi sahabîlerden meslekleri ile ilgili rivayet gelmemesinin sebepleri

Yukarıda örnekleri zikredilen rivayetler yanında meslek sahibi olduğu bilinen pek çok sahabînin hadis rivayetindeki durumları incelendiği zaman meslekleri ile ilgili hadis nakletmedikleri veya varsa bile günümüze gelmediği dikkat çekmektedir. Bu durum için pek çok sebep sayılabilirse de aşağıda bunların en önemlilerine temas edilecektir.

2.1. Toplumda Kabul Gören Bir Meslek Olmaması

Her toplumda sosyal ve ticarî sebeplere bazı mesleklerin revaç bulduğu ve sevilen/değer verilen insanların onları tercih ettiği dönemler olmuştur. Aynı şekilde bazı meslekler de her ne kadar ihtiyaç olsa da meslek olarak toplum nezdinde makbul olmayabilmektedir. Mesela cahiliye döneminde demirciler sosyal hayatta yüksek mertebede görülmemiş, bu sanat toplumun alt seviyesindeki insanların mesleği olarak icra edilmiştir.⁸² Buna bağlı olarak da hadis dinlemek için kendilerine müracaat edilmemiş olmalıdır. Nitekim Hz. Peygamber'in oğlu İbrahim'i emzirmesi için verdiği Ümmü Seyfin eşi Ebû Seyfin demirci olduğu bilinmektedir.⁸³ Hz. Peygamber'in oğlunun süt babası olmasına rağmen kendisinden nakledilen hiç hadis bulunmamasının meslek-toplumsal statü ilişkisi ile ihtimali olduğu düşünülmektedir.

Cahiliye döneminden itibaren demircilik yapan bir başka sahabî Habbab b. Eret'in ilk Müslümanlardan olmasına ve bütün savaşlarda Hz. Peygamber ile beraber olacak kadar yakınında bulunmasına rağmen *Müsned*'de yer alan 27 rivayetin hiçbirinde mesleği ile irtibat olmaması,⁸⁴ Medine'ye geldikten sonra mesleğini bıraktığını ya da Resulullah'ın yanında gündeme almadığını hissettirmektedir.

Benzeri bir durum çobanlık için geçerlidir. Zira çobanlık o dönemde aile işlerinin bir parçası olarak evin bireylerinden biri tarafından yapılmaktaydı. Sahabe literatüründe aile hayvanları dışında başkalarının hayvanlarını otlatan ve bu işi meslek olarak yapan

⁸² Azizova, *Meslekler*, 286.

⁸³ Enes b. Malik'in rivayet ettiğine göre Resulullah'ın bir seferinde ziyarete gittiğinde onun ateşi körüklediği ve evin duman altında kaldığından bahsedilmektedir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XX: 316.

⁸⁴ Habbab b. Eret'in rivayetleri için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXIV: 530-556.

kimselerin varlığı da görülmektedir.⁸⁵ Ancak hadis literatürü taratıldığında Eslem er-Râ’î, Yesâr el-Habeşî er-Râ’î, Ebû Servân er-Râ’î gibi isimlerin hadis rivayetlerinin olmadığı dikkat çekmektedir.

2.2. Meslek sahiplerinin sosyal statüsü

Bizzat mesleklerin sosyal algı bakımından tasvip edilmemesinin yanında mesleği icra edenlerin toplumsal konumları da hadislerin intikaline etki sahibi olmalıdır. Mesela, bazı meslek/sanatların toplum tarafından çok makbul görülmeyen köle ve cariyeler tarafından gerçekleştirildiği ve bu sebeple onların hadis ravisi olarak görülmediklerini söylemek mümkündür.⁸⁶ Nitekim Hz. Peygamber’in en hayırlı tedavi şekillerinden biri olarak tavsif ettiği hacamat mesleğini icra eden Ebû Taybe, Muhayyisa isimli sahabînin kölesidir.⁸⁷ Hz. Peygamber’e de hacamat yapan bu sahabî, hacamat karşılığı ücret alınması konusundaki tartışmanın odak noktasında olmasına rağmen⁸⁸ kendisinden hadis nakledilen biri değildir. Aynı şekilde yolculuk esnasında develerin ritimli bir şekilde gitmesi için “hüda” söyleyen Hz. Peygamber’in kölesi⁸⁹ Enceşe de develeri çok hızlandırmaması için bizzat Hz. Peygamber tarafından uyarılan bir sahabî olmasına rağmen ilgili olay bir başka sahabî Enes b. Malik’ten nakledilmektedir.⁹⁰

Hz. Peygamber zamanında yaygın mesleklerden biri olan berberlik yapanlar da aynı durumla karşı karşıyadırlar. Zira sahabî hanımların saçlarının o dönemde yaygın yöntemlerle yağlanma, taranma, süslenme gibi işlemleri ya da özellikle düğün öncesi gelinlerin hazırlanması, çoğunlukla *مَانِطَة* ya da *مَقِينَة* denilen cariyeler tarafından gerçekleştirilmekteydi.⁹¹ Bununla birlikte daha sonra

⁸⁵ Örnekler için bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe*, I: 216, 369; II: 326; VI: 534, 535; VII: 48, 84.

⁸⁶ Gerek sahabe, gerekse sonraki tabaka ravileri arasında azad edilmiş pek çok köle ismine rastlansa da azat edilmemiş bir sahabî ravi tespit edilmemiştir.

⁸⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXIX: 99.

⁸⁸ Hz. Peygamber, hacamat yaptırdığı zaman ona ücret olarak bir sa’ arpa vermiş ve sahiplerine ona iyi davranmalarını tavsiye etmiştir. Bk. Buhârî, “Büyü”, 95. Hacamattan elde edilen kazancın yasaklanması hakkındaki rivayet de Ebû Taybe’nin yüksek gelir elde etmesi üzerine olmuştur ve sahiplerinin bu gelire ihtiyacı olduğunu belirtmeleri üzerine Hz. Peygamber hiç değilse hayvan yemi olarak kullanmalarına izin vermiştir. Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXIX: 95.

⁸⁹ Buhârî, “Edeb”, 111.

⁹⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III: 107, 187.

⁹¹ Hz. Peygamber dönemindeki kadınların saç bakımı ve süslenmeleri hakkında bkz. Azizova, *Meslekler*, 414.

ilimle uğraşmamaları yanında muhtemelen toplumdaki statü farklılığından dolayı kendilerinden rivayet gelmemektedir. Mesela hadis kaynaklarımızda hür kadınlardan berberlik yapan ve Hz. Hatice'nin de saç bakımını yaptığı aktarılan Ümmü Züfer⁹² ya da Âmine bint Saffân'ın da hadis rivayetleri tespit edilememiştir. Mekke'de iken kadınların bakımını yaptığı belirtilen⁹³ Büsre bint Safvân'dan ise sadece cinsel organa dokunulduğu zaman abdest alınması konusundaki bir hadis farklı tarikleri ile nakledilmektedir.⁹⁴

2.3. Hz. Peygamber sonrasında görev/meslek değişikliği

Yukarıdaki durumlar haricinde toplum tarafından daha makbul bir mesleği olan ve daha sonra sürekli diğer Müslümanlar ile irtibat halinde kalmasına rağmen mesleği ile ilgili rivayetleri olmayan, ya da nadiren bulunan sahabîlerin genel durumuna bakıldığı zaman ise Hz. Peygamber sonrası, daha önceki mesleklerini icra etmedikleri ve çoğunlukla yöneticilik yaptıkları dikkat çekmektedir. Nitekim Hz. Ebû Bekir, Abdurrahman b. Avf, Amr b. As ve Süheyb b. Sinan er-Rumî'nin meşhur tüccarlar olarak bilinmelerine rağmen bu konuda hadisleri bulunmamaktadır. Öte yandan bu sahabîlerin Hz. Peygamber sonrası bu mesleklerini devam ettirdikleri de bilinmemektedir.

Toplumda genel kabul gören bir mesleği olan ya da soylu bir aileden gelen bir meslek sahibi sahabînin sonraki nesle rivayetlerinin aktarılmadığı örnekler de bulunmaktadır. Sahabe döneminde pek çok meslek erbabı Hz. Peygamber'le sınırlı bir süre görüşmüş ve sonrasında işine geri dönmüş ve rivayet meclislerinin merkezinde kalamamış, diğer bir ifade ile ihtiyaç hasıl olduğunda kendisine danışılan bir konumda bulunmamışlardır. Aynı zamanda hadislerin daha sonraki nesillere aktarılmasına vesile olan muksirûn sahabîler gibi ilmin merkezinde olmamışlar ve bildikleri hadisler sonraki nesillere nakletme imkanı bulamamışlardır. Bu konuda zikredilebilecek örneklerden biri de Sa'd b. Ubâde'dir. (ö. 14/635) Sa'd hitabet ve cömertliği ile meşhur bir sahabî olmasına rağmen *Müsned*'de yer alan 8 hadisinin⁹⁵ sadece ikisi cömertliği ile ilgi kurulabilecek riva-

⁹² Hz. Hatice hayatta iken onun saç bakımını yapması dışında hakkında başka bilgi bulunmamaktadır. Bkz. İbn Hacer, *İsâbe*, VIII: 396.

⁹³ Büsre bint Safvan, Varaka b. Nevfel'in yiğenidir. Bkz. İbn Hacer, *İsâbe*, VIII: 51.

⁹⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXV: 265-279.

⁹⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXVII: 120-129.

yetlerdendir. Hz. Ömer'in hilafetinin başlarında Medine'den ayrılarak Dımaşk'a yerleşen Sa'd'ın hem erken vefatı, hem de ilmin merkezinden ayrılmasının etkisi ile rivayetlerinin sayısının az olduğu düşünülmektedir.

2.4. Kısa süreli iş olarak yapılması

Hadis ve sahabe literatüründe bazı sahabîlerden bahsedilirken geçim kaynağı olarak ilgilendiği bazı mesleklerden bahsedilmekte, ancak hadis kaynaklarında ilgili sahabîlerin rivayetleri incelendiği zaman ise mezkur meslekleriyle ilgili hadisler görülmeyebilmektedir. Bu durum, bahsi geçen sahabînin kaynaklarda ifade edilen işi bir meslek olarak benimsemişliğini, bilakis sınırlı süre, geçici iş olarak yaptığını göstermektedir. Nitekim Hz. Ebu Bekir, Ömer, Zübeyr b. Avvam, Talha b. Ubeydillah, Abdurrahman b. Avf, Said b. Avf gibi tanınmış bazı sahabîler tarla ve bahçe işleri ile de meşgul olmuşlardır.⁹⁶ Ancak rivayetleri içerisinde konuyla ilgili hadisler bulunmamaktadır.

Değerlendirme

Bir hadisin farklı sahabîlerden nakledilmesi esnasında lafızlarında görülebilecek farklılıklar normal karşılanmış bu sebeple şahid rivayetlerde mana ilgisinin kurulmasının yeterli olduğu ifade edilmiştir.⁹⁷ Hadislerin anlaşılmasında mümkün olduğu kadarıyla en sahih ve en geniş rivayetinin tespit edilmesi muhaddislerin öncelikli amaçları olmuştur. Bu meyanda sahabîlerin gerek meslekleri, gerekse bir özel ilgi duydukları konular hakkındaki hadisleri, konunun daha iyi kavranmasına ve Hz. Peygamber'in maksadını anlamaya daha yardımcı olmaktadır.

Bu çalışmada makale boyutu da dikkate alınarak bütün sahabîler ve rivayetleri söz konusu edilmemiştir. Zira Ebû Hureyre ve İbn Abbas gibi sahabîlerin her konuda rivayetlerinin bulunması, araştırmayı meslek sahibi ve sınırlı sayıda rivayeti bulunan sahabîlere tahsis etmeyi gerektirmiştir. Bu durum da göz önünde bulundurulduğunda -bütün hadisler veya meslek sahibi bütün sahabîler için iddia edilemese de- yukarıdaki örneklerden hareketle bir meslek/ilgi sahibi sahabîlerin rivayetlerinin öne çıkan özellikleri şöyle sıralanabilir.

⁹⁶ Azizova, *Meslekler*, 158.

⁹⁷ Ebû Amr Osman b. Abdurrahman İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, nşr. Nuredin İtr, (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1984), 83.

Meslek sahibi sahabîler daha ilk tabakadan itibaren dikkat çekmiş, Ebû Hureyre ve İbn Ömer örneğinde görüldüğü üzere henüz sahabe tabakasında çeşitli hükümler anlaşılırken sahip oldukları bilgiler dikkate alınmıştır. Sahabe arasında fikhî bir soru karşısında, ilgili konuyu daha iyi bilen bir diğer sahabîye yönlendirmesi bu kapsamda değerlendirilmelidir. Daha sonraki fıkıh eserlerinde de özellikle bu sahabîlerin rivayetlerinin dikkate alındığı görülmektedir.

Sahabeden ilim öğrenmeye gelen tâbiûn tabakasına mensup öğrenciler özel bir konuda bilgi almaya gelmişlerse o konuda ilgisi olan sahabîleri tercih etmiş ve bu konulara kendilerinden istifade etmeye çalışmışlardır. Avcı ve cömertliği ile bilinen sahabî Adî b. Hâtim örneğinde gelen kimselerin bizzat avcılık hadislerini dinleme amacıyla geldiklerini ifade etmeleri, ilgili tabakada uzman arayışının başladığını göstermektedir.

Meslek sahibi sahabîlerin, hadislerin anlaşılmasındaki bağlam bilgisinin aktarılmasında büyük bir etkiye sahip olduğu bilinmektedir. Bu etkinin öne çıkan örneklerinden biri de pek çok sahabî tarafından nakledilen “veren el alan elden üstündür” hadisinde görülmektedir. Bu hadis insanları sadaka vermeye teşvik etmesi bakımından sıkça nakledilmekte ise de muhtaç kimselerin eziklik psikolojisine girmeleri ile sonuçlanabilecek endişeleri de beraberinde getirmektedir. Halbuki hadisin bağlamı ile nakledildiği Hakîm b. Hizâm rivayetinde Hz. Peygamber’in bu ifadeyi kullanma amacının, fakir ve muhtaç kimselerin rencide edilmesi değil, bilakis ihtiyacı olmayanların taleplerinin önüne geçmek olduğu anlaşılmaktadır. Hatta bu hadisin devamında ihtiyaç sahiplerinin aldıkları ürünlerin kendileri için bereketli kılındığı ifade edilerek muhtaçların üzülmemesi hedeflenmiş olmalıdır.

Meslek sahibi kimselerin naklettiği hadislerdeki bazı ayrıntılar ise hadisin daha iyi anlaşılmasını sağlamakta, bazen de çözüm sunmaktadır. Mesela alışverişte yemin etmeyi hoş görmeyen hadisler incelendiği zaman tüccar sahabî Kays’tan gelen rivayetlerde bu duruma yönelik Hz. Peygamber’in çözüm önerisi de yer almaktadır. Aynı şekilde av köpekleri ile yapılan avlanmada av köpeğinin yanında başka köpeklerin bulunması durumunda bu avın helal olup olmaması konusundaki ayrıntı sadece Adî b. Hâtim rivayetinde bulunmaktadır.

Bir konudaki uzman sahabînin, uzmanlığı hakkındaki rivayeti bazı durumlarda sadece kendisinden gelebilmektedir, yani kişiye özel bilgi olarak aktarılmaktadır. Mesela Hz. Peygamber'in sırtındaki nübüvvet mührünü tedavi etmek isteyen Ebû Rimse'nin babasının Rasullah ile konuşması sadece bu olaya bizzat şahit olan genç oğlundan nakledilmektedir.

Sahabe zamanında bir konudaki uzmanlık daha sonra ilim ehlinin görüşünü de şekillendirmiştir. Mesela Ümmü Atıyye'nin hadisi, cenaze yıkama konusunda esas kabul edilmiştir. Aynı zamanda teslim alınmayan ürünün satışının yasaklandığı hadiste görüldüğü üzere hadisi nakleden diğer sahabîlerden gelen hadislerde bu yasağın kapsamına sadece gıda ürünleri girmekte iken tüccar sahabî Hakîm b. Hizâm'ın aktardığı hadiste bu daha geniş bir yasak olarak bütün ürünleri kapsamaktadır. Fıkhî olarak bakıldığında Hakîm b. Hizâm'ın hadisinin dikkate alındığı anlaşılmaktadır.⁹⁸ Bu konudaki diğer bir örnek ise balın zekatı ile ilgilidir. Bal üretiminden zekat alınıp alınmaması meselesinde mezhepler arasındaki ihtilafın merkezindeki hadislerden biri de Ebû Seyyâre'den nakledilen hadistir.⁹⁹

db | 359

Aynı zamanda temel hadis kaynaklarında meslek sahibi sahabîlerin hadislerinin yer aldığı başlıkların, çoğunlukla sahabînin mesleği ile bağlantılı konularda olduğu dikkat çekmektedir.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra, daha önceki meslek/ilgisi devam eden sahabîlerin bu alandaki rivayetlerinin daha çok olduğu gözlemlenmektedir. Mesela Hz. Peygamber hayatta iken kendisini yönetici tayin ettiği Ebû Ubeyde b. Cerrah'ın Rasulullah'ın vefatından sonra da komutan/yönetici görevine devam ettiği bilinmektedir.¹⁰⁰ Hz. Ömer döneminde h. 18 yılında vefat eden Ebû Ubeyde'nin *Müsned*'de 12 rivayeti yer almaktadır.¹⁰¹ Bunlardan tekrarları ile altısı yöneticiliği ile ilgili rivayetlerdir.

Ancak bu durumu bütün sahabîler için söylemek mümkün gözükmemektedir. Örneğin İslam tarihindeki en meşhur komutanlar-

⁹⁸ Alimlerin çoğunluğu bu yasağın genel bir yasak olduğunu, sadece gıda ürünleri ile sınırlı olmadığını ifade etmektedir. Bk. Yunus Apaydın, "Kabz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yayınları, 2001), XXIV: 46.

⁹⁹ Kemaleddin Muhammed İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-kadir*, nşr. Abdürrezak Galib, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003), II: 254.

¹⁰⁰ Görevleri için bkz. Ahmet Önkal, "Ebû Ubeyde b. Cerrâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yayınları, 1994), X: 250.

¹⁰¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III: 219- 228.

dan sayılan Halid b. Velid'in durumu buna örnek olarak zikredilebilir. Vefat edene kadar komutanlık/yöneticiliği devam eden Halid b. Velid'in *Müsned*'deki toplam 12 hadisine bakıldığı zaman Hz. Peygamber'in Hayber savaşında eşek-at eti yemeyi yasakladığı ve düşmanın silahının ganimete dahil edilmemesi hakkındaki rivayeti dışında savaşçı-komutan olması ile alakalı rivayet görülmemektedir.

KAYNAKÇA

- Abdürrezzak b. Hemmâm, Ebû Bekr es-San'ânî. *el-Musannef*. Nşr. Habiburrahman el-A'zamî. 11 cilt. Beyrut: el-Meclisü'l-İlmi, 1983.
- Ahatlı, Erdinç. "Nübüvvet Mührü (Tarihi Süreçteki Algılanması ve Anlamlandırılması)". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1. (2001): 281-302.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani. *el-Müsned*. Nşr. Şuayb el-Arnaut vd. 45 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Apaydın, Yunus. "Kabz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. XXIV: 45-49. İstanbul, TDV Yayınları, 2001.
- Aydın, Ayhan. *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*. İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2003.
- Aynî, Mahmûd b. Ahmed Bedreddîn. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Nşr. Abdullah Mahmud, Beyrut, Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Azizova, Elnure. *Hz. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2011.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *et-Târîhu'l-kebîr*. 8 cilt. Haydarabad: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1362.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. Nşr. Muhammed Dîb el-Bugâ. 6 cilt. Beyrut: el-Yemame, 1990.
- Çapar, Mustafa. "Ticaret, İslamiyet ve Türkler", *Folklor/Edebiyat Dergisi* 11/43, (2005): 207-218.
- Dîneverî, İbn Kuteybe. *el-Ma'ârif*. Nşr. Servet Ukkâşe. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1981.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi es-Sicistanî. *Sünen-i Ebî Davûd*. Nşr. Şuayb el-Arnaud. 6 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2009.
- Hattâbî, Hamd b. Muhammed b. İbrâhim Ebû Süleyman. *Meâlimü's-sünen*. Nşr. Muhammed Ragîb Tabbâh. 4 cilt. Halep: Matbaatü'l-İlmiyye, 1932.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. İbrahim. *el-Musannef*. Nşr. Muhammed Avvame. 26 cilt. Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 2006.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şehabeddin Ahmed el-Askalânî. *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*. Nşr. Adil Ahmed Abdülmevcud. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd er-Rebe'î el-Kazvinî. *Sünenü İbn Mâce*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 cilt. Kahire: Daru İhyâi't-Türasi'l-Arabi, 1975.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman. *Ulûmü'l-hadîs*. Nşr. Nureddin İtr Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1984.
- İbnü'l-Hümâm, Kemaleddin Muhammed. *Şerhu Fethi'l-kadîr*. Nşr. Abdürrezzak Galib. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İmamoğlu, Abdullah Taha. "Sahabe Rivâyetinde Algıda Seçicilik Unsuru: -Râfi' b. Hadîc Örneği-", *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli -Sahâbe-II*. 175-186. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Karataş, Mustafa. *Rivayet Tekniği Açısından Hadislerin Artması ve Sayısı*. İstanbul: İlim Hizmetleri Araştırma Merkezi, 2006.

- Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. Nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac. *Sahih-i Müslim* Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 cilt. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955.
- Nesâî, Ahmed b. Ali b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. Nşr. Abdülfettah Ebû Gudde. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1988.
- Önkâl, Ahmet. "Ebû Ubeyde b. Cerrâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. X: 249-250. İstanbul, TDV Yayınları, 1994.
- Öztürk, Levent. *Hazreti Peygamber Döneminde Sağlık Hizmetlerinde Kadınların Yeri*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2001.
- Sarıçam, İbrahim. "Hakîm b. Hizâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. XV: 187. İstanbul, TDV Yayınları, 1997.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. Nşr. Hamdî es-Selefi. 19 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1984.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'u's-sahîh Sünenü't-Timizî*. Nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Uraler, Aynur. *Sahabe Uygulaması Olarak Sünnete Bağlılık*. İstanbul: Işık Yayınları, 2001.

The Effect of the Companions Professions to Hadith Narrations

Seyit Ali GÜŞEN*

Extended Abstract

Hijri first century, as in the majority of Islamic sciences is of great importance in terms of hadith science. For example, subjects such as isnad and ravi criticism which were deemed necessary in the following century were subject to different provisions due to the special position of the Companions. One of the subjects that should be examined in particular for the generation of Companions is the revelation of the relationship between the hadith and the environment in which they grew up. The knowledge that a person has already had affects the subjects he has just learned. Therefore, the Companions can provide different / detailed information from each other while conveying the same environment due to the differences in their past experiences and interests. This phenomenon, defined as selective perception in today's educational psychology, is stated to be one of the basic elements of learning. As a matter of fact, when the hadiths are examined, it is seen that some of the companions asked the Prophet questions due to their professions and some of them directed the questions asked to them to those whom they thought they knew better. Afterwards, the scholars who came to learn science from the Companions came to get information on a special subject, but they preferred the companions who had knowledge about the subject in question and aimed to benefit from them.

In this study, some of the companions who were found to have a special interest in a profession or a certain field and their narratives were discussed in this research and by doing so, it was examined whether there is a relationship between the hadiths and the status of these companions. On the other hand, in this article, it was necessary to limit the number of hadiths transferred from hundreds of companions mentioned in the hadith works. Thus, Ahmed b. Hanbel's Musnad was chosen as the study area because it contains a great deal of hadiths in the basic hadith sources, the context information of the narratives is more than the sunnah and musannef type works, and the hadiths are ranked according to the ravis of the Companions For the determination of the Companions, the persons whose profession / interest was determined in the Companions literature or hadith works were taken into consideration However, the number of companions with many narratives or companions with hadiths on many different subjects were excluded from the subject of the study considering the volume of the article.

While examining the narrations of the Companions who had hadith related to their profession, both the fact that whether there is a difference between the

* Asst. Prof., Istanbul University Faculty of Theology, Department of Hadith, aligusen@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-8873-111X>

hadiths of the other Companions in terms of the content of the hadith that they conveyed and the proportion of the hadiths that are transferred from the Companions related to their profession was determined were examined. According to this study, the hadiths of the seven Companions who are thought to have the ability to represent among the many Companions were examined. Among these people; one of them is a hunter, three of them are businessmen, one is a doctor, one is a nurse and one is a beekeeper.

When the subjects of the hadiths conveyed by the Companions about their professions/interests are examined, although in different proportions according to people, it is noteworthy that the proportion of the narratives with regards to their profession is very high in general. For example, all of the narrations of Sahr al-Gâmidî and Kays b. Ebî Garze, about 75% of Adî b. Hatim, Hakim b. Hizâm and Ümmü Atiyye are about their professions.

Some features of the hadiths conveyed by the people with professions show the importance of this study. For example, some details in the hadiths of the professional companions provide a better understanding of the hadith and sometimes offer a solution. For example, when the hadiths that do not tolerate swearing in trade are examined, the narratives from the merchant companion Kays also mention the Prophet's solution to this matter. In order to get rid of the harms of this attitude, he encourages them to donate to charity. As in the case of Tabîb Sahabî Ebû Rimse the narrative about the expertise of an expert Companion can come only from him, meaning that the information is personal. On the other hand, it is noteworthy that the expertise in a subject in the time of the Companions later shaped the opinion of the scientific expert. For instance, the hadith of nurse companion, Ümmü Atiyye, about the funeral washing was accepted as the basis in this matter. As it is seen in the hadith that prohibits the sale of un-delivered products, only the food products are included within the scope of this prohibition in the hadiths from other Companion transporters, while in the hadith of merchant Hakim b Hizam, this covers all products as a wider prohibition. The relationship of the Companions' occupations and interests with their narratives attracted the attention of Islamic scholars as of the first period. As a matter of fact, it is seen that the mujtahid imams gave importance to the narratives of these companions in both musannef type works and Islamic books. It is also noteworthy that the titles of the hadiths of the companions in the basic hadith sources are mostly related to the profession of the companion.

When the works that convey the period of the Prophet are examined, it is seen that the narratives about the professions of people executing various professions were not of their own. The following points can be mentioned as the reasons for this. It is a known fact that in every society some professions are on demand for social and commercial reasons and some are not accepted by the society. For example, because professions such as blacksmiths and shepherds are seen as a source of income for people at the lower level of society, the hadiths of such people are very limited. Likewise, the social status of those who practice the profession had an effect on the transfer of hadiths. For example, some of the professions /arts were performed by slaves and concubines, which were not approved by the society at all and therefore, it is possible to say that they were not seen as hadith ravis.

On the other hand, when we look at the overall state of the Companions who had a well accepted profession by the society and whose narratives were not conveyed at all or who have little or no narratives, it is possible to state that they did not practice their previous professions, following the Prophet period. As a

matter of fact, although Ebû Bekir, Abdurrahman b. Avf, Amr b. As and Süheyb b. Sinan er-Rumî are known to be famous merchants, one can justify the fact that they do not have hadiths regarding this subject in the light of this fact.

Keywords: Hadith, Companion, Profession, Context, Narration.



BİRGİLİ MEHMED EFENDİ’NİN KİŞİLİĞİ ÜZERİNE PSİKOLOJİK BİR ANALİZ

Özer ÇETİN*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 10 Aralık 2018, **Kabul Tarihi:** 24 Mayıs 2019, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2019, **Atf:** Çetin, Özer. “Birgili Mehmed Efendi’nin Kişiliği Üzerine Psikolojik Bir Analiz”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (Eylül 2019): 365-393.

<https://doi.org/10.33415/daad.494862>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 10 December 2018, **Accepted:** 24 May 2018, **Published:** 30 September 2019, **Cite as:** Çetin, Özer. “A Psychological Analysis on The Personality of Birgili Mehmed Efendi”. *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 19/2 (September 2019): 365-393.



Öz

Bu araştırmada arşiv tarama yöntemi kullanılarak dışadönüklük ve içedönüklük boyutları bakımından Birgili Mehmed Efendi’nin kişiliği üzerine psikolojik bir analiz yapılmıştır. Araştırmanın amacı, Birgili Mehmed Efendi’nin kişiliğinin anlaşılmasına katkıda bulunmaktır. Algı konusunda yapılan psikolojik çalışmalar kişilik türünün algıyı etkilediğini ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda araştırmanın bulguları Birgili Mehmed Efendi’nin dini algı ve yorumlarının daha iyi anlaşılmasına ışık tutacaktır. Araştırmada Birgili Mehmed Efendi’nin kişiliğinin içe dönük boyutunun güçlü buna karşılık dışadönük boyutunun zayıf olduğu sonucuna varılmıştır. Birgili Mehmed Efendi’nin içe dönük kişiliğine uygun tercihler yapması onun başarısının sırrını oluşturmuştur. Birgi’de kargaşadan uzak ilim ve ibadet odaklı bir hayat tarzını seçmesi hayatını daha verimli kıldığı gibi yaşaması muhtemel olumsuzluklardan korumuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Birgili Mehmed Efendi, Kişilik, Dışadönüklük, İçedönüklük.

* Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Psikoloji Bölümü, ozer.cetin@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-4740-4155>

A Psychological Analysis on The Personality of Birgili Mehmed Efendi

Abstract

In this research, a psychological analysis was made on Birgili Mehmed Efendi's personality in terms of the dimensions of extraversion and introversion of personality by using the archive search method. The aim of the research is to contribute to the understanding Birgili Mehmed Efendi's personality. Psychological studies on perception revealed that personality type affects perception. In this context, the findings of the study will shed light on Birgili Mehmed Efendi's religious perceptions and interpretations. In this research, it was concluded that the introversion dimension of the Birgili Mehmed Efendi's personality was strong, but the extroversion dimension was weak. The choice of the appropriate Mehmed Efendi in accordance with his introvert personality formed the secret of his successes in life. Choosing a lifestyle that is focused on science and worship away from chaos in Birgi has made his life more productive and protects him from possible negativities.

Keywords: Psychology of Religion, Birgili Mehmed Efendi, Personality, Extraversion, Introversion.

Giriş

366 | db

İlk çağlardan itibaren filozofların açıklamaya çalıştıkları kişilik, psikolojinin kurulmasıyla bilimsel yöntemlerle araştırılmaya başlanmış ve psikolojik açıdan merkezi konuma sahip olması nedeniyle psikologların öncelikli konulardan birisi olmuştur. 'Bireyi diğerlerinden ayıran kendine özgü tutarlı ve yapılaşmış özellikler bütünü'¹ olarak tanımlanan kişilik; kalıtım, çevre, aile, kültür, eğitim vb. birçok faktörle ilişkili olmasından dolayı karmaşık bir yapıya sahiptir. Karmaşık yapısı ve psikologların kendilerine özgü farklı bakış açıları çok sayıda kişilik kuramının ortaya çıkmasına neden olmuş ve geliştirilen kuramlar kişilik çalışmalarına ilgiyi artırmıştır².

Psikoloji tarihine baktığımızda S. Freud, A. Adler, C. G. Jung, O. Rank, Karen Horney, Melanie Klein, E. Fromm, I. Pavlov, F. Skinner, H. Sullivan, G. Kelly, G. Allport, A. Bandura, McCrea & Costa, A. Maslow, R. May³ ve burada adını zikretmediğimiz önemli psikologların tamamına yakını kişilik kuramı geliştirmiştir. Bunlardan A. Adler, C.G. Jung, O. Rank, H. Eysenck, G. Allport, E. Fromm

¹ Jess Feist-Gregory J. Feist, *Theories of Personality*, Sixth Edition (New York :McGrawHill, 2006),4; Banı İnanç Yazgan, Ercüment Eşef Yerlikaya, *Kişilik Kuramları*, 7. Baskı (Ankara: Pegem Yayınları, 2013), 3.

² Feist-Feist, *Theories of Personality*, 7.

³ Bkz. Jerry M. Burger, *Kişilik*, Çeviren İnan Deniz Ergüvan Sarıoğlu (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006); Daniel Cervone, Lawrence A. Pervin, *Kişilik Kuramları*, trc. ed. Mustafa Baloğlu (Ankara: Nobel Yayınları, 2016).

ve A. Maslow⁴ gibi bazı psikologların kuramları kapsamında kişilik tipleri bulunmaktadır. Geliştirilen kişilik tiplerinin başında, üzerinde çok sayıda çalışma yapılmış ve kabul görmüş olması nedeniyle C. G. Jung'un dışa ve içedönük kişilik tipleri gelmektedir⁵. Onun yaklaşımı Eysenck, McCrea & Costa başta olmak üzere birçok araştırmacının çalışmalarına esin kaynağı olmuştur⁶.

Bu araştırmada Birgili Mehmed Efendi'nin kişiliği üzerine dışa ve içedönüklük bakımından psikolojik bir analiz yapılmıştır. Onun kişiliğini psikoloji literatüründeki kişilik tiplerinin her biriyle değerlendirmek araştırmacının boyutunu aştığı için yapılan psikolojik analizler dışa ve içedönük kişilikle sınırlandırılmıştır. Araştırmanın amacı önemli bir din âlimi ve tarihi şahsiyet olan Birgili Mehmed Efendi'nin kişilik tipini belirlemek ve dini hayatı üzerindeki etkilerini ortaya çıkarmaktır. Kişiliğin algıyı etkilemesi nedeniyle⁷ Birgili Mehmed Efendi'nin kişiliği üzerine yapılacak psikolojik araştırmalar onun dini yaklaşımlarının daha iyi anlaşılmasına ışık tutacaktır. Araştırmanın Birgili Mehmed Efendi'nin kişiliği hakkında yapılan ilk psikolojik çalışma olması önemini artırmakla birlikte bulgularının test edilebilmesi için yapılacak çok sayıda psikolojik araştırmaya ihtiyaç duyulmaktadır.

Önemli dini şahsiyetler üzerine yapılacak kişilik araştırmaları İslam Psikolojisi alanında yapılacak çalışmalarının gelişmesine katkı sağlayacaktır. Günümüz İslam dünyasında kişilik çalışmaları yeterli düzeye ulaşmadığından yapılan çalışmalarda batı kaynaklı araştırmaların referans alınması Müslüman kişiliklerin anlaşılmasına bazı yönlerden fayda sağlamasına karşılık bulgularının ağırlıklı olarak batı kültüründe yetişmiş bilim insanlarınca Yahudi ve Hristiyan örneklemelerden elde edilmesi nedeniyle sakıncalar barındırmaktadır. Bu bağlamda İslam kültür coğrafyasında yetişmiş Müslüman kişilikler üzerine yapılacak araştırmalardan elde edilecek bulgular batı kaynaklı kişilik çalışmalarına bağımlılığı azaltıp İslam psikolojisi alanında yapılacak kişilik çalışmalarına ışık tutacaktır.

⁴ Feist-Feist, *Theories of Personality*, 4; Yazgan İnanç, Yerlikaya, *Kişilik Kuramları*,3.

⁵ Duane P. Schultz-Sydney Ellen Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, trc. Yase-min Aslay(İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2007), 650.

⁶ Wayne Weiten ve dğr., *Psikoloji ve Çağdaş Yaşam*, trc. Ed.Ebru İkiz (Ankara: Nobel Yayınları, Ankara, 2016),42.

⁷ Rod Poltnik, *Psikoloji'ye Giriş*, trc..Tamer Geniş (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009),124; Charles G. Morris, *Psikolojiyi Anlamak*, trc.ed H. Belgin Ayvaşık, Melike Sayıl (Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları, 2002),142.

Araştırmanın Yöntemi

Yapılan bilimsel araştırmalarda sağlıklı verilere ulaşmanın temel koşullarından birisi konuya uygun yöntemin seçilmesidir. Bu bağlamda araştırmanın konusuna uygunluğu ve Birgili Mehmed Efendi'nin tarihi bir şahsiyet olması arşiv tarama yöntemini zorunlu kılmıştır. Arşiv taraması, kaynakları inceleyerek verileri toplama⁸, toplanan verilerin araştırmanın problemi açısından önemini tartışma, önemli bulunan verileri sınıflandırma ve değerlendirme aşamalarından oluşan bir süreçtir⁹.

Araştırılan konunun zaman içinde ortaya çıkışı, gelişimi ve değişimi hakkında bilgi elde etmek için kullanılacak tek yöntem olması arşiv taramasının başlıca avantajlarını oluştururken; gerekli bilgiyi bulup çıkarmanın güç olması, mevcut olanla yetinme zorunda kalınması, zaman alması ve genelleme yapabilmek için tüm bilgilere ulaşma gerekliliği ise dezavantajlarını oluşturmaktadır.

Araştırmaya psikoloji literatüründeki dışa ve içedönük kişilik özellikleri araştırılarak başlanmıştır. Daha sonra Birgili Mehmed Efendi'nin eserlerinden ve hakkında yapılan bilimsel çalışmalardan kişiliğine dair veriler toplanmıştır. Elde edilen verilerin dışa ve içedönük kişilik özellikleriyle karşılaştırılması sonrası Birgili Mehmed Efendi'nin içedönük kişilik özelliklerine sahip olduğu tespit edilmiştir. Son aşamada veriler içedönük kişilik özelliklerine göre sınıflandırılarak psikolojik analizleri yapılmıştır.

1. C. G. Jung'un Kişilik Tipleri ve Yapılan Çalışmalarda Elde Edilen Bulgular

C. G. Jung kişilik tiplerinin ruhsal enerjinin akışından kaynaklandığını ileri sürmüştür. Ona göre dışadönüklerin ruhsal enerjisinin dışa akması dış dünyadaki nesnelere, kişileri ve sosyal olayları ilgi odağı yaparken; içedönüklerin ruhsal enerjilerinin içe doğru akması iç dünyalarında ilgi duydukları konuları, düşünceleri ve sembolleri daha çekici yapmaktadır¹⁰. Jung'a göre her insanda farklı düzeyde bulunan dışa ve içedönüklükten birisinin baskın olması

⁸ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, (Ankara: Araştırma Eğitim Danışmanlık Ltd., 1994),183.

⁹ Ali Balcı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma* (Ankara: Pegem A Yayınları, 2001),63.

¹⁰ Frieda Fordham, *Jung Psikolojisinin Anahatları*, trc Aslan Yalçın, (İstanbul: Say Yayınları, 1983),37-38.

kişilik türünü belirlemektedir¹¹. Dışadönük bir kişi bazı durumlarda içedönük özellikler sergileyebilir fakat onun hayatının geneline bakıldığında dışadönük kişilik özellikleri daha sık görülmektedir¹².

C. G. Jung'a göre iyi izlenim yaratmak için gayret gösterip, kısa sürede kolayca ilişkiler kuran dışadönük kişilik tipinin ilişkileri daha yüzeysel ve kısa süreli olmaktadır. Ahlaki açıdan toplumsal değerlere ve geçerli ahlak kurallarına uymaya özen göstermekte, kararlarında toplumsal kaygılar taşımaktadır. Bunların yanında dışadönük kişilik değişime çabuk uyum sağlama, sosyal faaliyetlere sıklıkla katılma, ilişki kurmaya açıklık, sevecenlik, iyimserlik, başkalarıyla sıkça sohbet etme, kalabalık ve gürültülü ortamlarda bulunmaktan hoşlanma¹³ ve buldukları sosyal ortamda ilgi odağı olmayı sevmeye¹⁴, yalnızlıktan ve bireysel faaliyetlerden kaçınma gibi özellikler taşımaktadır.

Jung, içedönük kişiliğin başlıca özelliklerini kalabalık ortamlardan hoşlanmama¹⁵, topluluk içinde kendini yalnız ve kaybolmuş hissetme, sosyal ortamlarda yanlış yapmaktan çekinme ve nasıl davranılacağını çok iyi bilememe, aşırıya kaçan dürüstlük ve çevresindekilere karşı nezaket, duyarlılık, değişimden rahatsızlık, uyumda zorlanma¹⁶, karamsar ve eleştirel bir tutum benimseme¹⁷ olarak sıralamaktadır. Bunların yanında nesnel dünyadan ziyade iç dünyaya yönelme¹⁸, ilgilendikleri konuya odaklanma¹⁹, yalnızlıktan hoşlanma, sakin ortamları tercih etme, kendine gösterilen ilgiden rahatsız olma²⁰, araştırma ve kitap okumayı sevmeye, gürültülü ortamlardan uzak durma gibi davranışlar içedönüklerde sıklıkla görülmektedir. Yapılan araştırmalarda içedönük öğrencilerin dışadönüklere göre kütüphanelerde sessiz ve kimsesiz köşeleri daha çok tercih

¹¹ Schultz- Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, 649.

¹² Morris, *Psikolojiyi Anlamak*, 461.

¹³ Fordham, *Jung Psikolojisinin Anahatları*, 41.

¹⁴ Saundra K. Cicarelli-J. Noland White, *Psikoloji*, trc. ed. Deniz Nafia Şahin (Ankara: Nobel Yayınları, 2016),426.

¹⁵ Morris, *Psikolojiyi Anlamak*, 460-461.

¹⁶ Fordham, *Jung Psikolojisinin Anahatları*, 42.

¹⁷ Fordham, *Jung Psikolojisinin Anahatları*, 42.

¹⁸ Feist- Feist, *Theories of Personality*, 176.

¹⁹ Fordham, *Jung Psikolojisinin Anahatları*, 42.

²⁰ Cicarelli-White, *Psikoloji*, 426.

ettikleri²¹, ödev yaparken kulaklıklarına verilen müzikleri dışadönüklere göre daha önce kısıtları ve kapattıkları tespit edilmiştir²².

İçedönükler kararlarını kendi içsel yönelimlerine göre bağımsız olarak belirleyip, popüler yaklaşımlardan etkilenmez ve kararlarından vazgeçmezler²³. Bildiğini okuma, kurallara bağlılık ve inatçılık özelliklerinin yanında hoş görü düzeyleri düşüktür²⁴. Dik kafalı ve inatçı tavırları nedeniyle diğer insanlarca kendini beğenmiş bencil birisi olarak görülebilir²⁵. Sosyal hayatta az sayıda dosta sahip olup²⁶, sosyal becerilerinin yetersizliği nedeniyle²⁷ çok sağlıklı ilişkiler kurmakta zorlanmalarına karşılık uzun süreli ilişkilere sahip olup samimi ve dürüsttürler²⁸.

Yapılan çalışmalarda üstün zekâlı bireylerin içedönük oldukları ve uyum problemleri yaşadıkları,²⁹ içedönük üniversite öğrencilerinin yaşadıkları uyum problemleri nedeniyle üniversite eğitimini daha çok terk ettikleri fakat akademik açıdan dışadönüklere göre daha başarılı oldukları tespit edilmiştir. Kişilik türünün meslek seçimini etkilediği, içedönüklerin bilim temelli meslekleri; dışadönüklerin ise sosyal meslekleri tercih ettikleri tespit edilmiştir. Gün içerisinde aktif olma bakımından yapılan çalışmalarda içedönüklerin sabah dışadönüklerin ise akşamları daha aktif oldukları ortaya çıkarılmıştır³⁰. Görüldüğü gibi her iki kişilik türünün güçlü ve zayıf yönleri bulunmaktadır³¹.

²¹ J. B Campbell, "Differential relationships of extraversion, impulsivity, and sociability to stay habits", *Journal of Research in Personality*, 17, (1983):308.

²² R. G. Geen, "Preferred stimulation levels in introverts, and extraverts: Effects on arousal and performance", *Journal of Personality and Social Psychology*, 46, (1984):1310.

²³ Fordham, *Jung Psikolojisinin Anahatları*, 42.

²⁴ Engin Gençtan, *Psikanaliz ve Sonrası*, 9. Baskı, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000), 199.

²⁵ Yazgan İnanç-Yerlikaya *Kişilik Kuramları*, 83.

²⁶ Gençtan, *Psikanaliz ve Sonrası*, 199.

²⁷ Sümeyye Derin, "Analitik Psikoloji: C. Jung," *Kişilik Kuramları*, ed. Dilek Gençtanırım Kurt, Evrim Çetinkaya Yıldız, (Ankara: Pegem Yayınları, 2017):128.

²⁸ Fordham, *Jung Psikolojisinin Anahatları*, 42.

²⁹ Richard J. Gerrig, Philip G. Zimbardo, *Psikoloji ve Yaşam*, trc. Gamze Sart (Ankara:Nobel Yayınları, 2015),278.

³⁰ Yazgan İnanç-Yerlikaya *Kişilik Kuramları*, 278.

³¹ Ekrem Sedat Şahin, "Ayrıcı Özellikler Kuramı: G. Allport, R. Cattell, P.T. Costa ve R.R. McCrea", *Kişilik Kuramları*, ed. Dilek Gençtanırım Kurt, Evrim Çetinkaya-Yıldız (Ankara:Pegem Yayınları Ankara 2017):506.

Her iki kişilik tipi karşılıklı ilişki bakımından sosyal hayatta birbirlerinden hoşlanmamakta ve karşı tipin zayıf yönlerini öne çıkarmaktadır. Dışadönük tip içedönük tipi egoist ve sıkıcı bulurken; içedönük ise dışadönük tipi samimiyetsiz ve gösteriş müptelası olarak değerlendirmektedir³². Görüldüğü gibi C. G. Jung'un geliştirdiği dışa ve içedönük kişilik yaklaşımı üzerine yapılan çalışmalar sonucu oldukça geniş bir birikim oluşmuştur.

Jung kişilik türlerini genel olarak dışadönük ve içedönük olarak ikiye ayırmakla birlikte her kişilik tipini kendi içinde dörde ayırıp genel olarak sekiz kişilik tipi belirlemiştir.

1.1. Dışadönük düşünen: Dış dünyadaki gerçekleri anlamaya çalışan, fen bilimlerine ilgili bilim insanı olmaya yatkın kişilik türüdür.

1.2. Dışadönük duygusal: Dış dünyayı olduğu gibi algılamaya çalışıp ayrıntılara dikkat eden, zevk ve heyecan peşinde koşan, erkekler arasında yaygın olan kişilik türüdür.

1.3. Dışadönük sezgisel: Nesnel gerçekleri sezgisel olarak kavrayan, gizli olasılıkları fark etmekten hoşlanan, monoton yaşamdan nefret eden kişilik türüdür.

1.4. Dışadönük duygusal tip: Popüler davranışları ve yaklaşımları doğru kabul eden, dış dünya ile uyumlu diğer insanlarla iyi geçinen ve kadınlar arasında yaygın olan kişilik türüdür³³.

1.5. İçe dönük düşünen tip: İç dünyalarındaki öznel düşüncelere yoğunlaşan, insanlarla olmaktansa düşünce ve fikirlerle baş başa kalmayı tercih eden, teorik bilgilere önem veren kişilik türüdür.

1.6. İçe dönük duygusal tip: Popüler yaklaşımlardan uzak kendi değer yargılarını merkeze alan, öne çıkmayı sevmeyen kişilik türüdür.

1.7. İçe dönük duygusal tip: Kendi iç dünyasını daha çekici bulduğu için iç dünyasına yönelen buna karşılık dış dünyayı sıkıcı ve yavan bulan kişilik türüdür.

³² Fordham, *Jung Psikolojisinin Anahatları*, 43.

³³ Gençtan, *Psikanaliz ve Sonrası*, 199-201; Fordham, *Jung Psikolojisinin Anahatları*, 51-60; Yazgan İnanç-Yerlikaya *Kişilik Kuramları*, 82-85.

1.8. İçe dönük sezgisel tip: İç dünyalarında yenilikler keşfetmeye yatkın olup, geliştirdikleri içsel imge ve düşüncelere yoğunlaştıkları için diğer insanlarla iletişim kurmada zorlanan kişilik türüdür³⁴.

2.Eysenck'e Göre Dışa ve İçedönüklük Özellikleri

Eysenck'e göre dışa ve içedönüklük kişiliğin üç boyutundan birisini oluşturmaktadır. Ona göre dışadönükler aktif, heyecanlı, canlı³⁵, katılımcı, çok sayıda arkadaşa sahip, konuşmayı seven ve kalabalıktan hoşlanma gibi özellikler taşırken³⁶, içedönükler ise kitap okuma gibi bireysel faaliyetlerden hoşlanma, sessiz ortamları ve yalnızlığı tercih etme, içe yönelme³⁷ gibi özelliklere sahiptirler.

Eysenck dışa ve içedönüklüğün biyolojik kaynaklı olduğunu savunmuştur. İçedönüklerin beyin kabuğunun uyarılma eşiğinin düşük olması nedeniyle çok düşük düzeyli bir uyarıcıya tepki vermelerine karşılık dışadönüklerin daha yüksek düzeyde uyarıcıya ihtiyaç duydukları için sosyal davranışlara yöneldiklerini ileri sürmüştür. Ona göre içedönükler uyarılma eşiklerinin düşük olması nedeniyle daha duyarlı olmakta ve rahatsız edici ortamlardan uzaklaşmak için uyarıcının az olduğu sakin ortamları tercih etmektedir. Yapılan çalışmalar Eysenck'in dışadönük ve içedönüklerin beyin kabuklarının uyarılma düzeylerinin farklılığı üzerine kurduğu biyolojik temelli yaklaşımını doğrulamamıştır, fakat çok sayıdaki çalışma içedönüklerin uyarılma eşiklerinin dışadönüklere göre daha düşük olduğunu ortaya çıkarmıştır³⁸. Örneğin içedönükler yüksek sesli ve hareketli ortamlarda daha çabuk uyarılmakta ve sıkılan limona karşı daha çok tükürük salgılamaktadırlar. Bu durum pekiştirme

³⁴ Gençtan, *Psikanaliz ve Sonrası*, 199-201; Fordham, *Jung Psikolojisinin Ana hatları*, 51-60; Yazgan İnanç-Yerlikaya, *Kişilik Kuramları*,82-85; Derin, "Analistik Psikoloji: C. Jung",127-128; Anthony Stevens, *Jung*, I. Baskı, trc. Ayda Çayır, (İstanbul: Kaknüs Yayınları 1999),91-100.

³⁵ Burger, *Kişilik*, 344.

³⁶ H. J. Eysenck-S. B. G Eysenck, *Manuel For the Eysenck Personality Inventory*, (San Diago:CA:Educational and Industrial Testing Sevice1968),6

³⁷ Eysenck- Eysenck, *Manuel For the Eysenck Personality Inventory*, 6.

³⁸ W. A .Bullock-K. Gilliland, "Eysenck's arousal theory of introversion-extraversion:A Converging measures investigation", *Journal of Personality and Social Psychology*, 64(1993; 115;R.J. Swickert, K.Gilliland, "Relationship between the brainstem auditory evoked response and extra-version, impulsivity, and sociability", *Journal of Resarch, in Personality*, 3(1998), 325;R.M Stelmack, "Biological Bases of Extraversion: Pyschophysiological Evidence, *Journal of Personality*, 58 (1990):310.

farklılığına neden olmakta³⁹, dışadönükler sosyal ortamlardan ve sosyal ödüllerden haz alırken, içedönüklerin sosyal ortamlar ve sosyal ödüllerden hoşlanmayıp yalnızlıktan haz duymaları bir çeşit pekiştirme görevi görmektedir⁴⁰.

3. Robert McCrea ve Paul Costa'ya Göre Dışa Ve İçe Dönüklük Özellikleri

Robert McCrea ve Paul Costa faktör analiz yöntemini kullanarak kişiliğin dışadönüklük –içedönüklük, deneyime açıklık-deneyime kapalılık, nevrotizm-duygusal kararlılık, uyumluluk-uyumsuzluk, öz disiplin ve düzensizlik olmak beş boyuttan oluştuğunu ileri sürmüşlerdir. McCrea ve Costa dışadönüklüğün başlıca özelliklerini sosyallik, eğlenceyi sevmek, konuşkan olmak, şakacılık ve sevecenlik; içedönüklerin başlıca özelliklerini ise çekingenlik, mesafeli olmak, ketumluk, yalnızlık ve sessizliği sevmek olarak sıralamışlardır⁴¹.

4. İçedönük Kişilik Açısından Birgili Mehmed Efendi

Birgili Mehmed Efendi'nin hayatı dışa ve içedönük kişilik tipi bakımından incelendiğinde içedönük kişilik özelliklerine sahip olduğuna dair çok sayıda örnek bulunmaktadır. Bu örneklerden bazıları içedönük kişilik özelliklerine göre sınıflandırılarak aşağıda sunulmuştur.

4.1. İçedönüklerin ilgi duydukları konuya odaklanma ve alanlarında birikimli olma özellikleri bakımından Birgili Mehmed Efendi

İçedönüklerin kitap okuma, araştırmadan hoşlanma ve ilgi duydukları konuya odaklanmalarına bağlı olarak alanlarına dair geniş birikime sahip olma özellikleri⁴² Birgili Mehmed Efendi'nin sahip olduğu özelliklerle örtüşmektedir. Öğrencilerinden Hocazâde Abdünnasir Efendi'nin Birgili Mehmed Efendinin günlük yaşantısına dair aktardığı bilgiler onun hayatının ilim odaklı olduğunu göstermektedir. Onun anlattıklarına göre Birgili Mehmed Efendi sabah

³⁹ J. A. Gray, "Perspectives on anxiety and impulsivity. A. Commentary", *Journal of Research in Personality*, 21, (1987), 507.

⁴⁰ R.E Lucas v. dğr. "Cross-cultural evidence for the fundamental features of extraversion", *Journal of Personality and Social Psychology*, 79 (2000), 1050.

⁴¹ Yazgan İnanç-Yerlikaya, *Kişilik Kuramları*, 288-289; Şahin, "Ayırıcı Özellikler Kuramı: G. Allport, R. Cattell, P.T. Costa ve R.R. McCrea", 506.

⁴² Fordham, *Jung Psikolojisinin Anahatları*, 42.

namazının sünnetini evinde kılıp farzını cemaatle eda etmek için camiye gelmekte, kuşluk vaktine kadar camide Kuran okuyup zikir ve tesbihatta bulunmaktadır. Kuşluk namazını kıldıktan sonra ders günü ise Kütüb-ü Sitte'den hadis okutup ders bitimi camiden ayrılmaktadır. Ders günü değilse eve dönüp Kütüb-ü Sitte, İhya ve diğer kitapları incelemektedir. Kısa bir uykudan sonra öğle namazı için camiye gelmekte, öğle ve ikinci arasında telif faaliyetlerini sürdürmekte, ikinci ve akşam arasındaki zamanını kitap okumaya ayırmaktadır⁴³. Görüldüğü gibi düzenli olarak günlük hayatında göz sağlığını bozacak düzeyde ⁴⁴ ilim odaklı yoğun bir çalışma temposu sürdürmüştür.

Birgili Mehmed Efendi küçük yaşlardan itibaren kazandığı ilmi birikimi ona dönemin Şeyhül İslamı Ebu's Suud Efendi başta olmak üzere dönemin ulemasıyla ilmi tartışmalara girecek⁴⁵ özgüveni kazandırmıştır. Es-Seyfü's-Sârim (Keskin Kılıç) adlı eserinde Ebu's Suud Efendi'nin para vakfının caiz olduğuna dair fetvasının yanlış olduğunu fakat insanların bilgisizlik ve korkudan dolayı cesaret gösterip karşı koyamadıklarını; buna karşılık kendisinin lanetlenmekten çekindiği için onun görüşlerinin yanlışlığını ortaya koyup insanları günah işlemekten kurtarmak için eserini kaleme aldığını belirtmektedir⁴⁶. Onun bu ifadeleri Ebu's Suud Efendi'nin fetvasının yanlış olduğunu ortaya koyacak birikime ve özgüvene sahip olduğunun bir tür itirafı olarak değerlendirilebilir. Ayrıca vakıf paraların işleyişine ilişkin getirdiği eleştirilerin alanın uzmanlarınca en esaslı eleştiri olarak değerlendirilmesi⁴⁷ ve çok sayıda farklı alanlara ait eserlerinin bulunması onun dini ilimlerdeki bilgi birikimini göstermektedir.

İçedönüklerin ilgilendikleri konuya odaklanmalarına bağlı olarak alanlarında birikimli olma özelliklerini Birgili Mehmed Efendi'nin hayatındaki örnekler fazlasıyla taşıdığını göstermektedir.

⁴³ Ahmet Turan Arslan, "İmam Birgivi ve Günlük Hayatı", *İlim ve Sanat Dergisi*, 19, (Mayıs- Haziran, 1988), 52-57.

⁴⁴ Ahmet Turan Arslan, İmam Birgivi'nin (929-981h/1523-1573) Bir Mektubu, *İlmi Araştırmalar* 5, (İstanbul: 1997),69.

⁴⁵ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Karesi Meşâhiri*, 2. Baskı, haz. Mehmet Sarı, Abdullah Karaman, Petek Ofset, Balıkesir 1999, 6.

⁴⁶ Katip Çelebi, *Mizanül-Hakk fi İhtiyaril Ahakk*, Hazırlayan: Orhan Şaik Gökyay, (İstanbul:1972),105, 106.

⁴⁷ Emrullah Dumlu, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Uleması Arasında Para Vakıfları Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar (Ebussuûd, İbn Kemal- Çivizâde, Birgivi)", *İLTED*,44,(Erzurum: 2015/2):333.

Onun ilim odaklı ve birikimli olmasında içedönük kişiliğinin yanında aldığı eğitimin rolü büyüktür. Aldığı eğitim ilim odaklı bir hayat yaşamasına ve içedönük kişiliğinin güçlenmesine neden olurken içedönük kişiliği de ilme odaklanmasını kolaylaştırmıştır.

4.2. İçedönüklerin içe yönelme özellikleri bakımından Birgili Mehmed Efendi

Birgili Mehmed Efendi'nin hayatında içedönüklerin temel özelliklerinden biri olan içe yönelme eğiliminin⁴⁸ ağır bastığı görülmektedir. Edirne'de Rumeli Kazaskerliğine bağlı olarak yürüttüğü kassâm-ı askerî görevinde iken gözlemediği olumsuzlukların verdiği rahatsızlıktan dolayı ücret aldığı kişilere helalleşerek paralarını geri dağıtmış, çocuklarına devlet görevi almamalarını vasiyet ederek görevinden ayrılmıştır.⁴⁹ Bu durum onun yaptığı işin iç dünyasında rahatsızlıklara neden olduğunu göstermektedir. Daha sonra içe yönelme arzusuna bağlı olarak Şeyh Abdullah Karamani'ye intisab etmiştir⁵⁰. Onun Birgi'ye yerleşmesinin en önemli nedenlerden birisi içe yönelimli olmasıdır. Ahvâlû Eftâli'l Müslimin adlı eserinde Birgi'ye yerleşmeden önce yaşadığı iç sıkıntılardan kurtulup iç huzura ereceği bir sığınak aradığını belirtmektedir⁵¹. Onun içe yönelme eğiliminde olması dostlarına yaptığı nasihatlerine yansımıştır. Atâullah Efendi'ye yazdığı bir mektupta kadılar ve emirlerin işleriyle uğraşmaktan uzak durmasını, kapısını kapatıp ibadete yönelmesini, kendisine gelip fetva isteyenleri müftülere; beyler ve sipahileri vezirlere; kadı ve müderrisleri kazaskerlere yönlendirmesini; padişah davet ettiğinde ise icabet edip kısaca emr-i bil ma'ruf ve nehy-i ani'l münker görevini yerine getirmesini tavsiye etmektedir. Böyle yaptığında dünya ve ahiretinin ma'mur olacağını ve şirkten kurtulacağını belirtmektedir⁵². Görüldüğü gibi Birgili Mehmed Efendi padişahın hocası ve kendi yakın dostu olup onu her konuda koruyup kollayan Atâullah Efendi'nin⁵³ devlet işleriyle meşgul olmasından

⁴⁸ Weiten v. dğr., *Psikoloji ve Çağdaş Yaşam*,56.

⁴⁹ Uzunçarşılı, *Karesi Meşâhiri*, 5.

⁵⁰ Huriye Martı, *Birgivi Mehmed Efendi*, 2. Baskı, (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 43.

⁵¹ Birgili, Mehmed Efendi, "Ahvâlû Eftâli'l Müslimin" *Resâil-i Birgivi*, (İstanbul: Esad Efendi Matbası, tsz.),68.

⁵² Birgili Mehmed Efendi. *Mektûb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr.1269, 230a.

⁵³ Faruk Bilici, Faruk, 'Birgi Mehmed Efendi'nin Koruyucu Meleği: Ataullah Efendi Osmanlı Ulemasının Dayanışması', *Osmanlı Dünyasında Bilim Ve Eğitim, Milletlerarası Kongresi Tebliğleri*, (İstanbul 12-15 Nisan 1999), haz. Hida-

rahatsız olup sosyal hayatını sınırlandırıp içe yönelmesi yönünde uyarılarda bulunmaktadır.

Hayatından aktarılan bu kesitler Birgili Mehmed Efendi'nin içedönük kişiliklerde gözlemlenen içe yönelme eğilimini taşıdığını göstermektedir⁵⁴. İçedönük bir kişilik olarak karşılaştığı problemlerin çözümünde içe yönelmeyi tercih etmiş⁵⁵ buna karşılık dışadönüklerin denediği sosyal destek alma, sosyal faaliyetlere katılma⁵⁶ vb. yöntemleri kullanmamıştır. Onun içe yönelme eğilimli olmasında içedönük kişiliğinin yanında aldığı eğitimin ve tasavvuf terbiyesinin rolü büyüktür. Eğitimi, tasavvuf terbiyesi ve içe dönük kişiliğinin işbirliği iç eğilimli olma özelliğini güçlendirmiştir.

4.3. İçedönüklerin sakin ortamları tercih etme özellikleri bakımından Birgili Mehmed Efendi

Birgili Mehmed Efendi'nin hayatına bakıldığında içedönüklerde görülen sakin ortamları tercih edip gürültülü ortamlardan kaçınma özelliğini⁵⁷ taşıdığı görülmektedir. İstanbul'un yoğun ortamından uzaklaşıp Birgi'nin sessiz ve sakin ortamına sığınması yanında Atâullah Efendi'ye yazdığı mektuplardan birinde Bozdağ'daki yazlığa gitmeyi Birgi'de kaldığından bahsetmekte ve herkesin Birgi'nin sıcağından bunalıp Bozdağ'a çıkmasıyla çevrenin tenhalaşmasını fırsat bilerek ilim ve ibadete yoğunlaştığını belirtip bu durumdan duyduğu memnuniyetini ifade etmektedir. Yine bu mektubunda bazı kişilerin eğlence düzenleyip huzuru bozmalarından duyduğu rahatsızlık nedeniyle bu kişileri idari makamlara şikâyet ettiğinden bahsetmektedir⁵⁸.

Görüldüğü gibi Birgili Mehmed Efendi'nin sakin ortamları tercih etmesi, kalabalık ve gürültülü ortamlardan kaçınması içe dönük kişilik özellikleri taşıdığını göstermektedir. Onun duyarlılığı uyarıların yoğun olduğu ortamlarda rahatsız olmasını ve daha az uyarıların bulunduğu sakin ortamları tercih etmesine neden olmuştur.

yet Yavuz, (İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırmaları Merkezi, IRCICA, 2001), 249.

⁵⁴ Morris, *Psikolojiyi Anlamak*, 460-461.

⁵⁵ Edward I Smith ve dğr. *Psikolojiye Giriş*, trc. ed. Öznur Öncül, Deniz Ferhatoğlu, (Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2011),454.

⁵⁶ Smith, *Psikolojiye Giriş*, 454.

⁵⁷ Cicarelli-White, *Psikoloji*, 426.

⁵⁸ Birgili Mehmed Efendi. *Mektûb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr.1269, 230b-231b.

Bu durum onun iç dünyasında yoğunlaştığı konulara odaklanmasını kolaylaştırmıştır.

4.4. İçedönüklerin kurallara bağlılık özellikleri bakımından Birgili Mehmed Efendi

Birgili Mehmed Efendi'nin hayatı incelendiğinde içedönüklerde gözlemlenen kurallara bağlılık özelliğini taşıdığı görülmektedir⁵⁹. Öncelikle günlük yaşamında koyduğu kurallara bağlı disiplinli bir hayat sürmüştür⁶⁰. Onun içedönük kişiliğindeki kurallara bağlılığı dini hayatında dini kurallara bağlılığa dönüşerek dini hassasiyetini güçlendirmiştir. İçedönük kişilik olarak kurallara bağlılığı fetvalarına yansımış ve fetvalarında toplumsal kaygılardan uzak dini kurallara bağlı kalmasında etkili olmuştur. Para vakfına dair fetvasında halkın yararından çok dini kurallara bağlılığı öne çıkarmasında, ücret karşılığı din görevlisi olunamayacağı ve Kur'an okunamayacağı, Cuma ve bayram namazları sonrası toplu selamlaşmaların karşılaşma olmaksızın yapılması nedeniyle selam verme şartlarını taşımadığını ve dinde delili bulunmadığı için reddedilmesi⁶¹ yönündeki fetvalarında, ahlaki açıdan tasavvufa yakın olmasına⁶² karşılık tarihatlarda görülen bazı uygulamaları dini kurallarla bağdaştıramadığı için onlara karşı mücadelesinde içedönük bir kişilik olarak kurallara bağlılığın etkileri görülmektedir. Benzer tutumunu zikir konusunda sergilemiş musiki eşliğinde cehri zikri dini kurallara uygun bulmadığı için haram saymıştır⁶³. Onun mezarı konusundaki vasiyetinde geçen *'Üzerime yapı yapmasınlar, çadır kurmasınlar ve başımda beklemesinler. Başımın ucuna duaya vesile olsun diye belli, bir büyücek taş diksinler. Kabrim yıkılacak olursa üzerime toprak döküp, yeniden hörgüç gibi yaparak tamir etsinler. Yüksekliği bir karış olsun. Mezarımı açarak içinden tamir etmesinler. Ehlime (karıma) ve evlatlarıma vasiyetim budur ki, üzerime sağu sağmasınlar(yas etmesinler), ifratla methetmesinler. Öldüğüm günde, yedisinde, kırkında ve yılında yemek pişirip ziyafet yapmasınlar. Ruhum için çok sadaka versinler. Allah'ü Tealâ kabul etsin. Akçeye (paradan kinaye olarak) kâdir olmazlarsa ekmekten, pirinçten, yağdan ve tuzdan ve soğandan neye kâdir olur-*

⁵⁹ Gençtan, *Psikanaliz ve Sonrası*, 199.

⁶⁰ Arslan, "İmam Birgivi ve Günlük Hayatı", 52-57.

⁶¹ Birgili Mehmed Efendi, *Risâle fi'l- Musahafa*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 2728, 41b.

⁶² Mustafa Çağrı "Gazzali'nin İhya'sı ile Birgivi'nin 'Tarikat-ı Muhammediyesi'nin Mukayesesi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 13/ 3-4, (2000), 476.

⁶³ Martı, *Birgivi Mehmed Efendi*, 107.

*larsa azdan çoktan fakirlere Allah için verip, sevabını bu fakire dille-riyle bağışlasınlar. Ve dubalarında ansınlar. Hemen unutup gitmesin-ler*⁶⁴ ifadeleri onun kuralcılığına, kurallara bağlılığına ve detaycılığına iyi bir örnek oluşturmaktadır.

Birgili Mehmed Efendi'nin içedönük bir kişilik olarak kurallara bağlılığı dini hayatında dini kurallara bağlılığa dönüşmüştür fakat onun dine bağlılığında içedönük kişiliğinin yanında dini hassasiyetlerinin rolü unutulmamalıdır.

4.5. İçedönüklerin sosyal ödülleri sevmeme özellik-leri bakımından Birgili Mehmed Efendi

Birgili Mehmed Efendi'nin hayatı incelendiğinde içedönüklerde görülen öne çıkmaktan hoşlanmama, kendisine gösterilen ilgiden rahatsız olma⁶⁵ ve sosyal ödülleri sevmeme⁶⁶ özellikleri taşıdığına dair çok sayıda ifadeleri ve örnek davranışlarının bulunduğu görülmektedir. Birgili Mehmed Efendi şan şöhretten hoşlanmayan, menfaat peşinde koşmayan ve yöneticilere karşı mesafeli duran bir kişilik olarak karşımıza çıkmaktadır. İstanbul'da kalıp Hocası olan Rumeli kazaskeri Abdurrahman Efendi ve Sultanın Hocası Atâullah Efendi ile olan yakınlıkları sayesinde ilmi ve idari sınıflarda yükselmesi muhtemel olmasına karşılık Birgi'ye yerleşip ilim odaklı bir hayat sürmesi makam ve mevki arzusunun uzak olduğunu göstermektedir. Birgili Mehmed Efendi'nin konuyla ilgili olarak "Âlim makam, mevki ve maaş peşinde koşmamalı, gösteriş ve riyadan uzak durmalı halktan hürmet beklememelidir"⁶⁷ yönündeki ifadeleri sosyal ödüllere uzak durmayı hayatında söylem ve eylem tutarlılığı içinde bir prensip olarak uyguladığını göstermektedir.

Birgili Mehmed Efendi'nin gerek yaşam tarzı gerekse ifadeleri popüler yaklaşımlardan uzak, sosyal ödüllere ve öne çıkmaktan hoşlanmayan içe dönük bir kişilik olduğunu göstermektedir. Onun sosyal ödüllere uzak durmasında aldığı eğitim etkili olmuştur fakat bu yönü yalnızca aldığı eğitimle açıklanamaz. Çünkü din eğitimi alan herkesin sosyal ödüllere uzak durduğu söylenemez.

⁶⁴ Birgivi Mehmed Efendi, *Birgivi Vasiyetnamesi*, Sadeleştiren Ahmet Ersin Yücel, (İstanbul: Bedir Yayınları, İstanbul tsz), 69-70.

⁶⁵ Cicarelli-White, *Psikoloji*, 426.

⁶⁶ R.E. Lucas, v. dğr., "Cross-cultural evidence for the fundamental features of extraversion", 1050-1053.

⁶⁷ Birgili Mehmed Efendi, *Nûru'l-Ahyâ ve Tuhfet'ül-Emvât*, Beyazıt Kütüphanesi, Ali Emiri, nr. 86, 69a-69b.

Sosyal ödüllerden uzak durmasında aldığı eğitim ve içedönük kişiliğinin rolü birlikte ele alınmalıdır.

4.6. İçedönüklerin bağımsız karar alma özellikleri bakımından Birgili Mehmed Efendi

Birgili Mehmed Efendi'nin hayatı incelendiğinde içedönüklerde görülen bağımsız karar alma özelliğini⁶⁸ taşıdığına dair örneklerle rastlanmaktadır. Onun memuriyetten ayrılma ve İstanbul'dan uzaklaşp Birgi'ye yerleşme konusunda verdiği kararları hayata geçirmesi toplumsal kaygılardan uzak bağımsız kararlar aldığını ve uyguladığını göstermektedir. Yaşadığı dönemde geleceği parlak medrese mezunları arasında İstanbul'da devlet görevi üstlenip ilerleme popüler bir yaklaşım iken Birgili Mehmed Efendi'nin farklı bir karar alıp gerçekleştirilmesi, onun kendi içsel eğilimlerine göre kararlar verdiğini ve döneminin popüler yaklaşımlardan etkilenmediğini göstermektedir. Kendi hayatına dair konularda popüler yaklaşımlardan etkilenmeyip bağımsız kararlar almasının yanında dini konularda verdiği kararlarda da toplumsal kaygılar taşımayıp dini esaslara uygunluğu dikkate almıştır.

db | 379

Mehmed Efendi'nin hayatında içedönüklerde görülen toplumsal kaygıdan uzak kendi içsel yönelimlerine göre bağımsız karar alma, kararlarının doğruluğuna güvenme, kararlarına bağlılık ve kararlarından vazgeçmeme gibi özellikleri taşıdığına dair örneklerle rastlanması onun içedönük bir kişiliğe sahip olduğu yönündeki tezi desteklemektedir.

4.7. İçedönüklerin hoşgörü düzeyi düşüklük özellikleri bakımından Birgili Mehmed Efendi

Birgili Mehmed Efendi'nin hayatının geneline bakıldığında içedönüklerin sosyal hayatta karşılaştıkları problemlerin çözümüne dair sosyal becerilerinin zayıflığı⁶⁹ ve hoşgörü düzeyindeki düşüklük⁷⁰ özellikleri taşıdığı sonucu çıkarılabilir. Birgili Mehmed Efendi'nin sert eleştirileri, eleştirdiği kişi ve olayları sıklıkla dini terminolojideki fasık, fitne ve şirk gibi ağır ifadelerle nitelendirmesi, hayatında 'ya hep ya hiç' ilkesini uygulaması, tavizsiz yaklaşımları, teorik yaklaşımı benimsemesi, idealistliği, toplumda gözlemlediği

⁶⁸ Fordham, *Jung Psikolojisinin Anahatları*, 42.

⁶⁹ Derin, "Analitik Psikoloji: C. Jung", 128; Fordham,, *Jung Psikolojisinin Anahatları*,42.

⁷⁰ Gençtan, *Psikanaliz ve Sonrası*, 199.

bazı olumsuzluklara tahammül edemeyip kendine uygun bir ortam oluşturma çabası inançlarına bağlılığının yanında zaman zaman tahammülsüzlük ve hoşgörüsüzlüğe dönüştüğünü göstermektedir. Örneğin Ebu's Suud Efendi'nin para vakfı konusundaki fetvasını fitne, karşı çıkmayanları cahil ve korkak⁷¹, yazdığı mektubunda kendi nasihatlerine uymadığı takdirde Ataullah Efendi'nin şirkten kurtulamayacağını belirtmesi,⁷² eğlence meclisinde bulunanları fasık olarak nitelendirmesi⁷³, toplu selamlaşmanın şartlar oluşmadığı için dinde yerinin olmadığını belirtip reddetmesi içedönük kişiliklerde görülen hoşgörü düzeyinin düşüklüğüyle⁷⁴ ilişkilendirilebilir.

Hoşgörü düzeyindeki düşüklük, sosyal becerilerindeki zayıflık, sert mizacı, duyarlı, karamsar ve eleştirel özelliklerinin etkileşimi hayatına olumsuz yansımış ve Birgili Mehmed Efendi'yi itidalli yaklaşımdan uzaklaştırmıştır. Her konuda Kur'an ve sünnete bağlılığı esas alan Birgili Mehmed Efendi hoşgörü düzeyinin düşüklüğü nedeniyle dini tebliğ konusunda sünnetteki 'kolaylaştırıp zorlaştırma, müjdeleyip nefret ettirmeme' ilkesini yeterince uygulayamamıştır.

4.8. İçedönüklerin duyarlı, karamsar ve eleştirel olma özellikleri bakımından Birgili Mehmed Efendi

Birgili Mehmed Efendi'nin hayatı incelendiğinde içedönüklerin duyarlı, karamsar ve eleştirel olma⁷⁵ özelliklerine sahip olduğu görülmektedir. Birgili Mehmed Efendi aşırı duyarlılığına bağlı olarak devlet görevinden ayrılmış ve İstanbul'da gözlemlediği olumsuzluklara katlanamadığı için Birgi'ye taşınmıştır. Onun duyarlılığı ve karamsarlığı eleştirel tutumunu etkilemiş ve toplumun her kesimine yönelik eleştirilerde bulunmasına neden olmuştur. Mahalle camiinin hatibinden, imam ve müezzinlerden, kasabanın subaşısından, padişahın hocası Ataullah Efendi'den, Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa'dan, Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'den, sûfilerden, vezirlerden, hâkimlerden, müderrislerden, seçkinlerden, sıradan insanlara kadar herkesi ağır bir dille eleştirmiştir. Ona göre göre şahit olunan aksaklıkları uyarmak her Müslümana farzdır ve utanıp

⁷¹ Katip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk*, 105, 106.

⁷² Birgili, *Mektup*, 230a.

⁷³ Arslan, "İmam Birgivi'nin (929-981h/1523-1573) Bir Mektubu", 74.

⁷⁴ Gençtan, *Psikanaliz ve Sonrası*, 199.

⁷⁵ Fordham, *Jung Psikolojisinin Anahatları*, 42.

çekinerek 'emir bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l münker' ilkesini yerine getirmemek acizlik anlamına gelmektedir⁷⁶. Onun eleştirilerinde keskin bir üslup yanında karamsarlık göze çarpmaktadır. Eserlerinde hâkim olan karamsar ve eleştirel tavrına Şerhu Şurûti's-Salât adlı eserinde yaşadığı döneme yönelik eleştirisi örnek olarak gösterilebilir. Bu eserinde '*faziletsizliğin fazilet olduğunu, ilmin yerini cehalet, akıllıların yerini budalaların aldığını, fazilet güneşinin batmasıyla cehalet yıldızlarının parladığını belirtip bu durumdan Allah'a sığındığını*' belirtmektedir⁷⁷.

Birgili Mehmed Efendinin eleştirelliği, sert mizaçı, hoşgörü düzeyinin düşüklüğü, aşırı duyarlılığı, karamsarlığı, dini hassasiyetleri, iletişim ve sosyal beceri yetersizliği gibi özellikleriyle girdiği etkileşim emr-i bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l münker' ilkesini uygulama tarzına yansımış ve keskin bir dil kullanmasına neden olmuştur. Şeyhulislam Ebussuud Efendi'nin para vakfının caiz olduğuna dair fetvasına karşı yazdığı eserine Seyf-i Sarim(Keskin Kılıç) adını vermesi oldukça manidardır. Hayatından alınan bu örnekler Birgili Mehmed Efendi'nin içedönük kişiliklerin duyarlı, karamsar ve eleştirel olma ⁷⁸ özelliklerini taşıdığını göstermektedir. Onun dini hassasiyeti ile eleştirelliğinin karşılıklı etkileşimi her iki özelliğini güçlendirmiştir.

4.9. İçedönüklerin samimiyet özellikleri bakımından Birgili Mehmed Efendi

Birgili Mehmed Efendi inandığı gibi yaşamış, herhangi bir beklentisi olmaksızın doğru bildiklerini söylemekten geri durmamıştır. Onun bu samimiyetini bilen yetkililer eleştirilerini anlayışla karşılamıştır. Birgili Mehmed Efendi'nin samimiyetle toplumun ihyasını istemesinden başka bir beklentisinin olmadığını herkesçe bilinmektedir. Ne kadar zalim olursa olsun padişaha itaatin şart olduğunu, padişaha kılıç çekmenin caiz olmadığını, ona dua etmekten başka bir şeyin yapılamayacağı yönünde görüş belirtmesi⁷⁹ eleştiri-

⁷⁶ Huriye Martı, Ahmed Ürkmez, "XVI. Asır Osmanlısında Bir Âlimin Kaleminden Siyaset Eleştirisi: Birgivi ve "Zühru'l-Mülük" Adlı Eserinin Tercümesi" ÇÜİFD,15/2 (2015),2-3.

⁷⁷ Birgili Mehmed Efendi, *Şerhu Şurûti's-Salât*,Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, nr.1031, 113b- 114a.

⁷⁸ Fordham, *Jung Psikolojisinin Anahatları*, 42

⁷⁹ Birgili, Mehmed Efendi, *Et-Tarikatü'l Muhammediyye* ve 'Siratü'l- Ahmediyye , (İstanbul, Elhâc Hüseyin Efendi Matbaası:1309), 158

lerinde art niyetli olmadığını ve kargaşa arzu etmediğini göstermektedir.

Birgili Mehmed Efendi'nin samimiyeti yaşadığı dönem halk nezdinde büyük bir kabul görmüştür. Ebu's Suud Efendi ile girdikleri tartışmalarda Kadı Bilal-zade'nin Şeyhülislamı destekleyip, Birgili Mehmed Efendi'yi riyakârlık ve kıskançlıkla itham etmesi üzerine⁸⁰ halkın Birgili Mehmed Efendi'nin samimiyetinden kuşku duymayıp Bilal-zade'yi Şeyhülislam'a yaranmaya çalışan biri olarak değerlendirmesi⁸¹ onun samimiyetinin halkta karşılık bulduğunu göstermektedir.

İçedönüklerdeki görülen samimiyet⁸² özelliğini Birgili Mehmed Efendi fazlasıyla taşımaktadır. Hiçbir karşılık beklememesi, makam ve mevkiden uzak olması, inandığı gibi yaşaması, düşündüğünü söylemesi onun samimiyetini göstermektedir. Birgili Mehmed Efendi'nin hayatında samimiyetine dair çokça örneğin bulunması onun içe dönük kişiliğe sahip olduğu yaklaşımını desteklemektedir fakat onun samimiyetinde aldığı eğitimin rolü unutulmamalıdır. Onun içedönük kişilik olarak samimiyete yatkınlığı aldığı eğitimle güçlenmiştir.

4.10. İçedönüklerin uyum zorluğu çekme özellikleri bakımından Birgili Mehmed Efendi

Birgili Mehmed Efendi hayatında içedönüklerde yaygın olarak görülen uyum problemleri⁸³ yaşadığı görülmektedir. Kendi hayatında ve sosyal hayattaki değişimlere uyum sağlamakta zorlanmış ve çözüm olarak genelde bulunduğu ortamdan ayrılmayı tercih etmiştir. Öncelikle medrese hayatı sonrası memuriyete uyumda zorlanmış, karşılaştığı olumsuzluklarla baş etmede zorlanınca Bayramiye Tarikatına intisap edip inziva hayatına yönelmiştir⁸⁴. Fakat her şeyi kolayca kabullenmeyen, Kur'an ve sünnetle bağdaştıramadığı uygulamalara karşı takındığı tavrı tarikat ortamına uyumunu zorlaştırdığı için tekrar medreseye dönmüştür⁸⁵. Yaşadığı uyum zorlukları

⁸⁰ Katip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk*, 112; Uzunçarşılı, Karesi Meşahiri,6.

⁸¹ Mehmet Ali Ayni, *Türk Ahlakçıları*,(İstanbul:1939), 105.

⁸² Fordham, *Jung Psikolojisinin Anahatları* . 42

⁸³ Gerring,-Zimbardo, *Psikoloji ve Yaşam*, 278; Fordham, *Jung Psikolojisinin Anahatları* ,42.

⁸⁴ Yaşar Düzenli, "Balıkesir'li Bir Osmanlı Aydını: İmam Birgivi", *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3 /4 (2000): 237.

⁸⁵ Emrullah Yüksel, "Mehmet Birgivi (929-981/1523-1573)", *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2, (Ankara:1997),179

onun İstanbul'dan ayrılıp Birgi'de kendi dünyasına çekilmesiyle azalmıştır.

İçedönük kişilik özelliği olan uyum zorluğuna dair Birgili Mehmed Efendi'nin hayatından alınan bu kesitler onun içedönük bir kişilik olduğunu göstermektedir. İçedönükler yaşadıkları sosyal rahatsızlıkların çözümünü için aktif mücadele etme yöntemini kullanma yerine içe yönelme yöntemini kullanarak çözüm aramaktadır⁸⁶. Birgili Mehmed Efendi sosyal rahatsızlıklara bağlı yaşadığı uyum zorluklarını aşmak için benzer bir yöntemle içe yönelmeyi ve ortamdaki uzaklaşmayı tercih etmiştir. Onun içedönük bir kişilik olmasının yanında hayata teorik açıdan bakması, idealist birisi olarak ütopyik bir toplum hayal etmesi ve aşırı duyarlılığı yaşadığı uyum zorluklarının şiddetini artırmıştır.

4.11. İçedönüklerin az sayıda dostla sahip olma özellikleri bakımından Birgili Mehmed Efendi

Birgili Mehmed Efendi'nin hayatı incelendiğinde çok az sayıda dostu olduğu ve bu dostlarıyla uzun bir maziye dayanan derin ilişkiler kurduğu görülmektedir. Bu dostlarının başında Atâullah Efendi ve Müderris İbrahim Efendi gelmektedir. Nitekim Atâullah Efendi'ye yazdığı mektupta Birgi'de sohbet edeceği insan bulmakta zorlandığını,⁸⁷ dertleştiği Müderris İbrahim Efendi'nin ölümünden sonra garip kaldığını belirtmektedir⁸⁸. Birgili Mehmed Efendi'nin gerek yaşam tarzı gerekse kendi ifadeleri içedönüklerde görülen az sayıda dostla sahip olma ve ilişkilerini uzun süre devam ettirme⁸⁹ özelliğini taşıdığını göstermektedir. Onun ilim odaklı olması, yalnızlığı ve sakin ortamları tercih etmesi, hoş görü düzeyinin düşüklüğü, eleştireliliği ve sert mizacı az sayıda dostla sahip olmasının başlıca nedenleri olarak sıralanabilir.

⁸⁶ Edward v.dğr., *Psikolojiye Giriş*, 454.

⁸⁷ Birgili Mehmed Efendi, *Mektûb*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar Bölümü, nr:1269, 230b-231b.

⁸⁸ Arslan, "İmam Birgivi'nin (929-981h/1523-1573) Bir Mektubu", 72.

⁸⁹ Gençtan, *Psikanaliz ve Sonrası*, 199.

5. Birgili Mehmed Efendi'nin İçe Dönüklük Kişiliğini Etkileyen Faktörler

Birgili Mehmed Efendi'nin içedönük kişiliği üzerinde kalıtım, aile, çevre, yaşadığı tarihsel zaman⁹⁰ ve bireysel tercihleri⁹¹ etkili olmuştur.

5.1. Kalıtım: Kalıtım kişiliğinin şekillenmesinde önemli bir faktördür. Ağırkanlı-tezcanlı olmak, içedönük-dışadönük olmak, sakin-fevri olmak gibi yapılar kişiliğin doğuştan gelen yanını oluşturmaktadır⁹². Kişiliğin kalıtsal yönü çeşitli faktörlerce güçlenip zayıflatılmasına karşılık yok edilememektedir. Yapılan çalışmalarda tek yumurta ve çift yumurta ikizlerinden toplanan veriler dışa ve içedönüklüğün kalıtsal olduğu yönündeki görüşleri desteklemektedir. İsveç'te 12.898⁹³, Finlandiya'da 7144 yetişkin ikiz üzerinde yapılan araştırmalar⁹⁴ dışa ve içedönüklüğün kalıtsal olduğunu göstermektedir. Doğum sonrası ayrılıp farklı çevrelerde büyümüş çok sayıdaki tek yumurta ikizlerinin kişiliğinin dışa ve içedönüklük açısından aldıkları puanlar pozitif bir korelasyon olduğunu göstermiştir⁹⁵. Yapılan çalışmalardan elde edilen bulgulardan hareketle Birgili Mehmed Efendi'nin içedönük kişiliği kalıtımla ilişkili olduğu, ve bu özelliğinin yetiştiği aile, kültürel çevre, eğitimle pekiştiği söylenebilir.

5.2. Yetiştigi aile: Birgili Mehmed Efendi'nin ailesine bakıldığında dedesi, babası ve amcasının hem dini ilimlerde hem de tasavvufta önemli simalar olduğu dikkati çekmektedir⁹⁶. Çocukluğun ilk yıllarında aileyle kurulan ilişkiler gelecek hayatın şekillen-

⁹⁰ Ayşe Kılıçaslan Çelikkol, 'Gelişimle ilgili Temel Kavramlar', *Gelişim Psikolojisi*, 5. Baskı ed. Hatice Ergin, Armağan Yıldız,(Ankara: Nobel Yayınları, 2014), 33.

⁹¹ Banu Yazgan İnanç v. dğr., *Gelişim Psikolojisi*, 12. Baskı, (Ankara: Pegem Akademi, 2017),17.

⁹² Ezgi TopluDemirtaş, "Kişilik ve Kişiliğin Temel Kavramları", *Kişilik Kuramları*, ed. Dilek Gençtanırım Kurt, Evrim Çetinkaya-Yıldız(Ankara: Pegem Yayınları, 2017),7.

⁹³ Myred B., Floderus v. dğr., "Assesment of heritabilitydity of personality , based on a shortform of the Eysenck Personality Inventory: a study of 12,898 twin pairs", *Behavior Genetics*, 10 (1980),160.

⁹⁴ R.J. Rose v. dğr., "Shared genes, shared experiences, and similarity of personality: date from 14, 288 adult Finnish co-twins", *Journal of Personality and Social Psychology*,54 (1988),161.

⁹⁵ N.L.Pedersen v. dğr., "Neuroticism, extraversion, and related traits in adult twins reared apart and reared together", *Journal of Personality and Social Psychology* 55, (1988),950.

⁹⁶ Martı, *Birgivi Mehmed Efendi*, 27-31.

mesinde önem arz etmektedir. Özellikle erkek çocukların rol model algıları üzerinde baba figürü etkili olmaktadır. Bu bağlamda dini ilimler ve tasavvuf açısından önemli bir şahsiyet olan babası rol model olarak Birgili Mehmed Efendi'nin ilim ve zühd odaklı bir hayat sürmesinde etkili olmuştur. Dini ve tasavvufi açıdan önemli bir ailede yetişmiş olması nedeniyle aileden aldığı eğitim onun kalıtsal olarak taşıdığı içedönük kişiliğinin pekişmesine neden olmuştur.

5.3. Çevre: Ailenin yanında çocukluğunun geçtiği Balıkesir'de medreselerin çokluğu, canlı bir dini ve tasavvuf hayatının olması aileden öğrendiklerini pekiştirmiştir⁹⁷. Bir başka ifadeyle aile ve çevrenin dayanışma içinde olması Birgili Mehmed Efendi'nin içedönük kişiliğini güçlendirmiştir.

5.4. Aldığı eğitim: Birgili Mehmed Efendi'nin aldığı dini ve tasavvufi eğitim çocukluğunda başlamış, ergenlik ve ilk gençlik yıllarında medresede, memuriyetten ayrıldığı yetişkinlik döneminde Bayramiyye tarikatında devam etmiş ve tarikat ortamından uzaklaşınca yaşam boyu sürekli eğitime dönüşmüştür. Onun aldığı dini ve tasavvufi eğitimle kalıtsal olarak sahip olduğu içedönük kişiliği arasında olumlu bir etkileşim gerçekleşmiştir. Aldığı eğitim kalıtsal olarak yatkın olduğu içe dönüklüğüne; içedönüklüğü ise ilme odaklanmasına pozitif yönde katkıda bulunmuştur.

5.5. Kültür ve tarihsel zaman: Birgili Mehmed Efendi'nin yetişme döneminde her ne kadar Osmanlıda yükselişin yerini duraklama almış olsa da din sosyal hayatta önemli bir konuma sahip olup din adamları ve mutasavvıflar toplumda değer görmektedir. Birgili Mehmed Efendi'nin çocukluk ve ergenlik dönemlerinde dinî şahsiyetlerin değer görmesi Birgili Mehmed Efendi'nin motivasyonunu olumlu yönde etkileyip dini ilimlere yönelmesini desteklemiştir. Yoğun ilmi faaliyetleri, dini ve tasavvufi kaynaklardan kazandığı ahlakî içe dönük kişiliğinin güçlenmesine neden olmuştur. Buna karşılık yetişkinlik evresinde duyarlılığına bağlı olarak toplumda gözlemlediği olumsuzluklara gösterdiği aşırı tepkiler uyum sorunları yaşamasına neden olmuştur. Yaşadığı olumsuzluklardan uzak-

⁹⁷ Mücteba İlgürel, "Balıkesir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*,5:12-14 (Ankara: TDV Yayınları, 1999); M. Hulusi Lekesiz, *XVI Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyecisi(Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri*, Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi,1997,33.

laşmak için Birgi'ye taşınıp ilim ve ibadete odaklanması içedönük kişiliğini güçlendirmiştir.

5.6. Bireysel tercihleri: Kalıtım, aile, çevre, eğitim vb. faktörler önemli olmakla birlikte kişinin tercihleri olmadığı sürece çok anlam ifade etmezler. Birgili Mehmed Efendi'nin küçük yaşlardan itibaren aldığı eğitime olumlu tepki vermesi ve tercihlerini aldığı eğitime uygun yapması kalıtsal olarak yatkın olduğu içedönük kişiliğini güçlendirmiştir.

Sonuç

Birgili Mehmed Efendi'nin hayatı incelendiğinde ilgilendiği konuya odaklanma, içe yönelme eğilimi, sakin ortamları tercih etme, kalabalıklardan ve gürültülü ortamlardan rahatsız olma, kurallara bağlılık, toplumsal kaygıdan uzak bağımsız kararlar alma, uyum zorluğu yaşama, sosyal ödüllerden hoşlanmama, duyarlılık, karamsar ve eleştirel yaklaşım, az sayıda dosta sahip olma, akademik başarı ve birikim, samimiyet, hoşgörü düzeyinde düşüklük, sosyal becerilerinde zayıflık, sabah saatlerinde aktiflik gibi içedönük kişilik özelliklerini taşıdığı görülmektedir. Onun bu özellikleri taşıması dışadönük özellikler taşımadığı anlamına gelmemelidir. Camide verdiği vaazlar, medresede verdiği dersler ve halktan gelen dini problemlere dair çözümler üretmesi onun dışadönük yönlerinin başında gelmektedir. Fakat dışadönük özellikleri daha az sergilemesi onun güçlü bir içedönük kişiliğe sahip olduğunu göstermektedir.

Birgili Mehmed Efendi'nin içedönük kişiliğiyle aile, çevre ve medrese eğitiminin etkileşimi onun hayatında olumlu sonuçlar doğurmuştur. Özellikle aldığı eğitim içedönük kişilik özelliklerini güçlendirirken; içedönük kişiliği ilme odaklanmasını kolaylaştırmıştır. Burada en önemli rolü ise Birgili Mehmed Efendi yaptığı tercihler oynamıştır. İçe dönük kişiliğine uygun tercihler yapması onun başarısının sırrını oluşturmuştur. Eğer İstanbul'dan ayrılmayıp devlet görevini sürdürmüş olsaydı aşırı duyarlılığına, eleştireliliğine, sert mizacına bağlı olarak muhtemelen üst makamlara yükselmesi gerçekleşmeyecek, sahip olduğu ilmi birikimi kazanamayacak, yaşadığı sosyal rahatsızlıklar nedeniyle huzursuz ve verimsiz bir hayat sürdürecekti. Fakat içedönük kişiliğine uygun olarak ilim odaklı bir hayat tarzını seçmesi hayatını daha verimli kıldığı gibi yaşaması muhtemel olumsuzluklardan korumuştur.

Birgili Mehmed Efendi'nin içedönük kişilik olarak sahip olduğu özellikleri hayatında iç içe girmiş ve anlamlı bir bütün oluşturmuştur. Devlet görevinden ayrılıp tasavvufa yönelmesinde, tarikat ortamına uyum sağlayamayıp tekrar medreseye dönmesinde ve duyarlılığına bağlı olarak sosyal hayattaki olumsuz uyarılara verdiği aşırı tepkiler, karamsar ve eleştirel yaklaşımları, olumsuzluklarla baş etmekte zorlanmanın verdiği gerilimden kurtulmak için huzur bulacağı bir liman arayışıyla İstanbul'dan kopup Birgi'ye yerleşmesinde içedönük kişiliğinin rolü büyüktür.

Kişilik bireylerin algısını etkilediği için Birgili Mehmed Efendi'nin içedönük kişiliği dini yaklaşım ve yorumlarına yansımıştır. Gazalîye bağlılığı⁹⁸ ve problemlerin çözümü için dinin özüne dönüşü savunması⁹⁹ içedönük kişiliğinden bağımsız değildir. Onun içedönük kişiliği dini algılama ve yorumlama tarzından, ilim ve ibadetle meşgul olmasından, bidatlere karşı mücadelesinden ve Şeyhülislam Ebu's Suud Efendi'yle yaşadıkları fetva tartışmalarına kadar geniş bir yelpazede etkili olmuştur. Özellikle Ebu's Suud Efendi ile yaşadıkları görüş ayrılıklarında her ikisinin farklı kişiliklerinin rolü büyüktür. Ebu's Suud Efendi'nin, Birgili Mehmed Efendi'yi evine çağırıp verdiği fetvalarla kargaşaya neden olmaması yönünde nasihatlerde bulunması ve yaklaşımlarının halk arasında karşılık bulması halinde memlekette hayır işlerinin kaybolacağını belirtmesi¹⁰⁰ fetvalarında sosyal hayattaki problemler için realiteye uygun çözümler üretmeye çalışan, teorinin yanında pratiği de önemseyen, bulunduğu makam gereği kararlarında toplumsal kaygı taşıyan birisi olarak Birgili Mehmed Efendi'ye göre dışadönük özelliklere daha çok sahip olduğunu göstermektedir.

Dışadönük ve içedönük kişilik tiplerinin her ikisinin güçlü ve zayıf yönleri bulunmaktadır. Birgili Mehmed Efendi'nin hayatında içedönük kişiliğinin dini hayatında olumlu ve olumsuz tesirleri olmuştur. Onun içedönük bir kişilik olarak ilgilendiği konuya odaklanabilmesi ilmi çalışmalarında dini ilimlere odaklanmaya evirilmiş ve ilmi açıdan birikimli olmasına katkı sağlamıştır. Yine içedönük bir kişilik olarak kurallara bağlılığı ve değişime karşı ihtiyatlılığı dini hayatında dini kurallara bağlılığa evirilmiş ve bidatlere karşı

⁹⁸ Çağrı, "Gazzali'nin İhya'sı ile Birgivi'nin 'Tarikat-ı Muhammediyesi'nin Mukayesesi", 477.

⁹⁹ Muhammet Raşit Akpınar, "Osmanlı Toplumunda Selefî Düşüncenin Tipik Bir Temsilcisi Olarak Kadızadeliler", *İlahiyat Akademisi*, 1/2, (2015), 314.

¹⁰⁰ Kâtip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk*, 112.

mücadelesine olumlu yansımıştır. Fakat kurallara bağlılığı dini hayatında zaman zaman tutuculuğa evrilmiş, aşırı duyarlılığı değişimden rahatsızlığa ve uyum zorlukları yaşamasına neden olmuştur. Sert mizacı, özgüveni, karamsarlığı, eleştirelliği, tahammülsüzlüğü, sosyal becerilerindeki yetersizliği ve hoşgörü düzeyindeki düşüklüğünün etkileşimi tepkilerinin şiddetini artırmış, özellikle Emr-i bil ma'ruf ve nehy-i ani'l münker ilkesini algılama ve uygulama tarzını etkileyerek keskin bir dil kullanmasına neden olup sağduyulu ve itidalli yaklaşımdan uzaklaştırmıştır. Her konuda Kur'an ve sünnete bağlılığı esas alan Birgili Mehmed Efendi dini tebliğ konusunda sünnetteki kolaylaştırıp zorlaştırmama, müjdeleyip nefret ettirme ilkesine bağlı kalamamıştır.

Katip Çelebi'nin yaptığı değerlendirmede Birgili Mehmed Efendi'nin uzun yıllar mantıkla ilgilendiği için şeriata bağlı bir müte-hakkik olmasına karşılık felsefeye karşı olumsuz tavrı ve tarih okumadığı için halkın örf ve adetlerini tanımayıp karşı çıkmasından dolayı faydalı olmadığı¹⁰¹ yönündeki tespitleri araştırmanın Birgili Mehmed Efendi'nin toplumsal kaygı yaşamayan içedönük bir kişilik olduğu yönündeki tezini desteklemektedir. Halk dindarlığı içindeki bidatlere ve özellikle mezarlardaki uygulamalara karşı amansız bir mücadele içinde olmasına rağmen ölümü sonrası tarihsel süreçte kendi mezarının bu uygulamalardan kurtulamamış olması¹⁰² onun çabalarının halk nezdinde fazla karşılık bulmadığını göstermektedir. Bunun yanında kişiliğinin etkisiyle Gazali'ye olan hayranlığı nedeniyle din odaklı kalıp felsefe ve tarih gibi bilimlerle meşgul olmamasına bağlı olarak kültürü dikkate almamış, dünyadaki değişimi yeterince okuyamamış, çözüm olarak dine dönüşü tavsiye etmesine karşılık din temelinin üzerine kurulacak toplumun inşasına dair yeni çözüm önerileri sunmamıştır.

Önemli dini şahsiyetlerin dini hayatlarının kişilikleriyle ilişki olması nedeniyle yapılacak psikolojik çalışmalar onların daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Bu araştırmanın bulgularına göre Birgili Mehmed Efendi içedönük kişilik özelliklerini taşımakta olup, içinde bulunduğu bağlama göre içedönük düşünceli kişilik başta olmak üzere içedönük duygusal ve sezgisel kişilik türlerini sergilemiştir.

¹⁰¹ Kâtip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk*, 105-106.

¹⁰² Halil Saim Parladr, "When Folk Religion Meets Orthodoxy: The Case of Imam Birgivi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 15/1, (Haziran, 2014): 65.

Kişiliğine uygun tercihler yaparak potansiyellerini açığa çıkarmış, aldığı eğitime olumlu tepki vererek kendini gerçekleştirmiş ve hayatını verimli kılmıştır.

KAYNAKÇA

- Akpınar, M. Raşit. "Osmanlı Toplumunda Selefi Düşüncenin Tipik Bir Temsilcisi Olarak Kadızadeliler". *İlahiyat Akademi*. 1/2 (2015):303-315.
- Balcı, Ali. *Sosyal Bilimlerde Araştırma*. Ankara: Pegem A Yayınları, 2001.
- Arslan, A. Turan. "İmam Birgivi ve Günlük Hayatı". *İlim ve Sanat Dergisi*. 19.(Mayıs Haziran 1998): 52-57.
- Arslan, A. Turan. "İmam Birgivi'nin (929-981h/1523-1573) Bir Mektubu", *İlmi Araştırmalar* 5, (1997): 61-74.
- Bilici, Faruk. "Birgi Mehmed Efendi'nin Koruyucu Meleği: Ataullah Efendi Osmanlı Ulemasının Dayanışması". *Osmanlı Dünyasında Bilim Ve Eğitim, Milletlerarası Kongresi Tebliğleri*, (İstanbul 12-15 Nisan 1999). Haz. Hidayet Yavuz. 249-265. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırmaları Merkezi, IRCICA, 2001.
- Birgili Mehmed Efendi. *Nûru'l-Ahyâ ve Tuhfet'ül-Emvât*, Ali Emiri, nr,786, 69a-69b, Beyazıt Kütüphanesi.
- Birgili Mehmed Efendi. *Risâle fi'l-Musahafa*, Şehid Ali Paşa, nr. 2728, 141b. Süleymaniye Kütüphanesi,
- Birgili Mehmed Efendi. *Mektûb*, Yazma Bağışlar, nr.1269, 230b-231b, Süleymaniye Kütüphanesi,
- Birgili Mehmed Efendi. *Şerhu Şurâtî's-Salât*, nr. 1031, 113b 114a, Süleymaniye Kütüphanesi,
- Birgili Mehmed Efendi. *Et-Tarikatü'l-Muhammediyye ve'Siratü'l-Ahmediyye*, İstanbul: Elhâc Hüseyin Efendi Matbaası,1309.
- Birgili, Mehmed Efendi. "Ahvâlü Eftâli'l Müslimin". *Resâil-i Birgivi*, İstanbul:Esad Efendi Matbası, tsz.
- Birgivi Mehmed Efendi. *Birgivi Vasiyetnâmesi*. Sadeleştiren Ahmet Ersin Yücel. İstanbul: Bedir Yayınları, tsz.
- Bullock, W. A.-Gilliland, K. "Eysenck's arousal theory of introversion-extraversion:A Converging measures investigation", *Journal of Personality and Social psychology*. 64 (1993):113-123.
- Burger, Jerry M. *Kişilik*. Trc. İnan Deniz Ergüven Sarıoğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006.
- Campbell, J. B. "Differential relationships of extraversion, impulsivity, and sociability to stay habits". *Journal of Research in Personality*.(1983):308-314.
- Cicarelli, Sandra K.-White, J. Noland, *Psikoloji*. Trc. ed. Deniz Nafia Şahin. Ankara: Nobel Yayınları, 2016.
- Cervone, Daniel-Pervin, Lawrence A. *Kişilik Kuramları*. Trc. Ed. Mustafa Baloğlu. Ankara: Nobel Yayınları, 2016.
- Çağrı, Mustafa. "Gazzali'nin İhya'sı ile Birgivi'nin "Tarikat-ı Muhammediyyesi'nin Mukayyesesi". *İslami Araştırmalar Dergisi*, 13/ 3-4(2000): 473-478.
- Derin, Sümeyye. "Analitik Psikoloji: C. Jung", *Kişilik Kuramları*. Ed. Dilek Gençtanırım Kurt, Evrim Çetinkaya-Yıldız.104-147. Ankara: Pegem Yayınları 2017
- Dumlu, Emrullah, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Uleması Arasında Para Vakıfları Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar (Ebussuûd, İbn Kemal- Çivizâde, Birgivi)", *İLTED*, 44(Erzurum 2015/2): 303-337

- Düzenli, Yaşar. "Balıkesir'li Bir Osmanlı Aydını: İmam Birgivi". *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/4 (2000): 228-247.
- Eysenck, H. J.-Eysenck, S. B. G. *Manual For the Eysenck Personality Inventory*, San Diego: CA: Educational and Industrial Testing Service, 1968.
- Floderus, Myrhed Birgitta-Pedersen, Nancy-Ramuson Ingrid, "Assesment of heritability of personality, based on a shortform of the Eysenck Personality Inventory: a study of 12,898 twin pairs." *Behavior Genetics*. 10(1980): 153-162.
- Fordham, Frieda. *Jung Psikolojisinin Anahatları*. Trc. Aslan Yalçın. İstanbul: Say Yayınları, 1983.
- Geen, R. G. "Preferred stimulation levels in introverts, and extraverts: Effects on arousal and performance", *Journal of Personality and Social Psychology*. 46 (1984): 1303-1312.
- Gençtan, Engin. *Psikanaliz ve Sonrası*. 9. Baskı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000.
- Gerring, Richard J.-Zimbardo, Philip G. *Psikoloji ve Yaşam*. Çeviri Gamze Sart, Ankara: Nobel Yayınları, 2015.
- Gray, J. A. "Perspectives on anxiety and impulsivity. A. Commerntary". *Journal of Research in Personality*, 21 (1987): 493-509,
- İlgürel, Mücteba, "Balıkesir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5:12-14. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Lekesiz, M. Hulusi, *XVI Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri*. Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 1997.
- Lucas, Richard E.-Diener, Ed-Grob, Alexander-Suh, Eunkook M.- Shao, Liang "Cross-cultural evidence for the fundamental features of extraversion", *Journal of Personality and Social Psychology*. 79(2000):1039-1056.
- Feist, Jess- Feist, Gregory J., *Theories of Personality*, Sixth Edition, New York: Mcgr-Hill, 2006.
- Katip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyaril Hakk*. Hazırlayan: Orhan Şaik Gökyay. İstanbul: 1972.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Araştırma Eğitim Danışmanlık Ltd., 1994.
- Kılıçaslan Çelikkol, Ayşe, "Gelişimle ilgili Temel Kavramlar". 33-57, *Gelişim Psikolojisi*. 5. Baskı. Ed. Hatice Ergin, Armağan Yıldız, Ankara: Nobel yayınları, 2014.
- Martı, Huriye. *Birgivi Mehmed Efendi*. 2. Baskı. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Martı, Huriye-Ürkmez, Ahmed. "XVI. Asır Osmanlısında Bir Âlimin Kaleminden Siyaset Eleştirisi: Birgivi ve Zühru'l-Mülük Adlı Eserinin Tercümesi", *ÇÜİFD*, 15/2(2015):1-28.
- Mehmet Ali Ayni. *Türk Ahlakçıları*. İstanbul: 1939.
- Morris, Charles G. *Psikolojiyi Anlamak*. Trc. Ed. H. Belgin Ayvaşık, Melike Sayıl, Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları, 2002.
- Parladır, Halil Saim, "When Folk Religion Meets Orthodoxy: The Case of Imam Birgivi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 15/1 (Haziran 2014):65-86.
- Pedersen, N. L.-Plomin, R.-McClearn, G.E- Friberg, L. "Neuroticism, extraversion, and related traits in adult twins reared apart and reared together". *Journal of Personality and Social Psychology*. 55(1988):950-957.
- Poltnik, Rod. *Psikoloji'ye Giriş*. Trc. Tamer Geniş. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009.

- Rose, R. J.-Koskenvuo, M.-Kaprio, J.-Sarna, S. "Shared genes, shared experiences, and similarity of personality: data from 14,288 adult Finnish co-twins". *Journal of Personality and Social Psychology*. 54.(1988):161-171
- Schultz, Duane P.-Schultz, Sydney Ellen. *Modern Psikoloji Tarihi*. Çeviri Yasemin Aslay. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2007.
- Smith, Edward E.-Fredrickson, Barbara-Bem, Dary L.-Loftus Geoffrey R.- Hoeksema, Susan Nolen Psikolojiye Giriş, Çeviri Editörleri Öznur Öncül, Deniz Ferhatoğlu. Ankara:Arkadaş Yayınevi. 2011.
- Stelmack, R. M. "Biological Bases of extraversion: Psychophysiological evidence", *Journal of Personality*, 58, (1990):293-311.
- Stevens, Anthony. *Jung*. I. Baskı, Trc. Ayda Çayır. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.
- Swickert, R. J-Gilliland, K. "Relationship between the brainstem auditory evoked response and extra-version, impulsivity, and sociability". *Journal of Research, in Personality*, 32 (1998) :314-330
- Şahin, Ekrem Sedat. "Ayrırcı Özellikler Kuramı:G. Allport, R. Cattell, P.T. Costa ve R.R. McCrea",480-525 *Kişilik Kuramları*. Ed. Dilek Gençtanırım Kurt, Evrim Çetinkaya-Yıldız. Ankara: Pegem Yayınları, 2017.
- Toplu Demirtaş, Ezgi. "Kişilik ve Kişiliğin Temel Kavramları", *Kişilik Kuramları*.2-31, Ed. Dilek Gençtanırım Kurt, Evrim Çetinkaya-Yıldız., Ankara: Pegem Yayınları 2017.
- Uzunçarşılı, İ. Hakkı. *Karesi Meşâhiri*. 2.Baskı. Haz. Mehmet Sarı-Ahmet Karaman. Balıkesir: Petek Ofset, 1999.
- Weiten, Wayne- Yost, Hammer, Elizabeth-S. Dunn, Dana. Psikoloji Ve Çağdaş Yaşam. Trc. Ed. Ebru İkiz. Ankara:Nobel Yayınları, 2016.
- Yazgan İnanç, Banu- Yerlikaya, Esef Ercüment. *Kişilik Kuramları*.7. Baskı. Ankara: Pegem Yayınları, 2013.
- Yüksel, Emrullah, "Mehmet Birgivi (929-981/1523-1573)". *Atatürk Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi*, 2, (Ankara, 1997):175-185.

A Psychological Analysis on The Personality of Birgili Mehmed Efendi

Özer ÇETİN*

Extended Abstract

In this research, a psychological analysis was made on Birgili Mehmed Efendi in terms of extraversion and introversion dimensions of personality. The findings of the study were obtained from the works of Birgili Mehmed Efendi and the scientific studies about him by using the literature method. The aim of the research is to contribute to the understanding Birgili Mehmed Efendi's personality. Psychological studies on perception revealed that personality type affects perception. In this context, the findings of the study will shed light on Birgili Mehmed Efendi's religious perceptions and interpretations.

In this study, it was concluded that the introversion dimension of the Birgili Mehmed Efendi's personality was strong, but the extroversion dimension was weak. When the life of Mehmed Efendi is examined, it has been observed that he possesses a large proportion of introvert characteristics such as focusing on the subject, tendency to introvert, preferring calm environments, disturbing from crowds and noisy environments, commitment to rules, taking independent decisions without social concern, adaptation difficulties, dislike of social awards, sensitivity, pessimistic and critical approach, having a small number of friends, academic success and accumulation in the his field, low level of tolerance, and weakness in social skills. Besides, the fact that he spent most of his daily life with worship and science, showed that the way he lived was appropriate to his introvert personality. His activities in relation to the extroversion dimension of his personality were limited by the sermons in the mosque, lectures in the madrasa and solutions to religious problems from the public. It shows that the extroverted dimension of his personality is weak. Birgili Mehmed Efendi was not to adapt state duty, due to his introverted personality and resigned, he could not continue his sect life that he had questioned in terms of conformity with religious rules. He left Istanbul, because of his negative observations about city life and moved to Birgi. Because of his sensitive cumulative and critical nature, he has been engaged in discussions with the ulema of the period in which he lived.

Birgili Mehmed Efendi's introverted personality traits influenced his religious approaches too. Commitment to the rules –a part of his introvert personality- has strengthened commitment to religious rules in religious life and influenced his struggle with bidats. Sensitivity as an introverted personality trait has been transformed into religious sensibility, criticism and harsh temperament criticized the interlocutors with harsh expressions, the fact that he did not like social awards caused him to live a sincere religious life away from position, and the

* Assoc. Prof., Balıkesir University Faculty of Arts and Sciences, Psychology Department, ozer.cetin@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-4740-4155>

weakness of his extroversion caused him to give fatwas away from social concerns.

The interaction of family, environment, sect and madrasa education strengthened the introverted dimension of his personality, but the most important role in his life was the choices made by himself. If he had not left from Istanbul and continued his duty as a government, he would have problems due to his hypersensitivity, criticism and harsh temperament, and would lead an uneasy and inefficient life that would not have gained his scientific background due to his social ailments. However, in accordance with his introverted personality, choosing a life style focused on science and worship in Birgi, which is far from chaos, has made its life more productive and protected him from negative consequences. The religious life of Birgili Mehmed Efendi was shaped by the interaction of his personality and religious education. Therefore, in order to understand the religious approaches, both must be taken into account.

Keywords: Psychology of Religion, Birgili Mehmed Efendi, Personality, Extraversion, Introversion.



KİTAB-I MUKADDES ARKEOLOJİSİNİN ORTAYA ÇIKIŞI ve METODOLOJİK TARTIŞMALAR

Halil TEMİZTÜRK*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 30 Nisan 2019, **Kabul Tarihi:** 18 Eylül 2019, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2019, **Atf:** Temiztürk, Halil. "Kitab-ı Mukaddes Arkeolojisinin Ortaya Çıkışı ve Metodolojik Tartışmalar". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (Eylül 2019): 395-423.

<https://doi.org/10.33415/daad.559227>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 30 April 2019, **Accepted:** 18 September 2019, **Published:** 30 September 2019, **Cite as:** Temiztürk, Halil. "The Emergence of Biblical Archaeology and Methodological Disputes". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 19/2 (September 2019): 395-423.

<https://doi.org/10.33415/daad.559227>



Öz

Dinler tarihinin yakın ilişki içerisinde olduğu disiplinlerin başında arkeoloji gelmektedir. Kitab-ı Mukaddes arkeolojisi, bu iki disiplinin ortak çalışmasını ifade etmektedir. Kitab-ı Mukaddes arkeolojisi, Kitab-ı Mukaddes'in sunduğu bilgilerin arkeoloji bilimi ile karşılaştırılması ve yorumlanması üzerine durmaktadır. Kitab-ı Mukaddes arkeolojisi, özellikle 19. yüzyıldan sonra gelişme gösteren Kitab-ı Mukaddes araştırmaları içerisinde önemli bir yer edinmiştir. Son iki yüz yıldır Filistin, Mısır, Ürdün, Türkiye, Suriye ve Irak gibi bölgelerde yoğunlaşan kazı çalışmaları bu disiplinin gelişmesini sağlamıştır. Ancak Kitab-ı Mukaddes'te geçen bilgilerin arkeolojik veriler ile test edilmesi zamanla her iki disiplin arasında bazı metodolojik tartışmalar meydana getirmiştir. Çünkü böyle bir doğrulamanın gereksizliğini savunanlar kadar, Kitab-ı Mukaddes'in tarihsel verilere uygun olup olmadığını test etmenin gerekli olduğunu ileri süren araştırmacılar da vardır. Bu makalede Kitab-ı Mukaddes arkeolojisinin ortaya çıkışı, bu disiplinin Kitab-ı Mukaddes araştırmalarındaki önemi, tarihte dikkat çeken keşifler ve metodolojik tartışmalara yer verilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dinler tarihi, Kitab-ı Mukaddes, Arkeoloji, Kazı, Metodoloji.

* Arş. Gör. Dr. Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, haliltemizturk@gmail.com, Orcid Id: orcid.org/0000-0002-4564-5561

The Emergence of Biblical Archaeology and Methodological Disputes

Abstract

Archaeology is one of the most important disciplines which closely relates with the history of religions. Biblical archaeology means corporate work of these two disciplines. Biblical archaeology focuses on the comparison and interpretation of the information provided by the Bible with archaeology. Biblical archeology has gained an important place especially in the Bible studies which developed after the 19th century. Excavations performed especially in Palestine, Jordan, Egypt, Turkey, Syria and Iraq, have enhanced on the development of this discipline in the West for the last two hundred years. However, the fact that the information in the Bible comparing has revealed some methodological debates between the two disciplines. While some researchers have argued that it is necessary to compare whether the Bible was compatible with historical data, some of them assert that this comparing is unnecessary. This article includes the emergence of Biblical archaeology, the importance of this discipline in Biblical studies, remarkable discoveries in history and methodological debates.

Keywords: History of religion, Bible, Archeology, Excavation, Methodology.

Giriş

396 | db

Dinler tarihi, insanlığın kutsala dair ürettiği düşüncelerin izini süren bir bilim dalıdır. İnsanın anlam arayışında önemli bir yere sahip olan inancın tarihini incelemesi açısından dinler tarihi modern dönemde daha da ilgi çekmektedir. Dinler tarihinin günümüzde gördüğü ilginin bir diğer sebebi de onun “ötekini anlama” rehberi olarak kabul edilmesi ve buna uygun metodoloji takip etmesidir. İşte bu metodolojinin gereklerinden birisi de dinler tarihinin kendisi ile yakın ilişki içerisinde olan diğer disiplinlerle ortak çalışması, bu disiplinlerin sağladığı verileri analiz etmesi, yorumlaması ve değerlendirilmesidir. Dinler tarihi araştırmalarının daha verimli olması için bu disiplinler arası çalışma elzemdir. Çünkü dinler tarihinin araştırma alanında bulunan verilerin nicelik ve nitelik bakımından zenginliği, araştırmacıların başta etnoloji, din felsefesi, din psikolojisi, din sosyolojisi ve antropoloji gibi bilim dallarının uzmanları ile ortak çalışmasını gerekli kılmaktadır.¹

Sayılan bu disiplinlerin haricinde dinler tarihinin en çok yararlanması gereken bilim dalının arkeoloji olması kaçınılmazdır. Zira Ölüdeniz el yazmaları, Ebla tabletleri ve Nag Hammadi gibi keşiflerin ortaya çıkardığı veriler, dinler tarihi araştırmacılarını yakından ilgilendirmektedir. Ancak ülkemizde arkeoloji biliminin kısmen

¹ Paul O. Ingram, trc. Ramazan Adıbelli, “Dinler Tarihinde Metot”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 12/1 (2015): 254.

ideolojilere hapsolması,² ilahiyat alanında araştırmalar yapan araştırmacıların da sadece kendi disiplinleri içerisinde kalıp çalışmalarını tek boyutlu yürütmeleri dinler tarihi ile arkeoloji arasındaki bağlantıyı koparmaktadır. Gerçi son yıllarda ülkemizdeki Göbeklitepe, Boğazköy gibi kazılarla dinler tarihi uzmanlarının ilgilenmesi, dinler tarihçilerinin bazı kazı yerlerine arkeologlar tarafından davet edilmesi ve akademik düzeyde ortak alan çalışmalarının yapılması umut verici olsa da her iki disiplinin daha yakın çalışması gerektiği ortadadır. Çünkü arkeologların sadece kazılar sonucu elde edilen verileri depolamakla yetinmemesi,³ dinler tarihi uzmanlarının da arkeolojiden bîhaber çalışmalar yürütmeyip ortak hareket etmeleri her iki disiplinin yaptığı akademik çalışmaların kalitesini daha da artıracaktır.

Ülkemizdeki durum yukarıda bahsedildiği gibi olsa da Batı'da arkeoloji ile dinler tarihinin bazı metodolojik tartışmalara rağmen daha yakın temas halinde olduğu bilinmektedir. Kuşkusuz her iki disiplinin ülkemize göre Batı'da çok daha önce kurumsallaşması yanında akademik iş birliği ve disiplinler arası ilişkilerin daha sistematik olması da bu durumda etkilidir. Bu doğrultuda Batı'da kazı alanlarının tek disipline odaklanan monolog yapıdan sıyrılıp farklı disiplinler arası diyalog süreci ile incelenme safhasına geçtiği söylenebilir.⁴ Bunun en iyi örneklerinden birisi de arkeoloji ile dinler tarihinin ortak çalışmasıdır.

Batı'da dinler tarihi ile arkeolojinin ortak çalışma zemini Kitab-ı Mukaddes temelinde ortaya çıkmıştır. Zira 19. yüzyıldan sonra Kitab-ı Mukaddes'te geçen coğrafi mekânların, kral ve mâbet isimlerinin arkeolojik kazılarla ortaya çıkarılması veya tarihsel İsa'ya dair kutsal kitap dışı verilerin araştırılması arkeolojik çalışmaların seyri belirlemiştir. Hatta Kitab-ı Mukaddes'te geçen bazı yerlerin deniz, göl veya nehirlerden oluşması su altı arkeolojisi (nautical arc-

² Arkeoloji ve ideoloji ile ilgili tartışmalar için bk. Oğuz Erdur - Güneş Duru, *Arkeoloji: Niye? Nasıl? Ne için?*, 2. bsk (İstanbul: Ege Yayınları, 2013). Ayrıca arkeoloji alanında yazılan bazı eserlerde bu disiplinin ortak çalışma yaptığı bilim dalları listesinin sadece doğa bilimlerinden ibaret görülmesi ve dinler tarihi gibi yakın ilişki içerisinde olduğu bir disiplinin dışlanması dikkat çekmektedir. Bk. Mehmet Özdoğan, *50 Soruda Arkeoloji*, 5. bsk. (Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2015).

³ Ayhan Ersoy, "Arkeoloji ve Antropoloji", *İnsanbilim Dergisi* 1/1 (21 Ekim 2011): 5.

⁴ Thomas W. Davis, *Shifting Sands: The Rise and Fall of Biblical Archaeology* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 151.

heology) disiplininin gelişmesini sağlamıştır.⁵ Bu kazılara dinler tarihi araştırmacıları yanında arkeoloji, paleografi, epigrafi ve topoğrafya uzmanlarının da eşlik etmesi disiplinler arası ortak çalışma yapılmasına zemin hazırlamıştır. Böylece Kitab-ı Mukaddes Arkeolojisi (*Biblical Archeology*) olarak literatüre geçen bu disiplin⁶ ortaya çıkmıştır.

Kitab-ı Mukaddes arkeolojisi temelde Kitab-ı Mukaddes metinlerinde geçen bilgilerin arkeoloji disiplini ile karşılaştırılması, yorumlanması ve değerlendirilmesi üzerine durmaktadır. Arkeolojik verilerle Kitab-ı Mukaddes bilgilerinin karşılaştırılması meselesi Batı'da başta dinler tarihçileri olmak üzere birçok bilim insanı tarafından tartışma konusu olmaktadır. Zira Kitab-ı Mukaddes bilgilerinin arkeolojik verilerle tezatlığı, bilim ve dinin karşı karşıya gelmesine sebep olurken; her iki disiplinin ortaya koyduğu verilerin uyumu inandığı kutsalın bilimle doğrulanması anlamında dindarların inancını kuvvetlendirmektedir. Arkeologlar bu bilimin Kitab-ı Mukaddes bilgilerini doğrulama aracı olarak değerlendirilmemesi gerektiği söylese de başta İsrail olmak üzere birçok ülkede arkeoloji biliminin verileri dini araştırmalarda kullanılmaktadır.

398 | db

Makalenin amacı, Batı'da oldukça popüler olan Kitab-ı Mukaddes arkeolojisi hakkında giriş mahiyetinde bilgiler sunmak ve Kitab-ı Mukaddes arkeolojisi çalışmalarının tarihsel seyri ile metodolojisine dair bir çerçeve çizmektir. Kitab-ı Mukaddes arkeolojisinin bütün yönlerini ele almak daha geniş çaplı akademik araştırmaların alanına girdiği için, haliyle bu makalenin meselenin tüm yanlarını ele alamayacağı takdir edilmelidir. Ülkemizde Kitab-ı Mukaddes arkeolojisi alanında herhangi bir akademik çalışma yapılmaması nedeniyle makalenin, dinler tarihi alanında çalışmalar yapanlara mütevazı bir katkı sağlaması umulmaktadır.

⁵ Bk. George F. Bass, "Nautical Archaeology and Biblical Archaeology", *The Biblical Archaeologist* 53/1 (1990): 4-10.

⁶ Kitab-ı Mukaddes arkeoloji alanında önemli katkılar yapmış olan William Dever, genel görüşün aksine Kitab-ı Mukaddes arkeolojisinin, arkeoloji veya tarih gibi bir disiplin olmadığını savunur. Dever'e göre Kitab-ı Mukaddes arkeolojisi Yakın Doğu arkeologları ile tarihçilerin ortak çalışmaları sonucu ortaya çıkan bir yapay alandır. Ona göre bu alanın kendine özgü bir sistematığı, metodoloji ve kuralları bulunmamaktadır. Bk. William G. Dever, "Retrospects and Prospects in Biblical and Syro-Palestinian Archeology", *The Biblical Archaeologist* 45/2 (1982): 103.

Kitab-1 Mukaddes Arkeolojisi

Adı Grekçe’de “eski” anlamına gelen ἀρχαῖος (arkhaios) ile “bilgi” anlamına gelen λογία (logia) kelimelerinin birleşiminden oluşan arkeolojinin (ἀρχαιολογία) geniş bir tanımla geçmiş kültür- lere ait insan emeğini ortaya çıkarmaya çalıştığı söylenebilir.⁷ Kitab- 1 Mukaddes arkeolojisi ise adından da anlaşılacağı üzere Eski ve Yeni Ahit metinlerinde geçen anlatıların tarihsel ve coğrafi açıdan arkeoloji bilimi ile irtibatını ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle Kitab-1 Mukaddes arkeolojisi, insan topluluklarının kültürel ve toplumsal düzenlerini, günümüze kadar gelebilen maddi kalıntılara dayanarak araştıran, belgeleyen ve gelişim sürecini inceleyerek yorumlamaya çalışan bir bilim dalı olan arkeolojinin⁸, Kitab-1 Mukaddes tarihi ile ilgili olan kısmını konu edinmektedir.

Modern dönemde Batı’da *Biblical Archaeology* olarak bilinen bu disiplinin ismi geçmişte tartışmalara konu olmuştur. Bazı araştırmacılar bu disiplinin Kitab-1 Mukaddes ve arkeolojiyi bir araya getirdiği için *Biblical Archaeology* şeklinde kalmasını isteseler de bazı araştırmacılar bu ismin bir Protestan bakış açısını yansıttığı, dolayısıyla daha özgür ve kapsayıcı olması gerektiğini belirtmişlerdir. Örneğin Arizona Üniversitesi’nden William G. Dever, *Yakın Doğu Arkeolojisi* veya *Suriye-Filistin Arkeolojisi* ismini önermiş diğer taraftan İsrail’deki Hebrew Üniversitesi’nden Amnon Ben-Tor ise arkeoloji ve dinler tarihinin birbiri ile irtibatlı olduğunu ve bir arada iken daha fazla zenginleştiklerini ifade ederek isim değişikliğine karşı çıkmıştır.⁹ 1980’den itibaren bu alanda faaliyet gösteren meşhur yayınlar arasındaki *Near Eastern Archaeology* isimli dergi Dever’in görüşü çerçevesinde akademik çalışmalar yürütürken, 1975’den itibaren yayımlanan *Biblical Archaeology Review* adlı dergi ise Amnon Ben-Tor gibi araştırmacıların çizgisinde çalışmalar yapmaya devam etmektedir. Bir diğer isim önerisi ise *Filistin Arkeolojisi*’dir. Bu isim, Kitab-1 Mukaddes anlatılarına ev sahipliği yapması ve kazı alanı açısından daha yoğun veri barındırması açısından Filistin bölgesine nispetle verilmiştir. Ancak Filistin’in Kitab-1 Mukaddes ile bağlantılı olmayan bir tarihe de sahip oluşu ve Hz. Musa’nın yaşam

⁷ Arkeoloji bilimi ile ilgili tanımlar ve tartışmalar için bk. Nezih Başgelen, *Toprağın Altındaki Geçmiş Arkeoloji* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2006). Paul Bahn, *Archaeology: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

⁸ Özdoğan, *50 Soruda Arkeoloji*, 19.

⁹ John Laughlin, *Archaeology and the Bible*, 1 edition (London; New York: Routledge, 1999), 11.

sürdüğü Mısır ya da Hz. İbrahim'in yaşadığı farklı mekânlar düşünüldüğünde bu adlandırmanın eksik kalacağı ifade edilmiştir.¹⁰ Dolayısıyla “Kitab-ı Mukaddes arkeolojisi” isminin uzun süren tartışmalardan sonra daha çok kabul gördüğünü ancak buna rağmen Batı’da farklı isimlerin de kullanılmaya devam ettiğini söylemek mümkündür.

18. yüzyılın son dönemlerinde başlayan Kitab-ı Mukaddes arkeolojisi çalışmalarının özellikle 19. ve 20. yüzyıldan sonra hız kazandığı ve bilhassa antik İsrail’in kökenlerini araştırmak isteyen Yahudi arkeologların öncülüğünde etkisini artırdığını söylemek mümkündür.¹¹ Kitab-ı Mukaddes ile tarihi verileri karşılaştıran bu disiplin daha sonra Hıristiyan dünyasının da ilgisini çekmiş böylece Batı’da başta ABD olmak üzere Almanya, İngiltere ve Fransa gibi ülkelerde giderek gelişen bir disiplin haline gelmiştir. 19. yüzyılın ikinci yarılı boyunca evrimci görüş ile Yaratılış Kitabı’nın insanın kökeni hakkında söylediği görüşlerin test edilmesi arkeoloji disiplini sayesinde sağlanmıştır.¹² Böylece Kitab-ı Mukaddes arkeolojisi reform sonrası dönemde artan Kitab-ı Mukaddes çalışmalarının bir dalı olarak zamanla tıpkı Kitab-ı Mukaddes eleştirisi/kritiği (biblical criticism) gibi kabul görmüştür.¹³

Bilimsel ve Toplumsal Perspektiften Önemi

Kitab-ı Mukaddes arkeolojisi antik dönemde günlük yaşamın izlerinin sürülmesi, sosyal ve ekonomik değişimleri ile nüfus hareketlerinin dini düşüncelere yansımalarını tahlil etmek açısından önem arz etmektedir.¹⁴ Özellikle Eski Ahit dönemine dair Kutsal Kitap dışı tarihsel bilgilerin oldukça sınırlı olması bu dönemlere ait bilgilerin başka bir metin ile karşılaştırılmasını engellemektedir. İşte bu noktada arkeolojik veriler Kitab-ı Mukaddes’te geçen tarihi olayların bilimsel yöntemlerle değerlendirilmesine yardımcı olmaktadır. Ki-

¹⁰ G. Ernest Wright, “Biblical Archaeology Today”, *The Biblical Archaeologist* 10/1 (1947): 7.

¹¹ Lawrence Schiffman, “Making the Bible Come to Life: Biblical Archaeology and the Teaching of Tanakh in Jewish Schools”, *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 37/4 (2003): 38.

¹² Bruce G. Trigger, *Arkeolojik Düşünce Tarihi*, trc. Fuat Aydın (Eskiyei Yayınları, 2014), 3.

¹³ J. Philip Hyatt, “Biblical Archaeology in The College”, *Journal of Bible and Religion* 7/2 (1939): 79.

¹⁴ W. F. Albright, “Contributions to Biblical Archaeology and Philology”, *Journal of Biblical Literature* 43/3/4 (1924): 3.

tab-1 Mukaddes arkeolojisi Eski Ahit odaklı konular kadar Yeni Ahit ile ilgili meselelerde de aydınlatıcı bilgiler sağlamaktadır. Örneğin Hıristiyan araştırmacıların bir kısmı Yuhanna İncili'nin otantikliğini vurgulamak için M.S. 70 gibi erken bir döneme tarihlendirmişlerdir. Daha sonraki çalışmalarda ise bu tarih genellikle M.S.90 ila 170 arasında olduğu vurgulanmıştır. Dolayısıyla Yuhanna İncili'nin tarihi ile ilgili tartışmalar M.S. 50 ile 170 yılları arasına odaklanmaktadır.¹⁵ 120 yıllık geniş bir dönem hiç şüphesiz bu kaynağın otantikliği hususunda soru işaretlerine neden olmaktadır. Ancak 52 no'lu Rylands Papirüslerinin¹⁶ keşfi ile Yuhanna İncili'nin M.S. 100 yılı civarında yazıldığına dair teoriler daha kuvvetli bir şekilde savunulmaya başlamıştır.¹⁷

Batı'da Kitab-ı Mukaddes arkeolojisinin ortaya çıktığı ilk dönemlerde bu disiplin dindarların seküler görüşlü insanlara göstereceği argümanlar barındırması açısından önem kazanmıştır. Ancak diğer taraftan Kitab-ı Mukaddes bilgilerini mutlak görenler için bu disiplin âdeta onun otoritesini sarsan bir bilim dalı olarak kabul görmüştür. Nihayetinde Kitab-ı Mukaddes arkeolojisi dindar, seküler veya tarihsel görüşlere sahip insanlar için bir değerlendirme ölçütü olarak kabul görmüştür.¹⁸ Bunun dışında arkeolojik verilerin ortaya çıkardığı bazı linguistik ve semantik bilgilerin özellikle İbrance, Aramice ve Eski Mısır dili arasındaki etkileşimleri aydınlatma noktasında filologlara ve dilbilimcilere katkı sağladığı bilinmektedir.¹⁹

Kitab-ı Mukaddes arkeolojisinin esas vurgusu, Eski ve Yeni Ahit'in tarihsel bağlarını anlamak olduğu için bu disiplinin geçmişle empati kurma aracı ve psikolojik destek noktası olarak benimsendi-

¹⁵ Yuhanna İncili hakkındaki tarih tartışmaları için bk. Stanley E. Porter, *The Origins of John's Gospel*, ed. Stanley E. Porter - Hughson T. Ong (Leiden, Boston: Brill, 2015), 11. Ömer Faruk Harman, "İncil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22: 272. Colin G. Kruse, *The Gospel According to John: An Introduction and Commentary* (Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2004), 30-32.

¹⁶ Aziz Yuhanna İncili Parşömeni olarak da bilinen bu belge 8.9 x 6.0 cm ölçüleri ile küçük bir materyal olmasına rağmen Yuhanna İncili'nin 18 bölümünden pasajlar ihtiva etmektedir. Her iki tarafına da yazı yazılabilen parşömen üzerinde yapılan tarih belirleme çalışmalarında M.S. 100-150 yılı arasında yazıldığı tespit edilmiştir. Söz konusu parşömen Manchester Üniversite kütüphanesinde bulunmaktadır.

¹⁷ Roland Potter, "Note on Biblical Archaeology", *Blackfriars* 27/316 (1946): 262.

¹⁸ Kitab-ı Mukaddes'te geçen bazı bilgiler ile arkeolojik keşiflerin uyumluluğuna dair bir çalışma için bk. Eric H. Cline, *Biblical Archaeology: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 6-9.

¹⁹ Hyatt, "Biblical Archaeology in The College", 80.

ği görülmektedir. Örneğin Schiffman, Kutsal Kitap'ın dile getirdiği mekanları görmeyen ve buralar ile özdeşlik kurarak, geçmişi hatırlamanın ya da bir mikve²⁰ kalıntısında tarihe gitmenin yeşiva'da öğrenim görenlere katkı sağlayacağını söylemiştir.²¹ Ayrıca Schiffman, Kitab-ı Mukaddes'i test etmesi açısından bir meydan okumayı beraberinde getiren bu alanın, Torah çalışmaları başta olmak üzere akademide ve öğretim programlarında olması gerektiğini dile getirmiştir.²² Bu özelliğinden dolayı ABD'de, özellikle teoloji fakültelelerinde, Kitab-ı Mukaddes çalışmalarında bulunan öğrencilerin mutlaka alması gereken derslerden birisi olduğu ifade edilmiştir.²³ Bütün bu etkileri düşünüldüğünde Kitab-ı Mukaddes arkeolojisinin Kitab-ı Mukaddes çalışmaları için önemli katkılar sağladığını söylemek mümkündür.

Kitab-ı Mukaddes arkeolojisi, Kitab-ı Mukaddes'e tarihsel bir zemin sağlamak kadar siyasi amaçları içerisinde barındıran ve bu yönüyle meşruiyet kaynağı olarak değer verilen bir disiplindir. Özellikle bu disiplinin ortaya çıktığı ilk dönemlerde bir ideoloji ve devlet politikası oluşturmak için kullanıldığı görülmektedir. I. Dünya Savaşı sonrası Kudüs bölgesinin taksiminde arkeolojik kaynaklara erişme hedefinin de belirleyici olması, Altı Gün savaşları (5-10 Haziran 1967) sırasında Kudüs bölgesinin İsrail kuvvetleri tarafından ele geçirilmesi ve böylece İsraili arkeologların daha önce kazamadıkları yerleri kazma fırsatına erişmesi, Kitab-ı Mukaddes arkeolojisinin siyasî açıdan da önemli hâle geldiğini göstermektedir. Özellikle İsrail'in milli bir kimlik inşa etmek için bu disipline sahip çıktığı görülmektedir. Diğer bir deyişle İsrail'in "millet yapma/oluşturma" projesi kapsamında sosyal, kültürel ve kurumsal uygulamaların yanı sıra arkeolojik çalışmaların verilerinden yarar-

²⁰ Mikve, Yahudilikte kişinin dinsel anlamda arınmak amacıyla girdiği havuzdur. Bu havuzun suları, kişinin bedenini tamamen daldırabileceği derinlikte olmalı ve doğal sulardan oluşmalıdır. Kadınların özel günlerinin bitiminde girmesi gereken mikveye aynı zamanda yeni dine girenler de girmelidir. Ayrıca koşer kurallarına uygun hale getirilecek yiyeceklerin de mikvede temizlenmesi gerekmektedir. Yeşiva ise başta Talmud ve Tevrat olmak üzere Yahudi ilahiyatı üzerine faaliyet gösteren okullardır. Bk. Joyce Eisenberg - Ellen Scolnic, *Dictionary of Jewish Words: A JPS Guide* (Jewish Publication Society, 2010).

²¹ Schiffman, "Making the Bible Come to Life", 44.

²² Schiffman, "Making the Bible Come to Life", 39.

²³ Hyatt, "Biblical Archaeology in The College", 80.

landığı ve bu disiplinin önemini fark ettiği gözlenmektedir.²⁴ Arkeolojinin yanlış ellerde olmasının Kitab-ı Mukaddes'i dejenere edeceği düşüncesinin²⁵ İsrail tarafından fark edildiğini ve bu doğrultuda Kitab-ı Mukaddes arkeolojisine sahip çıktığını söylemek mümkündür.

Kitab-ı Mukaddes'in Anlam Dünyasına İnen Yol: Kazı Aşamaları

Arkeoloji genellikle bir kazı alanının sistematik bir şekilde yıkılması ya da "kontrollü bir vandalizm" olarak tarif edilmektedir.²⁶ Provakatif bir tanım olsa da arkeolojinin çalışma alanı olan kazı yerlerinde yaptığı şey, tam olarak bu sistemli açığa çıkarma işidir. O halde bu sistemli yıkımın düzenli işleyişi ve başarıya ulaşması da onun belli bir sistematik içinde olmasını gerektirmektedir.

Arkeologların kazı çalışmalarını gelişi güzel yapmadıklarını ve kendi uzmanlık alanlarına göre yerler belirlediklerini söyleyebiliriz. Sözelimi Urartu mimarisine ilgilenecek bir uzman, üzerinde İlk Tunç Çağı ve Neolitik Çağ tabakalarının yoğun olarak bulunduğu bir höyüğü araştırmada eksik kalabilir. Bu nedenle her arkeolog kazıya başlamadan önce uzun ve dikkatli bir inceleme gerçekleştirir.²⁷ Herhangi bir keşif için önce alan taraması ya da literatür taraması yapmak gereklidir. Bu eski yazıtlardan, gazetelere, arşiv belgelerinden lokal yayınlara kadar geniş bir yazı külliyyatını kapsayabilir. Kazı çalışmalarına başladıktan sonra o bölgenin bir daha geri alınamayacak tahribatlara da maruz kalma ihtimaline karşın, kazı alanının mümkün olduğu kadar doğru tahlil edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla arkeolog, adeta bir sanatçı edası ile kaynakları araştırılmalıdır. Bu açıdan arkeolojinin yaptığı işin, bilimden çok sanata meyilli olduğu da ifade edilmektedir.²⁸

Kazının bu süreçten sonraki en önemli aşamalarından birisini yüzey araştırmaları oluşturmaktadır. Yüzey araştırması toprağın altına girmeden ve herhangi bir şeye müdahale etmeden, toprak

²⁴ Hakan Olgun, "Modern İsrail'in Milli Kimlik Kaynağı Olarak Josephus'un 'Masada' Anlatısı", *Milî ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 10/1 (11 Kasım 2014): 10.

²⁵ Schiffman, "Making the Bible Come to Life", 41.

²⁶ Laughlin, *Archaeology and the Bible*, 19.

²⁷ Veli Sevin, *Arkeolojik Kazı Sistemi El kitabı*, 1. bsk (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1995), 15.

²⁸ Laughlin, *Archaeology and the Bible*, 19.

üstünde görülen bulgulara göre yapılan bir ön değerlendirmedir. Bu teknik, eğer toprak altında bir hendek var ise, hendeğin üzerinde yetişen bitkilerin diğerlerinden daha güz ve uzun olacağı, tam tersi alçak bir duvar varsa duvarın üzerindekiyelerinin daha seyrek ve alçak boyutta kalacağı esasına dayanmaktadır. Özellikle yatık bir ışıkta çekilen fotoğrafta hendek ya da duvarlar bitki örtüsü sayesinde açık bir şekilde görülebilmektedir. Bu açıdan günümüzde serbest kullanıma açılan Soğuk Savaş yıllarında Amerikan ordusu casus uçaklarının bütün Ortadoğu, Kafkaslar, Balkanlar ve Orta Asya'yı kapsayan görüntü tespitleri dikkat çekmektedir.²⁹

Kazı yerleri belirlendikten sonra araştırmacılar bölgenin eşyükselti değerlendirmesini içeren ve kazının tamamı için bir strateji belirten topoğrafik harita üzerinde çalışırlar. Bu harita gelecekteki arkeologların daha önce kazılmış veya çıkarılmış olan alanların tespit edilmesine olanak sağlamaktadır.³⁰ Kitab-ı Mukaddes arkeologlarının bu aşamada geleneksel kazı yöntemleri yanında teknolojinin gelişmesi ile beraber manyetometre³¹, yer altı radarı, elektrik direnç ölçeri ve uydu fotoğrafçılığı gibi teknikleri kullandıkları bilinmektedir. Ayrıca radyo karbon testi, çömlek tahlili ve tipolojisi, zaman tahminine yönelik yöntemler arasında sayılabilir. Diğer taraftan milletlerin kökenine yönelik etnisite, toplumsal cinsiyet, ticaret ve karmaşık toplumların yükselişyle ilgili daha antropolojik içerikli sorulara cevap vermek için seramik petrografisi³², kalıntı analizi ve DNA analizi uzmanları Kitab-ı Mukaddes arkeologları ile birlikte çalışmaktadır.³³ Bu aşamalardan sonra kazı yerleri belirli alanlara ya da numaralanmış bölgelere ayrılmaktadır. Bu aşamada

²⁹ Özdoğan, *50 Soruda Arkeoloji*, 98.

³⁰ Laughlin, *Archaeology and the Bible*, 19.

³¹ Manyetometre (magnetometre) kazı alanındaki demir yoğunluğu oranını ölçmeye odaklı çalışan makinedir. Manyetometreler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Daniel Wolfman, *Advances in Archaeological Method and Theory*, ed. Michael F. Schiffer (Orlando: Elsevier, 2014), 383.

³² Seramik petrografisinde genel olarak kazılarda çıkan seramiklerin tanımlanması ve buna göre örneklerin ayırt edilerek sınıflandırılması yapılmaktadır. Bu amaçla seramikten dilim şeklinde parça alınarak cam üzerinde sabitlenmekte ve inceltilerek kesiti hazırlanmaktadır. Genelde ortalama olarak 3x10-2 mm kalınlıkta hazırlanan ince kesitler numuneye yeterli şeffaflığı kazandırmakta ve örneğin yapısal olarak gözlemlenerek incelenmesine olanak sağlamaktadır. Böylece o bölgenin kayaç özellikleri de ortaya çıkarılmakta ve kazı yöresine ait olan ya da farklı bir coğrafyadan oraya taşınan kayaçlar arasında ayırım yapılması sağlanmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Murat Bayazit, "Arkeometride Seramik Petrografisi", *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi* 7/2/2 (2017): 36-44.

³³ Cline, *Biblical Archaeology: A Very Short Introduction*, 24.

kullanılan *stratigrafi* adı verilen yöntem, katman bilgisine ait verilerin listesinin yapılmasına ve bu verilerin kontrol ve yorumlanması hususlarına yardımcı olmaktadır.³⁴ Verilerin sınıflandırılması ve biçimsel özelliklerine ayrılarak korunması ise tipoloji yönteminin alanına girmektedir.³⁵ Bu aşamalardan sonra nihayetinde kazıların dış dünyaya açılması ise kazı ve yüzey araştırma raporları, bilimsel toplantı ve sempozyumlar ve diğer yayınlar yoluyla sağlanmaktadır.³⁶

Kitab-ı Mukaddes Arkeolojisinin Gelişim Süreci

Kazı Alanları

Kitab-ı Mukaddes arkeolojisinin kazı mekânlarının başında Eski ve Yeni Ahit'te geçen yerler olması dolayısıyla Türkiye, Suriye, Mısır, Irak, İran, Ürdün, İsrail, Filistin gibi ülkeler gelmektedir. Özellikle 18. ve 19. yüzyıldan itibaren bu bölgeler başta Amerika, İngiliz ve Fransız arkeologlar olmak üzere sıklıkla kazı alanı olarak seçilmiştir. Bu açıdan "Arap Lawrence" olarak bilinen Thomas Edward Lawrence'in (1888-1935), Oxford'da aynı müzede çalıştığı D.G. Hogarth (1862-1927) ve Ur şehrini keşfeden C. Leonard Woolley (1880-1960) ile beraber Cerablus, Karkamış, Şam, Akabe, Petra ve Sina bölgesinde yaptığı kazılar dikkat çekicidir ve kazılardan elde edilen verilerin sonraki kâşiflere yol gösterdiği dile getirilmiştir.³⁷

Bu bölgelere bulunan arkeologların bilimsel çalışmalar yanında kimi zaman elde edilen materyallerin yasa dışı yollardan yurt dışına gönderilmesine de yardımcı oldukları bilinmektedir. Örneğin günümüzde Irak sınırları içinde bulunan antik Ninova şehrini kazın Hormuzd Rassam (1826–1910) Asurlu kral Asurbanipal'ın sarayındaki kütüphaneyi keşfetmiş ve buradaki binlerce kil tableti British Müzesi'ne götürmüştür.³⁸ Özellikle Kudüs bölgesinin bu anlamda bir tahribata uğradığı birçok düşünür tarafından dile getirilmiştir. İngiliz arkeolog Sir Mortimer Wheeler bunu şu şekilde ifade etmek-

³⁴ Laughlin, *Archaeology and the Bible*, 21.

³⁵ Özdoğan, *50 Soruda Arkeoloji*, 116.

³⁶ Türkiye'de yıllık yayınlanan kazı ve yüzey araştırmaları raporları için bk. <http://www.kulturvarliklari.gov.tr/TR-44150/kazi-ve-yuzey-arastirmalari-faaliyetleri.html>, (Erişim Tarihi 02.10.2018)

³⁷ Lawrence'in kazılar hakkındaki topladığı bilgiler için bk. C. Leonard Woolley, Lawrence and P.L.O. Guy, *Carchemish: Report on the Excavations at Djerabis on Behalf of the British Museum*, 3 vols. (London: British Museum, 1914, 1921, 1952); Woolley and Lawrence, *The Wilderness of Zin* (London: Palestine Exploration Fund, 1915).

³⁸ Laughlin, *Archaeology and the Bible*, 3.

tedir: “Filistin, yeryüzündeki diğer herhangi bir yerden daha fazla günahın arkeoloji adına işlendiği yerdir.”³⁹

Teolojik ve Politik Yönden Keşiflerin Etkileri

Kitab-ı Mukaddes arkeolojisinin çalışma sahası doğal olarak Kitab-ı Mukaddes'in bildirdiği coğrafi mekânlarda yoğunlaşmıştır. Bu çalışmaların tarihini Napolyon'un Mısır seferine kadar götürmek mümkündür. Zira bu sefer sırasında ordunun içerisinde coğrafyacı, teknik ressam ve Mısır tarihçilerinin de yer aldığı bilinmektedir. Bu seferin sonucunda Pierre-François Bouchard (1772-1832)'in bulduğu Rosetta (Reşit) Taşı,⁴⁰ Kitab-ı Mukaddes arkeolojisinin en erken ve en önemli keşiflerden birisi olmuştur.⁴¹ Bunun dışında Mısır'da özellikle İbranilerin kökenlerine ve yaşamlarına dair keşifler yapılmıştır. Bunlardan birisi Sir William Matthew Flinders Petrie'nin (1853-1942) 1896 yılında Firavun Merneptah'ın tapınağında bulunduğu ve MÖ. 1207 yılına tarihlenen yazıttır. Daha sonra “İsrail Taşı” olarak bilinecek bu yazıt, Kitab-ı Mukaddes dışında “İsrail” kelimesinin geçtiği en eski kaynak olması açısından önem kazanmıştır.⁴²

406 | db

Diğer taraftan Mezopotamya bölgesinin de arkeologlar tarafından kazı alanı olarak seçildiği bilinmektedir. Daha önce Ninova şehrinde kazılar yaptığı ve çok sayıda kil tableti İngiltere'ye götürdüğü ifade edilen Hormuzd Rassam (1826-1910) ile ondan sonra kazılara devam eden ve Kitab-ı Mukaddes dışı bir tufan hikayesini bulan Henry Layard (1817-94) bu arkeologlar arasındadır.⁴³ Yine İngiliz Devleti'nin 1919 yılından itibaren Irak'taki kazıları teşvik ettiği; diğer taraftan Kongregasyonalist Kilisesi'nin önde gelen isimlerinden birisi olan Henry Churchill King'in (1858-1934) ısrarlarıyla

³⁹ Laughlin, *Archaeology and the Bible*, 3.

⁴⁰ Rosetta taşı Napolyon'un isteği üzerine yapılan keşiflerde bulunmuştur. Üzerinde Antik Yunanca, Mısır hiyeroglifi ve bilinmeyen bir dili barındıran bu granit taş daha sonra Mısır hiyerogliflerinin çözülmesi kadar dönemin tarihi ve yöneyime olan firavun isimleri için de veri sağlamıştır.

⁴¹ Davis, *Shifting Sands: The Rise and Fall of Biblical Archaeology*, 4.

⁴² Cline, *Biblical Archaeology: A Very Short Introduction*, 23.

⁴³ Laughlin, *Archaeology and the Bible*, 3-4.

Amerikalı arkeologların Suriye’de⁴⁴ kazılara başladığı aktarılmaktadır.⁴⁵

Ancak arkeolojik çalışmaların yoğunluğu ve önemi açısından kuşkusuz en öne çıkan bölge Filistin topraklarıdır. Bu bölge 19. yüzyılın erken dönemlerinden itibaren araştırmacıların ilgisini çekmiştir. Bunların başında Beyrut’a bir misyoner olarak gelen ve daha sonra öğrencisi Eli Smith (1801-1857) ile at sırtında bütün Filistin’i dolaşıp bölgenin topoğrafyasını çıkararak Edward Robinson (1794–1863) gelmektedir. Kongregasyonalist bir din adamı olan Robinson iyi derecede Arapça bilen Smith ile bölgeyi gezmiştir. İki araştırmacı, yüzün üzerinde antik bölgeyi keşfetmiş ve bölgenin Kitab-ı Mukaddes’te geçen mekânlar ile dönemin Arapça isimlendirilmesi üzerine çalışmışlardır.⁴⁶

Bu bölgedeki daha sistematik keşiflerin İngiltere kökenli Filistin Araştırma Fonu’nun katkıları ile sağlandığını söylemek mümkündür. 1865 yılında kurulan Filistin Araştırma Fonu (Palestine Exploration Fund/PEF) ilk dönemlerde, araştırmaları İngiliz ordusunda görevli bir asker olan Charles Warren’a (1840-1927) emanet etmiş ve süreçteki çalışmalar genellikle yüzey araştırmaları üzerine yoğunlaşmıştır.⁴⁷ Ancak 1875 yılında Safed şehrinde yapılan kazılar sırasında araştırma ekibinin uğradığı saldırılar keşifleri sekteye uğratmıştır. Her ne kadar fâiller Osmanlı idaresi tarafından yakalansa da yaşanan tedirginlik nedeniyle kazılara ara verilmiştir.⁴⁸ Buna rağmen Fransız hükümeti tarafından görevlendirilen ve eski yazılara âşina olan bir epigraf olan Charles Clermont-Ganneau (1826-1943), İngiliz ve Amerikan arkeologların aksine cesur davranarak bu bölgeye gitmiş ve önemli keşiflerde bulunmuştur. Eski Ahit’te geçen İsrail kralı Omri ile Meşa bölgesinin⁴⁹ izlerinin bulunduğu “Meşa Dikilitaş” bu keşiflerden birisidir.⁵⁰ Ancak Meşa dikilitaşında

⁴⁴ Kuzey Suriye’de bulunan Ebla tabletleri Hz. İbrahim’e verilen ismin bir şahıs adı olarak Ebla dilinde geçtiğini ve bu dilin Hz. İbrahim’in yaşadığı MÖ. 1700-50 senesinden 800 yıl öncesine denk geldiği ifade edilmektedir. Bk. Kürşat Demirci, *Dinlerin Dejenerasyonu* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1985), 47.

⁴⁵ Rachel Hallote, “Before Albright: Charles Torrey, James Montgomery, and American Biblical Archaeology 1907-1922”, *Near Eastern Archaeology* 74/3 (2011): 158.

⁴⁶ Cline, *Biblical Archaeology: A Very Short Introduction*, 13.

⁴⁷ Cline, *Biblical Archaeology: A Very Short Introduction*, 14.

⁴⁸ Cline, *Biblical Archaeology: A Very Short Introduction*, 16.

⁴⁹ 1. Krallar 16. Bölüm.

⁵⁰ Cline, *Biblical Archaeology: A Very Short Introduction*, 17.

geçen Moav kralı Meşa'nın Eski Ahit'in aksine⁵¹ İsrail ordularını yendiğinden ve kendi hükümdarlığından bahsetmesi dikkat çekmektedir.⁵² Ancak bu farklara rağmen keşfin Kitab-ı Mukaddes'te geçen isimlerle uyuşması oldukça heyecan uyandırmıştır.⁵³ Ayrıca Ganneau, 1880 yılında bulunan Osmanlı Devleti'nin İstanbul'a getirttiği ve günümüzde İstanbul Arkeoloji Müzesinde sergilenmekte olan "Siloam Taşı"nın (Siloam Inscription) çözümlenmesini de yardım etmiştir. Bu taş Eski Ahit'te geçen ve kral Hezekiel'in Kudüs'e su getirmek için yaptığı tünellerden bahsetmekte ve metinde geçen tünel ile ilgili ölçüler 2. Krallar 20. bölümde geçen bilgiler ile uyuşmaktadır.⁵⁴ Ayrıca 1940'lı yıllarda C. N. Johns'un "Davut kulesi" olarak bilinen Kudüs kalesindeki yaptığı ve Kitab-ı Mukaddes'te geçen antik Kudüs'e ait bilgiler elde ettiği keşif⁵⁵ ile Nelson Glueck'in (1900-1971) güney Filistin'deki Agaba kentinin yakınlarındaki Tell-el-Kheleifi (El-Halife-Ezion-Geber)'de yaptığı keşifler bu bölgedeki diğer önemli çalışmalar arasındadır.⁵⁶

Ancak bu dönemde keşif yapan birçok araştırmacının arkeoloji altyapısının zayıf olması bazı keşiflerde eksikliklerin oluşmasına neden olmuştur.⁵⁷ Zira Kitab-ı Mukaddes arkeolojisi alanında çalışan bütün bu araştırmacılar genellikle alana ilgi duyan tarihçi, sosyolog, diplomat ve asker kökenlidir. Dolayısıyla profesyonel bir arkeoloğun bölgeyi değerlendirmesi "Filistin bölgesi arkeologlarının babası" olarak kabul edilen Sir William Petrie sayesinde gerçekleşmiştir. Filistin bölgesinde modern arkeoloji çalışmalarının öncüsü

⁵¹ 2. Krallar 4-26.

⁵² Cline, *Biblical Archaeology: A Very Short Introduction*, 17.

⁵³ Bedevilerin bulduğu taş arkeoloğlara satılmak istenmiş bu gerçekleşmeyince Osmanlı idaresi taşı sahiplenmek istemişse de bedevilerin Osmanlı'ya kızmaları sebebiyle taşı yakıp tahrip ettikleri bildirilmektedir. Daha sonra yeniden tamir edilen taş şimdi Fransa Louvre müzesinde sergilenmektedir. Louvre müzesindeki resim için bk. <https://www.louvre.fr/en/mediaimages/mesha-stele>

⁵⁴ Cline, *Biblical Archaeology: A Very Short Introduction*, 19.

⁵⁵ Kudüs'ün en önemli simgelerinden biri eski kentin çevresindeki surlar ve özellikle de Davud'un Kulesi diye bilinen kuledir. Ancak Söz konusu keşfin Kutsal Kitap ile ilgili bir bağlantısı olmayıp ne Davud'un Kulesi ne de o surlar yapıları itibarıyla Kutsal Kitap'la ilintili olmadığı da ileri sürülmüştür. Surların Kanuni Sultan Süleyman'ın buyruğuyla 1500'lerin ortalarında yapıldığı ve bunun da Kudüs'teki Osmanlı geçmişinin en açık kanıtı olduğu ifade edilmiştir. Bk. Uzi Baram - Lynda Carroll, *Osmanlı Arkeolojisi*, ed. Uzi Baram - Lynda Carroll, trc. Bilgi Altınok, 1. bs (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004), 21.

⁵⁶ Potter, "Note on Biblical Archaeology", 259.

⁵⁷ Cline, *Biblical Archaeology: A Very Short Introduction*, 14.

olan Petrie'nin 1890 yılında yaptığı Tell el-Hesi⁵⁸ kazıları "Filistin arkeolojisinin miladı" olarak kabul edilmektedir.⁵⁹ Petrie, formel bir eğitimi almamasına rağmen çömlek tipolojisi ve tabakalaşma konularındaki bilgisi ile arkeolojik kazıların hazine avcılarının elinden bilim adamlarına geçmesine ön ayak olmuştur.⁶⁰ Petrie, Filistin Araştırma Fonu'nun destekleriyle bir zamanlar güney Yahuda krallığına bağlı olan bu şehirdeki incelemeleri ile Filistin bölgesinin tarihlendirilme çalışmalarına katkıda bulunmuştur.⁶¹ Ayrıca Gottlieb Schumacher, 1903-1905 yılları arasında Megido Dağı (Megiddo) antik kentine ait kalıntılara ulaşmıştır. Bu kent, Yeni Ahit'in Vahiy bölümünde tasvirli şekilde anlatılan ve edebiyattan sinemaya kadar birçok alana konu olan Armegeddon savaşının geçtiği yer olarak bilinmektedir.

Filistin bölgesinde I. Dünya Savaşı bitene kadar Eriha (Jericho), Megido Dağı (Megiddo) ve Samarya (Samaria) bölgelerini genellikle Macar, İngiliz, Alman ve Amerikan arkeologlar araştırmışlardır.⁶² Özellikle bölgede 1900'lü yıllarda Kudüs'te kurulan Amerikan okulunun da etkisiyle birçoğu Kitab-ı Mukaddes araştırmacısı olan Amerikalı arkeologlar çalışmalarda bulunmuştur.⁶³ Her ne kadar bu dönemde Osmanlı Devleti'nin yetişmiş arkeologları olmasa da bölgedeki keşifleri ve materyalleri dikkatle takip etmiştir. Osmanlı Devleti'nin yıkılmasını bekleyen Avrupalı devletlerin sözü geçen bölgelerde devam ettirdikleri kazıları ve harita çalışmalarını gerekçe göstererek toprak paylaşımlarında söz sahibi olmak istemeleri dikkat çekicidir.⁶⁴ Ayrıca Osmanlı Devleti'nden sonra bölgeye hâkim olan devletlerin vatandaşı olan arkeologların çalışmalarında Osmanlı mirasını görmezden geldikleri ifade edilmiştir.⁶⁵

I. Dünya Savaşı sonrası 1918 yılından 1948 yılına kadar Filistin bölgesi İngiliz idaresi altında kalmıştır. Bu dönemde bölgedeki ar-

⁵⁸ Bugün Gazze'nin doğusunda kalan Kiryat Gat adlı bölgeye yakın bir yerde olan Tell el Hesi, Filistin bölgesinde keşfedilen en büyük arkeolojik sit alanıdır. Flinders Petrie'nin başlattığı kazılar Filistin Keşif Fonu (Palestine Exploration Fund) tarafından desteklenmiş ve bu destek ondan sonra kazıları yürüten Frederick Jones Bliss ile de devam etmiştir.

⁵⁹ Philip J. King, "The Contribution of Archaeology to Biblical Studies", *The Catholic Biblical Quarterly* 45/1 (1983): 1.

⁶⁰ Laughlin, *Archaeology and the Bible*, 6.

⁶¹ Cline, *Biblical Archaeology: A Very Short Introduction*, 22.

⁶² Laughlin, *Archaeology and the Bible*, 7.

⁶³ King, "The Contribution of Archaeology to Biblical Studies", 1.

⁶⁴ Cline, *Biblical Archaeology: A Very Short Introduction*, 24.

⁶⁵ Baram - Carroll, *Osmanlı Arkeolojisi*, 22,93.

keolojik çalışmalar Eski Eserler Dairesi (şimdi İsrail Eski Eserler Kurumu) tarafından kontrol edilmiş ve bu süreçte William Foxwell Albright (1891–1971) tarafından Tell Beit Mirsim⁶⁶ gibi önemli kazılar yapılmıştır. Osmanlı Devleti'nin Filistin üzerindeki hâkimiyetinin bittiği bu dönemlerde Albright ve daha sonra onun izinden giden Charles C. Torrey (1863-1956) ve James A. Montgomery (1866-1949) gibi araştırmacılar, bölgede Amerikan ve İngiliz hâkimiyetinin devam etmesini isteyen bir düşünceye sahiptirler ve bu doğrultuda da devletlerinin desteklerini almışlardır.⁶⁷ Albright, Kitab-ı Mukaddes arkeolojisinin gelişmesi adına genç yaşında birçok çok önemli çalışmalar yapmış, bundan dolayı tıpkı Petrie gibi "Kitab-ı Mukaddes arkeolojisinin babası" olarak anılmıştır.⁶⁸ Sıkı bir Metodist olan Albright özellikle keşifler hakkında yaptığı metodoloji ve sınıflamalar yanında yetiştirdiği öğrencilerle de günümüze kadar etki etmiş bir araştırmacıdır. Albright'in, Bronz Çağı'nı kendi içerisinde erken, orta ve geç olarak üçe ayırması hala günümüzde aktif olarak kullanılmaktadır. Bunun yanında Albright, Kitab-ı Mukaddes arkeolojisini salt tarihçilikten, teolojiden ve keşfe indirgemekten kurtararak disiplinler arası bir metodoloji ile donatmıştır. Albright çevresinde çalışan araştırmacıların arkeoloji bilimi yanında Akadça, İbranice, Ugarit ve Hitit dillerini bilmelerini istemiş ve yaptığı keşifler Kitab-ı Mukaddes metinleri ile karşılaştırmalı ele almıştır.⁶⁹ Albright'tan sonra onun öğrencisi ve aynı zamanda bir rabbi olan Nelson Glueck ise daha çok Ürdün topraklarında araştırmalarda bulunmuş ve Kitab-ı Mukaddes'te geçen Edom, Moab ve Ammon krallıklarının izlerini sürmüştür. Glueck, Kudüs'teki Doğu araştırmaları okulu yöneticisi iken 1932 ve 1939 yılları arasında Ürdün'de yaptığı araştırmalarda M.Ö. 2000'den evvel bu bölgedeki insanların yerleşik hayata geçip ardından yeniden göçebelğe döndüğünü ve bu göçebelğin Hz. İbrahim'in yaşadığı yıllarda da geçerli olduğunu söylemiştir.⁷⁰

⁶⁶ Günümüzde Hebron şehrinin 21 km güney batısında kalan Tell Beit Mirsim, Kenan ve İsrail dönemi kalıntıları ile bir Bizans köyüne ait yıkıntılardan oluşan arkeolojik site alanıdır. Bu bölgedeki kazıların öncüsü Albright'tir ve çalışmalarını bir kitapta toplamıştır. Bk. William Foxwell Albright, *The Excavation of Tell Beit Mirsim* (Yale: Yale University Press, 1943).

⁶⁷ Torrey ve Montgomery Amerikan Oryantalist Çalışmaları ve Araştırma okulunun başkanlığını yürütmektedir. Bk. Hallote, "Before Albright", 156-157.

⁶⁸ Hallote, "Before Albright", 156.

⁶⁹ Cline, *Biblical Archaeology: A Very Short Introduction*, 32.

⁷⁰ Demirci, *Dinlerin Dejenerasyonu*, 37.

I. Dünya Savaşı sonrasında bölgedeki karışık dönemde arkeologların, askeri güçler ve istihbarat kuvvetleri ile olan bağlantıları dikkat çekmektedir.⁷¹ Örneğin I. Dünya Savaşı sırasında Filistin Araştırma Fonu'nun başına geçen Lawrence, güney Filistin, Karkamış ve Suriye topraklarında kazı çalışmalarında bulunmuştur. Lawrence çalışma arkadaşı olan ve daha sonra antik Ur şehrinde kazılarda bulunan Leonard Woolley⁷² (1880-1960) ile birlikte bugün bir kısmı Ürdün ve İsrail topraklarında kalan Arabah'ı (Wadi Arabah) ve Necef çölünde belirledikleri rotada yüzey araştırmalarında bulunmuş ve topladıkları bulguları *The Wilderness of Zin* başlığı ile 1915 yılında Filistin Araştırma Fonu'nun desteğiyle yayınlamışlardır.⁷³ Diğer taraftan Albright'in öğrencisi olan Glueck de şimdi ki CIA teşkilatının o dönemki selefi olan Stratejik Servisler Ofisi için çalışması bölgedeki keşiflerin salt bilimsel amaçlarla yapılmadığı göstermektedir.⁷⁴ Diğer bir dikkat çeken ayrıntı da 1925 ile 1939 yıllarında Chicago Üniversitesi Doğu Enstitüsünün Megido kazıları için ünlü Rockefeller ailesinden destek almasıdır.⁷⁵

1948 yılında İsrail Devleti'nin kurulması ve İngiliz hâkimiyetinin arkeoloji alanındaki hâkimiyeti bitince bölgede İsrail'in kontrolünde ve danışmanlığında keşifler yapılmaya başlanmıştır. Geçmiş inşa etmekle milletin meşruiyeti arasında sıkı bir bağ olduğuna inanan İsrail devleti, bu ideoloji etrafında çalışmalar yaparak politik arkeolojinin bariz örneklerinden birisini gerçekleştirmiştir.⁷⁶ Bu açıdan arkeolojik kazıları takip eden ve çıkan materyalleri muhafaza eden Eski Eserler Dairesi, 1990 yılında Knesset (İsrail Parlamentosu) tarafından çıkan kararlar Eski Eserler Kurumu olarak isim değiştirmiş ve finansal olarak desteklenmiştir. Ayrıca Yigeal Yadin gibi İsrail ordusunda ve siyasetinde görev almış arkeologların birçok kazıyı yönetmesi bu politik desteğin tezahürleridir. Politik desteğin ve arkeolojiye sahip çıkmanın en bariz örneklerinden birisi de Ölüdeniz el yazmalarıdır. Zira bu yazmaların ortaya çıkarılmasında

⁷¹ Hallote, "Before Albright", 157.

⁷² Cline, *Biblical Archaeology: A Very Short Introduction*, 29.

⁷³ Cline, *Biblical Archaeology: A Very Short Introduction*, 29. Stephen E. Tabachnick, "Lawrence of Arabia as Archaeologist", *Biblical Archaeology Society*, 22 Haziran 2018, <https://www.biblicalarchaeology.org/daily/archaeology-today/archaeologists-biblical-scholars-works/lawrence-of-arabia-as-archaeologi>.

⁷⁴ Cline, *Biblical Archaeology: A Very Short Introduction*, 35.

⁷⁵ Cline, *Biblical Archaeology: A Very Short Introduction*, 36.

⁷⁶ Olgun, "Modern İsrail'in Milli Kimlik Kaynağı Olarak Josephus'un 'Masada' Anlatısı", 11.

İbrani Üniversitesi ve İsrail Eski Eserler Kurumu kadar Tapınak parşömeninin ele geçirilmesinde etkili olan başbakan vekili Yadin gibi kişiler bu sahiplenmenin önde gelen aktörlerindedir.⁷⁷

İkinci Dünya savaşı sonrasında ise teknolojik gelişmelerin de etkisiyle arkeoloji daha profesyonel bir döneme girmiştir. Bu dönemde özellikle Kathleen Kenyon ve Ernest Wright gibi arkeologların etkisi görülmektedir. Kenyon'un Eriha kazılarında kullandığı stratigrafi tekniği⁷⁸ bölgedeki kazıların seyrini değiştirmiş, Wright ise Şekem kazılarında gelecek için genç arkeologları eğitmiştir.⁷⁹ Savaş sırasında kesintiye uğrayan kazılar daha sonra Tel Aviv Üniversitesi, Kudüs İbrani Üniversitesi ve Eski Eserler Dairesi tarafından yürütülmeye devam etmiştir. Özellikle Eliezer Sukenik ve oğlu Yigeal Yadin'in öncülüğünde MÖ. 2000'li yıllara tarihlenen Orta ve Geç Bronz Çağ'a ait Hazor⁸⁰ gibi Kenan şehir kalıntıları, Megiddo kazılarında kazılarında şehir kapısı ve sarayı ile her ne kadar Kitab-ı Mukaddes temelli olmasa da İsrail için milliyetçi bir anlam ifade eden Masada Kalesi bu çalışmalardan bazılarıdır. Ayrıca 1967 yılında başlayan Altı Gün savaşları sonrasında İsrail Eski Eserler Kurumu tarafından yürütülen kazılarda Sina ve Batı Şeria bölgeleri araştırılmış ve Yahudilerin İsrail ve Yahuda krallıklarının ikiye ayrıldığı dönemin tarihlendirilmesine ışık tutulmuştur.⁸¹ Burada Altı Gün savaşlarının sadece bölgenin İsrail kuvvetleri tarafından ele geçirmekle kalmayıp İsraili arkeologlara daha önce kazamadıkları yerleri kazma fırsatı verdiğini hatırlatmak gerekmektedir.⁸² Hal böyle olunca arkeolojik çalışmaların özellikle Orta Doğu söz konusu olduğunda siyasi emellerden bağımsız yürütülmediği de ortaya çıkmaktadır.

⁷⁷ Halil Temiztürk, *Ölüdeniz El Yazmaları ve Yahudi Literatüründeki Yeri* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012).

⁷⁸ Kelime anlamı olarak katman bilim ya da tabaka bilim olarak bilinen stratigrafi temelinde dünya ile yaşam formları arasındaki ilişkiyi inceleyen bir jeoloji dalıdır. Stratigrafi, sedimenter, volkanik ya da metamorfik adı verilen kayaların tabaka değişimlerini inceleyerek yaşam koşullarını araştırır. Bk. Michael E. Brookfield, *Principles of Stratigraphy*, 1 edition (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2004).

⁷⁹ King, "The Contribution of Archaeology to Biblical Studies", 2.

⁸⁰ Tel Hazor, ayrıca Hatzor ve Tell el-Qedah olarak da bilinen bölge bugün Yukarı Celile ve Taberiye Gölü'nün kuzeyinde ve Hula Vadisi'nin güneyinde kalmaktadır. Merom Gölü'ne yukarıdan bakan bir noktada yer alan bir bölge olan Hazor, bölgedeki en eski arkeoloji araştırma alanı olarak kabul görmektedir. Eski Ahit'in Yeşu kitabının 10. Bölümünde Hasor olarak geçen mekân bütün krallıkların başı olarak ifade edilmiştir.

⁸¹ Cline, *Biblical Archaeology: A Very Short Introduction*, 51.

⁸² Cline, *Biblical Archaeology: A Very Short Introduction*, 57.

Filistin bölgesindeki kazıların, gelişen teknoloji ile daha güvenilir bir verilerin elde edildiği 1970'li yıllardan itibaren olgunlaştığını söylemek mümkündür.⁸³ Ayrıca bu döneme kadar kral isimleri, saraylar ve siyasi bölgeleri aydınlatmayı amaçlayan politik kazılara odaklı Kitab-ı Mukaddes arkeolojisinin artık sosyal ve kültürel alana yoğunlaşarak bir gündem değişikliğine gittiğini göstermektedir.⁸⁴

Kitab-ı Mukaddes arkeolojisi araştırmalarının günümüzde İbrânilerin Mısır'dan çıkışı ve Davud ile Süleyman peygamberlerin krallık dönemlerine yoğunlaştığı gözlenmektedir. Ancak bütün bunlara rağmen bu olayları kanıtlayan ya da yanlışlayan net bulgulara ulaşılmadığı belirtilmektedir. Hatta bazı amatör arkeologların bu konulara hevesli olanlar tarafından finanse edildikleri dolayısıyla da bilimsel verileri manipüle ederek kötüye kullandıkları dile getirilmektedir.⁸⁵ Örneğin 1929 yılında İngiliz arkeolog Leonard Woolley'un günümüzde Irak sınırlarında kalan antik Kiş şehrindeki kazılarda bulduğu sel kalıntılarını "Tufan" diye yorumladığı ancak daha sonra bunun Mezopotamya bölgesinde sık rastlanan bir lokal sel olduğunun bizzat Woolley tarafından itiraf edildiği aktarılmaktadır.⁸⁶

Metodolojik Tartışmalar

Kitab-ı Mukaddes arkeolojisi sunduğu katkılarla Kitab-ı Mukaddes çalışmalarında etkili olduğunu belirtmiştik. Peki bu çalışmalardaki metodoloji nasıl kurulmuştur? Arkeolojik verilerle Kitab-ı Mukaddes bilgileri arasındaki uyum ve zıtlık ne ifade etmektedir? Ya da Reform süreci ile başlayan dönemde Kitab-ı Mukaddes'e yöneltilen eleştirilerde arkeolojik verilerin payı var mıdır? Bu sorular bir yönüyle bilim ve din çatışmasını ifade ederken diğer taraftan kutsal mesajın inananlar için otantikliğini vurgulaması açısından önem taşımaktadır. Bu bakımdan bu başlık altında Kitab-ı Mukaddes arkeolojisinin metodolojik çerçevesi sunulmaya çalışılacak ardından arkeolojik verilerin Kitab-ı Mukaddes anlatıları için ne ifade ettiği tartışılacaktır.

Öncelikle Filistin bölgesindeki İsrail egemenliğinin başlamasının arkeolojik kazılarda yeni bir metodoloji dönemini başlattığını

⁸³ Albright, "Contributions to Biblical Archaeology and Philology", 3.

⁸⁴ King, "The Contribution of Archaeology to Biblical Studies", 3.

⁸⁵ Cline, *Biblical Archaeology: A Very Short Introduction*, 71.

⁸⁶ Cline, *Biblical Archaeology: A Very Short Introduction*, 73.

söylemek mümkündür. Çünkü İsrail'in kendi tarihine sahip çıkması doğrultusunda daha önceki dönemlerde hızlı ve dolayısıyla kabaca ortaya çıkan bulgular bu dönemde daha yavaş bir seyirde ilerlemiş ve veriler daha sistematik şekilde değerlendirilmeye çalışılmıştır. K. Kenyon (1906–78) gibi arkeologların başlatmaya çalıştığı bu metodoloji diğer İsraili arkeologlar tarafından ilk başlarda çok benimsenmese de sonraları yaygınlaşmıştır.⁸⁷ Diğer taraftan daha çok savaşlar ve krallar gibi politik meseleler üzerinde yoğunlaşan arkeolojik çalışmaların son yüzyıl içerisinde sosyal ve kültürel meselelere yoğunlaşarak bir metodolojik dönüşüm sürecine girdiği ifade edilmektedir.⁸⁸

Modern dönemde Kitab-ı Mukaddes arkeolojisi alanındaki metodoloji tartışmalarında öne çıkan konulardan birisi de disiplinlerarası iletişimin artık arkeolojik çalışmalar için hayati derecede önem arz ettiği gerçeğidir. Kitab-ı Mukaddes araştırmalarının ilk başladığı yıllarda “öncü”, “baba” gibi kabul edilen arkeologların yerini artık disiplinlerarası iş birliğini içeren çalışmalarda bulunan arkeologlar almaya başlamıştır. Teknolojinin artması ile beraber bulunan verilerin bilgisayara işlenmesi ve yorumlanması veri kaybını engellemeye başlamış ve toplanan dokümanların daha sağlıklı şekilde yorumlanması mümkün olmuştur. Ancak arkeologlar arasında standart bir veri toplama programının olmaması bir müddet veri toplama sürecini sekteye uğratmış olsa da günümüzde bu sorunlar oldukça azalmıştır.⁸⁹

1960'lı yıllara kadar birçok arkeoloğun Kitab-ı Mukaddesteki tarihsel bilgilerinin doğruluğu konusunda iyimser oldukları ama günümüzde bunun tartışmaya açık olduğu ifade edilmektedir.⁹⁰ Peki bu değişimin arkasında yatan sebep nedir? Kanaatimizce yukarıda sözü edilen yıllara kadar özellikle İsraili araştırmalar arkeolojik verileri kontrol etmiş ve Kitab-ı Mukaddes'i doğrulayan keşifler üzerine durmuşlardır. Ayrıca ilk araştırmacılar arasında Kongregasyonalist ve Metodist Hristiyanların da olması bu tarihsel uyumun ortaya çıkmasına zemin hazırlamış ve Kitab-ı Mukaddes ile arkeoloji arasında mutabakat olduğu gösterilmeye çalışılmaktadır. Ancak 1970'li yıllardan itibaren teknolojik verilerin daha etkili kullanılması ve disiplinler arası ortak çalışmalar yanında Almanya ve ABD'deki

⁸⁷ Laughlin, *Archaeology and the Bible*, 9.

⁸⁸ Albright, “Contributions to Biblical Archaeology and Philology”, 23.

⁸⁹ Laughlin, *Archaeology and the Bible*, 10.

⁹⁰ Laughlin, *Archaeology and the Bible*, 12.

Protestan okullarının çalışmaları arkeolojik verilerle Kitab-ı Mukaddes arasında mutlak bir uyumun olup olmadığını tartışmaya açmıştır.⁹¹

Dolayısıyla Kitab-ı Mukaddes arkeolojisi üzerinde temel tartışma noktasının arkeolojik veriler ile Kitab-ı Mukaddes arasındaki uyum ya da zıtlık olduğunu söyleyebiliriz. Bu tartışma kutsal metinlerde geçen kral isimlerinin, coğrafi mekânların ve olayların ahlaki öğütleri öne çıkarma adına bir kurgu mu olduğu yoksa bizatihi yaşanmış olayları mı yansıttığı üzerine odaklanmaktadır. Eğer birinci sav kabul edilirse Kitab-ı Mukaddes'in Tanrı kelamı olarak kabul edilmesi hasebiyle Tanrı'nın inananlardan bir senaryoya inanmaları istediği sonucunu çıkaracaktır. İkinci sav kabul edilirse ortaya çıkan arkeolojik verilerden elde edilen sonuçların Kitab-ı Mukaddes ile çelişmesi durumunda onun Tanrı kelamı olduğu iddiası tartışılmaya açılacaktır. Şüphesiz bu tartışmanın oluşmasında Kitab-ı Mukaddes'in özellikle de Eski Ahit'in kullandığı dilin önemli bir etkisi vardır. Zira bir kutsal kitap tarihsel verilere, coğrafi bilgilere ve krallar gibi idarecilerin isim silsilesine yer verirse bir müddet sonra bilimsel verilerin kutsal kitabın sözleri ile farklı bilgileri içermesi karşısında farklı yaklaşımlar ortaya çıkacaktır. İnanan insan ya bilimsel verilere tamamen gözünü kapatıp dogmatik olacak ya da bu bilgileri tevil ederek bu bilgileri kinaye, mecaz, teşbih gibi edebi sanatlarla açıklayacaktır.

İşte bu konuda temelde üç yaklaşım olduğunu söylemek mümkündür. Birinci görüş konuya arkeoloji verilerin esas olduğu üzerinde yoğunlaşmaktadır. Arkeolojik verilerin ortaya çıkardığı ve desteklediği bilgilerin dışındaki anlatıların birer mitos olduğunu savunan bu düşünce ekolü bu açıdan arkeolojinin Kitab-ı Mukaddes'in tarihsel gerçeklerden sapmasını önlediği iddiasındadır.⁹² Ancak ikinci grup ise arkeolojinin bir bilim olduğunu ve dini inançlara müdahale etmemesi gerektiğini düşünür. Onlar Kitab-ı Mukaddesin esas olduğunu belirtmekte ve arkeolojinin ideolojilerle hareket ettiğini ve objektiflik ilkesi ile çalışmamakla suçlamaktadır. Bu grup, revizyonistler ve radikal araştırmacılar olarak bilinen bazı kişilerin, arkeolojik verilerden hareketle Kitab-ı Mukaddes'te geçen olayları ve peygamberleri inkâr ettiklerini dile getirmektedir.⁹³

⁹¹ Laughlin, *Archaeology and the Bible*, 14.

⁹² Albright, "Contributions to Biblical Archaeology and Philology", 4.

⁹³ William G. Dever, "Archaeology, Ideology, and the Quest for an 'Ancient' or 'Biblical Israel'", *Near Eastern Archaeology* 61/1 (1998): 40.

Diğer taraftan Kitab-ı Mukaddes'i merkeze alan bu görüş sahiplerinin arkeolojik verilerin desteğiyle Kitab-ı Mukaddes'in otoritesini eleştirmeyi İsrail düşmanlığı ile özdeş görmeleri de dikkat çekicidir. Örneğin Çıkış kitabında anlatılan tarihsel olayların ve rakamsal ifadelerin mitos olduğunu belirterek Çıkış'ın gerçekleşmemiş olduğunu söyleyenlerin anti-Siyonist veya Filistin yanlısı olacak şekilde etkilendiği görülmektedir.⁹⁴ Üçüncü bir zümre ise arkeolojinin bir bilim dalı Kitab-ı Mukaddesin ise bir kutsal kitap olduğunu düşünerek her birisinin kendi alanlarında kalması gerektiğini ve birbirlerini teyit etmek ya da dışlamak amacıyla olmadıklarını savunmaktadır. Bu metodolojik ayırmadan yana olan gruba göre örneğin Mısır'dan çıkış sonrası aktarılan bilgilerin arkeoloji ile desteklenmesi ya da reddedilmesinin bir anlam ifade etmediğini ileri sürmektedir. Zira Eski Ahit'in bu bölümlerinde geçen⁹⁵ tunç gibi maddeler ile farklı hayvan derileri ile bilgilerin arkeolojik verilerle desteklenmemesi, tunç gibi bir maddenin Mısır'da kullanılıp kullanılmaması ve bu maddenin İbranilerin yanlarında götürmesine Mısırlıların izin verip vermemesi ile ilgili tartışmalar⁹⁶ inanan insan için bir anlam ifade etmemektedir. Zira inanan insan bu maddelerin teminini bir Tanrı mucizesi olarak görmektedir. Bu görüş, arkeolojik verilerin inanan bir insana ışık tutsa da ona imanî anlamda nihaî adımı attırtamayaçağını ifade etmektedir. İmanın nihayetinde manevi bir süreç olduğunu kabul eden bu görüş diğer taraftan Kitab-ı Mukaddes'in tarihsel ifadelerin bizzat yaşanmış bir hakikat değil de bir teşbih anlamı taşıdığını beraberinde getirmektedir.⁹⁷

416 | db

Arkeolojinin Kitab-ı Mukaddes metinleri açısından hüküm verici bir disiplin olarak kabul edilip edilmeyeceğini savunan araştırmacıların kendi düşüncelerini doğrulayan veriler ileri sürdükleri görülmektedir. Bu durumun oluşmasında arkeoloji verilerinin önceden belirlenmiş bir amacı gerçekleştirecek şekilde yorumlanması etkilidir. Hatta modern dönemde veriler ve analizlerin oldukça gelişmesine rağmen eğer bir arkeoloğun önceden belirlenmiş bir teorisine varsa bunu destekleme anlamında ürettiği önyargılarından kurtulamadığı dile getirilmiştir.⁹⁸ Bu konuya dikkat çeken Philip

⁹⁴ Schiffman, "Making the Bible Come to Life", 43.

⁹⁵ Burada Mısır'dan çıkış sonrasında İsrail oğullarının yaptıkları çadırın özellikleri detaylıca anlatılmaktadır. Bk. Çıkış 25 ve 30 bölümleri; Sayılar 3/6; 7/8.

⁹⁶ C. H. Richardson, "The Abuse of Biblical Archaeology", *The Biblical World* 46/2 (1915): 100.

⁹⁷ Laughlin, *Archaeology and the Bible*, 15.

⁹⁸ Trigger, *Arkeolojik Düşünce Tarihi*, 26.

Hyatt, ABD'ndeki üniversitelerde öğretim üyesinin kendi Kitab-ı Mukaddes anlayışını doğrulamak için arkeolojiyi kullandığını ve bu amaca uygun argümanlar ve veriler seçtiğini ifade etmektedir.⁹⁹

Sözü edilen bu farklı argümanlara örnek teşkil eden tartışmalardan birisi Yahudiler'in Kenan topraklarına girişidir. Bu tartışma İsrailoğulları olarak bilinen Yahudilerin Mısır'dan sonra yerleştikleri Kenan ülkesine nasıl yerleştikleri, bu topraklara savaş yoluyla mı yoksa ticaret veya evlilik gibi yollarla peyderpey mi yerleştikleri üzerine odaklanmaktadır. Bu farklı görüşlerin kendi düşüncelerini meşru hale getiren argümanlara sahip oldukları bilinmektedir. Örneğin William Albright, Yigeal Yadin, Ernest Wright gibi isimler Yahudilerin Kenan topraklarını birbiri ardına süren askeri seferler sonucu ele geçirdiklerini Jericho ve Gibeon gibi şehirlerde yaptıkları kazılarla kanıtlamaya çalışmışlardır.¹⁰⁰ Buna karşılık Albrecht Alt, Martin Noth ve Manfred Weipper gibi Alman Okulu temsilcileri ise Yahudilerin bu yerleşimin göçler sayesinde gerçekleştiğini savunmaktadır. Bu araştırmacılar özellikle kırsal bölgede yarı göçebe yaşayan halkların zamanla muhkem yerlere yerleştiğini daha sonra askeri seferlerin başladığını ileri sürmektedirler.¹⁰¹ Buna karşılık sosyal ve kültürel antropoloji sahasında çalışmaları ile bilinen Norman Gottwald ise antik İsrail'in aslında bir göçebe toplum değil bir tarım toplumu olduğunu ve Yahudilerin Kenan'a yerleşimlerinin de şehir ve kırsal arasındaki çekişme neticesinde gerçekleştiğini savunmaktadır. Gottwald'a göre bu yerleşim ne bir istila ne de bir göç hareketi olmayıp, İsrail'in Kenan toplumu içerisinde adeta yeni bir doğum sonucu ortaya çıktığını savunmaktadır.¹⁰² Her üç görüşün de kendisine ait argümanlar bulması arkeoloji disiplininin Kitab-ı Mukaddes için son sözü söylemediğini ortaya çıkarmaktadır. Bu konuya dikkat çeken R. de Vaux (1903-1971) arkeolojinin eldeki metinleri doğrulamaktan daha çok o metinleri yorumlayanların düşüncelerini doğrulamakta olduğunu dile getirmiştir.¹⁰³ Hyatt da benzer şekilde buldukları verileri hemen Kitab-ı Mukaddes bilgile-

⁹⁹ Hyatt, "Biblical Archaeology in The College", 80.

¹⁰⁰ Albright, "Contributions to Biblical Archaeology and Philology", 5.

¹⁰¹ Albright, "Contributions to Biblical Archaeology and Philology", 5.

¹⁰² Albright, "Contributions to Biblical Archaeology and Philology", 5.

¹⁰³ R. De Vaux, "On Right and Wrong Uses of Archaeology," Near Eastern Archaeology in the twentieth Century: Essays in Honor of Nelson Glueck (ed. J. A. Sanders; Garden City, bleday, 1970), 64.

rini doğrulamak için çaba gösteren sözde dostların arkeoloji için gerçek tehlike olduğunu dile getirmektedir.¹⁰⁴

Bu durum göstermektedir ki Kitab-ı Mukaddes arkeolojisi uzmanları Kitab-ı Mukaddes verilerini onaylama ya da reddetme anlamında bir kaygı ve amaç taşımamaktadır. Onlar bu disiplinin daha ziyade kendilerinin keşif yapmaya odaklandığını ve bir kanıt hükmüne gelmediğini savunmaktadırlar.¹⁰⁵ Ayrıca onlar bu metodolojik tartışmalar içerisinde her grubun kendi iddialarını kuvvetlendirmek için arkeolojiyi yanlarına almak istemelerini eleştirmektedir. Kitab-ı Mukaddes arkeolojisi uzmanları, arkeolojinin tıpkı bir ressamın eseri gibi beğenmek veya beğenmemek arasındaki kısır tercihe mahkûm edilmemesini savunmaktadır. Zira o resmin, biza-tihi ressamın kendi eseri olması dolayısıyla değerli olduğu gibi arkeolojinin de bir şeyi doğrulamak ya da doğrulamamaktan ziyade kendi başına değerli olduğunu dile getirmişlerdir.¹⁰⁶ Nihayetinde Kilise otoritesinin baskıları ya da bu metodolojik tartışmaların uza-ğında bir bilim yapmak isteyen Kitabı Mukaddes arkeolojisi artık kendisinin kanıtlayan ya da reddeden bir otorite olarak kabul edilmesine karşı çıkmakta ve kendi metodoloji çerçevesinde çalışmalarına devam etmektedir.

Sonuç

Dinler tarihi biliminin yakın ilişki içerisinde çalışması gereken disiplinlerin başında arkeoloji gelmektedir. Bu iki disiplinin Batı'da 19. yüzyıldan itibaren ortak çalışma alanını paylaştığı alanlardan birisi Kitab-ı Mukaddes arkeolojisidir. Kitab-ı Mukaddes arkeolojisi ise temelde Eski ve Yeni Ahit metinlerinde geçen bilgilerin arkeoloji bilimi ile olan irtibatını ve tarihsel arka planını ifade etmektedir. 19. ve 20. yüzyıldan sonra antik İsrail'in kökenlerini araştırmak isteyen Yahudi arkeologların öncülüğünde etkili olan bu disiplin daha sonra Hıristiyan dünyasında da ilgi görmüştür. Kitab- ı Mukaddes'in özünü anlamak için gerekli bir alan olarak kendisini ispatlayan bu disiplin tıpkı Kutsal Kitap kritiği gibi öne çıkmış ve Batı'da başta Amerika olmak üzere Almanya, İngiltere ve Fransa gibi ülkelerde gelişmiştir. Kitab-ı Mukaddes arkeolojisi antik dönemin günlük yaşamına, sosyal ve ekonomik değişimlerine ve nüfus hare-

¹⁰⁴ Hyatt, "Biblical Archaeology in The College", 79.

¹⁰⁵ Cline, *Biblical Archaeology: A Very Short Introduction*, 4,135.; George Ernest Wright, *Biblical Archaeology*, 8. baskı (Philadelphia: Westminster Press, 1976), ix.

¹⁰⁶ Hyatt, "Biblical Archaeology in The College", 80.

ketlerine ışık tutmakta ve Kitab-ı Mukaddes'te geçen isim ve şehir adları gibi hususların tespit edilmesinde etkili olmuştur. Bunun yanında Kitab-ı Mukaddes arkeolojisi özellikle ilk dönemlerinde ideoloji ve politika oluşturmak için bir araç olarak kullanılmıştır. Lawrence, Yigeal Yadin ve İsrail Eski Eserler Kurumu gibi aktörlerin İsrail'in milli bir kimlik inşa etme adına faaliyet gösterdiği için bu disipline sahip çıktığı görülmektedir.

Kitab-ı Mukaddes arkeolojisi alanında çalışan arkeologların kazı mekânlarının başında Eski ve Yeni Ahit'te geçen yerler olması dolayısıyla Türkiye, Suriye, Mısır, Irak, İran, Ürdün, İsrail gibi ülkeler gelmektedir. Bu çalışmaların tarihini, içerisinde coğrafyacı, teknik ressam ve Mısır tarihçilerinin de yer aldığı Napolyon'un Mısır seferine kadar götürmek mümkündür. Bu seferin bir sonucunda Pierre-François Bouchard'ın bulduğu Rosetta (Reşit) Taşı Kitab-ı Mukaddes arkeolojisinin en erken ve en önemli keşiflerden birisi olmuştur. Bunlardan birisi Petrie'nin, 1896 yılında Firavun Merneptah'ın tapınağında MÖ. 1207 tarihli bir yazıt keşfetmiştir. Daha sonra "İsrail Taşı" olarak bilinecek bu yazıt Kitab-ı Mukaddes dışında "İsrail" kelimesinin geçtiği en eski kaynak olması açısından önem kazanmıştır. Eski Ahit'te geçen İsrail kralı Omri ile Meşa bölgesinin izlerinin bulunduğu "Meşa Dikilitaşı", 1880 yılında bulunan Osmanlı Devleti'nin İstanbul'a getirdiği ve günümüzde İstanbul Arkeoloji Müzesinde sergilenmekte olan "Siloam Taşı" bu keşiflerden bazılarıdır.

Kitab-ı Mukaddes arkeolojisi üzerinde temel tartışma noktasını ise arkeolojik veriler ile Kitab-ı Mukaddes arasındaki uyum ya da zıtlık teşkil etmektedir. Bu konuda temelde üç yaklaşım olduğu söylenebilir. Birinci görüş arkeoloji verilerin esas olduğu üzerinde yoğunlaşmış bu bilgilerin desteklediği bilgilerin dışındaki anlatıların birer mitos olduğunu düşünmekte, ikinci görüş nihayetinde arkeolojinin bir bilim olduğunu ve dini inançlara müdahale etmemesi gerektiğini düşünürken üçüncü görüş ise arkeolojinin bir bilim dalı Kitab-ı Mukaddesin ise bir kutsal kitap olduğunu düşünerek her birisinin kendi alanlarında kalması gerektiğini ve birbirlerini teyit etmek ya da dışlamak amacıyla olmadıklarını savunmaktadır. Birçok Kitab-ı Mukaddes arkeoloji uzmanı da Kitab-ı Mukaddes verilerini onaylama ya da reddetme anlamında bir kaygı ve amaç taşımadıklarını daha ziyade kendilerinin keşif yapmaya odaklandıklarını ifade etmektedir. Arkeolojik verilerin Kitab-ı Mukaddes metinleri açısından hüküm verici bir veri teşkil etmediğini ve bu konuda farklı görüşler bildirilen düşünürlerin kendi düşüncelerini doğrulayan

verilere sahip oldukları bilinmektedir. Dolayısıyla Kitab-ı Mukaddes ve arkeoloji arasında ilişkinin kendi sınırlarında devam ettiğini ve bu bilimsel verilerin düşünceleri doğrulamak adına manipüle edildikleri örnekler göze alındığında, arkeolojinin Kitab-ı Mukaddes hakkında nihai kararı verip veremeyeceği hala tartışılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Albright, W. F. "Contributions to Biblical Archaeology and Philology". *Journal of Biblical Literature* 43/3/4 (1924): 363-393. <https://doi.org/10.2307/3259267>.
- Albright, William Foxwell. *The Excavation of Tell Beit Mirsim*. Yale: Yale University Press, 1943.
- Bahn, Paul. *Archaeology: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Baram, Uzi - Carroll, Lynda. *Osmanlı arkeolojisi*. Ed. Uzi Baram - Lynda Carroll. Trc. Bilgi Altınok. 1. bs. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004.
- Bass, George F. "Nautical Archaeology and Biblical Archaeology". *The Biblical Archaeologist* 53/1 (1990): 4-10. <https://doi.org/10.2307/3210147>.
- Başgelen, Nezh, ed. *Toprağın Altındaki Geçmiş Arkeoloji*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2006.
- Bayazit, Murat. "Arkeometride Seramik Petrografi". *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi* 7/2/2 (2017): 36-44.
- Brookfield, Michael E. *Principles of Stratigraphy*. 1 edition. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2004.
- Cline, Eric H. *Biblical Archaeology: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Davis, Thomas W. *Shifting Sands: The Rise and Fall of Biblical Archaeology*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Demirci, Kürşat. *Dinlerin Dejenerasyonu*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.
- Dever, William G. "Archaeology, Ideology, and the Quest for an 'Ancient' or 'Biblical Israel'". *Near Eastern Archaeology* 61/1 (1998): 39-52. <https://doi.org/10.2307/3210675>.
- Dever, William G. "Retrospects and Prospects in Biblical and Syro-Palestinian Archeology". *The Biblical Archaeologist* 45/2 (1982): 103-107. <https://doi.org/10.2307/3209708>.
- Eisenberg, Joyce - Scolnic, Ellen. *Dictionary of Jewish Words: A JPS Guide*. Jewish Publication Society, 2010.
- Erdur, Oğuz - Duru, Güneş. *Arkeoloji: Niye? Nasıl? Ne için?* 2. bsk. İstanbul: Ege Yayınları, 2013.
- Ersoy, Ayhan. "Arkeoloji ve antropoloji". *İnsanbilim Dergisi* 1/1 (21 Ekim 2011): 1-5.
- Hallote, Rachel. "Before Albright: Charles Torrey, James Montgomery, and American Biblical Archaeology 1907-1922". *Near Eastern Archaeology* 74/3 (2011): 156-169. <https://doi.org/10.5615/neareastarch.74.3.0156>.
- Harman, Ömer Faruk. "İncil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 270-276. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Hyatt, J. Philip. "Biblical Archaeology in The College". *Journal of Bible and Religion* 7/2 (1939): 79-112.

- King, Philip J. "The Contribution of Archaeology to Biblical Studies". *The Catholic Biblical Quarterly* 45/1 (1983): 1-16.
- Kruse, Colin G. *The Gospel According to John: An Introduction and Commentary*. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2004.
- Laughlin, John. *Archaeology and the Bible*. 1 edition. London; New York: Routledge, 1999.
- Olgun, Hakan. "Modern İsrail'in Milli Kimlik Kaynağı Olarak Josephus'un 'Masada' Anlatısı". *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 10/1 (11 Kasım 2014): 7-39.
- Özdoğan, Mehmet. *50 Soruda Arkeoloji*. 5. Bs. Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2015.
- Paul O. Ingram, trc. Ramazan Adıbelli. "Dinler Tarihinde Metot". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 12/1 (2015): 251-268.
- Porter, Stanley E. *The Origins of John's Gospel*. Ed. Stanley E. Porter - Hughson T. Ong. Leiden, Boston: Brill, 2015.
- Potter, Roland. "Note on Biblical Archaeology". *Blackfriars* 27/316 (1946): 257-263.
- Richardson, C. H. "The Abuse of Biblical Archaeology". *The Biblical World* 46/2 (1915): 98-109.
- Schiffman, Lawrence. "Making the Bible Come to Life: Biblical Archaeology and the Teaching of Tanakh in Jewish Schools". *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 37/4 (2003): 38-49.
- Sevin, Veli. *Arkeolojik Kazı Sistemi El kitabı*. 1. bsk. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1995.
- Tabachnick, Stephen E. "Lawrence of Arabia as Archaeologist". *Biblical Archaeology Society*. 22 Haziran 2018. <https://www.biblicalarchaeology.org/daily/archaeology-today/archaeologists-biblical-scholars-works/lawrence-of-arabia-as-archaeologi>.
- Temiztürk, Halil. *Ölüdeniz El Yazmaları ve Yahudi Literatüründeki Yeri*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>.
- Trigger, Bruce G. *Arkeolojik Düşünce Tarihi*. Trc. Fuat Aydın. Eskiye Yayınları, 2014.
- Wolfman, Daniel. *Advances in Archaeological Method and Theory*. Ed. Michael F. Schiffer. Orlando: Elsevier, 2014.
- Wright, G. Ernest. "Biblical Archaeology Today". *The Biblical Archaeologist* 10/1 (1947): 7-24. <https://doi.org/10.2307/3209228>.
- Wright, George Ernest. *Biblical Archaeology*. 8. baskı. Philadelphia: Westminster Press, 1976.

The Emergence of Biblical Archaeology and Methodological Disputes

Halil TEMİZTÜRK*

Extended Abstract

One of the requirements of the methodology of history of religion is that it must work together with other disciplines which are in close relationship with it. One of these disciplines is archaeology. Because researchers of the history of religion closely concern with Dead sea manuscripts, Ebla tablets and Nag Hammadi literature. The common working of the history of religions and archaeology has emerged based on Bible studies. The geographical places, the names of the king and the temple, which are stated in the Bible and the study of the historical Jesus has raised the importance of archaeological studies since the 19th century.

The word archaeology (*ἀρχαιολογία*) is a combination of the words “*ῥαῖος* (arkhaios) which means “old” and *λογία* (logia) which means “knowledge” in Greek. We can say that it tries to reveal human labor belonging to ancient cultures if we make a broad definition. Biblical archaeology tries to link archaeology and the historical and geographical aspects of the narratives mentioned in the Old and New Testaments. This working represents a problematic area. Because on the one hand the contradiction of the Bible knowledge with the archaeological data leads to the confrontation of science and religion; on the other hand the harmonisation of the data presented by both disciplines strengthens the beliefs of the devout people. Although archaeologists say that this science should not be considered as a means of verifying the Bible, the data of archaeology are used in religious studies in many countries, especially in Israel and USA. Biblical archaeology not only provides insightful information on issues related to the Old Testament, but contribute New Testament issues. For example, generally, Christian researchers state that the Gospel of John was written nearly A.D. 70 to emphasize its authenticity. However, the theories about what it was written around 100 began to be more strongly defended thanks to the discovery of the Rylands Papyrus no. 52.

It is possible to say that the Biblical archaeology studies started in the late 18th century, but especially has gained momentum especially after the 19th and 20th centuries. We can say that Biblical archaeology was used to establish ideology and form a state policy in the early periods. It shows that the Biblical archaeology has become politically important in some cases. For example, the goal of accessing archaeological resources was also important in the division of Jerusalem region after the First World War and during the Six-Day battles (5-10 June 1967), the Jerusalem area was seized by Israeli forces, thus Israeli archaeologists

* Phd. Trabzon Üniversitesi University Faculty of Theology, Department of History of Religions, haliltemizturk@gmail.com, Orcid Id: orcid.org/0000-0002-4564-5561

had the chance to dig. The state of Israel seems to have embraced this discipline to build a national identity. Because we can say that the state of Israel decide to protect the Biblical archaeology because it thinks that if another institution or country work to this area, it be will degenerate the Bible.

Biblical archaeology excavation places are Turkey, Syria, Egypt, Iraq, Iran, Jordan, Israel and Palestine, because these are mentioned in the Old and New Testaments. These regions have been chosen as excavation sites, especially from the 18th and 19th centuries, mainly from American, British and French archaeologists. One of them is Sir William Petrie, who is considered "the father of archaeologists of the Palestinian region". Petrie's Tell el-Hesi excavations are seen that turning point of Palestine archaeology. Furthermore, Gottlieb Schumacher reached the ruins of the ancient city of Mount Megido (Megiddo) between 1903-1905. This city is known as the place of the battle of Armageddon, which is mentioned in the Revelation and is the subject of many fields from literature to cinema. Afterwards archaeological studies in the region were controlled by the Antiquities Department (now the Israel Antiquities Authority). We know important excavations such as Tell Beit Mirsim excavated by William Foxwell Albright (1891-1971) during this period. The State of Israel was founded in 1948 and the British hegemony was over on archaeology. Thus, excavations in the region began to only under the control and consultancy of Israel. Also, the Department of Antiquities, pursued the excavations and protect the materials, changed its name to the Antiquities Association in 1990 by the Knesset (Israeli Parliament) and was financially supported.

The main point of discussion on the Biblical archaeology is the harmony or contrast between the archaeological data and the Bible. There are three approaches to this issue. The first view focuses on the importance of archaeological data and according to this view narratives in the Bible if not supported by this data it is a myth. Supporters of the second view believe that archaeology is a science and should not interfere with religious beliefs. According to the third view, archaeology is a science and the Bible is a holy book. Therefore, it supports that each discipline should remain in their sphere and not to confirm or exclude each other. Many Biblical archaeologists say that they do not have a concern and purpose about approving or rejecting Bible data, but rather they are focused on exploring. It is also known that researchers manipulate archaeological data to verify their ideas. Therefore, taking into account all of these it is still debated whether archaeology can make the final decision on the Bible.

Keywords: History of religion, Bible, Archeology, Excavation, Methodology.



DINDARLARA YÖNELİK ALGI ÖLÇEĞİ'NİN GELİŞTİRİLMESİ: GÜVENİRLİK ve GEÇERLİK ÇALIŞMASI

Ümit HOROZCU*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 4 Aralık 2018, **Kabul Tarihi:** 12 Haziran 2019, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2019, **Atf:** Horozcu, Ümit. "Dindarlara Yönelik Algı Ölçeği'nin Geliştirilmesi: Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (Eylül 2019): 425-451. <https://doi.org/10.33415/daad.492073>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 4 December 2018, **Accepted:** 12 June 2019, **Published:** 30 September 2019, **Cite as:** Horozcu, Ümit. "Scale for The Perception About Religious People: Reliability and Validity Study". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 19/2 (September 2019): 425-451. <https://doi.org/10.33415/daad.492073>



Öz

Bu çalışmada Dindarlara Yönelik Algı Ölçeği'nin (DYAÖ) geçerlik ve güvenilirlik analizine ilişkin bulgulara yer verilmektedir. Bu ölçek, insanların giyim kuşam ve söylemleriyle dindar izlenimi veren kimselere yahut toplumun dindar kesimine bakış açılarını belirlemek üzere geliştirilmiştir. Bir başka ifadeyle toplumun fertlerinin dindarların davranışlarını ne derece ahlaki bulduklarını tespit etmeye yönelik bir ölçek geliştirilmek istenmiştir. Çalışmada ön testlerin dışında iki uygulama gerçekleştirilmiştir. 18 yaş üstü 389 yetişkinle yapılan ilk çalışmanın verileri üzerinde yapılan faktör analizi sonucunda 13 maddeli tek faktörlü bir ölçek yapısı elde edilmiştir. Yine 18 yaş üstü 206 yetişkin üzerinde gerçekleştirilen ikinci çalışmanın verileri ile ilk analiz sonucunda elde edilen 13 maddeli tek faktörlü yapı doğrulayıcı faktör analizine tabi tutulmuştur. Ölçeğin geçerliğini belirlemek üzere yapılan doğrulayıcı faktör analizi sonucunda $X^2/df = 1.90$, $RMSEA = 0.075$, $NFI = 0.95$, $NNFI = 0.97$, $CFI = 0.98$, $RMR = 0.052$, $SRMR = 0.048$, $GFI = 0.90$ ve $AGFI = 0.85$ şeklindeki uyum skorları elde edilmiştir. 13 madde ve tek faktörlü yapıdaki ölçeğin güvenilirlik katsayısı (Cronbach's Alpha) .92 olarak tespit edilmiştir. İki yarı güvenirliliği (Spearman-Brown) testinde güvenilirlik katsayıları birinci yarı için .86, ikinci yarı için .85 olarak belirlenmiş, iki yarı arasındaki korelasyon katsayısı (r) ise .82 bulunmuştur. Elde edilen değerler DYAÖ'nün güvenilir ve geçerli bir ölçek olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Dindar, Dindarlara Yönelik Algı, Ölçek, Geçerlik, Güvenirlik.

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, umit.horozcu@istanbul.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-0916-0313>

Scale for The Perception About Religious People: Reliability and Validity Study

Abstract

In this study the reliability and validity analysis of "Scale for the Perception About Religious People" (SPARP) are presented. This scale has been developed in order to determine the perspectives of people to the religious segment of the society, in other words, to the people who give the impression of religiousness with their clothes and discourses. Namely, it's aimed to determine perception about how religious peoples act morally. Two main applications were carried out in the study except the two pretests. The data of the first study on 387 people over the age of 18 were subjected to factor analysis and as a result a 13-item one-dimensional scale structure was obtained. Based on the confirmatory factor analysis, the following fit scores were obtained: $\chi^2 / df = 1.90$, RMSEA = 0.075, NFI = 0.95, NNFI = 0.97, CFI = 0.98, RMR = 0.052, SRMR = 0.048, GFI = 0.90 and AGFI = 0.85. The reliability coefficient (Cronbach's Alpha) of 13 items and the single-factor construct was .92. Also, the results of the split half reliability (Spearman Brown) test were as follows: reliability coefficient of the first half was .86, the reliability coefficient of the second half is .85 and the correlation coefficient (r) between the two halves is .82. The values revealed show that the scale is a highly reliable and valid scale.

Keywords: Religious People, Perception about Religious People, Scale, Validity, Reliability.

Giriş

Din psikolojisi, din sosyolojisi ve din eğitimi gibi ilahiyat alanlarında dindarlıkla ilgili çok sayıda çalışma yapılmıştır. Bilhassa dini davranışların sonuçlarını temel çalışma alanlarından biri olarak belirleyen din psikolojisinde dindar olmanın insan hayatına etkisi, yani dindarlığın meyveleri en fazla çalışılan konulardandır. Dindarlığın; depresyon,¹ kaygı,² saldırganlık³, öfke,⁴ yalnızlık,⁵ umut,⁶ iyim-

¹ Asım Yapıcı, Işıl F Bilican, "Depression Severity And Hopelessness Among Turkish University Students According To Various Aspects of Religiosity" *Archive for the Psychology of Religion-Archiv für Religionspsychologie*, 36 (2014): 53-69.; Hülya Güven, *Dindarlık Depresyon İlişkisi*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008).

² Saffet Kartopu, "Lise Öğrenci ve Öğretmenlerinin Durumluk ve Sürekli Kaygı Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi (Kahramanmaraş Örneği)", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2 (2012): 147-170; Murat Yıldız ve ark. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Durumluk-Sürekli Kaygı Düzeyleri ile Akademik Güdülenmeler Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25 (2007), 213-239.; Asım Yapıcı, Hasan Kayıklık, "Ruh Sağlığı Bağlamında Dindarlığın Öz Saygı ve Kaygı ile İlişkisi: Çukurova Üniversitesi Örneği", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 3/9, (2005): 177-206.

³ Ahmet Avcı, *Eğitimde Şiddet Olgusu Lise Öğrencilerinde Şiddet, Saldırganlık ve Ahlaki Tutum İlişkisi Küçükçekmece İlçesi Örneği*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010).

serlik,⁷ yaşam memnuniyeti,⁸ vb. olumlu-olumsuz birçok değişkenin yanı sıra çeşitli değerlerle,⁹ olan ilişkisi birçok araştırmacı tarafından mercek altına alınmıştır. Dolayısıyla din bilimleri sahasında çok sayıda dindarlık ölçeği geliştirilmiştir. Bu ölçeklerde dindarlığın içeriğinde yer alan iman, ibadet, ahlak, bilgi ve tecrübe gibi unsurlara dair ifadeler yer verilmiş ve bunlara verilen cevaplar üzerinden örneklemelerin dindarlık düzeyleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

- ⁴ Necmi Karşlı, "Dindarlık ve Öfke Kontrolü İlişkisi Üzerine", *EKEV Akademi Dergisi*, 16/50 (2012): 57-70.; Nurten Kimter, "Oruç ve Öfke Kontrolü Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (2015): 7-54.
- ⁵ Yahya Turan, "Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 22/1 (2018): 395-434.; Muhammed Kızılgeçit, "Modern Psikolojide ve Tasavvufta Yalnızlık, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, (2012): 131-150.; Asım Yapıcı, "Gençlerde Dindarlığın Farklı Görüntüleri ile Yalnızlık Arasındaki İlişkiler Çukurova Üniversitesi Örneği", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 9/22 (2011): 181-208.
- ⁶ Abdulvahit İmamoğlu, Adem Yavuz, "Üniversite Gençliğinde Dini İnanç ve Umutsuzluk İlişkisi" *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/23, (2011) 205-244.; Adem Şahin, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Umutsuzluk Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13, (2002), 143-157.; Veysel Uysal v. dğr., "Dini Başa Çıkma ile Umut, Hayat Memnuniyeti ve Psikolojik Sağlık Arasındaki Etkileşim Üzerine Bir Araştırma", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52, (2017): 139-160.
- ⁷ Eyüp Ensar Öztürk, İyimserlik ve Dindarlık, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi 2013).
- ⁸ Hasan Kayıklık, "Din Görevlilerinde Yaşamdan Memnuniyet ve Mesleki Doyum -Adana Örneği", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)*, 1, (2008): 34-46.
- ⁹ Ali Ulvi Mehmedoğlu, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30/1 (2006): 133-167.; Öznur Özdoğan, "Bireyin Değerleri İçselleştirmesine ve Yaşamına Peygamber Kıssalarının Etkisi", *VIII. Kutlu Doğum Sempozyumu: Tebliğler (18 Nisan 2005)*, ed. İsmail Yakıt (Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi, 2006), 157-166.; Mustafa Köylü, "Kur'an'ın İnsanlığa Getirdiği Değerler ve Hedefler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24-25, (2007): 63-86.; Yapıcı Asım, Kutlu Mahmut Oğuz, Bilican Yurteri Fatma Işıl (2012): "Öğretmen Adaylarının Değer Yönelimleri", *Esosder: Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 11/42, 129-151.; Yusuf Emre, Asım Yapıcı, "Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Vatandaşlarının Değer Yönelimleri", *Turkish Studies*, 10/2, (2015): 329-350.; Asım Yapıcı, Tuğrul Yürük, "Yüksek Din Öğretimi Öğrencilerinin Değer Tercih Sıralamaları: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği" *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/1 (2015): 1-18.; Asım Yapıcı, Salih Zeki Zengin, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Tercih Sıralamaları Üzerine Psikolojik Bir Araştırma: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1/4 (2005): 173-206.

Dindarlık üzerine yapılan araştırmalarda irdelenen önemli konulardan biri, dindarlığın çeşitli bileşenlerinin birbirlerini etkileyip etkilemediğidir. Örneğin -kelam ilminin kadim mevzularından biri olan amelin imanının bir parçası olup olmadığı konusuyla da ilişkisi bulunan- dindarlığın iman boyutunun amel ve ahlak boyutlarını, amel boyutunun ahlak boyutunu ne derece etkilediği meselesi, araştırmacılarda merak uyandırmış ve müteaddit çalışmalarına mevzu edilmiştir. Buna karşılığ alan yazın incelendiğinde toplumun dindara nasıl baktığını konu edinen araştırmaların, dindarlık ve dindarlığın psikolojik etkileri konusundaki çalışmalarına kıyasla oldukça sınırlı sayıda yapıldığı görölmektedir. Bunun başlıca nedenlerinden biri, toplumun dindara bakışını belirlemeye yönelik herhangi bir ölçüm aracının bulunmaması olabilir. Filhakika din psikolojisi, din eğitimi, din sosyolojisi gibi alanlarda daha önce geliştirilmiş ölçekler araştırmacıları o konuyu çalışmaya cesaretlendirmekte, önündeki psikolojik bariyerleri belli ölçüde ortadan kaldırmaktadır. Bu fikir ve alanda görölen ihtiyaç üzerine toplumumuzun dindarlara yönelik algısını ölçmeye yarayacak bir ölçeğin geliştirilmesine karar verilmiştir.

Dindarlara Yönelik Algı Ölçeği olarak isimlendirdiğimiz bu ölçeğin geliştirilme sürecine ve psikometrik özelliklerine ilişkin bilgilere geçmeden önce, dindarlık üzerine yapılan, toplumun dindarlara yönelik algısını tespit etmeye yarayacak soruları şekillendirmemizde belli ölçüde yol gösteren çalışmalarda ve geliştirilen ölçeklerde ön plana çıkmış unsurları ortaya koyacağız. Bunu yapmamızın nedeni ise dindarlığın psikolojik, sosyolojik, teolojik vb. zaviyelerden farklı şekillerde tanımlanmasının mümkün olması, bir başka ifadeyle dindarlık kavramının iğerdiği özneliktir. Öyle ki dinin bilinen tüm emirlerini yerine getiren birinin kendisini “yeteri kadar dindar olmayan biri” olarak değerlendirmesi de, hiçbir ibadeti tam olarak yerine getirmediği halde Allah’a bağlılık hisseden bir kimse- nin kendisini “tam bir dindar” olarak nitelemesi de olasıdır. İşte bu müphem tablo nedeniyle, dindarlara bakışı belirlemek amacıyla girişilen bu ölçek çalışmasının madde yazımı aşamasında, literatüre geçmiş dindarlık araştırmalarından ve daha nesnel yapıdaki dindarlık ölçeklerinden istifade edilmesine karar verilmiştir.

1. Dindarlık Araştırmaları ve Dindarlık Ölçekleri Bağlamında Dindarlık Olgusu

Yukarıda işaret edildiği gibi, içerdiği öznellik nedeniyle dindarlık kavramına ait üzerinde ittifak edilen bir tanımdan söz etmek zordur. Bununla birlikte ülkemizdeki azınlık dinlerini paranteze alacak olursak, büyük çoğunluğu teşkil eden Müslümanlar için düşünüldüğünde, dindarlığın İslam dinine bağlılık hissetmeyi, İslam'ın emir, tavsiye ve yasaklarına saygı duymayı, bunlara uygun yaşantıda bulunmayı ifade ettiğini söylemek yanlış olmaz. Bu tanımdan anlaşılacağı üzere İslam dindarlığı, iman-amel-ahlak bütünlüğünü gerektirmektedir. Her ne kadar günlük yaşantı içerisinde her dindarın başardığı söylenemese de İslam dininin, müntesiplerinden sağlam bir iman, bu iman gerekliliği olarak ibadetleri hakkıyla yerine getirmeyi ve ahlaklı olmayı talep ettiği konusunda Müslüman düşünürler arasında fikir ayrılığı bulunmamaktadır. Üstelik daha İslam'ın ilk yüzyıllarından itibaren kelim alimleri arasında cereyan eden “amelin (dinin emir ve yasaklarına uygun yaşamak) iman parçası olup olmadığı” konusundaki hararetli tartışmalar dahi bu bütünlüğü gölgelememiştir.

db | 429

Dindarlara bakış konusunda fikir vereceğini düşündüğümüz dindarlık araştırmalarına bakıldığında dindarlığın genellikle inanç, ibadet, bilgi, duygu ve etki alt boyutlarından söz edildiği görülmektedir. Peker, Kur'an-ı Kerim üzerinde yaptığı inceleme sonunda inanç, ibadet, ahlak, düşünce, duygu ve bilgi olmak üzere dindarlığın altı alt boyutu olduğuna dair tespitini yapmıştır. Bunlardan dindarlığın dışsal, yani topluma yansıyan yönüyle ilişkili olduğunu söyleyeceğimiz boyut ise ahlak boyutudur. Peker, ahlak boyutunun doğru konuşma, dedikodu yapmama, iftira atmama, eksik ölçüp tartmama, adil olma, ana babaya güzel davranma, güzel söz söyleme, hak yememe, haksızlık yapmama, haksızlık yapanlara destek olmama, iyiliği önerip kötülüğü yasaklama, iffetli olma, kaba hareket etmeme, mütevazı olma, cimri olmama gibi erdemleri barındırdığını belirtmektedir.¹⁰ Bu ve benzeri çalışmalar, araştırmacıların sözünü ettiğimiz fikir birliğine iştirak ettiklerini, bu alt boyutları dindarlığın temel bileşeni olarak kabul ettiklerini göstermektedir. Araştırmacıların ön plana çıkardığı, dindarlığın gerektirdiği

¹⁰ Hüseyin Peker, “Kur'an'a Göre Dindarlığın Boyutları”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/2, (2012): 41-49.

bu ahlaki davranış ve erdemler, bizim ölçeğimizin içeriğine de önemli ölçüde yansımıştır.

Teorik çalışmalarda ortaya çıkan bu tespitlerin dindarlık ölçeklerine de kısmen de olsa yansıdığını görmekteyiz.¹¹ Türkçe olarak geliştirilmiş veya başka dilde geliştirilip kültürümüze uyarlanmış birçok dindarlık ölçeği bulunmaktadır. Önemli bir kısmı din sosyoloji ve din psikolojisi alanından akademisyenler tarafından geliştirilen bu ölçeklerden bizim ölçeğimizin çerçevesine uygun olan, yani dindarlığın sosyal gerekliliklerini ifade eden maddeler içeren birkaçı hakkında kısaca bilgi vermek istiyoruz. Bunlardan ilki Mutlu'nun Batılı araştırmacılar tarafından yapılan çeşitli ölçeklerden yararlanarak ortaya çıkardığı 14 maddelik ölçeğidir. Bu ölçekte dindarlığın inanç boyutuna ait 9, dinî ilgi boyutuna ait 3 ve inancın psikolojik yararına ilişkin 2 madde yer almaktadır. Maddelerden yalnızca bir tanesi (Günlük hayattaki tüm kararlarımı Kuran'da belirtilen esaslara göre veririm.) dinin davranışlar üzerindeki etkisine dairdir.¹² Uysal'ın geliştirdiği 5 faktörlü İslami Dindarlık Ölçeği'nde iman, ibadet, bilgi boyutlarına ilişkin maddelerin yanı sıra dindarlığın hayata yansıyan kısmını ölçen ve yazar tarafından "dinin hayata etkisi" olarak isimlendirilen boyutunda, dini ilgiyi ifade eden soruların yanında bir madde daha bulunmaktadır. "Allah'ın rızasına uygun hareket etmek" şeklindeki bu maddenin dindarlığın ahlaki etkileyip etkilemediğini ölçtüğü söylenebilir.¹³

Yapıcı'nın geliştirdiği ölçek, bizim ölçeğimizin içeriğine paralellik arzeden güçlü unsurlar içermektedir. Yapıcı bu ölçeği daha önce 2003'te Zengin ile birlikte geliştirdikleri 12 maddelik Dinin Etkisini Hissetme Ölçeği'ni yeni bir örneklem üzerinden tekrar bir faktör analizine tabi tutmak suretiyle geliştirmiştir. 17 maddeli ve tek faktörlü bir yapıya sahip bu ölçekte "İnsanlar günlük hayatlarını dine göre şekillendirmelidir.", "Dindar nesiler yetiştirmek gerekir.", "Evleneceğim kişinin dindar olmasını tercih ederim.", "Sosyal çev-

¹¹ DYAÖ, Türkiye'de yaşayan Müslüman dindarlara ilişkin bakış açısına yönelik olması nedeniyle bu bahiste Batı'da geliştirilen dindarlık ölçek çalışmalarını değil, Müslüman toplumun dindarlığını ölçmek üzere geliştirilmiş Türkçe ölçekler veya Batı'da Hıristiyanlar veya diğer din mensupları için geliştirildikten sonra yerli araştırmacılarca bizim kültürümüze (Müslüman topluma) uyarlanmış ölçeklerden söz edeceğiz

¹² Kayhan Mutlu, "Bir Dindarlık Ölçeği: Sosyoloji'de Yöntem Üzerine Bir Tartışma", *İslami Araştırmalar*, 3/4, (1989): 194-199.

¹³ Veysel Uysal, "İslami Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Pilot Çalışma", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 8/3-4 (1995): 263-271.

rem tarafından iyi bir Müslüman olarak görülmem hoşuma gider.”, “Kadın erkek ilişkilerinde dinin belirlediği ölçülere uyulmalıdır.”, “Dinin emir ve yasaklarına dikkat eden bir insan saygıdeğer kabul edilmelidir.” gibi düşünceleri ve “Dinen haram olduğu için içki içmem.”, “Yardım talep edenlere Allah rızası için yardım ederim.”, “Hıristiyanlar tarafından kurban edilen bir hayvanın etini yemem.”, “Evlilik dışı cinsel deneyimler haram olduğu için bu tür fiillere yaklaşmam.” gibi tutum ve davranışları ifade eden maddeler yer almaktadır.¹⁴

Uysal ve arkadaşları Munchner'in Motivasyonel Dindarlık Ölçeği'ni dilimize uyarlama çalışması gerçekleştirmiştir. Onlar bu çalışmada 20 maddeli 2 faktörlü bir yapı elde etmişlerdir. Prososyal ve Dini-entelektüel dedikleri ikinci boyutta yer alan “Dini inancım beni, muhtaçlara yardım etmeye teşvik eder.”, “Yardımsever olmak benim inancım için çok önemlidir.”, “Dini inancım beni diğer kişilere karşı yardımsever olmaya teşvik eder.”, “Başkalarının haklarına saygı göstermek, inancım için çok önemli bir esastır.”, “İyilik yapmaya teşvik eden ve kötülükten uzak tutan dini inançlarımdır.” ve “Beni ahlaki yükümlülüklerle boyun eğdiren, dini inançlarımdır.” şeklinde dindarlığın ahlaki ve sosyal yönüyle ilişkili 6 madde yer almaktadır.¹⁵

Son olarak, Çayabatmaz'ın Kur'an ayetlerine dayalı olarak geliştirdiği İslami Dindarlık Ölçeği'nde “Mümkün oldukça maddi yardımda bulunmaya çalışırım.”, “Bir sözleşme yaptığımda kesinlikle uyarırım.”, “Birisinin kötülük yaptığını gördüğümde ona engel olmaya çalışırım.”, “Mümkün olduğunca iyilik yapmaya çalışırım.”, “Bir kişi hakkında şahitlik yapmam gerekse her kim olursa olsun doğruyu söylerim.”, “Anne ve babama elimden geldiğince iyi davranırım.”, “Adil olmaya her zaman özen gösteririm.”, “Öfkeli olduğum zaman öfkemi yutarım.”, “Yaptığım yardımları gizli yapmayı tercih ederim.”, “Bana emanet edilen her şeyi dikkatle muhafaza ederim.”, “Kibirli olduğumu söyleyenler olur.”, “Gösteriş yapmaktan hoşlandığım zamanlar olur.”, “Gerekli olduğunu düşündüğüm zamanlarda

¹⁴ Asım Yapıcı, “Yeni bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi: Çukurova Üniversitesi Örneği”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1, (2006): 65-115.

¹⁵ Veysel Uysal ve dğr., “Motivasyonel Dindarlık Ölçeği (MMRI) Üzerine Bir Değerlendirme”, *Journal of Islamic Research*, 25/1, (2014): 15-27.

yalan söylediğim olur.” gibi dindarlığın sosyal hayata yansıyan yönlerini ifade eden maddeler bulunmaktadır.¹⁶

Özetlemek gerekirse dindarlık araştırmaları ve geliştirilen bu ölçekler, insanların dindarları değerlendirirken onların dindarlığın gereği olan bazı sosyal ve ahlaki erdem ve davranışlara sahip olup olmadıklarını göz önünde bulundurdıklarını anlamamızı sağlamaktadır. Ticarete dürüst olmak, işinde güvenilir olmak, insanları aldatmamak, haram yememek, başkalarının malına, namusuna ve şerefine zarar vermemek, başkalarına karşı saygılı, mütevazı, anlayışlı, merhametli ve geçimli olmak, düzgün bir kişiliğe sahip olmak bu erdem ve davranışlardandır.

2. Ölçeğin Kullanım Amacı ve Dayandığı Varsayımlar

Yukarıda işaret edildiği üzere Dindarlara Yönelik Algı Ölçeği, toplumumuzda insanların giyim-kuşamıyla ve söylemleriyle kendini dindar olarak niteleyen bireylerin gerek ideal ve olması gereken dindarlığa, gerekse evrensel ahlak ve değerlere nispetle ne durumda olduklarına dair bakışlarının ne derece olumlu yahut olumsuz olduğunu belirlemeyi amaçlamaktadır. Burada dindar ifadesinden kasıt da olması gereken, ideal bir dindar profili değil, toplumdaki dindar kesimin ortaya koyduğu genel ahlaki profildir. Kahraman'ın da ifade ettiği gibi ülkemizde dindar denildiğinde belli ritüelleri yapma, dini olduğuna inanılan kıyafetleri giyme, ibadetlerde titiz olma gibi zahire ait durumlar akla daha fazla gelmektedir.¹⁷ Arslan da yaptığı nitel bir araştırmada toplumumuzda dindar denildiğinde kişinin kılık kıyafeti, dış görünümü, saç ve sakalı, bazı dinî kavramları kullanması gibi dışsal belirtilerin akla geldiğini tespit etmiştir.¹⁸ Nitekim araştırma sürecindeki gözlemimiz de insanların “dindar kesim”, “toplumumuzdaki dindarlar”, “etrafımdaki dindarlar” ifadelerini okuduklarında zihinlerindeki ideal dindarı değil, toplumumuzda kendisini dindar olarak takdim eden kimse ve kesimleri anladıkları yönündedir. Üstelik araştırmamızın kendisini dindar olarak niteleyen katılımcıları da buradaki kastı doğru şekilde anlamış, önemli bir kısmı da bir anlamda içe dönük eleştirel değeren-

¹⁶ Emine Çayabatmaz, *Kur'an-ı Kerim Bağlamında İslami Dindarlık Ölçeği Denemesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2016): 81,82.

¹⁷ Abdullah Kahraman, “Toplum ve Dindarlık”, *IV. Din Şurası (Tebliğ ve Müzakereleri)*, (Ankara, 2009), 282.

¹⁸ Hasan Arslan, “Dindarlık Boyutları, Algılar ve Uygulamaları”, *Hikmet Yurdu*, 4/7, (2011): 39-61.

dirmeler içeren geri bildirimler yapmıştır. Bu durum, ölçeğin nihai uygulamasında ortaya çıkan ortalama puanda da kendisini göstermiştir. Kısacası ölçek, İslam'ın öngördüğü ve evrensel ahlak ve değerlerin gerektirdiği dindara değil, toplumumuzda karşılaştığımız dindara ilişkin algıyı ölçmeyi hedeflemektedir ki Dindarlara Yönelik Algı Ölçeği olarak isimlendirilmesinin nedeni budur. Ölçeğin hedef kitlesi ise ergenlik sonrası tüm yetişkinlerdir. Ölçek sadece dindar olmayanlar değil, dindar örneklerde de kullanılabilir.

Ölçek çalışmalarında ölçülmek istenen durumu doğrudan ifade eden maddelere yer vermek yerine, o duruma işaret eden maddeler tercih edilir. Örneğin dindarlık ölçeğinde “Ben dindar biriyim.” ifadesi yerine “Namazlarımı kılarım.”; iyimserlik ölçeğinde “Kendimi iyimser biri olarak tanımlarım.” ifadesi yerine “Gelecekte iyi yerlere geleceğime inanıyorum.” gibi ifadeler kullanılır. Bir anlamda dindarlık bu maddeler vesilesiyle operasyonelleştirilmektedir. Ölçeğimiz de bu mantıkla “Dindarlara bakışım olumsuz.” veya “Dindarlar dindarlığın hakkını vermiyor.” gibi maddeler yerine dindarların dindarlığının daha çok sosyal ilişkilere yansıyan yönlerini ve belli ölçüde kişisel gelişmişlik durumunu ifade eden “Namaz kılan insandan zarar gelmez.”, “Dindarlar daha mütevazı oluyorlar.” gibi maddeleri ihtiva etmektedir.

Ölçeğin oluşturulmasında, bir kısmı analizler sonrasında ölçekten çıkarılmış olmakla birlikte; “Dindarlık kişiye tevazu kazandırır.”, “Dindarlık kişinin başkalarına saygılı olmasını sağlar.” “Dindarlık kişiye adil davranma eğilimi kazandırır.”, “Dindarlık kişiye güvenilirlik kazandırır.”, “Dindarlık kişinin başkalarına zarar vermesini engeller.”, “Dindarlık aile ilişkilerini olumlu etkiler.”, “Dindarlık kişinin ticarete dürüst olmasını sağlar.”, “Dindarlık rüşvet gibi toplumsal suçların önüne geçer.”, “Dindarlık kişiye iş ahlakı kazandırır.” vb. varsayımlar temel teşkil etmektedir. Tüm bu varsayımların özünde “Müslüman iyi davranışlarda bulunur, kötülüklerden uzak durur.” temel varsayımı yer almaktadır.¹⁹ Bu nedenle de bu ölçekte, toplumumuzda gözlemlediğimiz ve ilim adamlarınca müteaddit defalar ifade edilen, “dindarların, dindarlık kavramının bünyesinde

¹⁹ İslam dinine ilişkin tüm bu varsayımlar konusunda dini, psikolojik ve felsefi temellendirme için bkz. Veysel Uysal, “Dindarlığın Ahlakî Temeli Üzerine Bazı Düşünceler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/1, (2005): 41-59.; Niyazi Usta, “Unutulan Dindarlık Değerlerimiz”, *Ekev Akademi Dergisi*, 9/25 (2005); 1-6.; Suat Koca, “Ahlaki Değerler ve Dindarlık”, *Eskiyeşi*, 2, (2006): 64-71.

barındırdığı iman-amel-ahlak bütünlüğünden uzak bir durumda olduğu” kanaatinden²⁰ hareketle, kendisini dindar olarak nitelendiren, dine uygun yaşam tarzını benimsediğini ibraz eden kimselerde, zikredilen varsayımda yer alan erdemlerin görülüp görülmediğine ilişkin ifadeler kullanılmıştır.

Dikkat edileceği üzere ölçekte, kişiliğin içsel ve dışsal özellikleri diye ifade edebileceğimiz iki yönünden yalnızca dışsal yani sosyal yönüne yer verilmiştir. Sosyal psikolojiye ait bu terminolojiye kısaca açıklık getirmek gerekirse, kişiliğin içsel yönü, daha çok kişide başlayıp kişide biten, başkalarını nispeten az ilgilendiren özelliklerini ifade etmektedir. Mesela, ciddiyet, kararlılık, öz disiplin, çalışkanlık gibi olumlu; korkaklık, istikrarsızlık, tembellik gibi olumsuz nitelikler içseldir. Öte yandan güler yüzlülük, cömertlik, paylaşımcılık, mütevazılık, dürüstlük, efendilik gibi olumlu; donukluk, kabalık, asık suratlılık gibi olumsuz nitelikler kişiliğin sosyal yönüyle ilişkili olup dışsaldır. İçsel olumlu özellikler başkalarında saygı duygusu; dışsal olumlu özellikler ise sevgi duygusu uyandırır. Mamafih dışsal özelliklerin kanaatleri yönlendirme gücü içsel özelliklerden genellikle daha fazladır ve bu sebeple merkezi özellikler olarak tabir edilirler. Bu düşünceyle ölçekte, insanlarda daha güçlü kanaatler uyandıran ve gözlemlenmesi daha kolay olan dışsal, yani sosyal yöne ilişkin nitelikleri ifade eden maddelere yer verilmiştir. Gerçi asıl olan dindarlara ilişkin kanaatleri ölçmek olduğundan, maddeler gözlemlenmesi nispeten daha zor olan içsel özelliklerden de oluşturulabilirdi, zira insanlar çok net bilgi sahibi olmasalar da olumlu yahut olumsuz ön yargılarını içsel özelliklere ilişkin maddelere verdikleri cevaplara da yansıtabilirlerdi. Ne var ki ölçek çalışmalarında bu durum psikometrik açıdan riskler barındırmaktadır. Bu yüzden dindarlığın daha çok sosyal hayata yansıyan dışsal yönlerine dair ifadeler tercih edilmiştir. Ölçekte dindarlığın iman ve belirli ritüeller anlamındaki ibadet boyutuna ilişkin maddelere de yer verilmiştir. Çünkü dinden çok uzak kimselerle, yüksek düzeyde dindar kimselerin inanç ve ibadetlerin dinin gerekliliği olup olmadığı konusunda farklı değerlendirmelere sahip olmaları muhtemeldir. Böyle bir fikir ayrılığının ise ölçeğin güvenilirlik ve geçerliğinde problemlere yol açması kuvvetle muhtemeldir. Öte yandan ibadet ve iman boyutlarının da ağırlıklı olarak dinin içsel yönüne ait olduğu söylenebilir.

²⁰ Koca, “Ahlaki Değerler ve Dindarlık”. 65.; Ejder Okumuş, “Gösterişçi Dindarlık”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6/2 (2006): 17.

Son olarak, geliştirdiğimiz ölçeğin başarısı, insanların dindarlar hakkındaki kanaatlerinin olumlu yahut olumsuz olmasına ilişkin doğru bir tespit yapabilmesiyle ilişkilidir. Dolayısıyla literatürde yer alan dindarlığın iman, ibadet, bilgi, ahlak, etki, tecrübe vb. boyutlarıyla ilgili felsefi izahatı veya gerçek dindarlığın tam olarak ne olduğuna ilişkin derin spekülasyonları ve teolojik tartışmaları ortaya koymanın veya göz önünde bulundurmanın, en azından bu çalışma özelinde, elzem olmadığını düşünüyoruz.

3. Yöntem

Bu başlık altında ölçek maddelerinin oluşturulması ve verilerin toplanma süreci, verilerin analizinde uygulanan yöntem ve teknikler hakkında bilgi vereceğiz.

DYAÖ'nün ortaya çıkışı 6 aylık bir çalışma sürecinin arkasından gerçekleşmiştir. Dindarların dindarlığın hakkını verip vermediğine dair görüşlerin tespitine yönelik bir ölçeğin eksikliğinin hissedilmesiyle girilen çalışmada öncelikle dindar olgusuna ilişkin kavramsal çerçeve oluşturmak, bir başka anlatımla, ideal bir dindar denildiğinde neyin anlaşıldığını tespit etmek üzere alan yazın taraması yapılmıştır. Bu çerçevede, ülkemizde geliştirilmiş veya toplumumuza uyarlanmış yukarıda detayları verilen ölçeklerin incelenmesinin yanı sıra, doğrudan dindarlığı ele alan, iman-ahlak ve iman-amel ilişkisini konu edinen çalışmalar analiz edilmiştir. Bu çalışmanın ardından taslak ölçek maddelerinin yazımına geçilmiştir. Bu aşamada kaleme alınan her bir madde, ilahiyat fakültesinden din psikolojisi, kelam, mezhepler tarihi ve hadis alanlarından akademisyenlerle ve fakülte içerisinde devam ettirilen psikoloji atölyesinin öğrencileriyle gerçekleştirilen beyin fırtınası kabilinden aktivitelerle tartışılmıştır. Süreç sonunda ortaya çıkan ilk 59 maddelik form, ön test olarak tesadüfi yöntemle belirlenen 18 yaş üstü 65 kişilik gruba uygulanmıştır. Bu ön çalışmada anlaşılmayan veya amaca hizmet etmediğine karar verilen 11 madde formdan çıkarılmıştır. Ardından, ortaya çıkan 48 madde, öncelikle daha önce ölçek çalışmalarında yer almış 3 uzman araştırmacıya ve dil bilgisi yönünden incelenmesi amacıyla bu yönde tecrübe sahibi bir diğer araştırmacının görüşüne sunulmuştur. Uzmanların incelemesinin ardından şekillenen form ile ikinci bir ön çalışma yapılmış, bu kez yine tesadüfi yöntemle belirlenen 18 yaş üstü 73 kişilik gruba uygulanmıştır. Ortaya çıkan verilerin anlaşılıp anlaşılmadığına ve bu maddelerin bir bütünlük arz edip etmediğine bakılmıştır. Yapılan güvenilirlik

analizinde ölçek maddelerinde sorun bulunmadığı görüldükten sonra ana uygulamalara geçilmesine karar verilmiştir.

Ölçeğin ilk ana uygulaması, 2018 yılı Eylül ve Ekim aylarında gerçekleştirilmiştir. Çok maddeli yapılarda faktör çıkarmak için örneklem büyüklüğünün madde sayısının en az 5 katı olması gerektiği kabulü dikkate alınarak tesadüfi yöntemle belirlenmiş 168'i erkek, 221'i kadın olmak üzere 18 yaş üstü 389 kişi üzerinde gerçekleştirilmiştir. Yaş ortalamaları 42 olan Katılımcıların 56'sı ilköğretim, 106'sı lise, 152'si lisans ve 75'i lisansüstü eğitimi aldığını bildirmiştir. Örnekleme tamamı İstanbul'da yer alan ilkokul ve liselerdeki öğretmen ve veli grupları arasından gönüllü katılımcılar oluşturmaktadır. Sözü edilen gruplara araştırma grubunun daha önceki çalışmalarda sağladığı bağlantılar üzerinden ulaşılmıştır. Bu bilgiler göz önünde bulundurulduğunda ölçeğin her eğitim seviyesinden yetişkinlere sorunsuz şekilde uygulanacağı söylenebilir. Öte yandan ölçeğin ergenlere uygulanabileceği tahmin ediliyor olsa da bu grup üzerinde herhangi bir test yapılmamıştır.

436 | db

Uygulamadan elde edilen verilerle yapılan açımlayıcı faktör analizinde çok faktörlü bir yapının ortaya çıkabileceği ihtimali göz önünde bulundurularak öncelikle Varimax dik döndürme yöntemine başvurulmuştur. Ancak bu yöntemle yapılan analiz sonucunda çoklu bir yapı ortaya çıkmadığı görülünce, herhangi bir döndürme yöntemine başvurmadan faktör analizi yapılmıştır. Bu aşamada bileşen tablosunda ölçek maddelerinin yük değerlerinin büyüklüğüne bakılmıştır. Neticede, aşağıda detayları verilecek olan 13 maddelik tek faktörlü yapı elde edilmiştir.

Çalışmadaki ikinci ana uygulama ise doğrulayıcı faktör analizi için gerçekleştirilmiştir. Nihai uygulama da diyeceğimiz bu son çalışmada 13 maddelik nihai form aynı evrenden 206 yetişkinden oluşan örnekleme uygulanmıştır. Aşağıda da görüleceği üzere doğrulayıcı faktör analizinde ölçeğin 13 maddeli ve tek faktörlü yapısının iyi uyuma sahip olduğu tespit edilmiştir.

Son olarak, ölçeğin geçerliğini belirlemek üzere açımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizleri; güvenilirliğini belirlemek amacıyla iç tutarlılığı gösteren Cronbach's Alpha ve Spearman Brown iki yarı test korelasyonu yöntem ve tekniklerine başvurulmuştur. Güvenirlik analizi ve açımlayıcı faktör analizi SPSS 21, doğrulayıcı faktör analizi LISREL 9.2 paket programlarıyla yapılmıştır.

4. Ölçeğin Derecelendirme Sistemi

Katılımcılara toplumumuzda görülen dindar tiplerini dini ve ahlaki yönden değerlendiren ifadeler verilmiş, kendilerinden 5'li Likert tipi derecelendirme üzerinden ifadeler ne kadar katıldıklarını belirtmeleri istenmiştir. Örneğin “Dindarlar toplu taşıma araçlarında yaşlılara karşı daha saygılılar.”, ifadesine karşılık “Kesinlikle katılmıyorum.” (1 Puan), “Katılmıyorum.” (2 Puan), “Kısmen katılmıyorum” (3 Puan), “Büyük ölçüde katılmıyorum.” (4 Puan) ve “Tamamen katılmıyorum.” (5 puan) seçenekleri verilmiştir. Analizler neticesinde ters hesaplanması gereken maddelerin hiçbirinin giremediği, tamamı düz hesaplanan maddelerin oluşturduğu ölçekten alınacak en düşük puan 13 ve en yüksek puan 65'tir. Alınacak 13 puan toplumdaki dindar tiplerinden hiçbir açıdan memnun olunmadığına ve dindarlar hakkında tamamen olumsuz bir kanaate sahip olduğuna, 65 puan ise bu tiplerden her yönüyle memnun olduğuna ve dindarlar hakkındaki kanaatin tamamıyla olumlu olduğuna işaret etmektedir.

5. Bulgular

Bu bölümde ölçeğin geçerlik ve güvenilirlik analizine ilişkin teknik detaylara ve elde edilen bulgulara yer verilecektir.

5.1. Geçerlik Analizi

Ölçeğin yapı geçerliğini belirlemek amacıyla önce açımlayıcı, ardında da doğrulayıcı faktör analizi yöntemlerine başvurulmuştur. Elde edilen verilerin faktör analizine uygun olup olmadığı, Bartlett Küresellik Testi ve Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) örneklem yeterlik testi ile hesaplanmıştır. 389 katılımcıdan elde edilen verilerle yapılan analizde KMO değeri .948, Bartlett testi sonucunda kay kare değeri anlamlı bulunmuştur [$X^2 = 2178.516$ p = .000]. Bu değerler, örneklem büyüklüğünün faktör analizi için yeterli ve ölçeğin faktör çıkartmak için uygun olduğunu göstermektedir.²¹

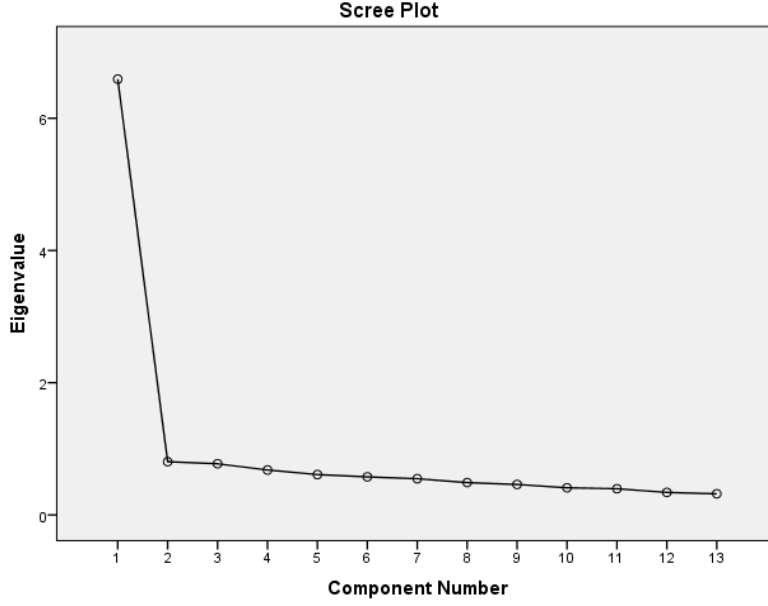
²¹ Ömay Çokluk v.dğr., *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik*, (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012), 219.

Tablo 1: Açıklanan Toplam Varyans Tablosu

	Toplam	Açıklanan Varyans %	Kümülatif %	Toplam	Açıklanan Varyans %	Kümülatif %
1	6,65	51,12	51,12	6,65	51,12	51,12
2	,89	6,8	57,98			
3	,79	6,09	64,08			
4	,70	5,44	69,52			
5	,65	5,03	74,6			
6	,58	4,49	79,04			
7	,55	4,30	83,32			
8	,46	3,60	86,93			
9	,43	3,34	90,27			
10	,41	3,16	93,42			
11	,33	2,61	96,04			
12	,29	2,24	98,28			
13	,22	1,72	100,00			

Yapılan faktör analizinde faktör yükleri düşük olan veya zayıf bir şekilde dağılan 35 madde analiz dışı bırakılmıştır. Toplam Varyans (Total Variance) tablosunda görüldüğü üzere özdeğeri (eigenvalue) 1'in üzerinde olan tek bir faktörün bulunduğu ve bu tek faktörün ölçeğin toplam varyansının %51'ini açıkladığı tespit edilmiştir ki sosyal bilimlerde geliştirilen tek faktörlü ölçeklerde faktörün toplam varyansın %30'unu açıklaması yeterli kabul edilmektedir.²² Bu da ölçeğin tek faktörlü ve geçerli bir ölçek olduğuna ilişkin ilk önemli bilgidir.

²² Çokluk v.dğr., *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik*, 227.



Ölçeğin tek faktörlü bir yapıya sahip olduğunun bir başka göstergesi, faktör yapısı dağılım çizelgesinde (Scree Plot) görüldüğü üzere, grafiğin birinci yamacın ardından plato yapmasıdır.

Tablo 2: Bileşenler Matrisi (Component Matrix) ve Ortak Varyans (Communalities) Tablosu

	Ölçekteki soru sıra		Bileşenler Matrisi	Ortak Varyans
1	4	Dini okullarda (Kuran kursu, İmam-hatip, ilahiyat) okuyan kimseler, işlerinde daha dürüst oluyorlar.	..78	..61
2	33	Dindarlar aldıkları paranın hakkını verme konusunda daha hassaslar.	..76	5.58
3	12	Çocuğumun arkadaşının dindar kesimden olmasını tercih ederim.	..75	.56

4	25	Malımı emanet edeceğim kişinin dindar olması ona olan güvenimi artırır.	..74	..54
5	36	Dini kıyafetler giydiğini gördüğüm insanlardan kötülük geleceğinden endişe etmem.	..74	..54
6	6	Dindar yöneticiler adil yönetmek konusunda dindar olmayanlardan daha dikkatli.	..73	..53
7	38	Namaz kılandan insana zarar gelmez.	..72	..51
8	43	Dindarlar toplum içerisinde çok daha efendi ve düzgün davranıyorlar.	..71	..50
9	34	Bir emlakçının dindar olduğunu bilirimse ona daha kolay güvenirim.	..70	..49
10	30	Dindarların insanlara karşı daha mütevazı olduklarını düşünüyorum.	6.68	..46
11	35	Dindarlar toplu taşıma araçlarında yaşlılara daha saygılılar.	..68	..46
12	7	Gördüğüm kadarıyla dindarlar başkalarının namusuna yan gözle bakmıyorlar.	..65	..42
13	10	Namaz kılan bir memurun/yetkilinin rüşvet yiyeceğini zannetmem.	..64	..41

440 | db

Tabloda görüleceği üzere, tek faktörlü yapının tespitinin ardından yapılan analizde ölçek maddelerinde .64 ile .78 arasında değişen oldukça kabul edilebilir faktör yük değerleri elde edilmiştir. Ortak varyans değerleri .41 ile .61 arasında değişmektedir.

Çalışmanın ikinci ana uygulaması çerçevesinde 206 kişi üzerinde yapılan son araştırma bulguları kullanılarak tek faktörlü 13 maddelik bu yapı, doğrulayıcı faktör analizine tabi tutulmuştur.

Tablo 3: Doğrulayıcı Faktör Analizi Sonuçlarını Gösteren Tablo

X ² /df	RMSEA	NFI	NNFI	CFI	RFI	RMR	SRMR	GFI	AGFI
1.90	0.075	0.95	0.97	0.98	0.94	0.052	0.048	0.90	0.85

Tabloda da görüleceği üzere, X² = 123.91, Serbestlik Derecesi (Df) = 65, anlamlılık değeri (P): 0.00, (X² /df = 1.90),²³ Yaklaşık

²³ 3'ün altında olması mükemmel uyum anlamına gelmektedir.

Hataların Ortalama Kare Kökü (Root Mean Square Error of Approximation-RMSEA)= 0.075²⁴, Normlaştırılmış Uyum İndeksi (Normed Fit Index – NFI = 0.95²⁵, Normlaştırılmamış Uyum İndeksi (Non-Normed Fit Index - NNFI) = 0.97²⁶, Karşılaştırmalı Uyum İndeksi (Comparative Fit Index -CFI) = 0.98²⁷, Kök Ortalama Karekökü (Root Mean Square Residual -RMR) = 0.05²⁸, Standart Ortalama Kalanların Karekökü (Standardized Root Mean Residual-SRMR) = 0.048²⁹, Uyum İyiliği İndeksi (Goodness of Fit Index - GFI) = 0.90,³⁰ Düzeltilmiş Uyum İyiliği İndeksi (Adjusted Goodness of Fit Index - AGFI) = 0.85³¹ olarak tespit edilmiştir. Bunlar, açım-layıcı faktör analizinde ortaya çıkan yapının uyumunun iyi düzeyde olduğunu gösteren değerlerdir .³²

²⁴ .05'ten küçük olması mükemmel, 0.08'den küçük olması iyi uyum anlamına gelmektedir.

²⁵ .95'in üzerinde olması mükemmel uyum anlamına gelmektedir.

²⁶ .95'in üzeri mükemmel uyum anlamına gelmektedir.

²⁷ .95'in üzeri mükemmel uyum anlamına gelmektedir.

²⁸ .05'in altı mükemmel uyum ifade eder. 1'e yaklaştıkça uyum düşer. Burada mükemmel yakın bir uyum görülmektedir.

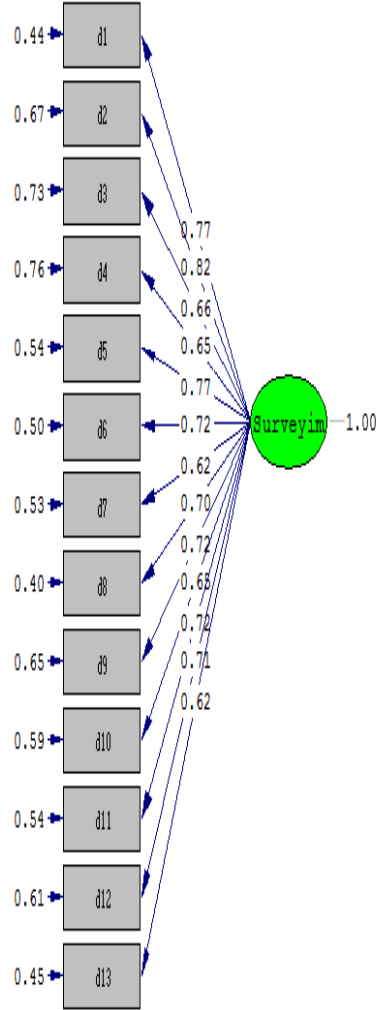
²⁹ .05'in altı mükemmel uyum anlamına gelmektedir.

³⁰ .95'dan büyük olması mükemmel, .90'dan büyük olması iyi uyum anlamına gelmektedir.

³¹ .95'dan büyük olması mükemmel, .90'dan büyük olması iyi uyum anlamına gelmektedir. Burada iyi uyuma yakın bir değer elde edilmiştir.

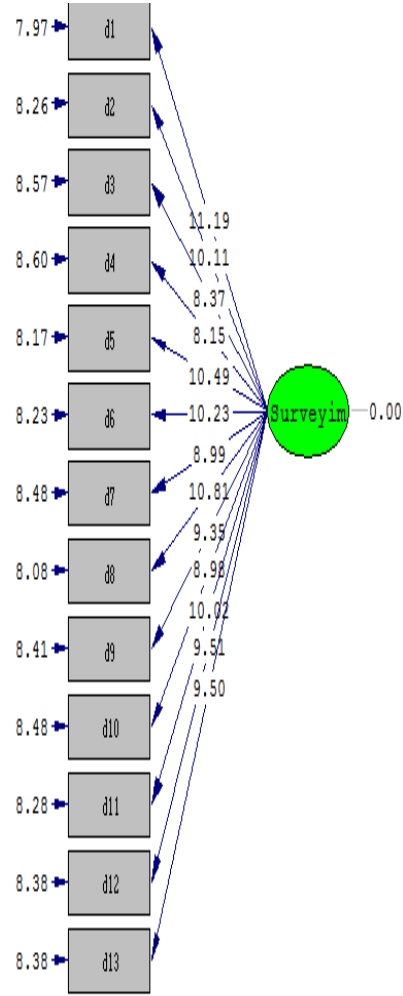
³² Tüm güvenilirlik ve geçerlik analizlerinde Ömay Çokluk v.dğr., *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik*; Şener Büyükoztürk, *Veri Analizi El Kitabı: İstatistik, Araştırma Deseni SPSS Uygulamaları ve Yorum*, (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012); Ünal Erkorkmaz v.dğr., "Doğrulayıcı Faktör Analizi Uyum İndeksleri", *Türkiye Klinikleri J Med Sci.*, 33/1, (2013): 210-223. Donna Harrington, *Confirmatory Factor Analysis*, (United Kingdom: Oxford University Press, 2009) referans alınmıştır.

Şekil 1 Path Diagramı T Değerleri



Chi-Square=123.91, df=65, P-value=0.00001, RMSEA=0.075

Şekil 2 Path Diagramı Estimates



Chi-Square=123.91, df=65, P-value=0.00001, RMSEA=0.075

5.2. Güvenirlilik Analizi

Açımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizleri sonucunda iyi bir uyum sağladığı görülen 13 maddelik ölçek, son olarak güvenirlilik analizine tabi tutulmuştur. Ölçeğin homojen bir yapıya sahip olup olmadığını, bir başka ifadeyle iç tutarlılığını gösteren Cronbach's Alpha katsayısı .92 bulunmuştur. Güvenirlilik tespiti için bir de yarıya bölme (split-half) tekniği kullanılmıştır. Bu test sonucunda ise 7 maddelik birinci yarının güvenirlilik katsayısı .86, altı maddelik ikinci yarının güvenirlilik katsayısı .85 ve iki yarı arasındaki korelasyon katsayısı (r) = .82 olarak tespit edilmiştir. Bu değerler, ölçeğin güvenirliliğinin bir göstergesi sayılabilir.

Sonuç

Din, insan hayatının her alanında ve her anında varlığını gösterebilen bir olgudur. Öyle ki İslam dini özelinde düşünülürse, bir Müslüman için dinin olmadığı hiçbir yaşam kesiti söz konusu değildir. Ancak İslam dinine mensup tüm bireylerin yaşamlarının her anında dini hissedip yaşadıklarını söylemek olası değildir. Dindar olsun-olmasın birçok insan, Müslüman ve dindar olduğunu söyleyen insanların dindarlığın hakkını vermediğini dile getirmektedir. Bu düşünce ve söylem, din bilginlerini daima iman-amel, imanahlak ilişkisi konuları üzerinde düşünmeye ve araştırma yapmaya sevk etmektedir. Diğer yandan bir çok dindar da dindar olmayanların dindarlara karşı olumsuz yaklaşımından şikayet etmekte, bu eleştirilerin kısmen veya tamamen hatalı olduğunu ileri sürmektedir. Bir başka anlatımla insanların bir kısmı olumsuz dindar profiline sahip iken bir kısmı bu algının doğru olmadığını dile getirmektedir. Ne var ki din psikolojisi, din sosyolojisi, din felsefesi, İslam felsefesi, fıkıh ve kelam gibi birçok ilahiyat alanını ve genel olarak sosyal bilimlere ilgilendiren böylesi bir konuda insanların dindarlara bakışının ne derece olumlu yahut olumsuz olduğunu belirlemeye yarayacak herhangi bir ölçek geliştirilmemiştir. Bu ihtiyacın tespitinin arkasından girilen bu ölçek geliştirme çalışmasıyla, tek faktörlü 13 maddelik bir ölçek elde edilmiştir.

Ölçeğin psikometrik özellikleri özetle ifade edilecek olursa, güvenirliliği gösteren Cronbach's Alpha katsayısı .92, iki yarı test güvenirlilik analizinde birinci yedi maddelik yarının güvenirlilik katsayısı .86, ikinci altı maddelik yarının güvenirlilik katsayısı .85, iki yarı arasındaki korelasyon katsayısı .82 olarak tespit edilmiştir. Geçerlik

analizi kapsamında yapılan açımlayıcı faktör analizi sonucunda ortaya çıkan tek faktörün toplam varyansı %51'ini açıkladığı tespit edilmiştir. Sosyal bilimler alanında geliştirilen tek faktörlü ölçeklerde toplam varyansın yüzde 30'unun açıklanmasının yeterli olduğu kabul edildiği düşünülürse, ölçeğin tek faktörlü yapısının oldukça uygun olduğu anlaşılmaktadır. Son olarak doğrulayıcı faktör analizi sonucunda elde edilen uyum indeksleri $X^2 / df = 1.90$, RMSEA = 0.075, NFI = 0.95, NNFI = 0.97, CFI = 0.98, RMR = 0.05, SRMR = 0.05, GFI = 0.90 ve AGFI = 0.85 şeklindedir. Tatmin edici olduğunu söyleyebileceğimiz bu değerler, DYAO'nun toplumumuzdaki yetişkinlerin zihninde yer alan ülkemiz dindar kişilerin ahlaki davranışlarına ilişkin algısını sağlıklı bir şekilde ölçümlemeye yarayacak güvenilir ve geçerli bir ölçek olduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Arslan, Hasan. "Dindarlık Boyutları, Algılar ve Uygulamaları". Hikmet Yurdu, 4/7, (2011): 39-61.
- Avcı, Ahmet. Eğitimde Şiddet Olgusu Lise Öğrencilerinde Şiddet, Saldırganlık ve Ahlaki Tutum İlişkisi Küçükçekmece İlçesi Örneği, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010.
- Büyüköztürk, Şener. "Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Geliştirmede Kullanımı". Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi, 32, (2002): 470-483
- Çayabatmaz, Emine. Kur'an-ı Kerim Bağlamında İslami Dindarlık Ölçeği Denemesi. Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2016)
- Çokluk, Ömay – Şekercioğlu, Güçlü – Büyüköztürk, Şener. Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012.
- Erkorkmaz, Ünal. "Doğrulayıcı Faktör Analizi Uyum İndeksleri". Türkiye Klinikleri Journal of Medical Science.33/1, (2013): 210-223.
- Güven, Hülya. Dindarlık Depresyon İlişkisi. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008.
- İmamoğlu, Abdülvahid - Yavuz, Adem. "Üniversite Gençliğinde Dini İnanç ve Umutsuzluk İlişkisi". Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 13/23, (2011): 205-244.
- Karlı, Necmi. "Dindarlık ve Öfke Kontrolü İlişkisi Üzerine". EKEV Akademi Dergisi, 16/50, (2012): 57-70.
- Kartopu, Saffet. "Lise Öğrenci ve Öğretmenlerinin Durumluk ve Sürekli Kaygı Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi (Kahramanmaraş Örneği)". Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 17/2, (2012): 147-170
- Kimter, Nurten. "Oruç ve Öfke Kontrolü Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma". Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,7, (2015): 7-54
- Kızılgeçit, Muhammed. "Modern Psikolojide ve Tasavvufta Yalnızlık". Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1, (2012): 131-150.
- Kahraman, Abdullah. "Toplum ve Dindarlık". IV. Din Şurası (Tebliğ ve Müzakerele-ri).282-290. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2009.

- Kayıklık, Hasan. "Din Görevlilerinde Yaşamdan Memnuniyet ve Mesleki Doyum -Adana Örneği". I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007), Ed. Mehmet Bulut. 34-46. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2008.
- Koca, Suat. "Ahlaki Değerler ve Dindarlık". Eskiye. 2, (2006): 64-71.
- Köylü, Mustafa. "Kur'an'ın İnsanlığa Getirdiği Değerler ve Hedefler". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 24-25, (2007): 63-86.
- Mehmedeoğlu, Ali Ulvi. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)". M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi.30/1, (2006): 133-167.
- Okumuş, Ejder. "Gösterişçi Dindarlık". Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi. 6/2, (2006): 17-35.
- Özdoğan, Öznur. "Bireyin Değerleri İçselleştirmesine ve Yaşamına Peygamber Kısalarının Etkisi". VIII. Kutlu Doğum Sempozyumu: (Tebliğler)., 157-166. Isparta: SDÜ. İlayat Fakültesi, 2006.
- Öztürk, Eyüp Ensar. İyimeslik ve Dindarlık. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013.
- Peker, Hüseyin. "Kur'an'a Göre Dindarlığın Boyutları". Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 12/2, (2012): 41-49.
- Mutlu, Kayhan. "Bir Dindarlık Ölçeği: Sosyoloji'de Yöntem Üzerine Bir Tartışma". İslamî Araştırmalar. 3/4, (1989): 194-199.
- Şahin Adem. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Umutsuzluk Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma". Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 13, (2002): 143-157.
- Turan Yahya. "Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi. 22/1, (2018): 395-434.
- Usta, Niyazi. "Unutulan Dindarlık Değerlerimiz". Ekev Akademi Dergisi, 9/25, (2005): 1-6.
- Uysal, Veysel. "İslamî Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Plot Çalışma". İslamî Araştırmalar Dergisi. 8/3-4, (1995): 263-271.
- Uysal, Veysel – Turan, Şeyma – Işık, Zehra. "Motivasyonel Dindarlık Ölçeği (MMRI) Üzerine Bir Değerlendirme". Journal of Islamic Research. 5/1, (2014): 15-27.
- Uysal, Veysel. "Dindarlığın Ahlâkî Temeli Üzerine Bazı Düşünceler". Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 14/1, (2005): 41-59.
- Yapıcı, Asım. "Yeni bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi: Çukurova Üniversitesi Örneği". Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 6/1, (2005): 65-115.
- Yapıcı, Asım. "Gençlerde Dindarlığın Farklı Görüntüleri ile Yalnızlık Arasındaki İlişkiler Çukurova Üniversitesi Örneği". Değerler Eğitimi Dergisi. 9/22 (2011): 181-208.
- Yapıcı Asım - Bilican F. Işıl. "Depression Severity And Hopelessness Among Turkish University Students According To Various Aspects of Religiosity". Archive for the Psychology of Religion-Archiv fur Religionspsychologie. 36 (2014): 53-69.
- Yapıcı Asım - Kutlu Mahmut Oğuz, Bilican Yurteri Fatma Işıl. "Öğretmen Adaylarının Değer Yönelimleri". Esosder: Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi. 11/42 (2015):, 129-151.
- Yapıcı, Asım - Yürük, Tuğrul. "Yüksek Din Öğretimi Öğrencilerinin Değer Tercih Sıralamaları: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği". Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.15/1 (2015): 1-18.

- Yapıcı, Asım - Zengin, Salih Zeki. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Tercih Sıralamaları Üzerine Psikolojik Bir Araştırma: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği". Değerler Eğitimi Dergisi. 1/4, (2005): 173-206.
- Yapıcı, Asım - Kayıklık Hasan. "Ruh Sağlığı Bağlamında Dindarlığın Öz Saygı ve Kaygı ile İlişkisi: Çukurova Üniversitesi Örneği". Değerler Eğitimi Dergisi. 3/9, (2005): 177-206.
- Yıldız Murat – Sezen, Abdulvahit – Yenen, İlker. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Durumluk-Sürekli Kaygı Düzeyleri ile Akademik Güdülenmeler Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 25, (2007): 213-239.
- Yusuf Emre - Asım Yapıcı, "Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Vatandaşlarının Değer Yönelimleri", Turkish Studies, 10/2, (2015): 329-350.

Scale for the Perception about Religious People (SPARP): Reliability and Validity Study Extended Summary

Ümit HOROZCU*

Extended Abstract

Introduction

In the psychology of religion, which determines the results of religious behaviors as one of the main areas of study, the effect of religiousness on human life, that is, the fruits of religiousness are the most studied subjects in our country. One of the important issues explored in these studies is whether the various components of religiosity affect each other. In other words, whether the sub-dimensions of religiosity as faith, morality and worship affect each other have been studied several times. On the other hand, when the literature is examined, it is seen that there are few researches on how society looks at religious people. One of the main reasons for this may be the lack of scale which determines society's view of religious people. Upon this need in the field, I decided to develop a scale to measure the perception of our society towards religious people.

Methods and Techniques

In order to determine the validity of the scale, I conducted exploratory and confirmatory factor analysis and I used Cronbach's Alpha and Spearman Brown two half test correlation techniques to determine reliability. I performed reliability analysis and exploratory factor analysis with SPSS 21, confirmatory factor analysis with LISREL 9.2 package programs.

Purpose of the Scale and Assumptions

This scale aims to determine the people's opinions about the individuals who seem religious with their clothes and talkings. With the expression of "religious", I mean not the ideal religious profile, but the moral profile of the religious segment in society. And therefore, I named the scale as Scale of Perception About Religious People.

The scale was developed for all the adults who are in age of after adolescence. The scale can be used not only in non-religious samples, but also in religious ones.

The scale is based on the assumptions as "Religiosity makes one to respect others." "Religiosity gives a person a tendency to behave fairly.", "Religiosity make person trustable one.", "Religiosity prevents person from harming others.", "Religiosity affects family relationships positively.", "Religiosity helps one to be honest in trade.", "Religiosity overcomes social crimes like bribery.", "Religiosity pro-

* Assoc. Prof., İstanbul University Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion, umit.horozcu@istanbul.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-0916-0313>

vide one's having work ethic." The main assumption of the scale is "The Muslim behaves well and stays away from evil."Based on the conviction that in our society religious people are in a situation far from faith-worship-moral integrity, in the scale I have used expressions on whether or not religious people have the virtues expressed in those assumptions.

The scale includes only the external ones from the internal and external (social) traits of personality. External traits are generally thought to have a greater impact on others than internal ones, and therefore external traits are called central features of personality. With this in mind, the scale includes items expressing the qualifications related to the external traits, ie the social characteristics, which give a clearer idea to people and are easier to observe. In addition, the scale doesn't include items of faith and worship dimensions of religiosity were not included in the scale.

Process and Final Applications

First of all, after I realized the lack of the scale related to this issue, I have examined the scales developed in our country or adapted to our language and I have analyzed the studies on faith-morality and faith-related relationship. After this study, I have started writing the draft items of the scale. At this stage, I discussed each item with academicians from the psychology of religion, kelam, the history of sects and the hadith disciplines and with the students of the psychology workshop which I execute within the faculty. With the help of those students I have applied the first 59-item form as a pre-test to the group of 65 people over 18 years of age. In this preliminary study I removed 11 items that were not understood or served the purpose. Then, I presented 48 items to the opinion of 3 expert researchers who have been involved in the scale studies and an expert on grammar. After the examination of the experts, we have conducted the second preliminary study. This time the scale was applied to a group of 73 people over 18 years of age. As a result of the reliability analysis, I decided to switch to the main applications after seeing that there were no problems in the scale items.

We realized the first main application of the scale in September and October of 2018. Taking into account the relevance between the number of items and the sample size, we conducted the first main application on 389 people over the age of 18, 168 male and 221 female. In this application, as in the pre-tests, we reached the participants with a random sampling method. I made exploratory factor analysis with the data I obtained from this application. As a result, the 13-item and one-factor structure that you will find below is revealed.

We made the second main application for confirmatory factor analysis. In this last study, we applied this 13 items form to a sample of 206 adults over the age of 18. As seen below, in the confirmatory factor analysis, the 13-item and one-factor structure of the scale gave good fit indices.

Rating and Calculation

In the scale there are some evaluative expressions about religious people of our society and the answers are 5-point Likert-type. All of the answers to the expressions are calculated as straight. The lowest score is 13 and the highest score is 65.13 points indicate that the sample is not satisfied with the religious people in the society and has a totally negative opinion about them. And 65 points indicate that the sample is satisfied with all aspects of these people and has a positive attitude about them.

Findings

Validity Analysis

The score which obtained from the Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) sample proficiency test was .948. As a result of the Barlett test, the square value was found to be significant [$\chi^2 = 2178.516$ $p = .000$]. These values indicate that the sample size is sufficient for factor analysis and the scale is suitable for factor extraction.

Because of the fact that the factor loads were low or they were distributed to more than one factor, I removed 35 items from the scale. It was found that there is only one factor with an eigenvalue above 1, and this single factor explains 51.124% of the total variance of the scale. In social sciences, explaining 30% of the total variance of the scale is considered sufficient for the single factor. This is the first important information that the SPARP is a single-factor and valid scale.

			Component Matrix	Communalities
1	4	Religious schools (Koran course, Imam-orator, theology) graduates are more honest in their work.	..78	..61
2	33	Religious people give importance to deserving the money that they earn.	..76	5.58
3	12	I prefer my child's friend to be from religious segment of society.	..75	..56
4	25	The fact that the person I entrust my goods is religious one, that makes me more confident.	..74	..54
5	36	I don't expect evil from someone wearing religious clothes.	..74	..54
6	6	Religious administrators are more careful about fair governance than non-religious.	..73	..53
7	38	A person who performs prayer does not harm others.	..72	..51
8	43	The religious people are much more well-behaved and decorous in society.	..71	..50
9	34	If I know a real estate agent is religious, I can trust him.	..70	..49
10	30	I think religious people are more modest to people.	6.68	..46
11	35	Religious people are more respectful of older people in public transport.	..68	..46
12	7	As far as I can see, religious people do not look badly at the chastity of others.	..65	..42
13	10	I don't think a civil servant or an official who makes a prayer would bribe.	..64	..41

As can be seen in the table, after the determination of the single-factor structure, highly acceptable factor load values (component matrix) were obtained in the scale items ranging from .643 to .785. Communalities are ranged from .414 to .616.

I introduced this 13-item single-factor construct from the findings of the second main application on 206 subjects to confirmatory factor analysis. And I have achieved the following fit indices: $\chi^2 = 123.91$, (Df) = 65, (P): 0.00, ($\chi^2 / df = 1.90$), Root Mean Square Error of Approximation-RMSEA = 0.075, Normed Fit Index - NFI = 0.95, Non-Normed Fit Index - NNFI = 0.97, Comparative Fit Index - CFI = 0.98, Root Mean Square Residual -RMR = 0.052, Standardized Root Mean Residual-SRMR = 0.048, Goodness of Fit Index - GFI = 0.90, Adjusted Goodness of Fit Index - AGFI = 0.85.

Reliability Analysis

Finally after the exploratory and confirmatory factor analyzes, I subjected the 13-item scale to reliability analysis and found the Cronbach's Alpha coefficient as .92. I also used the split-half technique for reliability determination. As a result of this test, the reliability coefficient of the first half was .86, the reliability coefficient of the second half was .85 and the correlation coefficient between two halves (r) = .82. These values indicate that the scale can perform the desired measurement.

Keywords: Religious People, Perception about Religious People, Scale, Validity, Reliability.



ÎSÂRIN TASAVVUFÎ DERİNLİĞİ: BİLİMSEL YAKLAŞIM İLE BİR KIYASLAMA

Mehmet UYAR*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 16 Nisan 2019, **Kabul Tarihi:** 24 Eylül 2019, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2019, **Atf:** Uyar, Mehmet. "Îsârın Tasavvufî Derinliği: Bilimsel Yaklaşım ile Bir Kıyaslama". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (Eylül 2019): 453-478.

<https://doi.org/10.33415/daad.554316>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 16 April 2019, **Accepted:** 24 September 2019, **Published:** 30 September 2019, **Cite as:** Uyar, Mehmet. "The Sufistic Profoundness of Isar (Altruism): A Comparison with The Scientific Approach". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 19/2 (September 2019): 453-478.

<https://doi.org/10.33415/daad.554316>



Öz

Bu makale, îsâr kavramını kıyaslama yoluyla incelemeyi amaçlamaktadır. Kıyaslamamanın bir tarafında –ağırlıklı olarak psikoloji olmak üzere- pozitif bilimler diğer tarafında ise sûfî düşünce yer almaktadır. On dokuzuncu yüzyılın ortalarından bu yana, pozitif bilimler de özgeciliği konu edinmiştir. Yani dinî içerikli bir kavram, bilimsel bir yaklaşımla yeniden yorumlanmaktadır. Bu durum, kavramın anlaşılma kodlarında önemli bir değişimin oluştuğunu da gösterir. Makalenin problem alanını bu değişim ve bu değişimin arka planını oluşturan düşünsel farkların niteliği oluşturmaktadır. Makalede üç aşamalı bir yol izlenmiştir. Birinci aşamada özgecilik kavramına dair bilimsel yaklaşımlar ortaya konulmuştur. İkinci aşamada, îsârın sûfî düşüncedeki derinliği analiz edilmiştir. Son aşamada ise bir karşılaştırma ile benzer ve farklı yönlerin tespit ve değerlendirilmesi yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Îsâr, Özgecilik, Tasavvufî Derinlik, Psikoloji, Bilimsel Yaklaşım.

* Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı, uymehmet77@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-1596-9458>

The Sufistic Profoundness of Isar (Altruism): A Comparison with The Scientific Approach

Abstract

This paper aims to study the concept of isar with the comparison method. Positive sciences constitute one side of this comparison, and the other side is the sufi thought. Since the middle of the nineteenth century, positive sciences have been studying the altruism subject, too. In other words, a religious concept is re-interpreted by a scientific approach. This also indicates that there has been a change in the understanding of the concept. At the same time, this change and the qualities of the intellectual differences in the background of this change constitute the issue of the article. A three-gradual method has been followed in this article: In the first stage, scientific approaches about altruism concept have been expressed. In the second stage, the profoundness of isar in sufi thought has been analyzed. And in the final stage, similar and different aspects of both sides have been determined and evaluated by comparison method.

Keywords: Isar, Altruism, Sufistic Profoundness, Psychology, Scientific Approach.

Giriş

Îsâr, İslâm düşüncesinde insanlar arası ilişkilerin keyfiyetini tanımlayan en mühim kavramlardan biridir. Kur'ân'ı Kerim'de pek çok ayette vurgulanan kavramın, Hz. Peygamber'in de söz ve davranışlarında en güzel örneklerini buluruz. Günümüzde daha çok "özgecilik"¹ olarak isimlendirilen bu davranış tarzı, yaklaşık iki yüz yıldır bilimin de araştırma konusudur. Dolayısıyla, dinî-tasavvufî bir düsturun, bilim tarafından konu ediliyor olması değerlendirmeye değer bir husus gibi görünmektedir. Bilimin özgeci davranışı mercek altına alması, başka sebep ve ilkelerin söz konusu olduğu yeni yaklaşımların, mevcut dinî düşünceden bağımsız yargılarla tanımlara vardığını da göstermektedir. Görüşümüz, sûfî düşünceyi daha iyi anlamak için, bu yeni yaklaşımlarla yüzleşmenin bir zaruret olduğu yönündedir. Ayrıca, tasavvufî anlamıyla îsâr, İslâm düşüncesindeki anlam yelpazesini genişletecek bir karakter sergilemesinin yanı sıra günümüzde kullanılan "özgecilik" kavramı ile bir kıyasa tabi tutulduğunda düşünsel ve davranışsal açıdan kendine has bir derinliğe sahiptir. Makalemizde, pozitif bilimlerin özgecilik yaklaşımları ile sûfî düşünce ile şekillenen îsâr kavramı karşılaştırmaya tabi tutulacaktır. Dinin ve bilimin üzerinde söz söylediği ortak bir alanın karşılıklı değerlendirilmesi, kavrama yeni açılımlar getirebileceği gibi,

¹ İsâra karşılık gelecek şekilde ve aynı anlamlarda, "özgecilik", "diğerkâmlık" "elseverlik", "alturizm" kavramları da kullanılmaktadır. Biz, diğerlerini de kapsadığı varsayımı ile "özgecilik" kavramını kullanacağız.

her iki alanın birbirine yaklaştığı ve uzaklaştığı noktaların tespitinde de faydalı olacaktır.

1. İsâr ve Özgecilik Kavramlarının Karşılaştırılması Üzerine

Bir önerme olarak ortaya koyduğumuz “*İsârın tasavvufî derinliği*” başlığıyla, kavramın tasavvuf düşüncesinde kazandığı ıstılâhî anlamın boyutları kastedilmektedir. Bu ıstılâhî anlamın derinliğini iki şekilde değerlendirmek mümkündür: Birincisi, İslâmî bir disiplin olarak tasavvufun, kavramı yine İslâm düşüncesi içerisinde ele alması ve kavramın anlamsal sahasını kendi metodu dâhilinde geliştirmesidir. Bu hususu makalemizde tartışma konusu yapmıyoruz; çünkü sûfiler bir kavrama yeni boyutlar kazandırırken ve onu anlamsal olarak şekillendirirken referanslarını Kur’ân ve Sünnetten almaktadırlar. Dolayısıyla kavram, İslâm düşüncesinin tasavvufî bir açılımıdır. İkincisi, kavramın günümüzde bilimsel metotlarla yeniden tanımlanması ile ilgilidir ki bizim de ele almaya çalışacağımız konu budur. İsârın İslâmî düşüncedeki algılanışı ve tasavvufî açılımı, modern dünyadaki açılımına göre nispeten daha kolay takip edilebilir, zira referans kaynakları aynıdır. Fakat modern dünyada İsâra karşılık gelen durumları anlamak için bir şekilde yolumuz bilimden, bilhassa psikolojiden² geçmektedir. Bir bakıma İsârın tasavvufî derinliğini ölçeceğimiz ölçüt bilimsel düşüncede İsâra karşılık gelen kavramların dünyasıdır. Bize göre bu durum bir karşılaştırmayı gerekli kılmaktadır.

Bilimsel yargıların hızla tek ölçüt halini almaya başladığı modern dünyada, tasavvufî meselelerle irtibatlı bilimsel açıklamalar ve yargıların ne gibi farklar ortaya çıkardığı incelemeye muhtaç görünüyor. Bilim, dinin salt metafizik sahaya taşan konularında sessiz kalsa da, bu metafizik sahanın beşeri düzlemde görünür/ölçülebilir hale geldiğinde görülüyor ki hüküm vermeye başlamaktadır. Dolayısıyla, dinî içerikli bir kavramın ve bu kavrama ait hükümlerin, bilimsel metotlarla analizi gibi dikkate alınması gereken bir olgu ortaya çıkmaktadır. İsâr özelinde söyleyecek olursak, son iki yüzyıla kadar dinî düşüncenin domine ettiği kavramın anlamsal saha-

² Psikoloji, “ruh bilimi” olarak tanımlanır. Bu açıdan tasavvuf ile doğal bir yakınlığı vardır diyebiliriz. Fakat psikoloji aynı zamanda pozitif bir bilimdir ve bilimsel metotları kullanır. Dolayısıyla biz, psikolojiyi, tasavvufî pek çok konuda bilimsel hüküm verirken görebiliriz. Bu nedenle İsârın bilimsel açıklamaları konusunda daha çok psikolojiye vurgu yapacağız. Feriha Baymur, *Genel Psikoloji* (İstanbul: İnkılap Yay. 1994), 1.

sına bilimin açıklamaları da giriş yapmıştır. Bilimin dinî içerikle şekillenen kavramları incelemesi, kavramın farklı boyutlarda ele alındığı yeni yaklaşımları doğurmuştur. Bu durum bizi olabildiği ölçüde bilimsel yaklaşımın ilke ve yargılarını tanımaya sevk etmektedir. Çünkü “îsâr” ya da “özgecilik” olarak nitelenen davranış tarzının tanımlamaları birebir aynıdır. Esasen bütün problem de bu yakınlıkla birlikte başlar ve kavramsal düzeyde tanımlanan davranışın her iki taraf açısından arka planındaki sebeplerin/ilkelerin analizinin yapılması mecburiyeti devreye girer. Bu açıdan, sûfî düşüncede îsârın derinliğini ve orijinal yönlerini anlamının en iyi yollarından biri de, onu bugün kendisine karşılık gelen yahut karşılık geldiği düşünülen kavramlarla karşılaştırmak ve bilimin konuya yaklaşımını anlamaya çalışmaktır. Îsâr kavramını karşılaştırmalı olarak ele almak fikri, çok kısa bahsettiğimiz bu gerekçelerle şekillenmiştir.

2. Bilimin Konusu Olarak Îsâr: Özgecilik (Diğerkâmlık/Elseverlik/Alturizm)

456 | db

Kullandığımız bu kavramlar, sözlük anlamı itibarıyla aynıdır. Farklılaşma, kavramın tahlilinde ortaya çıkmaktadır. Kavramların sözlük anlamları şu şekilde kısaca verilebilir:

Altruizmin³Türkçe karşılığı olarak özgecilik ve daha az kullanılan elseverlik, insanlığı ve insanları çıkar gözetmeden sevmek, kişinin kendisini başkalarının refahına adanması, bencilliğin ve bireyciliğin karşısında yer alan tutum olarak tanımlanır.⁴Yine “diğerkâmlık” kavramı da, başkalarını düşünen anlamında kullanılır. Îsâr ise sözlükte, bir şeyi bir şeye karşı tercih etmek, yeğlemek, öncelik vermek gibi anlamlara gelir.⁵ Dinî-tasavvufî ıstılahta da, kişinin kendi ihtiyacı olsa da, başkalarının ihtiyacını kendisinininkine tercih etmesi şeklinde anlaşılır.⁶ Îsârı, evrensel ölçekte kabul gören bir davranış

³ Altruizm, Latince “öteki için” manasında “alter” ile kelimenin İtalyanca sıfatı olan “altur” birleştirilerek ilk olarak A. Comte tarafından, başkasının refahı için yaşama eğilimi olarak terminolojik bir anlamda kullanılmıştır. Kavram, bundan sonra, bir başkasının yarar ve refahını kendi yararına tercih etmek şeklinde kullanılmıştır. K. J. Mathew v.dğr., “Evolution of Altruism In Humans”, *International Journal of Social Science& Interdisciplinary Research*, 5 (2016): 45; Harry T. Reis, “Altruism”, *Encyclopedia Of Social Psychology*, ed. Nicole L. Mead (London: Sage Publication, 2007), 1:29-30.

⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe sözlüğü*, 3. Baskı (İstanbul: Paradigma, 1999), 666.

⁵ Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî el-Mısri İbn Manzur, “Esr”, *Lisânü'l Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 4: 7.

⁶ Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413), “îsâr”, *Mu'cemü't-ta'rifât*, thk. Sıddık el-Minşâvî, (Kâhire: Dâru'l-fazile., ts.), 37;

bağlamında, belirttiğimiz bu kavramlarla aynı potada ele almak,⁷ peşinen kabul etmek gerekir ki, günümüz dünyasında ve psikolojide kullanılan bu kavramların, îsârla ilgili ve büyük oranda birbirini karşılayan kavramlar olduğu yönünde bir varsayımın getirisidir. Biz debu varsayımla, kavrama dair bilimsel yaklaşımların genel bir hat-tını çizeceğiz.

Özgeciliğin genel kabul gören tanımını yukarıda vermiştik. Bununla birlikte, özgeciliğin, farklı bilim dallarında farklı anlamlarla anıldığını, bu sebeple, kavramın anlam yelpazesinin bu tanımlamayı aşacağını da belirtmek gerekir. Her ne kadar kavram, “başkası için yaşama eğilimi” şeklinde ilk olarak A. Comte tarafından, toplumun var olabilmesi için gerekli bir tutum olarak ortaya konulmuş ve böylece kavramın doğuşu sosyoloji ile başlamış ise de⁸ daha sonra yapılan araştırmaların çoğu sosyoloji dışında gerçekleşmiştir. Bu çalışmaların ekseriyet ekonomi, biyoloji ve psikoloji alanlarında yapıldığını görüyoruz. Örneğin, ekonomistler özgeciliği, “birinin diğerine iyilikle gerçekleştirdiği, diğerlerine yarar sağlayan ve kişinin dışarıdan herhangi bir ödül beklemezsizin yaptığı davranış” şeklinde tanımlar.⁹ Fakat ekonomik ve sosyolojik yaklaşım, kavramın açıklanmasında insanın ontolojik varlığıyla ilgili etmenlerden çok, sosyal ve ekonomik faaliyetlerdeki etkisi üzerine odaklanırlar. Ekonomistler özgeciliği "bireyin girdileri ve çıktılarını hesapladığı ekono-

Ebû Halef et-Taberî, *Selvetü'l-arifin ve ünsü'l-müşâkin*, nşr. Gerhard Böwering-Bilal Orfali, (Leiden-Boston: Brill, 2013), 120; Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fi işârâti ehli'l-ilhâm*, thk. Abdurrahîm es-Sâyih- Tevfik Ali (Mısır: Mektebetü's-Segâfe, 2005), 1: 219.

⁷ Davranışın aynılığı ve tanımsal benzerliklerden olsa gerek, îsâr, alturizm, diğergâmlık, özgecilik gibi kavramlar, çalışmalarda yan yana ve birbirini karşılayacak şekilde pek çok kez kullanılmıştır. Bkz. Saffet Sancaklı, “Hz. Peygamber’in Erdemli Erdemli İnsan Yetiştirme Bağlamında İsâr (Diğergâmlık) Kavramına Verdiği Önem”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 7/17 (2006): 30; Zülfikar Durmuş, “Sosyal Dayanışmanın Sağlanmasında Kur’an’ın Öngördüğü İdeal Model: İsâr”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/1 (2003): 18-19. Yine özgecilik ve îsârın, ahlâk felsefesi açısından karşılaştırılması bir yüksek lisans tezine konu olmuştur. Ayşe Bahtiyar Büyüç, *Ahlak Felsefesinde İsâr ve Özgecilik: İslam Medeniyeti ve Batı Kültürü Açısından Bir Değerlendirme* (Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2018), 16-66.

⁸ Gürcan Topses, “Elseverlik (Alturizm) ve Benseverlik (Egoizm) Ölçeğiyle İlgili Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *International Journal of New Trends in Arts Sports&Science Education*, 1/2 (2012): 60-61; Engin Karadağ - Işıl Mutaftaçlar, “Prososyal Davranış Ekseninde Özgecilik Üzerine Teorik Bir Çözümleme”. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 8, (2009): 44.

⁹ Karadağ, “Özgecilik Üzerine”, 42.

mik bir hesaplamanın ürünü”¹⁰; sosyologlar, kabaca söyleyecek olursak, toplumun devamını sağlamak için gerekli olan davranış örüntüsü olarak kabul ederler. Bu anlam çeşitliliğiyle birlikte, insanın varlıksal özellikleri üzerinden özgeciliği araştıran iki branş biyoloji ve psikolojidir.

Biyolojik açıdan özgecilik, organizmanın, hücre ya da genlerin gösterdiği davranışlarla tanımlanmaktadır. Buna göre, özgecilik önceden programlanmış genetiğin bir parçasıdır.¹¹Bazı hücreler organizma için, organizma da grubundan ya da ailesinden birinin yaşaması için kendini feda eder.¹² Bir bakıma, evrimin neticesinde ortaya çıkan biyolojik fonksiyonlar aynı zamanda ahlâkî fonksiyonların da kendisidir.¹³ Evrimde esas olan, gücünün hayatta kalması olduğuna göre, kendini feda burada bir zıtlık gibi görünebilir. Fakat zıtlık yalnız görünüştedir. Çünkü kendini feda, türün hayatta kalmasını sağlamakta ve böylece organizmanın bağlı olduğu büyük yapı hayatını sürdürmektedir.¹⁴ Bu da evrimin bir stratejisidir. Yaşayan şeylerin hayatiyetini sürdürmesi, kendini oluşturan parçaların uyumlu çalışmasına ve büyük parçanın yaşaması küçüklerin kendilerini feda etmelerine bağlıdır.¹⁵ Bununla birlikte, türün devamını gerektirmeyen, bir organizmanın hayatta kalmasıyla ilgili olmayan ve ahlâkî tutumların sergileneceği daha girift özgeci davranış durumlarını açıklamakta evrimci teorinin ne derece yetkin kalacağı da ayrı bir tartışma konusudur. Kaldı ki evrimci özgeci anlayışta da,

¹⁰ Recep Batu Güngör, *Modern Ahlak Felsefesinde Özgecilik* (Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 2014), 29.

¹¹ Mathew, “Altruism In Humans”, 50.

¹² Mathew, “Altruism In Humans”, 47.

¹³ Nurgül Yavuzer, “Bir Prososyal Davranış Kaynağı Olarak Özgeci Motivasyonun İlgili Yazını Işığında Değerlendirilmesi”, *Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi Dergisi* 14-1/27 (2017): 115.

¹⁴ P. Jaksen Darlington, “Altruism: Its characteristics and evolution”, *Proc. Natl. Acad. Sci.* 75/1 (1978): 385.

¹⁵ Örneğin, bazı kuşlar, türüne zarar gelmesin diye avcıya görünmek ve ölmek pahasına uyarı sesleri çıkarırlar. Güç yani organizma ya da tür, küçük parçaların organizasyonu ile hayatta kalır. Küçük parça için ise, hayatta kalması, içinde bulunduğu organizmayı hayatta tutmasına bağlıdır. Aslında, fedakârlık, yine canlının kendi menfaati ile ilgilidir. Araştırmalar, sosyal hayata sahip olan -kendini daha büyük bir yapının bir parçası olarak gören türlerde, özgeci davranışların daha çok gözlemlendiğini ortaya koymuştur. William Patten, *Grand Strategy of Evolution* (Boston: The Gorham Press, ts.), 52-53; Şule Güney-Hasan Galip, “İnsanlarda Özgeci İşbirliğinin Psikolojik ve Beyinsel Temelleri”, *Türk Psikoloji Yazıları* 25 (2010): 30; Güngör, *Modern Ahlak Felsefesinde Özgecilik*, 23-24.

tür ya da kişinin çıkarına aykırı olan özgeci davranışları açıklamak için bir takım psikolojik faktörlerin gerekliliği dile getirilmiştir.¹⁶

Biyolojinin yaklaşımında özgecilik, ruhî ve ahlâkî süreçlerden bağımsız olarak, fizyolojik faktörlerin bir ürünüdür. Bu tutum, bir yöntem olarak psikolojik ve sosyolojik açıklamalara da yansımıştır. Bazı psikologlar tarafından da benimsenen mantıkçı pozitivist teoriye göre, ahlâk da dâhil olmak üzere evrimle açıklanamayacak hiçbir fenomen yoktur.¹⁷ Ahlâkî norm ve davranışları insanın içsel süreçlerinde değil de onun psikogenetik yapısında aramanın daha doğru olduğunu düşünen psikolog ve biyologlar vardır.¹⁸ Sosyal teorilere göre özgecilik, nihayetinde sosyal dengeyi koruyan ve hayatta kalmayı sağlayan ahlâkî davranışın bir parçasıdır. Pek çok sosyolog, toplumu ancak kolektif olarak var olabilen bir organizma olarak kabul eder. E. Durkheim'a göre toplum, özgeci davranışları da kapsayacak bir şekilde herkesin katılımını sağlayabilen bir organizasyon yoluyla ortaya çıkar.¹⁹

İnsandaki özgeci davranışların kökeni ile ilgili biyolojik açıklama çoğu zaman tatmin edici olmamıştır. Psikologlar insan doğasındaki özgeci davranış için, biyolojik açıklamanın ötesinde ne gibi etkenler olduğu üzerinde de durmuş, kavramın altındaki etkenleri derinlemesine incelemeye girişmiştir. Bu aşamada da tek bir açıklamadan bahsedilemez. Aksine özgecilik pek çok farklı etkenle açıklanmıştır.

2.1. Psikolojik Yaklaşımlar

Batson, özgeciliği “başkasının refahını amaçlayan bilinçli, büyük bir amaç” olarak tanımlar.²⁰ Başka bir tanım da şöyledir: “Başkalarına faydası olan ancak hiçbir ödül beklenmeyen davranış biçimi.”²¹ Bir davranışın özgeci olabilmesi için ise bazı şartlar vardır: Bir başkasının yarar ve refahı amaçlanmalıdır, karşılıksız olmalıdır, gönüllü olarak ve maddi bir beklenti olmadan yapılmalıdır, kendini

¹⁶ Güney, “Özgeci İşbirliği”, 30, 36.

¹⁷ Fatih Özgökman, “Evrimsel Ahlak ve Eleştirisi”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 19 (2015): 160; Karadağ, “Özgecilik Üzerine”, 45.

¹⁸ Nurgül, “Özgeci Motivasyon”, 115.

¹⁹ Mathew, “Altruism In Humans”, 54.

²⁰ C. Daniel Batson, *Altruism In Humans* (New York: Oxford University Press, 2011), 20.

²¹ Daniel Bar-Tal, “Altruistic Motivation To Help: Definition, Utility and Operationalization”, *Humboldt Journal of Social Relations* 13 (1985): 4.

fedâ ön plandadır.²² Psikolojide, altruizm ya da özgecilik denildiğinde, ekseriyet tanım ve şartlar az çok bu şekilde belirlenmiş olsa da, davranışa etki eden süreçlerle tanım o kadar uyuşmaz.

Sigmund Freud'un kurucusu olduğu ve insan kişiliğine – ya da bilincine- etki eden süreçleri, bilinçdışı faktörlerle açıklamaya çalışan *psikanalitik* yaklaşım, özgeciliği tam zıt bir kavram olan “egoizm” ile birlikte değerlendirir. Freud'un görüşü, Thomas Hobbes tarafından ortaya konulan görüşün psikanalitik açılımıdır. Hobbes'a göre, insan doğası bencillik üzerine kuruludur. Fakat insanın bu güçlü doğası kontrol altına alınmazsa, insanlar birbirini yok edebilir.²³ Özgecilik, insanın doğasında var olan bencilliğin yıkıcılığına karşı geliştirilmiş bir davranıştır. Freud'a göre de, “id” kavramı, istek ve arzuların depolandığı bir alanı ifade eder. İnsan id'in güçlü arzularını tatmin için davranışlar geliştirir. Ancak, bu güçlü arzuların bastırılması ve dengenin kurulması gerekir ki özgeci davranışlar da bu aşamada ortaya çıkar. Esasen özgeci davranışlar, id'in aşırı istekleri karşısındaki bir çatışmanın ürünüdür. Yoksa insan hiçbir zaman tam bir özgeci davranışta bulunmaz ve daima kendini memnun etmenin bir yolunu arar.²⁴

460 | db

Carl Gustav Jung'a göre ise insanın tıpkı biyolojik genetiği gibi ruhsal bir genetiği de vardır. Kadîm inanış ve davranışlar bu genetik yoluyla insandan insana aktarılarak yaşar.²⁵ Kişi bireyleşme süreciyle birlikte kendini tanımaya başlar, toplumun bir parçası olduğunu keşfeder ve özgeci davranışları sergilemeye eğilimli olur.²⁶ Alfred Adler de, insandaki aşağılık duygusundan bahseder. İnsan esasında kendini aşağılık hisseder ve kendini iyi hissetmeye dair güdülere ihtiyaç duyar. Özgeci davranışlar, insanın bu güdüsüne yöneliktir. Böylece insan kendini daha iyi ve üstün hissedecektir.²⁷

Özgeci davranışı açıklamaya çalışan yaklaşımlardan biri de davranışçı yaklaşımdır. Bu yaklaşımın temel karakteri, davranışın

²² Ali Ayten, *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009), 51.

²³ Kristen Renwick Monroe, “A Fat Lady in a Corset: Altruism and Social Theory”, *American Journal of Political Science* 38/4 (1994): 863.

²⁴ Ali Ayten, *Prososyal Davranışlar*, 23; Bar-Tal, “Altruistic Motivation”, 7, 8.

²⁵ C. Gustav Jung, *İnsan Ruhuna Yöneliş*, trc. Engin Büyükinâl (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 30, 31.

²⁶ Ayten, *Prososyal Davranışlar*, 23.

²⁷ Alfred Adler, *Bireysel Psikoloji*, trc. Halis Özgü (İstanbul: Hayat Yayınları, 2000), 47-48.

çıktılarına odaklanmasıdır.²⁸ Davranışın çıktısında, bir başkası için yapılan olumlu bir davranışın, alıcıya ait ödülün ve yardım edenin masrafı beklenir.²⁹Bu yaklaşımda, çıktılara bakmak ve eylemin altındaki etken motivasyonları göz ardı etmek gibi bir eksiklikten söz edilebilir. Bazıları ise, davranışlara bakarak özgeciliği tartışmayı yersiz bulurlar. Çünkü yardımın maliyeti, yardımı alanlardaki durum (örneğin kişinin yakını ise yardıma daha meyilli olmak), sosyal bir statü elde edebilme arzusu gibi durumlar, davranışın içeriğini değiştirmektedir ve esasında bu durumlar da tam anlamıyla çözümlenemez.³⁰

Psikolojide bir başka kanaat bu noktada, özgeciliğin nasıl ve niçin oluştuğuna odaklanarak, görünür davranışların ötesinde yer alan sebepleri “*motivasyonel yaklaşım*” adı altında araştırır. C. D. Batson, özgeciliği motive eden kavramın “empati” olduğunu düşünür. Batson, deney ve gözlemden yola çıkarak, özgeciliğin insanın ontolojik varlığında bulunduğunu empati kavramı üzerinden kanıtlamaya çalışır. Empati, motivasyon olması açısından, “*başka birinin algılanışı ile ortaya çıkan ve onun refahına uyumlu olacak şekilde karşıya yönelmiş duygular*” şeklinde tarif edilir ve insanın yapısal bir parçasıdır.³¹Araştırmalar, birine karşı empati duyduğumuzda, ona yardım etmeye daha meyilli olduğumuzu göstermektedir.³²

İçselleştirilmiş ahlâkî değerler de özgeci tutuma sebep olur. İnsanın muhakeme yeteneği ve ahlâkî ilkeleri onu özgeci davranışlara sevk eder.³³ İçselleştirilmiş değerlerin büyük bir kısmı, din ile ilgilidir ve dinî tutumların da psikolojiye göre özgecilikle yakın ilişkisi vardır. Her şeyden önce din, müntesiplerine özgeci davranışı emreder ve bireyin bu emre riayeti beklenir. Psikolojik açıdan dinî faktör, özgeciliği motive eden diğer faktörler gibi kategorik bir bakış açısıyla ele alınır. Bu anlamda, din, insan davranışlarını motive eden başlıklardan biridir:

Dini inançlara göre, Tanrı, başkalarına yardım, işbirliği, bir başkası için kendini feda etmek gibi davranışlardan

²⁸ Bar-Tal, “Altruistic Motivation”, 4-5.

²⁹ Bar-Tal, “Altruistic Motivation”, 4-5.

³⁰ Nancy Eisenberg v.dğr., “The Development of Prosocial Moral Reasoning and a Prosocial Orientation in Young Adulthood: Concurrent and Longitudinal Correlates”, *Developmental Psychology* 50/1 (2014): 58.

³¹ Batson, *Altruism*, 11.

³² Nurgül, “Özgeci Motivasyon”, 121.

³³ Nurgül, “Özgeci Motivasyon”, 120.

memnun olacaktır. Kutsal kitaplar genellikle öğretilerini hikâyeler yoluyla açıklarlar. Bu hikâyeler her zaman, Tanrıların yaptığı fedakâr davranışlarla bezelidir. İsa'nın,³⁴ Peygamber Muhammed'in, Krişna'nın, Rama ve Budda'nın hikâyeleri böyledir.³⁵

Bu ifadelerden anlıyoruz ki, din, tıpkı empati gibi bir fonksiyon olarak yorumlanmıştır. Hatta dinlerin farklı oluşları da burada bir anlam ifade etmez, zira işlevleri aynıdır. Dinin insana sunduğu ebedi saadet ödülü, özgeci davranışı motive etmektedir. Her ne kadar bize göre bu, donuk bir bilimsel tutum olarak gözükse de, din, salt bir fonksiyon olarak bile tam kabul görmemiştir. Yapılan bazı araştırmalar dindarlık ile özgeci davranışların motivasyonlarından biri olan empati arasında doğrudan bir ilişki kurulmadığını göstermiştir.³⁶ Buna bağlı olarak dindarlıktan kaynaklı dış etkenler mi (örneğin insanların kınamalarından korkma) ya da iç etkenler mi özgeci davranış üzerinde daha etkilidir sorusuna verilen cevaplar da aynı değildir.³⁷ Bu da, özgeciliğin dinî kaynağına dair psikolojide bir kuşkuya yol açmıştır; çünkü dinî söylemin kişinin iç dünyasındaki karşılığı, tam olarak ifade edildiği gibi olmayabilir. Ya da itaatkâr eğilimli insanlarda din özgeci davranışı etkinleştirebilir ama dinsel olmayan bir özgecilik de vardır ve bu daha özgün ve özgür de olabilir. Çünkü din, bilhassa genç nesiller üzerinde bir dayatma unsuru gibi algılanabilir ve rahatsızlığa neden olabilir.³⁸ Psikolojide, dinin bir şekilde insanın davranışlarında etkisi olduğu kabul edilir. Fakat bakış açısı, dinî etkinin niteliğinde kendini gösterir. Dinin bizzat sahip olduğu değer ve içerik değil, onun fonksiyonu göz önüne alınır. Doğal olarak dinin açılımı da işlevsel olarak yapılır. Öyle ki Batson, insanın kendi akrabasına olan empatik eğiliminin onun genetik haritasının bir parçası olduğunu, dinin empatiyi akrabalık sınırlarının ötesine taşımayı amaçladığını savu-

³⁴ Zannediyoruz burada kastedilen, Hristiyan inancındaki, Hz. İsa'nın, çarmıha gerilerek kendini bütün insanlara kefaret olarak sunmasıdır. Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi ise Tanrı'nın kendini kulları için fedası anlamına gelmektedir.

³⁵ Mathew, "Altruism In Humans", 57.

³⁶ Bart Duriez, "Are religious people nicer people? Taking a closer look at the religion-empathy relationship", *Mental Health, Religion & Culture* 7/3 (2004):252; Ayten, *Prososyal Davranışlar*, 74.

³⁷ Ayten, *Prososyal Davranışlar*, 79-80.

³⁸ Vassilis Soroglou, "Religion, Spirituality, and Altruism", *Handbook of Psychology Religion, and Spirituality*, Volume, 1, Washington: American Psychological Association, 2013, 13.

nur.³⁹ Bu aynı zamanda sosyo-biyolojik bakış açısidir. Genetik bağ, din aracılığı ile kültürel ve evrensel bir zemine çekilmek istenmiştir.⁴⁰

Buraya kadar, oldukça genel bir çerçeve içinde özgecille ilgili bilimsel tanım ve yaklaşımları belirtmeye çalıştık. Bahsi geçen yaklaşımlar dışında, insanın özgeciliği taklit yoluyla öğrendiğine dair *öğrenme teorisi*;⁴¹ insanın doğuştan özgeci bir karakteri olduğunu savunan *hümanist yaklaşım*; pozitif ortamlarda yardım etme heyecanının ortaya çıktığını savunan *heyecan yaklaşımı*; insanların adil dünya isteklerine odaklanan *adil dünya yaklaşımı* gibi teoriler de bulunmaktadır.⁴² Fakat bu teoriler, bir şekilde yukarıda değindiğimiz çerçeveye dâhil olmaktadır.

2.2. Değerlendirme

Bütün bu yaklaşımların en belirgin özelliği, gözleme dayalı olmaları ve bir şekilde maddeyi merkezi bir konumda tutmalarıdır. Bilimin böyle bir metot kullandığını biliyoruz. İncelemeye konu olan, canlı ve onun davranışlarıdır. Gerek biyolojik yaklaşım gibi, insanın genetik haritasından, gerekse psikanalitik gibi bilinçdışı süreçlerden yola çıkan yaklaşımlar olsun, kavramın bütün açıklaması insanla başlayıp bitmektedir. İnançlar, içselleştirilmiş ahlâki değerler, ruhsal durumlar gibi metafizik alana ait insani özellikler, bizzat varlıkları ile değil, davranış formuna dönüşebilmeleri ile bir anlam ifade etmektedirler. Davranışı açıklamakta, bu süreçlerin gerçekte var olup olmadıkları ya da asli varlıklarına dair tartışmalar psikolojide yapılmaz. Fakat insanların bu kavramlarla davranışlarına yön verdiklerini söylemeleri, kavramların kullanımını gerektirir. Metafizik sahanın ontolojik gerçekliğinden ziyade, davranışa dönüştüğü kabul edilen kavramsal gerçekliği vardır.

İkinci bir özellik olarak, menfaat ya da çıkar kavramlarının özgecille yakın ilişkisidir. Önünde sonunda, organizmanın davranışlarını onun hayatta kalması ile açıklama eğilimi, girift ahlâki konularda da aynı tutumun devam etmesini sağlamıştır.⁴³ Öyle ki, hayat-

³⁹ Duriez, "Religious People", 249.

⁴⁰ Mathew, "Altruism In Humans", 58.

⁴¹ Mathew, "Altruism In Humans", 51.

⁴² Bkz. Ayten, *Prososyal Davranışlar*, 26-32.

⁴³ Batson'a göre, özgeciliğin bilimsel tartışmalara konu olmasının altında yatan temel soru şudur: Bir insanın yaptığı davranış, görünüşte ne kadar asil ve özverili olursa olsun, aslında doğrudan bizim menfaatimiz ile mi ilgilidir? Bazılarına göre, en ilgisiz sevgi bile aslında kişinin kendisinin kazançlı ol-

ta kalma güdüsüne zıt olan kendini feda dahi, bireyden türe sıçrayarak, türün hayatta kalmasına bağlanmakta, kavramın dönüşü yine menfaate olmaktadır. İnsanın sosyal bir varlık olması, bir türün içinde gelişmesi, toplumun devamı için onu özgeci davranışlara zorlamakta,⁴⁴ büyük yapıyı toplum oluşturmaktadır. Özgeci davranışa bakarken, tıpkı evrimde olduğu gibi onun fonksiyonuna bakmak gerekir. Evrimden başlayan bu menfaat ilkesi, hayatta kalmak gibi zor şartların ortadan kalktığı, salt ahlâkî tercihlerin söz konusu olduğu durumlarda bile, bir şekilde kişinin kendi menfaatini güdererek fedakâr ya da ahlâkî davranışlarda bulunduğu sonucunu doğurmuştur. Her ne kadar, bunun tam aksini savunan, sırf ahlâkî gerekçelerle özgeci davranışlar da gözleme konu olmuş ise de, bu kez üst başlık olan ahlâkî davranışlar, toplumsal ve bireysel bazda faydaya dönük olarak algılanmıştır. Batı düşüncesindeki yaygın kanaat, başkasına yardımın esasında daha büyük bir gaye olan kişisel çıkar için bir enstrüman olduğu yönündedir.⁴⁵ Batson'a göre, özgecilik ve egoizm, davranışları motive edicileri, büyük bir amaç oluşları ve başkasının yahut kendi çıkarını gütmeleri açısından birbirlerine oldukça benzerler.⁴⁶ Bazen bu yakınlık, bir davranışın özgecilik olarak tanımlamayı –çünkü en özgeci davranışta bile kişisel çıkar amaçlanabilir⁴⁷- imkânsız kılmaktadır. Çünkü batı düşüncesinde özgecilik, davranışsal koşulları ne olursa olsun, görüntüsü ne kadar fedakârlık içerirse içersin, karşılıklı olmalıdır; potansiyel olarak özgeci davranana da alıcı olana da aynı anda fayda sağlamalıdır; net kazanç içermelidir.⁴⁸

464 | db

3. Tasavvuf Düşüncesinde İsrâr

Sûfî düşüncede isrâr, Kur'ân ve Sünnette anlamsal zeminini bulur. Kur'ân'da beş yerde geçen isrâr kavramı, dört ayette⁴⁹ bir şeyi ya

masını amaçlayan bir pazarlıktır. Pek çok filozof ve bilim adamı böyle düşünür. Bkz. Batson, *Altruism*, 3-4.

⁴⁴ Bir görüşe göre, barbarlık çağında, özgeci davranışlar ya yoktu ya da yok denecek kadar azdı. Daha sonra medenileşmeyle birlikte, insanlar paylaşmak yahut savaşmak zorunda kaldıklarında bu kavramlar da ortaya çıktı. Böylece insan, akrabasını ve yakınlarını korumaya başladı. Mathew, "Altruism In Humans", 48, 54.

⁴⁵ C. Daniel Batson v.dğr., "Benefits and Liabilities of Empty-Induced Altruism", *The Social Psychology of Good and Evil*, ed. Arthur C. Miller (New York: The Guilford Press, 2004), 360.

⁴⁶ Batson, *Altruism*, 20-22.

⁴⁷ Yavuzer, "Özgeci Motivasyon", 120, 121.

⁴⁸ Darlington, "Altruism", 385.

⁴⁹ Bkz. A'la 87/16; Nâziât 79/39; Tâ Hâ 20/72; Yusuf 12/91.

da birini diğerine tercih etme manasında, Haşrûresinin dokuzuncu ayetinde de terim anlamında kullanılmıştır: “Kendileri ihtiyaç halinde bulunsalar bile onları (muhacirleri) kendilerine tercih ederler.”⁵⁰ Hicret olayından sonra Ensâr’ın, muhacirlere kucak açmak, onlarla imkânlarını paylaşmak ve hatta kendi rızıklarını onlara vererek kendilerini geride tutmak suretiyle göstermiş oldukları tavır, Kur’ân’da övgüyle bahsedilmiş olmasının yanı sıra, kavramın yaşanılır kılınmış en güzel örneğini göstermesi açısından da son derece mühimdir. Bu anlamda îsâr, Kur’ân’ın ahlâkî bir emri olarak nitelelenebilir. Doğrudan kavramın geçmediği pek çok ayette de îsâra vurgu yapılmaktadır: “(Onlar yedirdikleri kimselere şöyle derler) Biz sizi sırf Allah rızası için doyuruyoruz. Sizden bir karşılık ve bir teşekkür beklemiyoruz.” (el-İnsân 76/9). Bu ve benzeri ayetlerden, Kur’ân’ın, îsârın, yalnız Allah’ın rızası gözetilerek, ihtiyaç halinde bile olursa, elindekinden başkası için infakta bulunmak şeklinde bir terim anlam kazandığını söyleyebiliriz.

Kur’ân’da öne çıkan özellikleriyle değerlendirecek olursak îsârın ortaya konulma şekli daha çok maddi unsurlarla ilgilidir. Elbette ki, bir mü’mini îsârla ilgili motive eden husus maddi değil, bunun çok ötesinde ve maddî olanla ilgisi olmayan Allah’ın rızasına kavuşmaktır. Bu anlamda îsâr, ilâhî iradenin beşeri ahlâkî yönlendirmesinin en güzel örneklerinden birini teşkil eder.

Hız. Peygamber’in Kur’ân’ın hayata geçirilmesinde kâmil bir örnek olduğundan hareketle, onun beşeri ilişkilerdeki tutumu da îsârın dinî düşüncedeki karakterini göstermektedir. Hız. Peygamber’in dünyaya, bir nevi maddeye karşı tutumu, onun îsâr konusuna bakışını da anlamamıza yardımcı olmaktadır. Her şeyden önce Hız. Peygamber, dünyaya ve onun hoşça giden ziynetine karşı mesafelidir. Bu mesafeye, onun zâhidâne hayatından pek çok örnek bulunabilir. Çünkü Hız. Peygamber’in, düşünce ve davranışlarını belirleyen referans noktası Allah’ın rızasıdır. Bu sarsılmaz kaide, îsârın ana sütununu oluşturmaktadır. Allah’ın rızasını kazanmak, eşya-insan ilişkisi çerçevesinde, eşyaya meyletmemeyi, dünyanın geçici hazlarına dalmamayı gerektirir. Bir bakıma, insanın eşya üzerindeki tasarruf şekli, onun Allah ile yakınlığını ya da uzaklığını belirler. Bu durumda, insana hoş gelen, eşyaya sahip olma ya da kendi gereksinimlerine binaen eşyayı elde tutma duygusunun yerine, onu elden

⁵⁰ Kavramın Kur’ân’ı Kerim’deki anlamları için bkz. Durak Pusmaz, “Kur’an’da İsar Kavramı”, *İ.Ü.İ.F.D.* 25 (2011): 83-94.

çıkarma gibi daha ulvî bir amaçla ilintili başka bir davranış şekli ortaya çıkar. Bu sırf iki insan arasındaki bir ilişki biçimi değildir. Ya da, sırf cömertlik de değildir. Bütün bunların üstünde, eşya ile insan ilişkisini hayatın her aşamasında düzenleyen ve ulvî olanın rızasıyla kendini motive eden bir durumdur. Hz. Peygamber'in cömertliği malumdur. Ama onun îsâr olarak adlandırabileceğimiz tavrının cömertliği aşan boyutları vardır. Her şeyden önce, cömertlikte, elde bolca bulunanlardan verme vardır. Fakat Hz. Peygamber'in hayat hikâyesine kabaca baktığımızda bile, varlıkta olsun yoklukta olsun, daima bir başkasını kendine yeğleme gibi bir tutumu hemen fark edebiliriz. Netice itibarıyla îsâr, gerek Kur'ân'da gerekse Hz. Peygamber'in hayatında referansları bulunan, İslâm kültürünün ayırt edici ahlâkî bir tutumu olarak ön plana çıkmaktadır.⁵¹ Nitekim aşâğıda tasavvufî düşünce içerisinde bahsedebileceğimiz îsâr da bu İslâmî bağlamın bir açılımıdır. Fakat şimdiden söylemek gerekir ki tasavvuf, îsârı bir doktrin içerisinde ele alarak ona kendi düşünce sistemine göre terimsel bir anlam yüklemiş, böylece kavram genel anlam çerçevesini aşarak derûnî bir boyut kazanmıştır. Bu durumu, tasavvufun İslâm düşüncesine bir katkısı olarak görebiliriz.

466 | db

Tasavvufta îsâr, ihtiyaç durumunda bile –ki bu ihtiyaç oldukça şedîd de olabilir– bir başkasını kendine tercih etmek anlamında kullanılır.⁵² Aynı şeye ihtiyaç durumunda, sahip olanın olmayana vermesi îsârın ana karakteridir. Bu sebeple sûfîler, îsâr kavramıyla ilgili olarak “sehâ” ve “cûd” kavramlarını kullanırlar. Kuşeyrî'ye göre kim birazını verir birazını saklarsa o cömerttir (sehâ sahibidir); kim çoğunu verir ve azını saklarsa o cûd sahibidir, kim de zarara katlanarak başkasını kendisine tercih edip verirse o îsâr sahibidir.⁵³ Bu anlamda sûfî büyüklerinin pek çok cömertlik hikâyesi klasiklerde bulunabilir. Bu hikâyelerin ana vurgusu, sûfînin bir şekilde elinde avucunda ne varsa diğer insanlara vermesi, kendisine dünyalık bir şey bırakmaması üzerinedir. Bunu, İslâm'daki cömertliğin yoğun bir uygulaması olarak düşünebiliriz. Sehâ eldekinin bir kısmını harcamak iken, cûd bunun bir adım ötesi, elindeki para ve malı harcamanın insana zor gelmemesidir. Anlaşıyor ki bilindik manada cömertliğin aşımı “cûd” ile başlamaktadır. Harcamanın zor gelmeme-

⁵¹ Hz. Peygamber'in hayatında, îsârla ilgili örnekler için bkz. Saffet Sancaklı, “İsâr Kavramı”, 37-53.

⁵² Taberî, *Selvetü'l-arifin*, 120.

⁵³ Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (ö. 465/1072), thk. Abdulhalim Mahmûd - Mahmûd b. eş-Şerîf (Kâhire: Dâru's-Şa'b, 1989), 418.

si, ihtiyaç durumu olsun olmasın, elde avuçtakini başkasının yararına olacak şekilde kullanmayı ifade etmektedir. Ancak, bu aşamada, sehâ, cûd ve îsâr kavramları, madde ile olan münasebetle ilgili bir görünüm arz eder. İsârın içeriği, yalnız ihtiyaç halinde bile olursa başkasını tercih etme anlamında değil, maddeyle olan münasebetin tanzimi ile ilgili bir hal alır. Zühd gereği, maddesel isteklerin kalpten atılmış olması, maddeyi talep etmemeyi, olanı da elden çıkarmayı gerektirir. Bu noktada îsâr yalnız zengine ya da elinde bulunana da has değildir; fakirin de istememesi, verildiğinde de alınması icap eder.⁵⁴ Bunu, îsârın tasavvuftaki ilk aşaması, maddesel boyutu olarak kabul edebiliriz. Bir sonraki aşamada ise, îsârın yalnız maddeyle ilgili bir davranış olmadığını görüyoruz. Örneğin sûffiler, Hz. Ali'nin, hicret sırasında, Hz. Peygamber'in yerini alarak, kendi canını Hz. Peygamber'in hayatı için tehlikeye atmasını da îsâr olarak kabul ederler. Yine Gulâm Halil olayında, Ebu'l-Hüseyn Nurî, Rakkam ve Ebu Hamza idama mahkûm olmuşlardı. Celladın önüne geldiklerinde Nurî kendini öne atmış ve ilk olarak idam edilmek istemişti. Bu durumu kendisine soran cellada: "Benim yolum îsâr üzere kurulmuştur, en aziz olan şey ise yaşamaktır. Şu birkaç nefesi, kardeşlerimin yaşaması için feda etmek istiyorum." demiştir.⁵⁵ Verilebilecek ne varsa vermek, nihayetinde, canı da kapsayan bir genişlik kazanarak, sûfi düşüncesinde îsâr kapsamına alınır. Nitekim çölde kaybolan bir gurup derviş, ellerinde kalan az miktarda suyu, arkadaşları için diye içmemişler ve böylece biri hariç hepsi ölmüştür. Hayatta kalan da, içmeden ölürsem intihar olur diyerek suyu içmiştir.⁵⁶ Sûfi canı da dâhil olmak üzere neden verir ya da bu kıvama nasıl gelir? İsârın, sûfi düşüncede, ihtiyaç halinde bile olursa başkasını tercih etmeyi içeren anlamından öteye geçildiği yer de burasıdır. Çünkü vermek artık sırf karşının ihtiyacı ile ilgili değildir ya da aynı anda bir şeye iki tarafın birden ihtiyaç duymalarından kaynaklanan tercihi de ifade etmez. Bunun ötesinde, madde ile olan bağlantının neredeyse yok olması, sûfi davranışını şekillendirir. Maddî îsârdan canını vermeye varan îsârın ardından bu aşama, îsârın ruhsal bir sıfat haline geldiği aşamadır. "İnsanın kendi hazlarından fâni olması ve başkalarının hazlarında bâki olmasıdır."⁵⁷

⁵⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, 425.

⁵⁵ Ali b. Osman Cüllâbî Hücvirî (ö. 470/1077), *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 254.

⁵⁶ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 255.

⁵⁷ Ebu Bekr Muhammed el-Kelâbâzî (ö. 380/990), *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994), 93.

şeklinde Kelâbâzî'nin fenâ ve bekâ tanımlaması, sanıyoruz ki îsârın bu aşamadaki açılımı için iyi bir başlangıç noktasıdır.

Kelâbâzî, fenâ ve bekâ bahsinde, sûfnin eylemlerini şu şekilde bir zemin üzerine inşa eder: Nefsinden fânî ve Hakk ile bâkî olan sûfî, bekâsını Hakk'ın vasıfları ile elde ettiğinden, eylemleri, ne dünya ne de ahiretle ilgili bir menfaat içerir. Çünkü Allah, yaptığı hiçbir şeyi, kendi zararı ya da yararı için yapmaz. Dolayısıyla sûfî de, yaptığı eylemlere, ahiret yurdunu da kapsayacak bir şekilde yarar kavramını katmaz. Eğer sûfî bu makâma ulaşmışsa, artık onun her eylemi kendisi için değil, yalnız başkaları için olur: "Mü'min aile fertlerinin iştahı açılın diye yemek yer."⁵⁸ Kuşeyrî, aynı tavrı "fütüvvet" başlığı altında zikreder: "Fütüvvetin esası insanın daima başkasının işinde çalışmasıdır."⁵⁹ Sûfî düşüncede kişinin eşya ile yahut eşya üzerinden insanlarla ilişki tarzı, aynı zamanda Allah ile olan münasebetinin keyfiyetini belirleyen bir unsurdur. Sûfî tedricî olarak, maddi olandan uzaklaştıkça, Allah'a yaklaşır. İsârın niteliğini belirleyen, kişinin ulaştığı ruhî seviyedir önermesini bu noktada zikredebiliriz. Davranış zâhiren benzer olsa da, sûfnin ruhî makâmı, o davranışın sâiklerinde çeşitli farklar doğurur. "Zâhid", "sûfî" ve "ârif" arasında yapılan ayrımlarda bunu net bir şekilde görebiliriz. Tasavvufta, ruhî mertebeye yükselme oldukça isimlendirme zâhidlikten sûfliğe ve ârifliğe adım atar. Böylece ârif ya da sûfî, zâhidin isteklerinin ötesinde bir ruhî mertebeye geçer. Örneğin, Abdurrahman Câmî, zâhidlerin cennet isteği ya da cehennem korkusuyla zühd yolunu tuttuklarını, sûfîlerin ise yalnız Allah'ı istediklerini, bu yüzden sûfîlerin zâhidlerden üstün olduklarını söyler.⁶⁰ Bu tedricî ilerleme, sûfî düşüncenin aritmetiği gibidir ve îsârın, ruhî tekâmülle beraber bir derinlik kazandığını göstermektedir. Öyle ki, artık yalnız ihtiyacı olana vermek, ya da aynı ihtiyaç içindeyken birini tercih etmek gibi pek tabii olarak kavramı niteleyen şartlarla îsâr sınırlı kalmamaktadır. Allah'ın vasıflarıyla bâkî olabilmiş bir sûfnin îsârı, kavramın davranışsal ve anlamsal yönlerini barındırmakla beraber, farklı bir yönelmeyle şekillenir. Buna sûfî istilâhta "îsârü'l-hakîka" (hakikat îsârı) denir.⁶¹ Allah'ta kaybolan sûfnin eylemleri, artık Allah tarafından yapılmakta,

⁵⁸ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 94.

⁵⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, 390.

⁶⁰ Abdurrahman Câmî, *Nefahatü'l-üns min hadarâti'l-kuds* (Kahire: y.y., 1989), 18.

⁶¹ Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm*, 219.

O'ndan gayrısında gerçek manada bir şey zaten bulunmamakta, bu nedenle, îsâr beşeri ilişkilerin bir getirisi olmaktan çıkıp ilâhî sıfatların eylemsel şekline bürünmektedir. Bir adam Ebû Ubeyde'ye gelip bir şey istediğinde vermemiş, daha sonra tekrar isteyince vermiş ve şöyle demiştir: “Sana veren de vermeden geri çeviren de Allah'tır.”⁶²

Sûfî, davranıştan hâsıl olabilecek bütün yönleri geride bırakmıştır. Ve hatta ahirete taalluk eden beklentilerden de uzaklaşmıştır. Örneğin Rabiâtü'l-Adeviyye'nin Allah aşkı, Allah'ın dışında kalan ne varsa, onu istememeyi gerektirmektedir. Bu ruhî derinlik aynı zamanda zihnî bir düzeyi de gösterir ki bu alt yapı davranışlara yansiyacaktır. Yani, Adeviyye'nin davranışlarının sebebi bu bilinçtir. O da dünyaya karşı zâhid idi fakat ilk dönem zâhidlerinden farklı bir ruh ve bilinçle zühd yolunu tutuyordu. Cennet isteği ya da cehennem korkusuyla hareket etmiyor,⁶³ Allah'tan herhangi bir şey istemekten hayâ ediyordu.⁶⁴ Mü'minin ailesinin iştahının açılması için yemesi bu açıdan daha anlaşılır bir hale gelmektedir. Kendine ait beklentilerin bittiği noktada bir başkasını tercih etmek, özgecilik ile açıklanamaz ruhsal bir içeriğe işaret etmektedir. Çünkü kemâle ermiş olan sûfî, bu anlamda kendini ihtiyaçlardan arındırmıştır. Onun vermesi, kendi ihtiyacına rağmen bir verme değildir. O, ihtiyaç ve beklentileri içeren her ne varsa, Allah ile arasında bir perde görür ve onu ortadan kaldırmaya çalışır. Dolayısıyla artık onun eylemleri, daima başkası için olacaktır. Ruveym'e fakrın ne olduğu sorulduğunda: “Bütün mevcûdun yok (hükümünde) olması, (kişinin) eşyaya karşı ilgisinin kendisi için değil, başkası için olmasıdır.” şeklinde cevap vermiştir.⁶⁵ Bu müstağni bir tavır da değildir; aksine yalnız Allah'ı arzulamanın, O'na vuslatı dilemenin, davranışları yönlendiren paradigmasıdır. Gazzâlî, maddeye karşı tavır alışı, beş tipolojiden bahseder. Buradaki karakterlerin her biri, maddeyi istemek ya da istememekle ilgili bir tavır geliştiren. Bu beş tavrın en iyisi zühddür ama bir şeyin elde bulunup bulunmamasının kişinin kalbinde eşit olduğu hal de zühdden üstündür.⁶⁶ Biz burada, bizzat îsâr kavramının sınıflamalarını bulmuyoruz. Fakat sûfî düşüncede

⁶² Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî (378/988), *el-Lüma'*, thk. Abdulhalim Mahmûd Tâhâ-Abdübâkî Surûr, (Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadis, 1960), 186.

⁶³ Kuşeyrî, *Risâle*, 431.

⁶⁴ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 419.

⁶⁵ Serrâc, *Lüma'*, 75.

⁶⁶ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/1111), *İhyâu ulûmi'd-dîn*, thk. Bedevi Tabâne (Kahire: Dârü'l-Kalem, ts.), 4: 186.

olgunlaşan ve kemâle eren kişinin ahireti de kapsayacak şekilde beklentiye yer vermeyen davranış kodları bu şekilde ortaya çıkmaktadır. Ebû Hafs Haddâd'a, îsârın ne olduğu sorulduğunda, "dünya ve ahiret işlerinde kardeşlerinin çıkarlarını kendi çıkarından önde tutmaktır" demiştir.⁶⁷ Bir bakıma îsârı farklı kılan, davranışın şekli değil, sūfînin bilinç düzeyindeki farklılıktır. Bu bilinç düzeyinde "aynü'l-îsâr" vardır ki burada gerçek nasip, nasibin terkidir.⁶⁸

Sūfî başkalarıyla iletişime geçer, onlarla paylaşır, elindeki avucundakini onlara verir; bu anlamda bireysel ve toplumsal davranış formlarını gösterir; fakat bunu yaparken, kurgusunu eşyanın ortaya çıkardığı gereksinim gibi bir düzlemde yahut yaptığı iyiliğin dünyada olsun ahirette olsun bir karşılığını düşünerek yapmaz. Daha net söyleyecek olursak, bilimin öngördüğü gibi, davranış sebep ve sonuçlarıyla bu dünyaya yahut öbür dünyaya ait bir beklenti içermez. İsâr insanların eylemlerinin zorunlu mekâmı olması dolayısıyla bu dünyaya aittir ve fakat davranışın ontolojik bağı, yalnız Allah'tır.

4. İki Tarafın Kıyaslaması

İsârın, -özgecilik gibi modern bir kavramla da olsa- bilimin konusu olması ne anlama geliyor? Bize göre bu durum, deney ve gözlemle hareket eden pozitif bilimlerin, özgecilik kavramında kendilerine veri sağlayacak unsurları bulmaları ile ilgili olmalıdır. Örneğin, "ma'rifet" gibi salt metafizik bir konuya, bilimin kayıtsız kalması görece anlaşılabilir iken, "îsâr" kavramı, gözlenebilir boyutta varlığını gösterdiği için, pozitif bilimler görünür olan bu olgunun kodlarını çözmeyi amaç edinmiş olmalıdırlar. Tam da bu noktada, kavramın yeni bir anlam zemininin de doğuşuna şahitlik etmekteyiz. İsâr ya da özgecilik, önceden, dinin emrettiği ahlâkî bir tutum ya da felsefenin bir konusu iken,⁶⁹ pozitif bilimlerle birlikte manzarada bir değişim meydana gelmiştir. Bir başka deyişle, kavramın din ya da felsefe ile mevcut anlaşılma durumlarına, farklı ilkelerle hareket eden bir paradigma da izahlar getirmiş; kavramın alt yapısını oluşturan süreçler, sebepler-sonuçlar, etkenler yeniden belirlenmiştir. Aynı davranış şeklinin farklı iki cepheye ait yorumuyla karşı karşıya

⁶⁷ Feridüddin Attâr, *Evlîya Tezkireleri*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2007), 369.

⁶⁸ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 258.

⁶⁹ Topses, "Elseverlik", 60-61.

kaldığımız bu noktada, tespitlerimizi şu şekilde ortaya koymak istiyoruz:

a. Davranışsal boyuttaki benzerlik, yalnız işin nihayetinde ve görünürde olan bir benzerliktir. Psikoloji ve tasavvuf bu noktada birbirlerine yaklaşmakta ve fakat yakınlaşmanın başladığı yerde ayrışma da başlamaktadır. Çünkü davranışın görünür benzerliğine hatta aynılığına rağmen, düşünsel ve ruhsal arka planı büyük farklılıklar göstermektedir. Her bir alanın, kendi referanslarıyla farklı bir gerçeklik kurgusu vardır. Çoğu zaman yolları kesişen iki alanın, olaylara bakışı arasındaki farklılık, davranışın algılanmasında da köklü bir ayrışım meydana getirmektedir. Her şeyden önce, psikoloji, dini içerikten bağımsız bir analize girer ve dinin başat rolü, bu noktada sebeplere irca olunur. İnsanın bizzat kendisinde özgecil eğilimlerin var olduğunu düşünen Batson, deneylerle bunu kanıtlamaya çalışırken, amacının, ne olması gerektiği değil, ne olduğunu tespiti olduğunu söyler.⁷⁰ Bu ise, özgeciliğe etken motivasyonları dinden bağımsız bir şekilde ele almayı da beraberinde getirmiştir. Din de dikkate alınır, ancak diğer faktörler gibi bir etken sınıflamasına tâbî kılınarak.

b. Yukarıda da görüldüğü gibi, pozitif bilimler –daha özelden psikoloji- özgecilik davranışını açıklamak için pek çok teori ortaya koymuştur. Tasavvuftaki “îsâr”, psikolojinin, davranış analiz ederken belirttiği etkenlerden, “din” üst başlığının bir parçası olarak ortaya çıkıyor. Bu ise, îsârın yeterince anlaşılmasını engelleyen bir durum gibi görünüyor. Îsârın anlamsal kökeninin Kur’ân ve Sünnet olduğuna dair bir ihtilaf yoktur. Bununla birlikte bu kökün ruhsal ve düşünsel bir açılımla yeniden yorumlandığı, davranışın saiklerine dair sûfîler tarafından yeni bir teorinin ortaya konulduğu da bir gerçektir. Bilimin, sûfnin fikrini de dinî içerikli beklenti başlığına katabilme ihtimali varsa da, bize göre, îsâr kavramının sûfî düşüncedeki anlam derinliği henüz psikolojide konu edilmemiştir. Kanaatimiz o ki, sûfî doktrin, bilimin dine yüklediği o evrensel işlevin ötesinde bir fikrî ve ruhî alt yapı ile konuşmaktadır.

c. İkinci maddeye bağlı olarak; ayrımı kabul edip, her iki alanın gerçeklik-hakikat kurgusunu kendi içinde değerlendirmek daha isabetli bir yaklaşım olabilir. Hatta gerçekliği ele alma yaklaşımındaki aşılmaz fark –bilim bir şekilde maddeden hareket eder- bu

⁷⁰ Batson, *Altruism*, 3.

yaklaşımı en azından şimdilik mecburi hale getirmektedir. Psikoloji için dinî faktörün gerçekliği, onun insan davranışına etki etmesinde aranmalıdır. Psikoloji, Allah'ın bir emri olarak yapılan davranış incelerken, gerçekten Allah'ın bu emri verip vermediği ile ya da bu davranış sergileyen kişinin gerçekten cennete gidip gitmeyeceği, Allah'ın gerçekten bu davranıştan memnun olup olmayacağı ile ilgilenmez. Fakat bu inanca sahip birinin bu inancın etkisiyle bir davranış gerçekleştirdiğini dikkate alır ve gerçeklik olarak bunu ortaya koyar. Oysa tasavvufta ne böyle bir davranış tanımlaması ne de böyle bir etki süreci analizi vardır. Aksine tasavvuf kesin bir kabulle şekillenmiş bir inancın insan ruhundaki etki ve yansımalarını muazzam bir kavram örüntüsü içinde şekillendirir. Psikolojide davranışsal gerçekliğin ortaya çıkmasını sağlayan etken –örneğin Allah inancı gibi- tasavvufta gerçekliğin kendisidir ve davranış bu gerçeklikle ontolojik bağın bir ürünüdür. Birinde sebep-sonuç ilişkisi varken diğerinde hakikat ve hakikatin zuhûru söz konusudur.

472 | db

d. Kavramsal tanımlamalarda, bir kavramı kendi mecrasından alıp, diğer bir paradigmanın havzasında değerlendirmek yanılmalara sebep olabilir ve kavramın kendi kökeninden koparılması gibi bir sonuç doğurabilir. Örneğin, özgecilikle ilgili bilimde şu şekilde yaygın bir görüş mevcut: Özgecilik, her ne sebeple yapılıyor olursa olsun, sonuçta insanın kendi faydasına yönelik bir eylemdir. Şayet biz îsârı, buradaki fayda kelimesinin zeminine çekecek olursak, kavramsal bir kaosa girmiş oluruz. Neticede, tasavvufta, kişinin Allah'ın rızasını kazanması, Allah'a ulaşması da bu anlamda bir fayda beklentisi gibi görünebilir. Şu halde bilimin iddiası gerçekleşmiş ve her eylemin kişinin menfaatine dönen bir yanı olduğu, bilimin ön kabulü doğrultusunda tasavvufa da uyarlanmış olur. Buradaki problem, bilimin sınırlamalarına ve şemalarına uymayan bir kavramı, bu kıstasla değerlendirmek olmalıdır. Çünkü fayda, bilime göre, hayatta kalmakla, sağlıklı olmakla, devamı sağlamakla ilgilidir. Organizma, tür ya da insan, bir şekilde davranışlarını buna göre şekillendirir. Her ne kadar davranışlara yön veren içsel süreçler olsa da, bu süreçlerin temel güdüsü, yine bu sağlığı, hayatta kalmayı ve devamlılığı sağlamaya ilintilidir. Bu anlamda insanın kendine bir barınak inşa etmesi ile dini bir tutumla özgeci davranmasının en altında yatan saik aynıdır. Nasıl ki yaban dünya insanın varlığını tehdit ediyorsa ve insan bunun için barınak inşa ediyorsa, şiddet ve kaos da insanın varlığını tehdit eder, ruhsal dengeyi, beşeri devamlılığı bozar; insan da buna önlemler almaya çalışır ve çeşitli

gerekçelerle özgeci davranışlar sergiler. Şayet biz îsârı bu düşünce sistemine dâhil edersek, doğal olarak, sistem kendi mekanizmasını işletecek ve kavram orjin anlamını yitirecek; sûfî düşüncede îsâra ulaştırın süreçler göz ardı edilecek ve yalnız bilimin düşünce mekanizmasında ne anlam ifade ettiği gibi bir sonuç ortaya çıkacaktır.

Bize göre çıkar yol, davranışsal benzerliğe aldanmadan, sûfî düşünceyi iyi analiz ederek, îsârı fayda kavramından uzak tutmaktır. Tasavvufta fayda –ki bu fayda sûfî dışındakiler için geçerlidir– en fazla, davranışın tabii bir getirisi olabilir. Fakat oldurucu bir etken olarak kabul edilemez. Boyutu ve derinliği ne olursa olsun dinî beklentinin kişinin çıkarıyla ilişkili olduğu savı, sûfî düşünceyi tanımlamamaktadır. Sûfî düşünce kişinin ya da toplumun yararını düşünerek işe başlamaz; kendini faydanın tamamen dışında tutar. Bu dışında tutma düşüncesi, faydanın yöneldiği alanı da belirler: Başkaları. Allah'ın rızasını kazanmak da manevi bir fayda tanımına uygun düşmez, çünkü bilimin iddia ettiği gibi, inanan kişi Tanrı'ya memnun ederek cenneti amaçlar önermesi, sûfî için tam bir karşılık değildir. Evet, sûfî Allah'ın rızasını amaçlar ama Allah'ın rızasının faydayı anımsatacak sonuçlarını arzulamaz.

e. Tasavvufta îsâr, ilahi sıfatlarla donanmış bir karakterin, doğal tepkisi olarak ortaya çıkmaktadır. Bir bakıma dinî düşüncede –psikolojinin de kabul ettiği– kişinin, Allah'ın bir emri ve bu emri yerine getirdiğinde alacağı karşılık gereği özgeci davranmasına karşın, sûfî, Allah'ın sıfatlarının gerektirdiği davranışı sergiler. Allah almadan verir; O'nun vermesinde, herhangi bir beklenti ya da çıkar olamaz. O, her türlü beklentiden müstağni olarak, ontolojik varlığının aşkınlığıyla verir ki bu, başkasını kendine tercih etmekten ziyade, eylemin sırf Allah'ın dışındaki varlıklarla ilintili olmasıdır. Sûfî Allah'ın sıfatlarıyla bâkî olduğunda, eylemi, sırf başkalarıyla ilintili olarak gerçekleştirir, zira ortaya çıkan bu davranışın varlıksal olarak kökeni, Allah'ın sıfatlarıdır. İleride, îsârı ele alacak psikolojik bir çalışma yapılması durumunda elbette bizim yargımız da değişebilir yahut îsâra başka bir yaklaşım farklı sonuçlar ortaya koyabilir. Ancak, bizde oluşan kanaat, tasavvuf ve psikolojinin, gerek insanı ve gerekse insanın en mühim davranış formlarından biri olan îsâra/özgeciliğe yaklaşımlarının köklü bir şekilde birbirlerinden ayrıldığı yönündedir. Ve bu noktada uzlaşma da pek mümkün görünmemektedir. Tabir caizse tasavvufi anlamda özgecilik, bilimin ortaya koyduğu kategorilerin dışındadır. Elbette ki her özgeci davranışın tasavvufi olarak açıklanması da söz konusu değildir. Lakin

en azından teorik olarak, bir sūfînin özgeci davranışının saikleri, henüz psikolojik bir kategoriye dâhil edilmemiştir.

Sonuç

Özgecilik ya da îsâr kavramı, yakın zamana kadar, dinî bir tutum ya da felsefenin bir konusu olarak ele alınıyordu. Fakat bilimin kavramla ilgilenmeye başlaması, bize göre irdelenmesi gereken bir problem alanı doğurmuştur: Farklı ilkelerle hareket eden düşünce sistemlerinin, aynı kavrama yönelik tanımlamaları ne ifade etmektedir? Bir tarafta yapılan tanımlama ve tespit, diğer tarafın tanımlamasını nasıl etkiler? Tasavvufî bir terim olarak îsârın, bilimdeki algılanışı, benzerlik olarak ilginç olsa da, yukarıdaki soru çerçevesinde problemleri bir alanın varlığını da işaret etmektedir. Her iki alanın kendine has bir gerçeklik zemini olduğuna göre soruyu şu şekilde yeniden sorabiliriz: Bilimsel, objektif bir gerçeğe ulaşmaya çalışan psikolojinin özgecikle ilgili tanım ve tespitleri, - sonuçların bilimsel bir gerçekliğinin olduğu varsayımından hareketle- îsâr kavramının sūfîlerce ortaya konuluş şeklini doğrulamakta mıdır? Ya da psikoloji, sūfî düşüncüyü ne derece kapsayan bir yaklaşım geliştirmiştir? Tersinden, sūfî düşüncenin îsâr yaklaşımı, bilimsel bir yaklaşımın zeminine taşınacak bir karakter sergiler mi? Bizim bu konudaki cevabımız –bir şerh düşmek koşuluyla- hayır olacaktır. Cevabımız hayırdır çünkü biz davranışın görünüş olarak benzerliğinin dışında, analiz noktasına gelindiğinde, psikolojinin, dinî düşüncüyü davranışa yol açan fonksiyonel bir gerçeklik olarak gördüğünü; tasavvufî manada îsârı ise konu etmediğini düşünüyoruz. Evet, psikoloji dinî düşüncenin girift, insanın en derin psikolojik katmanlarına nüfuz eden bir yapısı olduğunu kabul eder; fakat gerçek olan, insanın biyolojik yapısında duygusal bir alanın var olduğu ve dinin olgu olarak insanın bu özelliğine bağımlı bir şekilde var olduğudur. Aksi halde, dinin insan harici gerçekliği ile ilgilenmez. Böylece dinî düşüncenin içeriği yahut çeşitliliği de psikolojide ancak bir fonksiyon farklılaşması yaratacak şekilde anlam kazanır. Budizm de, Hristiyanlık da, İslâm da bu noktada, aynı özgeci tavrı doğurabilir, aynı bireysel ve toplumsal işlevleri görebilir. Tasavvuftaki îsâr ise, bir betimleme, tanımlama, tespit yahut fonksiyonla ilgili değildir. Hakikat bellidir ve bu hakikat ile bütünleşme, îsârı kendiliğinden açığa çıkaran bir vizyondur. Bu anlamda sūfî görüşün, psikolojik görüşten istifadesi de mümkün görünmüyor. Çünkü özgeci davranışın açığa çıkmasını sağlayan saikler, iki taraf için uzlaşmasız bir şekilde birbirinden farklıdır. Birinde, din de dâhil olmak üzere ortaya çıkan

bütün psikolojik süreçlerin açıklanması insani boyutta olmalı iken, diğerinde, hiçbir şey, Allah ile olan ezeli irtibatı dikkate alınmadan anlaşılabilir. Düşüneceğimiz şerh ise, acaba sûfî düşüncenin öngördüğü îsâr anlayışı, dinî düşünce üst başlığından ziyade, başlı başına bir alan olarak psikoloji tarafından incelenebilir mi? sorusuna olumlu cevap verilebilme ihtimalidir. Böyle bir araştırmanın yapılması elbette fikirlerin değişimini sağlayabilir. Bize göre, îsâr kavramı bilimsel açıklamaların çizdiği sınırın ötesindedir. İsârın tasavvufî tanımını kendine hastır ve henüz bu tanımlama, psikolojideki özgecille ilgili faktörler ya da açıklamalar bahsinde bir yer bulamamıştır. Son olarak tekrar edelim ki, bu karşılaştırma, bütün dış yakınlık ve benzerliğe rağmen, tasavvuftaki îsâr ve psikolojideki özgecille arasındaki köklü ayrışımı da bize göstermiştir. Sık sık bir arada kullanılan bu kavramlar, esasen pek az birbirlerine karşılık gelmektedirler.

KAYNAKÇA

- Adler, Alfred. *Bireysel Psikoloji*. Trc. Halis Özgü. İstanbul: Hayat Yayınları, 2000.
- Ayten, Ali. *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009.
- Bahtiyar Büyük, Ayşe. *Ahlak Felsefesinde İsâr ve Özgecillelik: İslam Medeniyeti ve Batı Kültürü Açısından Bir Değerlendirme*. Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2018.
- Bar-Tal, Daniel. "Altruistic Motivation To Help: Definition, Utility and Operationalization". *Humboldt Journal of Social Relations* 13 (1985): 3-14.
- Batson, C. Daniel v.dğr. "Benefits and Liabilities of Empty-Induced Altruism". *The Social Psychology of Good and Evil*. Ed. Arthur C. Miller. 359-385. New York: The Guilford Press, 2004.
- Batson, C. Daniel. *Altruism In Humans*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Câmî, Abdurrahman. *Nefahatü'l-üns min hadarâti'l-kuds*. Kahire: y.y., 1989.
- Cevzici, Ahmet. *Felsefe sözlüğü*, 3. Baskı. İstanbul: Paradigma, 1999.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyîd eş-Şerîf (ö. 816/1413). *Mu'cemüt-ta'rifât*. Thk. Sıddîk el-Minşâvî. Kâhire: Dâru'l-fazile., ts.
- Darlington, P. Jakson. "Altruism: Its characteristics and evolution". *Proc. Natl. Acad. Sci.* 75/1 (1978): 385-389.
- Duriez, Bart. "Are religious people nicer people? Taking a closer look at the religion-empathy relationship". *Mental Health, Religion & Culture* 7/3 (2004): 249-254.
- Durmuş, Zülfikar. "Sosyal Dayanışmanın Sağlanması Kur'an'ın Öngördüğü İdeal Model: İsâr". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/1 (2003): 17-27.
- Eisenberg, Nancy v.dğr., "The Development of Prosocial Moral Reasoning and a Prosocial Orientation in Young Adulthood: Concurrent and Longitudinal Correlates". *Developmental Psychology* 50/1 (2014): 58-70.
- Feridüddin Attâr. *Evlîya Tezkireleri*. Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2007.
- Feriha Baymur, *Genel Psikoloji*, İstanbul: İnkılap Yay. 1994.

- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111). *İhyâu ulûmi'ddîn*. Thk. Bedevi Tabâne. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kalem, ts.
- Güney, Şule - Galip, Hasan. "İnsanlarda Özgeci İşbirliğinin Psikolojik ve Beyinsel Temelleri". *Türk Psikoloji Yazıları* 25 (2010): 29-38.
- Güngör, Recep Batu. *Modern Ahlak Felsefesinde Özgecilik*. Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbî (ö. 470/1077). *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem el-Afrîkî el-Mısrî. "esr". *Lisânü'l Arab*. 4: 7. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Jung, C. Gustav. *İnsan Ruhuna Yöneliş*. Trc. Engin Büyükinâl. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Karadağ, Engin-Mutaftçılar, Işıl. "Prososyal Davranış Ekseninde Özgecilik Üzerine Teorik Bir Çözümleme". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 8, (2009): 41-69.
- Kâşânî, Abdürrezzâk. *Letâifu'l-a'lâm fî işârâti ehli'l-ilhâm*, 2 Cilt. Thk. Abdurrahîm es-Sâyh- Tefvîk Ali. Mısır: Mektebetü's-Segâfe, 2005.
- Kelâbâzî, Ebu Bekr Muhammed (ö. 380/990). *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin (ö. 465/1072). *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Thk. Abdulhalîm Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerîf. Kâhire: Dâru's-şâ'b, 1989.
- Mathew, K. J. v.dğr. "Evolution of Altruism In Humans", *International Journal of Social Science & Interdisciplinary Research*. 5 (2016): 45-65.
- Monroe, Kristen Renwick "A Fat Lady in a Corset: Altruism and Social Theory". *American Journal of Political Science* 38/4 (1994): 861-893.
- Özgökman, Fatih. "Evrimsel Ahlak ve Eleştirisi". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 19 (2015): 153-173.
- Patten, William. *Grand Strategy of Evolution*. Boston: The Gorham Press, ts.
- Pusmaz, Durak. "Kur'an'da İsar Kavramı". *İ.Ü.İ.F.D.* 25 (2011): 77-104.
- Reis, Harry T. "Altruism", *Encyclopedia Of Social Psychology*. Ed. Nicole L. Mead. 1: 29-31. London: Sage Publication, 2007.
- Sancaklı, Saffet. "Hz. Peygamber'in Erdemli Erdemli İnsan Yetiştirme Bağlamında İsar (Diğergamlık) Kavramına Verdiği Önem". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 7/17 (2006): 29-56.
- Taberî, Ebû Halef. *Selvetü'l-arifin ve ünsü'l-müştâkin*, Nşr. Gerhard Böwering-Bilal Orfali. Leiden-Boston: Brill, 2013.
- Topses, Gürçan. "Elseverlik (Alturizm) ve Benseverlik (Egoizm) Ölçeğiyle İlgili Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *International Journal of New Trends in Arts Sports & Science Education* 1/2 (2012): 60-71.
- Tûsî, Ebû Nasr Serrâc (378/988). *el-Lüma'*. Thk. Abdulhalîm Mahmûd TâhâAbdülbâkî Surûr. Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-Hadîs, 1960.
- Vassilis Soroglou, "Religion, Spirituality, and Altruism", *Handbook of Psychology Religion, and Spirituality*, Volume, 1, Washington: American Psychological Association, 2013, 1-19.
- Yavuzer, Nurgül. "Bir Prososyal Davranış Kaynağı Olarak Özgeci Motivasyonun İlgili Yazını Işığında Değerlendirilmesi". *Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi Dergisi* 14-1/27 (2017): 105-126.

The Sufistic Profoundness of Isar (Altruism): A Comparison with The Scientific Approach

Mehmet UYAR*

Extended Abstract

In this paper, "isar" which one of the most important concepts that defining Islamic thought, is examined. The concept of "isar, has been the subject of research of modern sciences for nearly two hundred years under the name of altruism. Therefore, the fact that a principle with a religious-sufistic identity is subject to modern sciences is worth examining. In this study, we will examine comparatively the altruism approaches of modern sciences and the concept of isar that shaped by sufi thought. By "sufistic profoundness of isar" we mean the special meanings that the concept has gained in the sufi thought. This particular meaning manifests itself in two ways: The first is that the concept gains more profound meanings in Islamic thought. The second is its different aspects from altruism, which is redefined through scientific methods for about last hundred and fifty years. Understanding this difference depends on understanding the scientific explanations of altruism. For this reason, psychology which examines altruism in modern sciences is especially important for us. At this point, when we use the term scientific approach, we want to point out that we usually refer to psychology.

The concept of isar is expressed under the name of altruism in present day. Altruism is defined as loving humanity and people without waiting for benefit, devoting oneself to the welfare of others, attitude towards selfishness and individualism. Isar is also defined in sufism, even though one has his own needs, he prefers the needs of others. In this context, there is a definitional and behavioral similarity. Although altruism is very similar to the concept of isar, it has been described in different ways by modern sciences. In this respect, it is very difficult to describe the concept in a single sentence. For example, in economics, the concept is considered as an economic purpose in which a person calculates the his inputs and outputs. On the other hand, sociologists consider it as a behavior which is necessary for the continuation of society. According to biologists, altruism is related to the behavior of cells or genes as part of pre-engineered genetics. But it should be stated that the definitions of altruism by economists, sociologists, or biologists were not sufficient, psychology also examined the concept deeply.

In the scientific approach, we can easily say that the moral states of altruism are adressed according to their functions in human and social life, not as an ontological reality itself. In a way, altruism, which is a moral act, has been considered as a fact by modern sciens. For example, altruism that one does with a religious

* Asst. Prof., Ondokuz Mayıs University Faculty of Theology, Department of Sufism, uyarmehmet77@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-1596-9458>

feeling is not considered in terms of the ontological reality of religious feeling. But religious feeling is defined to be a factor affecting altruism.

Science uses benefit in the same pot as altruism too. It is claimed here that even the most complex moral behavior of the organism is motivated by survival at the final point. In other words, altruism is, in the end, a behavior related to benefit. One's preferring another is essentially for his own benefit. In this way, one feels good, gains prestige etc.

In sufism, isar is used in harmoniously with the meaning given above in the first stage. Many isar stories of sufi elders can easily be found in the classical works of sufism. The main emphasis in these stories is to give everything to other people, not to leave anything of the world property behind. This is essentially an intense practice of generosity in Islam. Generosity is the first stage of isar in sufism and has a material aspect. The next stage of isar in sufism is the sacrifice of one's life for another. For example, Hz. Ali, during the emigration risked his life for Hz. Muhammad. In the third stage, isar, which gains a purely sufistic meaning, becomes a spiritual quality of a person. A sufi's behaviour does not include any expectation about the world or the hereafter. Because Allah does not do anything for His own good or benefit. Sufi does not have any expectation for his goodness, because his morality comes from God's morality. The behaviors of a sufi who reaches this level is not for himself, but for someone else. This attitude is closely related to the relationship of sufi with Allah. According to a sufi, if one moves away from the world, he gets closer to Allah. Because of his/her closeness to Allah, sufi has no expectation for what he/she does.

478 | db

Generally, both sides have evaluated the concept in this way. In this context, if we compare the two sides, we can express the following headings:

a. Behavioral and descriptive similarity is only an appearance similarity. For both sides, the concept's spiritual, behavioral and intellectual background differs in many ways. The scientific approach, contrary to sufism, makes a concept analysis independent of religious content.

b. While psychology examines various factors that cause to the concept of altruism, evaluates it under the heading of "religion". In other words, religious emotions also cause to isar behavior. However, psychology has not yet examined isar with its profoundness meaning in sufism.

c. The ontological truth value of the concept is very different in terms of sufism and science. Namely, in sufism, the isar is Allah's command. The concept gains meaning through such an understanding. But in science, the reality of the concept is factual. It is not the subject of science whether Allah really gives this order or doesn't. Science examines the fact that a person acts with this belief. Otherwise, it is not interested in the ontological truth of faith itself.

Finally we can say that, despite all the similarities in appearance, there is a deeply difference between the sufism's isar and the science's altruism. Despite much research about altruism, isar in the context of sufism goes beyond the limits of scientific definitions.

Keywords: İsar, Altruism, Sufistic Profoundness, Psychology, Scientific Approach.



AYETLER IŞIĞINDA CAHİLİYEDEN İSLAM'A KIZ ÇOCUĞU/KADIN HAKLARININ TAHVİLİ

Hatice ŞAHİN AYNUR*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 11 Haziran 2019, **Kabul Tarihi:** 27 Eylül 2019, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2019, **Atf:** Şahin Aynur, Hatice. "Ayetler Işığında Cahiliyeden İslam'a Kız Çocuğu/Kadın Haklarının Tahvili". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (Eylül 2019): 479-518. <https://doi.org/10.33415/daad.575458>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 11 June 2019, **Accepted:** 27 September 2019, **Published:** 30 September 2019, **Cite as:** Surname, Name. "Transformation Of "Girl" From the Age of Ignorance (Jahiliyyah) Till Islam, With Qur'anic Perspective". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 19/2 (September 2019): 479-518. <https://doi.org/10.33415/daad.575458>



Öz

İslam, insanların dünya ve ahiret mutluluğunu gerçekleştirme yönünde emir ve tavsiyeleri ihtiva eden, doğru yolu gösteren son dindir. Onun iki temel kaynağı Kur'an ve hadistir. Hadis, asr-ı saadetten beri nesilden nesile aktararak günümüze kadar değişik yollarla aktarılan Hz. Peygamber'in söz, fiil ve Kız çocuğu/kadın üzerine yazınlar, klasik müellefatta bir eserin belli bir kısmında yer alırken, oryantalist ve seküler müktesebatın etkisiyle modern yaşamda başlı başına çalışmaların konusu olmuştur. Zira batının modernleşme süreciyle başlayan din üzerindeki eleştirileri, İslam'ın birçok alanını kapsamış olsa da genel olarak insan haklarını, özelde "kadın" konusunu gündeme taşımıştır. Bu aşamaların ortaya çıkardığı entelektüel tıkanmanın kız çocuğu/kadına dair incelemelere yeni boyutlar kattığı izahatın varestedir. Fakat asimile ve sömürge düzeyine varmış bu uygulamalar beraberinde terminolojik karışıklığı da getirmiştir. Dolayısıyla kadın konusunu, tefsir veya tevil eksenli bile olsa, herhangi bir "izm" in izdüşümünden

* Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlimleri Anabilim Dalı, haticesaahin@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-5214-7547>

azade ve popülist söylemlerden uzak, lakin bir o kadar da apolojist tutumdan beri bir şekilde incelemek günümüzde neredeyse imkânsızlaşmıştır.

Zikri geçen paradigmalara rağmen bu çalışmada cahiliye döneminde kadının bireysel, ekonomik, sosyal hakları ve İslam'ın gelişiyle bunlar üzerindeki değişiklikler incelenmektedir. Makalenin amacı, İslam'da kadına verilen değeri ölçmek, dahası cahiliye döneminin zulüm dünyasından hareketle İslam'ın kadına verdiği hakları o günün şartlarıyla karşılaştırarak ortaya koymak değildir. Araştırmanın çıkış noktası ve mecburen üzerinde durulması gereken bu mesele, asıl olmaktan ziyade Kur'an'ın gerçekleştirdiği zihniyet inkılabına dikkat çekmek içindir. İslam vahyi ile kız çocuğu/kadının durumundaki iyileşme o dönemde ve o dönemin koşullarına göre değil, her döneme aittir. Cahilî zihniyetin inkişafının bulunduğu her toplum ve dönemde İslam'ın kuralları, kız çocuğu/kadına fitratına özel haklarını teslim edecektir. Bu hakların başında elbette temel hak olan yaşam hakkı, eğitim hakkı, aile kurabilme ve eşini tercih edebilme hakkı, mülkiyet hakkı ve mirastan pay alabilme hakkı sayılabilir. Bunların dışında lakin en önemli hak şüphesiz Allah'a iman edebilme ve kullukta hiçbir ayırımın bulunmamasıdır.

Anahtar Kelimeler: Tefsîr, Kur'an, İslâm, Kız Çocuğu, Tahvil.

Transformation Of "Girl" From the Age of Ignorance (Jahiliyyah) Till Islam, With Qur'anic Perspective

480 | db

Abstract

In classical written work, literature on women/girls takes place in a certain part of a writing, while in modern life, it becomes the main theme of studies on its own, with the effect of orientalist and secular acquis. This is because, although west's criticism of religion, which starts with the modernization process, involves several areas of Islam, in general it brings up the issue of human rights, in particular, the issue of "women". It is self evident that the intellectual blockage, which is uncovered by these stages, adds new perspectives to the investigations about women/girls. However, these practices that reach the level of assimilation and exploitation, accompany a terminological confusion, too. Thus, it is nearly impossible to examine the issue of women, although hermeneutics or interpretation oriented, free from projection of any "...ism" and populist discourse, as well as safe from apologetic conduct.

Notwithstanding the above mentioned paradigms; in this paper, the individual, economical, social rights of women at the age of ignorance (jahiliyyah), and the changes on these with the revelation of Islam is investigated. The aim of this paper is not assessing the value of women in Islam, and moreover, not exhibiting the rights that are granted to women in Islam, comparing to the circumstances of those days, based on the world of cruelty at the age of ignorance. The starting point of the investigation and the issue to be emphasized compulsorily here is to draw attention to the mental revolution implemented by the Holy Qur'an, rather than being essential. The amelioration of the status of women/girls by the revelation of Islam is neither specific to that age nor pursuant to the conditions of that age but all ages. Islamic laws remunerate for the rights of women/girls specific to their creation wherever and whenever the mental development of the age of ignorance takes place. The foremost among these rights is definitely the right to live which is fundamental, the right to education, the right to start a family, the right to choose spouse, the property right, the right to

have share in heritage. However, apart from these is undoubtedly, being able to have faith in Allah and having no exception regarding worship.

Keywords: The Noble Qur'an, Islam, Girl, Transformation.

Giriş

Akademik yazınlarda kadın ile ilgili olanların sayısı, İslâm'da kız çocuğu/kadına bir türlü yer bulamadığımız ya da bulduğumuz yeri isabet ettiremediğimize işaret etmektedir. Belki bu çalışma da aynı noktada duracaktır. Yazarların kadın birikimi süzgecinden yapılan bu değerlendirmelerde, kadınlara kimi zaman ideolojik yaklaşımlarla “feminist kadın”, “modernist kadın” sıfatı yakıştırılırken kimi zaman da şu veya bu cemaat ile ön ad verilmektedir. Müslüman olmak dışında hiçbir ek sıfat taşımadan sadece “Müslüman” kabul edilmeleri belki çözüm için daha uygun olabilirdi. Kadın hakkında yazarken herhangi bir “izm”in terminolojisini kullanmadan, oryantal, neo-oryantal akımlardan berî, apolojist tutumlardan azade, Kur'ân eksenli, cinsiyetten uzak ve “insan” merkezli yazabilmek günümüzün jargonu, söylemleri ve problemleri sebebiyle neredeyse imkânsız hale gelmektedir.

db | 481

İslam'ın kadına verdiği değer ya da benzeri isimlerle İslam ve kadın arasındaki ilişkiyi belirleme çabasında batının etkisi olduğu şüphesizdir. Sözde kadını düşünerek ortaya konulan her söylem ve her değer aslında, İslamî değerlerle bakıldığında kadından bir şeyler çalmaktadır. Örneğin “kadın hakları” adı altında bir kavram üretilerek kadın, insan olmaktan uzaklaştırılıp “insan haklarının” dışında bir konseptte mecbur edilmiştir. Hâlbuki kadın bir insandır ve insana ait haklar başlığı altında değerlendirilmelidir. Aksi takdirde kadın, “hayvan hakları” der gibi “kadın hakları” deyimiyle insanî olmanın dışında doğru bir yöne itilmektedir. Benzer şekilde “kadınlar günü” uygulamasıyla sözüm ona pozitif ayrımcılık yapılarak kadın daha da ötekileştirilmektedir. Kadınlar gününde, medya veya toplumsal baskısının eşliğinde, tüketim kültürünü tetikleyecek şekilde erkeklerin bugünü kutlamaları, ilaveten kadınlara programların düzenlenmesi ve kadınların bunu kendi aralarında kutlamaları da ayrı bir ironik durumdur.

Cahiliye döneminde kız çocuğu/kadın üzerine pek çok çalışma yapılmasına karşın, cahiliye döneminde erkek araştırılmamıştır. Aslında kadını araştırma bir yönden erkeğin durumunu ortaya koymayı karşıladığı için ayrıca çalışılmamış olabilir. Lakin bizim dikkat çekmek istediğimiz asıl konu, cahiliye zihniyetinde sadece

kız çocuğu/kadının değil, toplumun bütün bireylerinin -dolayısıyla erkeğin de- zulme uğradığı gerçeğidir. Bir baba kendisi için yeryüzündeki en değerli varlıklarından birini, öz kızını diri diri toprağa gömebilecek kadar fitratını, duygularını bozabilmiş ve kendine zulmedebilmiş ise asıl bu konunun tartışılması ve psiko-sosyal açıdan değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu sebeple Kur'ân-ı Kerim'in kız çocuğu/kadın kadar, belki daha fazla erkeğe merhamet ettiği aşikârdır. Çünkü dünyada zulme uğrayan mazlum, ahirette koruma altında olabilir fakat zalim, dünyada vicdan, ahirette ise cehennem ile cezalandırılacağı için asıl rahmete onun ihtiyacı vardır.

Bu çalışmada cahiliye döneminde kız çocuğunun durumu ve İslam'ın gelmesiyle bu durumun tahvili işlenecektir. En temel hak olan yaşama hakkı başta olmak üzere, eğitim hakkı, sosyal statüyü karşılayan aile kurabilme ve mülkiyet hakkı gibi konular karşılaştırılmalı olarak incelenecektir. Burada gözden kaçırılmaması gereken husus, İslam'ın gelmesiyle temel haklara kavuşan kız çocuğu/kadının bu haklarını çok fazla koruyamamasıdır. Bu meyanda klasik eserler başka olmak üzere güncel tez ve makalelerden de istifade edilecektir. Zira güncel çalışmalar ister seküler dünyanın baskısıyla ya da kendi içsel sorunlarımızdan kaynaklı olsun, kadınla ilgili hususları/problemleri çok daha ciddi ve çözüm odaklı ele almaya çalışmaktadırlar. Dolayısıyla bu araştırmalar konumuz bağlamında, güncel sorun ve veriler cihetiyle, Kur'ân'ın ışığında meselelere çözüm üretebilme çabasındadırlar.

1. Yaşam Hakkı

1.1. Kur'ân'da Koruma Altına Alınan Cins: Kız Çocuğu/Kadın

C.h.l. kökünden türeyen cahiliye (cahiliyye) kelimesi şekil açısından ism-i mensup ya da yapma mastardır. Râğıp İsfehânî, (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) cehli nefsin bilgiden yoksun olması şeklinde tanımlarken,¹ sözlüklerin geneli ve İbn Manzûr (ö. 711/1311) ilmin zıddı olarak, bilgisizlik anlamını vermektedir.² İslamî literatürde kavramlaşan kelime, Arapların İslam öncesi inanç, görüş ve davranışlarını vahiy sonrası dönemden ayırmak amacıyla kulla-

¹ Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğıp el-İsfehânî, "Chl", *Müfredâtü elfâzi'l- Kur'ân* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2011), 209.

² Ebu'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed Ensârî İbn Manzûr, "Chl", *Lisânü'l-'Arab* (Beyrût: Dâru İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, ts.), 2: 402.

nılmaktadır.³ Cahiliye kelimesi kavramlaşmış haliyle Mekkî surelerde olmasa bile Medenî surelerden dördünde⁴ geçmektedir. Bunlardan birinde “Onlar hala cahiliye devrinin hükmünü mü istiyorlar? Kesin olarak inanacak bir toplum için kimin hükümrânlığı Allah’inkinden daha güzeldir?” (el-Mâide 5/50) buyrulmakta ve İslam öncesi uygulamaların yanlışlığına işaret edilmektedir. Kur’ân-ı Kerîm, insanları cahiliye zihniyeti başta olmak üzere hem zihinsel ve inanç boyutunda hem de fiili olarak davranışsal alanda eğitmek misyonunu üstlenmiştir. Bu meyanda Hz. Peygamber (a.s.), nübüvveti süresince cahiliye inanç ve tutumlarıyla mücadele etmiş ve onları değiştirmiştir. Nihayet bunu Veda haccında da belirtmiştir.

Cahiliye döneminin son derece kötü adetleri arasında yer alan kız çocuklarını diri diri gömme fiili, şüphesiz o dönemin kızlara/kadınlara uyguladığı dışlayıcılığın en zirve örneğidir. Arapların böyle bir cinayeti işlemelerine, geçim sıkıntısı ve daha vahimi süregelen kabile savaşlarında kızların/kadınların esir alınarak cariye olarak tutulmaları ve alınıp satılmalarının vereceği utanca bağlı namus anlayışları sebep olarak gösterilmektedir.⁵ Bu vahşetin bir parçası olan kişinin, başkasının kızı veya eşini cariye olarak alma veya başkasına satma gibi fiilleri gerçekleştirmesinden ötürü, kendi başına geleceği vehmiyle söz konusu utancı yaşamayı gayet tabii bir durumdur. Buna engel olmak yerine kendi evladının canına kıyması ise ayetin deyimıyla “ne kötü bir hükümdür”. Kız çocuğunu en iyi ihtimalle hiç sorun yaşanmasa dahi büyüdüğünde evlendirilip başka kabile/aileye gideceği için ondan kendi aile/kabilesine hiçbir fayda sağlanmayacak olması fikri kabilenin her daim değişmez üyesi erkeğe oranla onun kabul görmemesine başka bir sebeptir. Kız çocuğunun istenmemesine bir diğer etken de erkek çocukları ileride kabilenin silahşorları olacağı için erkek çocuklarının sayısı ve çokluğuna kendi zalimlikleri cihetinden duydukları ihtiyaçtır. Özetle kız çocuklarına yapılan bu cinayetin birisi ekonomik diğeri sosyopsikolojik olmak üzere iki temel faktörü vardır, denilebilir.

Bir ara paragraf olarak belirtmek gerekir ki konuya ait bilgiler, İslam tarihinde, gerek dini kaygılarla, gerekse başka sebeplerle ca-

³ Mustafa Fayda, “Câhiliye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7: 17.

⁴ Muhammed Fuad Abdülbâkî, *el-Mu‘cemü’l-mufehres* (Kâhire: Dâru’l-Hadis, 1996), 226.

⁵ Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur’ân Yolu*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 3: 410.

hiliye dönemini yergide ifrata kaçılarak oldukça abartılmıştır. Mesele bütün kız çocuklarının veya yaygın bir şekilde genelinin gömüldüğünü söylemek aklen imkânsızdır. Böyle bir durumda hepsi veya çoğu gömüldüğü için toplumda kadın azlığı olması gerekir. Fakat realitede tam tersi olmalı ki bir erkeğin çok eşliliği mevcuttur.

Bilgi karışıklığına bir örnek de Hz. Ömer'den verilebilir. Malum olduğu üzere bu misal, Hz. Ömer'in bir şeyi hatırlayıp gülmesi, bir başka şeyi hatırlayıp ağlamasıdır. Kendisini ağlatan şeyin küçük kızını kendi elleriyle gömmesi, güldüren şeyin de kendi elleriyle yaptığı helvadan putları acıkınca yemesi olduğu, hatipler aracılığıyla halk arasında yayılan kıssalardandır. Oysa Hz. Ömer'in kızını gömdüğüne dair bilgi, yeni araştırmalarla çürütülmektedir. Bu bilginin eski kaynaklarda olmayışı yanlış bilginin reddi için ilk sebep olarak gösterilirken kronolojik verilerden hareketle de adı geçen olay özetle şu şekilde yalanlanmaktadır: Hz. Ömer nübüvvetin altıncı yılında Müslüman olmuştur ve bu sırada yirmi altı yaşındadır. Hz. Ömer'in kızı Hz. Hafsa da cahiliye döneminde Kâbe'nin tamir edildiği yılda nübüvvetten beş yıl önce dünyaya gelmiştir. Şu durumda Hz. Ömer Hz. Hafsa doğduğunda on beş yaşında görünmektedir. Hz. Hafsa'yı gömmediğine göre ondan önce bir kızının olması gerekir. Zor bir ihtimal olarak daha önce bir kızı olduğunu kabul etsek de kendisini gömerken kızının Hz. Ömer'in sakallarına yapışma olanağı yoktur. Zira on beş yaşında yapışılacak bir sakal mümkün gözükmemektedir. Gömülen kız Hz. Hafsa'dan sonra dünyaya gelmiştir denilirse bu durumda da Hz. Hafsa'yı gömmeyen sonraki kızını neden gömsün? Ya da en cahil döneminde bile böyle bir hata yapmayan daha olgun iken neden yapsın, soruları gündeme gelmektedir. İlaveten Hz. Ömer'in amcasının oğlu Zeyd b. Amr'ın bu uygulamaya karşı olduğu unutulmamalıdır.⁶ Ayrıca Hz. Hafsa'nın kendi döneminde hem erkek hem de kadınlardan okuma-yazma bilen nadir kimselerden olduğu düşünülürse, Hz. Ömer'in kızını gömmek şöyle dursun eğitimine de oldukça özen gösterdiği anlaşılmaktadır.⁷

⁶ Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih* (Beyrût: Dâru'l-Erkâm, ts.), "Menakıbu'l-Ensar", 24; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *Tabakatü'l-Kübrâ* (Kâhire: Mektebetu'l-hancı, 2001), 3: 269-270; Adnan Demircan, "Câhiliyye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti", *İSTEM, İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikisi Dergisi* 2/3 (2004): 24, 25.

⁷ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, Çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1980), 2: 733.

Cahiliye devrinde kız çocuklarının diri diri gömülmesinin sebeplerine ve bilgi karışıklıklarına işaret ettikten sonra vahiy aracılığıyla Hz. Peygamberin (a.s.) mücadele ettiği cinayet uygulamalarına, Kur'ân'ın tepkisine geçmek yerinde olacaktır. Kız çocuğu sahibi olan kişinin verdiği tepki, Kur'ân-ı Kerîm'in sıralamasında on altıncı sırada bulunan ve Mekke döneminde hicretten hemen önce nâzil olan Nahl suresinin 58-59. ayetlerinde şöyle tasvir edilmektedir. "Onlardan birine bir kızının dünyaya geldiği müjdelendiğinde içi öfke ile dolarak simsiyah kesilir! Kendisine verilen kötü müjdeden (!) dolayı kavminden gizlenir. Şimdi onu aşağılanmış olarak yanında mı tutsun, yoksa toprağa mı gömsün? Bak, ne kötü hüküm veriyorlar!" (en-Nahl 16/58-59; benzer ayet için bk. ez-Zuhruf 43/17). Mekke döneminde nazil olan sure ve ayetlerde tevhit, nübüvvet ve ahiret inancı ağırlıklı olarak işlenmiş olsa da uygulamanın çirkinliği ve açık bir zulüm olması kız çocuklarının durumunu da gündeme taşınmış ve henüz hiçbir suçu olmayan kız çocukları Allah tarafından koruma altına alınmıştır.

Ayette yer alan بُشْرَ kelimesi بُشِيرِ haliyle sevince sebebiyet veren olaylara özel bir ifade olmakla birlikte aslında insanın yüzünün renginin değişmesine tesir edebilen haber anlamında kullanılmaktadır. Şu durumda sevinç gibi hüznün de yüz renginin değişmesine etki etmiş ve ayette belirtildiği üzere haberi alan kişinin yüzü üzüntüden mosmor kesilmiştir. Hiç şüphe yok ki yüzün morarması, simsiyah kesilmesi kişinin kederinden, hüznünden ve hoşnutsuzluğundan kinayedir.⁸ Ayette بُشْرَ "müjde" sözcüğü ile ifade edilen doğum haberini alan baba, tam tersi bir ruh haliyle derin üzüntüye boğulmaktadır. Ayet son derece acımasız ve cahilce telakkinin altında ezilen babanın, fitratındaki babalık duygusu ve cahiliye adetleri arasındaki bunalımını kısa lakin öz bir şekilde "böyle alçaltıcı bir duruma rağmen onu yanında mı tutsun yoksa toprağa mı gömsün" ifadeleriyle özetlemektedir.⁹ Ayrıca ayet ahirete inanmayanların

⁸ Ebü Abdillâh Fahrüddîn b. Hüseyin Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-ilmîyye, 2013), 20: 45; Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-ilmîyye, 2004), 10: 77.

⁹ Bk. Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-fîkr, 1999), 8: 163; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 10: 77; Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'ân Yolu*, 3: 410.

şerde numune sıfatlarına dikkat çekmekte ve evlada muhtaç olan birinin evladını öldürmesinin kötülüğü nazara verilmektedir.¹⁰

Hangi gerekçeyle olursa olsun, Allah'ın yarattığı bir cana haksız yere kıymak İslam'ın sesiz kalacağı bir durum olamazdı. Kaldı ki çocukların cinsiyetine Allah'ın iradesi dışında bir müdahalenin söz konusu olmayacağı, dilerse hiç çocuk vermeyeceği ayette belirtilmektedir: “Göklerin ve yerin mülkü Allah'ındır. O, dilediğini yaratır. Dilediğine kız çocukları, dilediğine erkek çocukları verir. Yahut onları hem erkekler hem de dişiler olmak üzere çift verir. Dilediği kimseyi de kısır yapar. Şüphesiz O, her şeyi bilendir, her şeye gücü yetendir” (eş-Şûrâ 42/49-50). Ayette çocuğun cinsiyeti fark etmesizin yaratılması ve özellikle cinsiyetinin belirlenmesi Allah'ın irade ve kudretine bağlanmaktadır. Dolayısıyla bu, övünme ve kınanılma sebebi olmaktan uzaktır.¹¹

Erkek çocuklarını sahiplenip kız çocuklarını Allah'a nispet etmek sağduyulu bir bakışla anlaşılabilir bir husus olmamakla birlikte Arap toplumunun İslam öncesi kültürel kodları ve özellikle eyyâmü'l-arab mükteşebatında yağma ve çapulculuğun fazlalığı ve söz konusu yağmacılık için nefere ihtiyaç hissedilmesi dikkate alındığında, Mekkî surelerde bahsi geçen erkek çocuk vurgusu ve müşrik zihniyette kız çocuklarının değersizliği bir nebze netleşmektedir.¹²

Ayette kız veya erkek çocuğunun ailelere verilmesi *هَبَ* “hibe” (lütuf) kelimesiyle ifade edilmektedir. Belki zorlama tevellere gidilmesin diye kırk dokuzuncu ayette kız, ellinci ayette erkek çocuğu önce zikredilmekte, cahiliyenin bakış açısına kapı aralanmasına fırsat bırakılmamaktadır. Lakin İslam kültür geleneğinde her ne kadar kız çocukları diri diri gömülme dahi Râzî gibi her durum ve şartta, çocuk bile olsa erkeğin daha üstün olduğunu düşünen müfessirler için ayetten üstünlük anlamı çıkartılmaktadır. Bu bağlamda Râzî, ilk ayette önce kız sonra da erkek çocuğunun ailelere verilme-

¹⁰ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili* (İstanbul: Şura Yayınları, ts.), 5: 79.

¹¹ Bk. Nâsuriddin Ebû Sa'îd Abdullah b. Ömer Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-ilmîyye, 2003), 2: 366; Ebû Hayyan Muhammed b. Yûsuf b. Alî Endelusî, *el-Bahru'l-muhît* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-ilmîyye, 2001), 7: 503; Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'ân Yolu*, 4: 760.

¹² Mustafa Öztürk, “Kur'ân, Tefsir, Kadın”, *Dini Araştırmalar Kadın Özel Sayısı* (2016): 65-96.

sinin zikredilmesini, gamdan sonra sürûrun gelmesiyle gerçek lütfun gerçekleşmesi anlamında yorumlamış ve tam tersi önce erkek sonra kız çocuğu verilmiş olsaydı sürûrdan sonra gam gelirdi ki bu da lütuf olmazdı, şeklinde izah etmiştir. Söz konusu bakış açısını Râzî, ellinci ayette tam aksi bir istikametle tutarsızlığa götürerek önce erkek sonra da kız çocuğunun verilmesinin zikredilmesini, erkeğin daha kâmil ve daha eftal olmasından kaynaklı olduğunu, bu sebeple erkeğin önce aktarıldığını belirtmiştir.¹³ Oysa 49. ayette hem kız hem de erkek çocuğu Allah'ın bağıışı ve armağanı olarak zikredilmektedir. Ayetin yorumuyla ilgili en sağduyu tevil şöyle özetlenebilir: Ayette kızlardan bahsedilirken nekra, erkeklerden bahsedilirken marife kelime kullanılmıştır. Marife kullanımla erkeklerin üstünlüğüne, önce zikretmesiyle kızların üstünlüğüne işaret edilmektedir. Böylece iki cins dengelenmiş ve herhangi bir üstünlüğe vurgu yapılmamıştır.¹⁴ Sonuç olarak müşriklerin davranışı, yaratıcının kuluna armağanının herhangi bir sebeple beğenilmemesi ve üstüne cinsiyetini bahane ederek hor karşılanması durumu, temelde ilah anlayışıyla ilgili bir problemdir ve yaratıcıya isyan kabilindedir.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bir komisyon rehberliğinde hazırlanıp yayınladığı Kur'an Yolu isimli tefsir, söz konusu ayetin yorumunda, esasen değişik toplumlarda görüle gelen ve günümüzde de yer yer etkisini devam ettiren bu telakkinin Kur'an tarafından mahkûm edildiğini vurgulamaktadır. Lakin esasta müfessirlerin çoğunluğunun kendi zaman dilimlerindeki bilgi ve anlayışların etkisiyle bu ayette verilen mesajı tam olarak yorumlayamadıklarına dikkat çekilmektedir.¹⁵ Salt dünyevî değerlerle meseleye bakıldığında, o gün için işe yaramayanın değersiz kabul edilmesi her dönemde geçerliliğini korumaktadır. Kız çocukları tabir yerindeyse "kaşık düşmanı" kabul edildiğinden kıymeti haiz olamamışlardır. Çağımızda dahi kendi ülkemiz¹⁶ ve bütün toplumlarda kız çocuğunun değerli sayıldığını söylemek çok zordur. Kız çocuklarının gö-

¹³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 27: 159.

¹⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 16: 33,34; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr* (Beyrût: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1995), 4: 673.

¹⁵ Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, 4: 760.

¹⁶ Meclis Kadın Erkek Fırsat Eşitliği Komisyonu'nda "Çocuk cinsiyeti nedeniyle kadın üzerinde oluşturulan psikolojik şiddet, başlık parası ve geleneksel evlilikler" konulu alt başlık raporu ile ilgili geniş bilgi için bk. Zeki Tan, "Kur'an Öncesi Toplumda Kız Çocukları İle İlgili Yanlış Tutumlar ve Hz. Fatıma Prototipi Üzerinden İlişkilerin Yeniden İnşası", *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2017): 89.

müldüğüne şahit olmasak da genel manada kızlara karşı olumsuz bir tavır sergilendiği gözlemlenmektedir. Bunun nedenleri arasında erkek çocuğunun gelecekte maddi kaynak olması ve yaşlılıkta destek mahiyeti taşıması; ailenin adını/soyadını devam ettirecek olması ve kırsal kesimlerde erkeğin fiziksel kuvvete sahip olması sayılabilir.¹⁷

Mevcut duruma menfaat odaklı, çıkarıcı ve bencil bir bakış açısıyla yaklaşıldığında günümüzde kız çocuklarının aşağıda sunacağımız nedenlerden en az birisini taşıması halinde kısmen değer kazandığı söylenebilir. Günümüzde kız çocuklarının değer kazanmasına etken olan şey, acaba onların bir nimet olarak Allah tarafından lütfedilmesi mi yoksa okuyup meslek edinerek gururla anlatılacak yeteneklere sahip olmaları mıdır? Yahut Allah'ın insanları evlat-sızlıkla imtihan etmesiyle en azından kız çocuğuna razı olmaları mıdır? Ve yahut para kazanabilmeleri midir? Sözde kız çocuğu/kadınların çalışmasına karşı olan Müslümanların, kız çocuğu/kadınların aylık kazancını harcamada tereddüt etmemesi kadar karmaşık ve tenakuz içeren sorular elbette artırılabilir. Örneğin kız çocuğu ve kadının çalışmadığı bir dönem var mıdır? Geçmişten son dönemlere kadar kız çocukları/kadınlar en azından bağ ve bahçelerde, çiftçilikte ve hayvancılıkta her daim çalışır durumda olmuşlardır. Mesela bakıcılık görevini tamamlayan babaanne/anneanne artık iş göremez durumda olduğu için kıymetten düşmüştür. Öyleyse asıl sorun çalışmaları değil, çalışmalarının ekonomik karşılığının olması mıdır?... Asıl konumuzdan uzaklaşmamak adına bu tartışmalara daha fazla dâhil olmamayı uygun görmekteyiz.

Çocuk öldürme fiili Arap toplumunda her daim kız çocuklarıyla sınırlı değildi. Sık olmamakla birlikte Arapların putlara erkek çocuklarını kurban ettikleri aktarılmaktadır.¹⁸ Ayrıca rızıklarını karşılayamama endişesiyle kız-erkek ayırımı yapmadan çocukların öldürülmesi de Kur'an-ı Kerim'de kesin bir dille yasaklanmıştır: "De ki: Gelin size Rabbinizin haram saydığı şeyleri sıralayalım: On'a hiçbir şeyi ortak koşmayın. Ana babaya iyi davranın. Fakirlik endişesiyle çocuklarınızı öldürmeyin. Sizin de onların da rızığını veren biziz..." (el-En'âm 6/137; benzer ayetler için bk. el-İsrâ 17/31; el-En'âm

¹⁷ Geniş bilgi ve yorumlar için bk. Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an'a Göre Çocuklar Arasında Cinsiyet Ayrımcılığı", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2005), 77.

¹⁸ Bk. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: Meal Tefsir*, Çev. Cahit Koytak- Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), I: 256.

6/137, 140). Ayette işaret edildiği gibi çocukların rızıklarını temin edememe korkusuyla onların canına kıyılması, fakirlik sebebiyle de olmaktadır. Bu vakaların bir adet olmaktan ziyade bireysel bir durum ve daha ziyade fakir aileleri ilgilendiren bir husus olduğunu söylemek yanlış olmaz. Burada bir adetten söz edilecekse o da, iki farklı cinsteki çocuğu bakamayacak durumda olan ebeveynin birisini öldürmesi gerektiğinde kız çocuğunu seçeceği gerçeğidir.

Kur'ân, bu çirkin uygulamayı sadece Mekki surelerde değil Medeni surelerde de yasaklamış ve Hz. Peygamber (a.s.), Mümtahine suresinde belirtildiği gibi hicret eden kadınlardan çocuklarını öldürmeyeceklerine dair söz almıştır. “Ey Peygamber! Mümin kadınlar, Allah’a ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarını öldürmemek, başkasının çocuğunu sahiplenerek kocasına isnat etmemek, hiçbir güzel fiilde sana karşı gelmemek konusunda sana biat etmek üzere geldikleri vakit biatlarını kabul et ve onlar için Allah’tan bağışlanma dile. Şüphesiz Allah çok bağışlayan, çok esirgeyendir (el-Mümtahine, 60/12).

Cahiliye döneminde kadın algısını yeren ayetlerden birisi de Arapların kız çocuklarını Allah’a layık gördüklerini haber veren ayettir: “Onlar, kızları Allah’a nispet ediyorlar – ki Allah bundan uzaktır- sevip istedikleri erkekleri ise kendilerine” (en-Nahl 16/57; benzer ayetler için bk. ez-Zuhruf 43/17; et-Tûr 52/39; en-Necm 53/21-22). Ayette Allah’ın sübhan oluşuna dikkat çekilmekte ve mutlak zenginliğe sahip olduğu için yaratılmışların niteliklerinden berî olduğuna vurgu yapılmaktadır.¹⁹ Cahiliye zihniyeti, kıymetli ve üstün gördükleri erkek çocukları kendilerine, hor gördükleri ve evlattan saymadıkları kızları ise Allah’a ait saymaktaydı. Aslında ayet, müşriklerin kendileri için bile istemediklerini Allah’a nispet etmeleri açısından Allah inançlarını ve yaratıcıya verdikleri önemi de aksettirmekte ve bundan ötürü eleştirmektedir. Sanki Allah, “siz kızları noksan ve erkekleri kâmil kabul ettiğiniz halde kızları Allah’a nasıl nispet edersiniz? Oysa Allah şanı yüce ve uludur. Mamafih nasıl sizce nakıs olan O’na aittir diyebiliyorsunuz? Bu taksimat sizce

¹⁹ Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*, 8: 162; Ebu'l-Kâsım Zeynu-lislâm Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdülmelik Kuşeyri, *Letâifu'l-işârât* (Beyrût: Dâru'l-Kütubi'l-ilmîyye, 2000), 2: 160; Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer Zemahşeri, *el-Keşşâf* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-ilmîyye, 2003), 2: 588; Ebu'l-Berekât Hafızuddîn Abdullah b. Ahmed Neseî, *Medâriku't-tenzil ve hakâiki't-tevil* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-ilmîyye, 2001), 1: 684; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5: 79.

de insafsız değil mi?” demek istemiştir.²⁰ Nitekim ayette değinilen husustan hareketle, ilah edindiği Allah’a dahi kendisinin beğenmediğini reva görenin herhangi bir menfaati olmadığı kız çocuğunu öldürmesi şaşılacak bir durum değildir.

Kız çocuklarının diri diri gömülmesini İslam, yukarıdaki ayette geçtiği üzere sadece yasaklamamış, bu vahşeti işleyenlerin ahiretteki durumunu aktararak bu kız çocuklarının velayetini üstlenemeyenlere onların asıl sahibinin hesap soracağını hatırlatmıştır: “O diri diri gömülenin, hangi günahla öldürüldüğü sorulduğu vakit (et-Tekvir 81/9-10). Araplarda kız çocuklarının gömülerek öldürülmesi adeti “ve’du’l-benât” şeklinde isimlendirilmekteydi.²¹ Tefsirlerde “sual-i mev’ûde” şeklinde geçen ve’d, aslında evd gibi “ağır” manasıyla ilişkili olarak Arapların kız çocuklarını toprak yığını altında bırakması anlamında kullanılmaktadır.²² Yine tefsirlerde kız çocuklarının öldürülmesiyle ilgili insanın kanını donduracak rivayetlerin aktarımlarından cinayetin gelişi güzel değil oldukça planlı işlendiği anlaşılmaktadır. Katillerin vahşiliklerinin derecesine göre; hamile kadının doğumu yaklaşınca bir çukur kazıp sonucu bekleyen, kız ise çukura gömen, erkek ise koruyan, gömülme vaktine karar vererek kız çocuğunun boyunun altı karış olmasını bekleyen ve masum yavruyu süsleyip bezeyerek çukur başına götürüp kandırmak suretiyle çukurun içine bakarken arkadan iterek çukura atıp gömenlere kadar her seviyede caniliğin işlendiği görülmektedir.²³

490 | db

Cinayet sebebinin doğrudan caniye sorulmayıp davacısı olan masum kıza sorulması, dünyada vicdanını unutan katilin vicdanını sızlattmak ve sahipsiz gördüğü mazlumun karşısında onu yenilgiye uğratmak, haksızlığını bütün yönleriyle Hakkın huzurunda hiçbir savunmaya güç yetiremeyecek derecede anlatmak, öfkeyle azaba layık olduğunu anlatacak şiddetli bir uyarı ve sitemde bulunmak sebebiyledir ki buna tebkît yani azarlama hitabı denmektedir.²⁴

²⁰ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 28: 256.

²¹ Bk. Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 4: 694; Şemsettin Günaltay, “İslam’dan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu, Aile ve Türlü Nikah Şekilleri”, *Marife* 1/3 (2002): 191.

²² Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 31: 64.

²³ Ebu’s-Senâ Şihâbüddin Mahmûd b. Abdillâh Âlûsî, *Ruhu’l-me’âni fî Tefsiri’l-Kur’âni’l-azîm* (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2001), 15: 256,257.

²⁴ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 8: 278. Ayrıca bk. Ebû Mansur Muhammed b. Mahmûd Mâturîdî, *Te’vilâtu ehli’s-sunne* (Beyrût: Müessesetü’r-risâle, 2004), 5: 390; Ebu’l-Fidâ İmâmüddin İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm* (Beyrût: Dâru Kutubi’l-İlmiyye, 2015), 6: 365,266.

Diğer bir ifadeyle sorunun öldürülen kız çocuğuna sorulması katile duyulan öfke sebebiyledir. Ona kızgınlık o kadar yüksektir ki katil soru sorulmaya bile layık görülmeyip muhatap alınmamaktadır.²⁵ Esasen ayet, cahiliye zihniyetinin kız çocukları hakkındaki yargılarını değiştirmek ve davranışa müdahale etmek amacıyla ahiret hayatından bir kesiti tasvir etmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de kız çocuklarına hayat hakkı tanınmasının yanı sıra Hz. Peygamberin (a.s.) kız çocuklarına verdiği değer de cahiliyeden İslam'a kız çocuğuna bakış ve davranışın ne düzeyde dönüştüğünü göstermektedir. Hz. Peygamberin (a.s.), bir hadisinde “Nebiler cennettedir, şehitler cennettedir, diri diri gömülen kız çocukları cennettedir”²⁶ buyurarak iade-i itibar cinsinden müjdesini vermiştir. İlâveten erkek çocuğunu daha üstün tutmak gibi bir eğilim Hz. Peygamber'in (a.s.) hayatında olmamış, erkek çocukları yaşamadığı için kendisine “ebter” denilmiş ve Hz. Peygamber'in (a.s.) soyu dört kız babası olarak kızları ile devam etmiştir. Yine hadis külliyyatı Hz. Peygamber'in (a.s.) kızlarını ne kadar sevip değer verdiğinin örnekleriyle doludur.²⁷ Özellikle ablalarının evlenmesi üzerine Hz. Fatıma'nın babasıyla kalması süresince kalpleri merhamet ve muhabbetle dolduracak olaylar yaşanmıştır. Hz. Aişe'nin aktarımına göre Hz. Peygamber (a.s.) Hz. Fatıma odasına geldiğinde onu ayakta karşılayarak selamını almış ve onu öperek yerine oturtmuştur. Hz. Peygamber (a.s.), Hz. Fatıma'yı ziyaret ettiğinde de Hz. Fatıma benzer davranışlar sergilemiştir.²⁸ Yine Hz. Peygamber'in (a.s.) en önemli ibadetlerden namazda dahi Hz. Zeynep'in kızı Ümâme'yi ashaba namaz kıldırırken kucağına aldığı, secdeye varırken bıraktığı, kıyama kalkınca tekrar kucağına alıp namaza devam ettiği aktarılmaktadır.²⁹

Hz. Peygamber'in (a.s.) fiili sünnetinin yanında kız çocuklarını koruma ve gözetme amaçlı bildirdiği ve Müslümanları müjdelediği hadisleri de bulunmaktadır. Ebû Sa'îd el-Hudri'nin aktarımına göre Hz. Peygamber (a.s.) şöyle buyurmuştur: “Kimin üç kızı veya üç kız kardeşi ve yahut da iki kızı veya iki kız kardeşi olup da geçimlerini

²⁵ Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, 5: 487.

²⁶ Ebû Dâvûd, “Cihad”, 27.

²⁷ Hz. Peygamber'in kızlarıyla iletişimde geniş bilgi için bk. Orhan Yılmaz, “Hadis/Sünnet Işığında Kız Çocuklarına Verilen Değer”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2017): 173-197.

²⁸ Müslim, “Fedâilu's-Sahâbe”, 15.

²⁹ Buhârî, “Sala”, 106; Müslim, “Mesâcid”, 9; Ebû Dâvûd, “Sala”, 171; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5:295.

sağlar, onlar hakkında Allah'tan korkarsa o kişi için cennet vardır.”³⁰ Yine benzer bir rivayette Hz. Peygamber (a.s.) “Kim üç kız çocuğu yetiştirir, güzel terbiye eder, evlendirir ve onlara iyilikte bulunursa o kişi için cennet vardır”³¹ buyurmuşlardır. Görüldüğü gibi kişinin sadece kendi kızı değil, kız kardeşi için, belki öksüz ve kimsesiz kız çocukları için de geçerli olmak üzere, onlara iyi muamelede bulunması, onların bakımının sağlanmasını vurgulanmış ve bu tavsiyeye uyanlar cennetle müjdelenmişlerdir.

İslam dini, yukarıda zikredilen ayetler ve Hz. Peygamber'in (a.s.) uygulamaları ve sözlü hadislerinde dikkat çektiği norm ve formlarla insanlık onuruna ters düşen, cehalet emaresi olan adet, gelenek ve görenekleri değiştirmiştir. Bu eğitim sisteminde Allah, cahiliye zihniyetini eğitmede kullandığı pedagojik uygulama çerçevesinde emir ve yasakları, keskin bir şekilde vazettiği gibi tedricen de koyabilmektedir. Kız çocuklarının durumu yaşam hakkı açısından keskin bir emirle ve öldürülmelerinin haram kılınmasıyla hemen gerçekleşmiş; yaşamın içindeki unsurlar ise tedricen iyileştirilmiştir. Ayrıca İslamî sistemin yerleşmesinde önce can yakıcı cezalar (öldüren kız çocuğuna günahının sorulması gibi) gündeme gelmiş, sonralarda ise ödül yöntemi (kız çocuğu yetiştirene cennetin vaat edilmesi gibi) devreye girmiştir.

2. Sosyal Statüsü

2.1. Eğitim Hakkı

İslam vahyi ile kız çocuğunun dünyaya gelmesinin ardından yaşam hakkı alanında, kesin bir değişiklik olduğu inkâr edilemez. Psikolojik manada babasının hislerine etki eden İslam, fizyolojik manada da kız çocuğuna hayat hakkı tanımıştır. Fakat İslam'la birlikte yeniden doğan kız çocuğu, yaşamını idame ederken her alan ve statüde sorun yaşamaya devam edecektir. Bu alanlardan birisi de kız çocuğunun eğitimidir. Bu konuda Kur'an-ı Kerim'in yol gösterimine ve Hz. Peygamber'in uygulamalarına başvurmak yerinde olacaktır. Bu konuda sayısız örnekler bulunmakla beraber biz birkaç örnekle yetineceğiz.

Kız çocuklarının eğitimine dair Kur'an-ı Kerim'den verilebilecek en belirgin örnek hiç şüphesiz Hz. Meryem'dir. Genel olarak İmran

³⁰ Tirmizî, “Birr”, 13.

³¹ Müslim, “Birr”, 46; Tirmizî “Birr”, 13.

ailesi kıssasında Hz. Meryem, doğumu öncesi annesinin duasıyla gündeme gelmektedir: “Hani İmran’ın karısı ‘Rabbim karnımdakini sırf sana hizmet etmek üzere adadım. Benden kabul buyur’ demişti” (Âl-i İmrân 3/35). Ayetteki مَحْرَرًا ifadesi müfessirler tarafından genel manada ‘tam olarak hür erkek’ şeklinde yorumlanmakta ve annenin duasında bebeğin cinsiyetinin erkek olması beklentisi sezilmektedir. Müfessir Râzî, Şa’bî’den naklen, bu kelimeyle kastın onun mabede hizmetçi olarak adanması yahut Allah’a itaat için dünya işlerinden azat edilmesi ve yahut havrada kitabı okuyanlara hizmetçi olması, hülâsa çocuğun Allah’a itaat için vakfedilmiş olmasıdır, demektedir. İlaveten bütün peygamberin neslinde Beytu’l-Makdis’e adanmış bir hizmetçinin bulunduğunu eklemektedir.³² Hz. Meryem’in annesi kendine baktırmak ya da işleri kolaylaştırmak gibi her hangi bir çıkar amacıyla değil sırf Allah’ın rızasına adanmak amacıyla çocuk istemektedir. Bu meyanda مَحْرَرًا kelimesini, başkalarının düşüncesinin tutsağı olmayan ve hür düşünebilen, Allah’ın rızası dışında her şeyden bağımsız olabilen bir evlat istemek, şeklinde yorumlayan müfessirler de bulunmaktadır.³³

Hz. Meryem’in annesi “Onu doğurduğunda -Allah onun ne doğurduğunu çok iyi bildiği halde- Rabbim, onu kız doğurdum, erkek kız gibi değildir. Ona Meryem adını verdim. Onu ve soyunu kovulmuş şeytandan senin korumana bırakıyorum, dedi” (Âl-i İmrân 3/36). Hz. Meryem’in annesi, ‘karnımdaki bebekle ilgili zannı galibe göre bir adakta bulundum ama nezrimi mutlak manada dile getirdiğim için özrümü benden kabul et Ya Rabbi, manasında bu cümleleri sarf etmiş olabilir.³⁴

Zira kız bazı yönlerden zayıftır ve toplumsal kısıtlamaların mahkûmudur. Bu sebeple mabet için adanmış olduğum çocuk erkek olsaydı daha uygun düşerdi,³⁵ ifadesinin altında ‘erkek bekliyordum bu sebepten senin hizmetine adanmıştım ama olmadı’ anlamı yatmaktadır. Zaten erkek kız gibi değildir cümlesi, beklentiyi açıkça ortaya koymakta ve erkeğin yapacağını kız yapamaz anlamını teyit etmektedir. Dönemin çirkin kabullerinden kadının madebe dahi alınmaması aslında Hz. Meryem’in annesinin neden böyle düşündüğü hakkında fikir vermektedir. Zorlama bir tevil olarak ‘erkek kız

³² Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 8: 23.

³³ Seyyit Kutub, *Fî zilâli’l-Kur’ân* (Beyrût: Dâru’l-marife, 1971), 1: 578.

³⁴ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 8: 24.

³⁵ Ebu’-A’lâ Mevdudî, *Tefhimü’l-Kur’ân*, çev. Komisyon (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 1: 221.

gibi değildir' sözü Allah'ın kuluna verdiği şey kulun kendi istediğinden çok daha hayırlıdır, manasına hamledilebilir. Bu durumda Hz. Meryem'in annesi 'benim istediğim erkek Allah'ın lütfettiği kız gibi olamaz' demiş olur ki bu çok mümkün görünmemektedir.³⁶

"Bunun üzerine Rabbi ona hüsnü kabul gösterdi ve onu güzel bir şekilde (bir bitki gibi) yetiştirdi" (Âl-i İmrân 3/37). Böylece Hz. Meryem'in annesinin onu hizmet ve taat için mabede verme duası cinsiyetine bakılmaksızın kabul edilmiş oldu.³⁷ Tefsircilerin aktarımına göre mabede adanan çocuklar erkek olmak zorundaydı. Dolayısıyla kızların mabede adanması gelenekte olmayan bir durumdu.³⁸ Hz. Meryem'in annesinin tedirginliğinin temel sebebi de çocuğun cinsiyeti değil sözü edilen adetlerden ötürü adağı gerçekleştirilmedi sorun yaşama ihtimaliydi. Ama Rabbi onu en güzel şekilde kabul etmişti ve Hz. Meryem Rabbi tarafından yetiştirilmişti. Hz. Meryem'in Rabbi tarafından güzel bir şekilde yetiştirilmesi çeşitli şekillerde yorumlanmakla birlikte genel teviller şöyledir: Hz. Meryem tüm ihtiyaçlarında özel bir uygulamayla güzel bir terbiyeden geçmiştir.³⁹ Olgun ve istenilen düzeyde bir kadın olması için yediği gıdalar dahi Allah tarafından sağlanmıştı.⁴⁰ Hem ruhen hem de bedenen yardımda, rızıkta, hayırda terbiye edilmiştir.⁴¹ Kısaca hem madden hem de manen yetiştirildi, fiziksel açıdan sağlıklı, ahlaki açıdan ilâhî emir ve yasaklara tam riayetle büyütüldü, manası anlaşılmalıdır.⁴²

Hz. Meryem'in annesi, evladını Allah'a adamak suretiyle onu en mükemmel eğitimciye teslim etmekteydi. Elbette fiili bir durum olarak da Hz. Meryem, Hz. Zekeriya gibi son derece nitelikli bir eğitimcinin gözetiminde yetişmekteydi.⁴³ "Zekeriya'yı da Hz. Meryem'in bakımıyla görevlendirdi" (Âl-i İmrân 3/37) buyrulmaktadır. Ayetin siyakında bahsedildiği gibi Hz. Zekeriya vasıtasıyla Allah, Hz. Meryem'i tıpkı bir bitkinin yetiştirilmesi gibi eğitip büyütmekteydi. Nasıl ki verimli bir toprakta ziraatın gereklilikleri yerine geti-

³⁶ Mehmet Okuyan, "Kur'an'da Hz. Meryem Mucizesi", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 16 (2005): 133.

³⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 351.

³⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8: 24.

³⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf* 1: 351.

⁴⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3: 327; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 2: 29- 30.

⁴¹ Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, (Beyrût: Dâru'l-marife, ts.), 3: 292.

⁴² İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhu'l-beyân* (İstanbul: Cümle Yayınevi, ts.), 2: 27.

⁴³ Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an'a Göre Çocuklar Arasında Cinsiyet Ayırıcılığı", 90.

rilerek; gübresinden budamasına kadar titizlenerek dikkatle bitki üretilirse, Hz. Meryem de aynı rikkatle geliştirilmişti.

Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Meryem örneğinden hareketle kız çocuklarının ne kadar itinalı yetiştirilmesi gerektiğini dikkatlere sunmaktadır. Esasen buradaki eğitimde Hz. Meryem'den hareketle kızların eğitimi bu şekilde olmalıdır, sonucuna varmanın ne kadar doğru bir yaklaşım olduğu tartışmaya açıktır. Zira bu çocuk, erkek olsaydı farklı şekillerde mi büyütülecekti, ya da adağın kabulünde nasıl bir değişiklik olacaktı? Bu soruların bizce cevabı bir değişiklik olmazdı, şeklindedir. Lakin burada vurgulanan husus, erkeklerin eğitimi önemsendirken kızlarınkinin ihmal edilmemesi bağlamında düşünülebilir.

Hz. Meryem'in annesinin duasında mabede adanmasıyla gündeme gelmesi ve kız çocuğunun da mabede kabul edilip eğitilmesi hususları, hem Hz. Meryem'in yaşadığı dönemde hem de cahiliye döneminde kız çocuklarının eğitiminin ihmal edilmesi açısından muhakkak çok önemlidir. Fakat bunun dışında Hz. Meryem'in davranışlarının cinsiyetle çok alakası olduğu kanaatinde değiliz. Çünkü Hz. Meryem yaşantısı, itaati, namusu ve teslimiyeti açısından kadınlığıyla değil kulluğunun güzelliğiyle gündeme gelen bir karakterdir. Dolayısıyla kanaatimize göre sadece Hz. Meryem'den hareketle Allah'ın kız/kadınlara verdiği değeri ölçmek çok yerinde olmayabilir. Örneğin özellikle yeni çalışmalarda gündeme gelen Meryem suresinin varlığı bir kadının isminin sureye verilmesi cihetinden kadınlara verilen değerlerin göstergesi olduğu hususu, çok tehlikeli bir sonuca sebep olabilmektedir. Zira Kur'ân-ı Kerîm'de Bakara suresi de bulunmaktadır. Daha klasik bir örnek de namus konusunda verilebilir. Kur'ân-ı Kerîm'de namuslu olmak kadın üzerinden Hz. Meryem'e mahsus bir özellik olarak ele alınmaz. Aynı zamanda Hz. Yûsuf'un namusundan da övgüyle bahsedilir.

Hz. Peygamber'in (a.s.) uygulamalarında da kız çocuklarının eğitimine oldukça önem verilmiştir. Kızı Fatıma Hz. Peygamber'in (a.s.) terbiyesiyle yetişmiş ve babasının birçok özelliğini kendisinde yansıtmıştır. Bu cihetten babasına en çok benzeyen ve onun davranışlarını en çok örnek alan olarak bilinmektedir.⁴⁴ İlaveten sahabe içerisinde ilimle meşgul olmada en belirgin karakter Hz. Aişe'dir. Bilmediği ve öğrenmek istediği her şeyi Hz. Peygamber'e (a.s.) so-

⁴⁴ Zeki Tan, "Kur'ân Öncesi Toplumda Kız Çocukları İle İlgili Yanlış Tutumlar ve Hz. Fatıma Prototipi Üzerinden İlişkilerin Yeniden İnşası", 99.

ran Hz. Aişe, bu öğrenme imkânlarıyla zekâsını birleştirmiş ve Hz. Peygamber'in (a.s.) vefatından sonra yarım asır sünnet kaynaklığı yapmış ve kendisinden rivayet edilen hadisler binlere ulaşmıştır. Halifeler dâhil ashabdan pek çok kişi problemlerin çözümü için kendisine başvurmuştur. Sadece muhaddis değil aynı zamanda müfessir, fakih ve hatiptir.⁴⁵

Yukarıdaki ayetin ve Hz. Peygamber'in (a.s.) uygulamalarına rağmen İslam kültür tarihinde kız çocuklarının eğitimi ile ilgili olumsuz yargılar olumludan fazladır demek çok genel bir hüküm olsa da hangi şartlarda ne kadar süreceği bile halen tartışıldığı için fazla iddialı sayılmaz. Kimileri kız ve erkek çocuklarına eşit şartlar sunalım teklifini getirirken, kimileri eşitlik adaletsizliği getirebilir temel etken adalet olmalıdır, demektedir. Fakat hiç şüphesiz eğitimin süresi ve şartlarından daha önemlisi, içeriğidir. Günümüzde kız ve erkek çocuklarının, rekabet ve yarış içerisinde olmasının asıl sebebi, eğitim hayatlarının yanlış yönlendirilmeleridir. İlkokul birinci sınıfın başından, bıkmadan devam edilecekse profesörlüğe kadar cinsler aynı eğitim materyalleriyle aynı koşullarda aynı sınavlara tabi tutulmaktadır. Kız çocuklarının, hayatın kendilerinden beklediği niteliklere sahip olabilmeleri için hiçbir eğitimden geçmedikleri bir realitedir. Fıtratına has yetenek ve özellikleriyle tabir yerindeyse 'bir Müslüman hanımefendi' olabilmenin eğitimi okullarda ders olarak işlenmemekte, bunun eğitimi verilmemektedir.

2.2. Aile Kurma Hakkı

İslam öncesi cahiliye döneminde evlenme çağına gelen genç kızlar kendi başlarına evlenememekte ve çoğu defa kendi eşini kendisi seçememekteydi. Bu yetki velisinin elinde bulunmaktaydı. İla-veten veli müstakbel eşten kız çocuğunun karşılığında para veya mal almaktaydı. Dahası evlendikten sonra kocası vefat eden kadın, kayınpederi veya üvey evladına miras konusu bir mal gibi intikal etmekteydi. Kız çocuklarının evlenmelerini sınırlayan ve belirleyen tek unsur ataerki aile yapısı değil aynı zamanda kabile içi evlenme geleneğiydi. Lakin bu kuralların dönemin tamamı için geçerli olduğunu söylemek de mümkün değildir. Bunların şehir hayatından ziyade, kırsal kesim ve göçebe yaşamın kuralları olduğu ifade edile-

⁴⁵ Mehmet S. Hatipoğlu, "Hazret-i Aişe'nin Hadis Tenkitçiliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (1973): 60,61; Ayrıca bk. Rıza Savaş, "İslam'ın Kadına Kazandırdıklarına Genel Bir Bakış", *Hazreti Hatice Sempozyum Bildirileri* (2015): 16.

bilir.⁴⁶ İslam'ın gelmesiyle birlikte, kız çocuğuna tanınan haklardan birisi de hiç şüphesiz evlilik yapmak istediğinde eşini seçebilme hürriyetidir. Cahiliye geleneğinde kadının toplum algısıyla elinden alınan evlenme ehliyeti İslam'la birlikte kadına teslim edilmiştir.

Cahiliye geleneğinde eşini seçme ve ailede söz sahibi olma hakkı bulunmayan kız çocuğu, İslam'la birlikte sadece eşini seçmeyle kalmayıp meveddet ve rahmet üzerine bina edeceği bir yuva kurma imkânına kavuşmaktadır. Ontolojik açıdan birbirinden farklı fakat insan olarak birbiriyle aynı onursal değeri taşıyan erkek ve kadın aile kurmak yoluyla -Kur'ân'ın değimiyle- birbirleriyle sükûnet bulmaktadırlar. “Onlarla ısınıp kaynaşasınız diye size kendi cinsinizden eşler yaratması ve aranızda sevgi ve merhamet yaratması da O'nun (varlığının ve kudretinin) delillerindedir. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için ibretler vardır” (er-Rûm 30/21).

“Onlara ısınıp kaynaşasınız diye” ifadesi bir anlamda eşlerin yaratılış amacını ortaya koymakta, dolayısıyla insanın eşini kendisiyle huzur ve mutluluk bulacağı varlık olarak görmesini telkin etmektedir. “Eş olma” hissini ve olgusunun, kan bağı olmaksızın – hatta bazen birbirini tanımayan- iki ayrı cinsi çok güçlü psikolojik ve biyolojik bağlarla birbirine bağlaması, dahası insana yaraşır bir üreme ve yaşama biçiminin yani temelinde iffet anlayışı bulunan, karşılıklı güven, sevgi ve merhamet duygularıyla geliştirilen aile kurumunun tahsis edilmesi, Allah'ın insanlığa en büyük lütuflarındandır. Ayetin sonunda ifade edildiği gibi düşünen insanlar için bundan çıkarılacak önemli dersler vardır.⁴⁷

Aynı bağlamda “Sizi tek bir nefisten yaratan ve onunla huzur bulsun diye eşini de ondan yaratan O'dur...” (A'râf 7/189) ayeti de benzer hususa işaret etmektedir. Allah kâinatta cari/geçerli bir kanun olarak daha huzurlu ve mutlu bir yaşam için kadın ve erkek olarak insanı çift yaratmış, birini diğeri için vazgeçilmez bir hayat arkadaşı olarak var etmiştir.⁴⁸ Kur'ân-ı Kerîm'in Medine devrinde nazil olan Bakara suresi 187. ayetinde de kadınların erkekler için birer örtü/libas, erkeklerin de kadınlar için birer örtü/elbise olduğu

⁴⁶ M. Akif Aydın, “Kadın”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 24: 86 (Ankara: TDV Yayınları, 2001).

⁴⁷ Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'ân Yolu*, 4: 303.

⁴⁸ Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 179; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 1: 370; Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiki't-tevîl*, 1: 454- 455; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 5: 73; Mahmut Sönmez, “Ayetler Işığında İslam'ın Kadına Verdiği Değer”, *Uluslararası İslam ve Kadın Çalıştayı* (2018): 517.

bildirilmektedir. Buna göre kadın, erkeğin eksik ve kusurlarını gideren ve onun ayıplarını örten bir elbise durumunda iken erkek de kadının eksiklik ve kusurlarını gideren ve onun ayıplarını örten bir libas niteliğindedir. Dolayısıyla erkeksiz kadın eksik ve yarım olduğu gibi kadınsız erkek de eksik ve yarımır. Tam olmaları, ancak bu iki parçanın birlikteliği ve bütünlüğü ile sağlanabilecektir.⁴⁹

Kadın ve erkeğin yaratılış açısından farklı olduğu ve fiziksel manada eşitliğin olmadığı muhakkaktır. Ontolojik bakımdan eşitlik iki veya daha fazla nesnenin her bakımdan denk olmasını gerektirmektedir. Bu durumda kadın ve erkek, ontolojik açıdan iki el, iki ayak gibi bazı organlarının aynı olması cihetinden eşit, fiziki yapıları gibi bazı organlarının farklı olması bakımından da farklıdır. Dolayısıyla kadın ve erkek biyo-psişik ayırt edici özellikleriyle bir türün iki ayrı cinsi olmaktadır⁵⁰ ve bu durumda eşitlik kavramından bahsetmek doğru bir kullanım olmamaktadır. Yapısal olarak farklılıkların bir eksiklik değil bir zenginlik olduğu izahtan varestedir. Merhamet yönü ağır basan kadının anne olması kadar fiziksel manada güçlü olan erkeğin evin hamiliğini yapması doğaldır. Lakin belirtmek gerekir ki asrımızda latif, narin ve naif olmak olumsuzluk gibi algılanmaktadır. Hâlbuki şu şartlarda, tabir yerindeyse gökte ararken yerde bulduğumuz bu özellikler olmadan yetişen kültürlü lakin realist insanlar konumları düzeyinde zalim olabilmektedirler. Profesör olabilecek düzeyde kendi alanında bilgi sahibi ve uzman olan kişiler, insan mafyaları elinde organ kaçakçılığını yürüten zalim bilim insanları olabilmektedirler. Hiç şüphesiz hissedilmeden ve hislerin izale edilmesiyle yüklenen bilgiler değer kaybına, değerlerin yok olmasına ve hiçe sayılmamasına sebebiyet vermektedir.

İslam kız çocuklarına büyüyüp evlilik çağına geldiklerinde yukarıdaki ayetlerde geçtiği gibi huzur, merhamet ve mutluluk üzerine bir yuva kurma imkânı tanımaktadır. Kur'an-ı Kerim'i hayatına uygulamada Müslümanlara örnek olan Hz. Peygamber'in (a.s.) kızları ile münasebeti de bu konuda bize ışık tutacaktır. Özellikle kızı Fatıma'ya saygı ve değer vermede en güzel örneği yansıtacak şekilde "babasının annesi Fatıma"⁵¹ ifadesini kullanmaktaydı. Hz. Pey-

⁴⁹ Mesut Okumuş, "Kur'an'a Göre Evlilik ve Evliliği Sürdürmenin Önemi", *Kur'an'da Aile Sempozyumu* (2011): 298.

⁵⁰ İlhami Güler, "Kur'an'da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri", *İslami Araştırmalar* 10/4 (1997): 296.

⁵¹ Ali b. Muhammed b. Abdulkerim İbnu'l-Esir, *Üsdu'l-gabe fi ma'rifeti's-Sahabe* Beyrüt: Dâru'l-Marife, 1997, 6: 220.

gamber (a.s.), sevgili kızını zorla evlendirmemiş ve evlendikten sonra da ilişkisini kesmemiştir. Düğün günü Hz. Fatıma'nın evine giderek "Allah'ım bu evliliği ikisi ve zürriyetleri hakkında mübarek kıl" buyurmuşlardır. Yine eşi Hz. Ali ile aralarında sorun yaşandığında müdahale etmiş ve sorunun çözülmesiyle mutluluğunu ifade etmiştir.⁵² Hatta Hz. Ali, Hz. Fatıma'nın dışında yeni bir evlilik yapmak istediğinde tavrını ortaya koyarak Hz. Fatıma'yı boşamadığı sürece bunun imkânsızlığına vurgu yaparak Hz. Fatıma'nın kendisinin bir parçası olduğunu onu üzenin kendisini üzdüğünü beyan etmiştir.⁵³

2.3. Mülkiyet Hakkı

İslam öncesi Arap kültüründe en azından belli kırsal kesimlerde ve bazı kabilelerde kadınların her hangi bir mülkiyet ve miras hakkından söz edilmemektedir. İslamiyet'in Arap toplumundaki kadının sosyal statüsünde çok köklü değişiklikler yaptığı şüphesizdir. Hz. Ömer'in "doğrusu biz cahiliye döneminde kadınlara önem vermezdik, nihayet Allah İslam'ın gelişiyle kadınlar hakkında ayetler indirmiş birçok hak tanımıştır"⁵⁴ sözü cahiliye devri toplumun kadın algısı hakkında fikir vermektedir. İslam kız çocuğu dâhil, anne, nine, eş, kız kardeşe miras hakkı tanımış ve konumlarına göre mirastan pay almalarını sağlamıştır.

Miras paylaşımı konusunda semavî bir sistemin benimsenmediği cahiliye toplumunda örf ve adetlere göre bir çözüm düzenlenmiştir. İslam'la birlikte miras konusunda hukukî bir sistem getirilmiş ve ölen kişiyle aralarında var olduğu kabul edilen sevgi, saygı gibi manevî ve hissi bağlar esas alınmış ve bunların derecelerine göre kuvvetliden zayıfa doğru bir tasnife tabi tutulmuşlardır.⁵⁵

Çalışmamızın konusundan hareketle İslam hukukunda diğer kadınların ne kadar pay aldıklarından ziyade kız çocuklarına ağırlık vereceğiz. Ayette "Allah size çocuklarınız (ın alacağı miras) hakkında erkeğe iki dişinin payı kadarını emreder. (Çocuklar sadece) ikiden fazla kız ise (ölenin) bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Eğer kız bir ise yarısı onundur..." (en-Nisâ 4/11). Ayette kadına erkeğin

⁵² Ebu'l-Fazl Şihabuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer Aslakanî, *el-İsabe fi temyizi's-Sahabe* Mısır: Dâru Nehdati, 1972, 4: 379.

⁵³ Bk. Buhârî, "Nikah", 109.

⁵⁴ Bk. Buhârî, "Libas", 31; Müslim, "Talak", 34.

⁵⁵ Ahmet Efe, "İslam Miras Hukukunda Kadın-Erkek Hisselerinin Farklı Oluşu Üzerine Bir Değerlendirme", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011): 158.

yarısı pay verilmesinin sebebi çok çeşitli yorumları beraberinde getirmiştir. Ayetin tevilinde müfessir Râzî gibi her fırsatta kadının aklının az, yaratılışının eksik olduğunu⁵⁶ diline dolayan müfessirler hariç genelde hikmeti üzerinde durulmuş ve dünya hayatının sorumlulukları cihetinden açıklamalar getirilmiştir.

Yazır, surenin başından beri genel olarak erkek ve kadının aile hayatına girmeleri istenmektedir, miras hukuku da buna bağlıdır, dolayısıyla aile hayatında geçimi sağlamak erkeğin görevi, nafakayı temin erkeğin yükümlülüğündedir, erkek bir kendisi, bir de karısı olmak üzere en az iki kişiye bakmak zorundadır diyerek erkeğin masrafının fazlalığına kadınınkinin ise azlığına dikkat çekmektedir. Masraf ile gelir orantılı olması gerektiği için kadının mirastan eşit pay alması hem iktisat prensibine hem de adalet ve hakka aykırı olacaktır.⁵⁷

Son dönemde yapılan çalışmalarda da benzer yaklaşımlarla ayetin miras payını taksimatta, kadının ya da kız çocuğunun aklının eksikliği veya erkeğin üstünlüğünü esas almayıp, erkeğin sorumluluğunun fazla olmasını kaynak aldığı belirtilmektedir.⁵⁸ Modern dönemlerde kadının iş hayatına dâhil olması ve bu sebeple aile ekonomisine katkıda bulunması ayetteki düzeni değiştirip mirastan kadının payını erkeğin payına eşitlemeyi gerektirmez. Çünkü kadın ister çalışsın ister çalışmadan mal varlığına sahip olan birisi olsun ailesi için yapacağı mali tasarrufta hürdür. Yani kadının aile için yapacağı harcamalar zorunluluk değil, gönüllülüğe dayalıdır. Bir başka ifadeyle Allah kadına böyle bir sorumluluk yüklememiştir. Dolayısıyla kadın hukuken sorumlu değildir. Hukuken sorumlu olmadığı için, yükümlülük sahibi olan, mirastan daha fazla pay almalıdır.

Erkeklerin masraf zorunlulukları Kur'ân- Kerim'deki diğer ayetlere bakıldığında daha iyi anlaşılmaktadır. “Onları imkânlarınız ölçüsünde oturduğunuz evde oturtun... Eğer hamile iseler doğum yapıncaya kadar nafakalarını verin... İmkânı olan elinin genişliği ölçüsünde nafaka versin...” (et-Talak 65/6, 7). “Onların yiyeceği, giyeceği örfe uygun olarak babaya aittir...” (el-Bakara 2/233). “Kadınlara mehirlerini gönül rızasıyla verin...” (en-Nisâ 4/4). Ayetlerde sözü geçmese de örfe göre erkeklerin harcamalarının çok daha

⁵⁶ Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9: 168; Ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 470.

⁵⁷ Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 2: 480.

⁵⁸ Mahmut Sönmez, “Âyetler Işığında İslam'ın Kadına Verdiği Değer”, 524.

fazla olduğu muhakkaktır. Şu durumda aslında hiç masraf yükümlülüğü olmadığı ve kendi mal varlığında istediği gibi tasarruf hakkına sahip olduğu halde kadının mirastan yine de pay alması erkeğe haksızlık gibi görünmektedir. Diğer bir ifadeyle İslam'ın kız çocuğuna tanıdığı hakların pozitif yönünü cahiliye devriyle kıyaslayıp o günün şartlarına göre oldukça ileri düzeyde düzenlemeler yapılmıştır, denmesi İslam'a haksızlık olur. Cahiliye dönemine göre elbette köklü bir değişim olmuştur lakin durumu kurtarmak cinsinden değil, aile hukukunda İslamî kurallar geçerli olduğu sürece bu yenilik her dönem geçerliliğini koruyabilecek ve olumlu sonuçlar doğurabilecek bir yenilenmedir.

Konuyu biraz daha netleştirmek gerekirse İslam âlimleri, miras konusunda kadının neden az pay aldığından ziyade erkeğin neden fazla aldığı konusuna yoğunlaşmaktadırlar. Meseleye ait yorum ve değerlendirmelerin hülasası İslam'a göre nafakanın erkeğe vacip olması ve mehir vermek durumunda olması üzerine yoğunlaşmaktadır. Esasen seküler dünya görüşünün yönlendirmesi ve bu algı dünyasıyla hayatı anlamlandırma eğiliminde olan bir kişiye yapılan açıklamalar, o kişi için tematik eksen gereği apolojist bir tutumdan öteye geçmeyecektir. Zira kadın, modern değerlerle bakıldığında değer yargılarının en üst parametresinde bulunan maddî unsurlardan yarım pay ile mahrum bırakılmakta ve erkeğin yarısı kabul edilmektedir. Oysa İslam'ın kendi içindeki değer skalasında maddî durum değer yargılarına konu olabilmede altlardaki basamakları karşılamaktadır. Yani modern sistemin en değerlisi İslamî sistemin değersizlerinden biridir. Özetlemek gerekirse bir sistemin içinde olmayıp tam tersi yargıların ön planda olduğu başka bir sistemden o sistemi anlamaya ve anlatmaya çalışmak çoğu zaman olumsuz sonuçlanacaktır. Her sistem, kendi içindeki değerleriyle paylarını taksim etmiştir. Modern dönemde kadının çalışma hayatına aktif olarak katılımı ve ev ekonomisine katkısı sonrası şartların değişmesiyle miras payının değişmesi gerektiği önerileri de bu karmaşıklıktan kaynaklanmaktadır.

Kız çocuğu/kadının miras dışındaki mülkiyet hakkı konusunda cahiliye döneminde de -özellikle şehir bölgelerinde- kendine ait serveti bulunan ve bunu işleten kadınlar bulunmaktadır. Nitekim Hz. Hatice, Ebû Leheb'in karısı Ümmü Cemil ve Hind binti Utbe gibi güçlü kadınların varlığı toplumun geleneklerini aşan bir durumdur. Yer yer belirtildiği gibi bu kadın profili geneli kapsamayan maddiyatla gücün doğru orantılı ilerlediği istisnai örneklerdir. Özellikle

kırsal kesimlerde kız çocukları/kadınların böyle bir gücünün bulunması zor bir ihtimaldi. Fakat her durumda geneli kapsamaması olumsuzluk olarak yeterli bir durumdur.

Cahiliye döneminde kabileler arası savaşlar çok yaygındı. Kan davaları yıllarca sürüp gittiği için yetimlerin sayısı oldukça fazlaydı. Savaş o günkü insanların hayatının ayrılmaz bir parçasıydı ve savaş artı kavgalar sonucu onlarca, yüzlerce ve bazen binlerce insan hayatını kaybetmekteydi. Hatta insanların değer ve itibarı güç ve kuvvetleri ile ölçülmekte ve savaşa katılabilme yetenekleri ile orantılı olarak kıymet kazanmaktaydılar. Bu savaşlar sonunda ölen insanların arkalarında çokça yetim kalmaktaydı. Her şeyden önce yetimlerin çoğu, babalarının bıraktığı mirastan mahrum bırakılmaktaydılar. Zira o günkü Arap Yarımadasında, zamanın adet ve geleneğine göre, kızların, eli silah tutmayan çocukların, savaşa katılamayan yaşlıların ve kadınların mirastan pay alma hakları yoktu.⁵⁹ Oysa İslam, tarih boyunca tartışmalı ve çoğu zaman kabul edilemez uygulamalara maruz kalan kız çocuklarının yaşam haklarını hukuki güvence altına alarak işe başlamış, diğer medeni hakları ise bunun üzerine bina ederek⁶⁰ mali konularda yetkili kılmıştır.

502 | db

İslâm, kız erkek fark etmeksizin yetim olanların mal varlığını reşit oluncaya kadar velisine bir emanet olarak teslim etmiş ve yetimlerin malına dokunulmamasını emretmiştir. Nisâ suresinde Allah, insanlara tek bir nefisten yaratıldıklarını o ikisinden de birçok erkek ve kadın var ettiğini hatırlattıktan sonra insanları Allah'tan korkmaya ve akrabalık bağlarını kesmemeye davet etmiştir. Hemen akabindeki ayette yetim malını yiyerek helal ve haramı karıştırmayı yasaklamıştır. Diğer bir ifadeyle mümin velinin görevi yetim malları konusunda hakların gözetilmesi ve hassasiyetle hareket edilmesidir. ⁶¹ “Yetimlere mallarını verin. Temizi pis olanla değiştirmeyin. Onların mallarını kendi mallarınıza katıp yemeyin. Çünkü bu muhakkak büyük bir günahdır” (en-Nisâ 4/2). Bilindiği gibi çeşitli sebeplerle babasını kaybeden yetim çocuk şahsı ve malı için bir koruyucuya, eğitici ve temsilciye ihtiyaç hissetmektedir. Ayetteki emre riayet

⁵⁹ Murat Sarıçık, *İslam Öncesi Dönem Cahiliye Kültürü*, Isparta: Fakülte Kitabevi, 2002, s. 160; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, Çev: Salih Tuğ, İstanbul: İrfan Yayınevi, 1993, 2: 942.

⁶⁰ Hüseyin Ertuç, “İslam'da Yetimlerin Hukukî Statüsü”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2009): 134.

⁶¹ en-Nisâ suresi ilgili ayetlerin yorumu ve kıraat farklılıkları için bk. Yaşar Akaslan, *Kirâat-ı Aşere Tahlili (Nisâ Sûresi Örneği)*, Samsun: Üniversite Yayınları, 2017, 57, 98, 104.

edip yetimi himayesine alıp koruyup gözetenlere Hz. Peygamber (a.s.) cennette kendileriyle beraber olma müjdesini vermektedir.⁶² Diğer taraftan yetim malını yemeye, gasbetmeye ve kendisine ait malla değiştirmeye kalkışan veli de görev ve yetkisini kötüye kullanmış ve emanete ihanet etmiş olmaktadır.⁶³

Yetim çocuk rüşte eriştikten sonra kendi malını kullanabilir ve dilediği gibi tasarrufta bulunabilir. Zira ayette emredildiği gibi “yetimlere mallarını verin” emri geleceği de kapsamaktadır ve şimdi değil lakin zamanı geldiğinde yetimlere mallarını teslim edin, manasındadır.⁶⁴ İslam Hukuk bilginlerine göre kişinin yetimlik vasfının sona ermesi ve malının kendisine teslim edilmesi için ergenlik çağına gelmiş olması ve rüşünü ispat etmiş olması şarttır. Yani bu şartlardan biri yeterli görülmeyip her ikisinin de mevcut olması şart koşulmuştur.⁶⁵ Bunların dışında bir yetişkin kadın olduğunda mülkiyetinin tasarrufu tamamen kendisindedir. Çağdaş yorumlarda, İslam bu hakkı verdiyse de gelenekte bozulmuş ve kadının elinden bu haklar alınmıştır, yargıları yaygın olsa da aslında bu tespit doğruyu yansıtmamaktadır. İslam tarihinde ve özellikle Osmanlı tarihinde arşivlere ve şer’iye sicillerine bakıldığında kadınların ekonomik hayatta aktif olarak yer aldıkları görülecektir. Hatta kayıtlarda, mahkemece kocanın karısına borçlu olduğu tespit edilmiş, hatta bazı durumlarda bu borç belli zamanda taksitle ödenmeye bağlanmış, bazen de adamın tüm malı satılarak karşılanmıştır.⁶⁶

2.4. Mahkeme veya Problemlerde Taraf Olabilme Hakkı

Cahiliye dönemindeki kız çocuklarına yapılan haksız uygulamalar, kız çocuğu evlenip yuva kurduğunda da devam etmekteydi. Bu meyanda kadın hakları ihmalleri arasında, -güçlü ve zengin ailelerin kızları/kadınları istisna edilirse- yaşadıkları problem karşısında kadınların muhatap bulamama hususu sayılabilir. Vahyin nüzûlüyle birlikte sayısız örnekte kadınlar Hz. Peygamber’e (a.s.) gelip

⁶² Buhârî, “Talak”, 25; “Edeb”, 24.

⁶³ Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur’ân Yolu*, 2: 15.

⁶⁴ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 9: 136.

⁶⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris Şafii, *el-Ümm*, Beyrût: Dâru’l-Vefa, 2001, 4: 458.

⁶⁶ Yossef Rapaport, *Marriage Money Divorce*, Cambridge Universt Press, 2005, 63-64. (Mehmet Paçacı, “Çağdaşçı “Kur’ân’da Kadın” Yorumunun Eleştirisi”, *Tarihten Günümüze Kur’an’a Yaklaşımlar* (Ankara: Özkan Matbaacılık, 2010): 656, 570’den naklen).

şikâyetlerini aktarmışlardır. Her defasında Hz. Peygamber (a.s.) onları dinlemiş ve haklı olmaları durumunda haklarına sahip çıkmıştır. Bu bağlamda ayette konu edilen ve cahiliye geleneklerinin en acımasız örneklerinden biri Mücadele suresinde aktarılmaktadır. “Allah, kocası hakkında seninle tartışan ve Allah’a şikâyette bulunan kadının sözünü işitmiştir. Allah sizin yaptığınız konuşmayı (zaten) işitmekteydi. Şüphesiz Allah hakkıyla işiten ve kemaliyle bilendir. İçinizden hanımlarına zihar yapanlar bilsinler ki, o kadınlar onların anaları değildir. Onların anaları ancak, kendilerini doğuran kadınlardır. Şüphesiz onlar zihar yaparken çirkin ve yalan bir söz söylüyorlar. Muhakkak Allah, çok affeden ve bağışlayandır. Kadınlara zihar yapıp da sonra söylediklerinden dönecek olanlar, eşleriyle birbirlerine dokunmadan önce bir köle azat etmelidirler. İşte bu hüküm ile size öğüt veriliyor. Allah yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.” (el-Mücadele 58/1,2,3).

Cahiliye adetlerinden birisi olan ziharda, koca eşini kendisine haram kılmak istediğinde “sen bana annemin sırtı gibisin” ifadesini kullanır ve böylece kadını mağdur ettiği için zihar, bir zulüm aracı haline getirilmişti. Bu sözle erkek eşini kendisine haram olan kadına (annesine) kısmen benzetmek suretiyle eşini de kendisine haram kılmaktaydı. Lakin tam bir boşanmadan da söz edilmediği için kadın ne kendi evliliğine devam edebilmekte ne de başka bir evlilik yapabilmekteydi. Dolayısıyla kadın bir boşlukta asılı durur gibi muallakta kalmaktaydı.⁶⁷ Kadını hiçbir hak iddia edemeyecek şekilde ortada bırakan bu uygulama İslam’ın duyarsız kalabileceği bir durum olmamıştır.

Ayetin sebab-i nüzülü için aktarılan rivayette Havle bt. Sa’lebe isminde Medine’de Müslüman olan ve hicretten sonra Hz. Peygamber’e (a.s.) biat eden bir hanım sahabînin şikâyetinden bahsedilmektedir. Hz. Aişe’den aktarımla Sa’lebe kızı Havle, Hz. Peygamber’in (a.s.) yanına gelerek eşinin kendisine “sen bana annemin sırtı gibisin” dediğini ve böylece onu boşamaya kalkıştığını anlatmıştır. Bu durumda, Havle’nin “ben, genç ve arzu edilebilirken eşim benimle evlendi, yaşımın ilerleyip çocuklarımın çoğaldığı zamanda beni annesine benzetti. Benim küçük çocuklarım var. Şayet onları onun ailesine bıraksam zayi olurlar; onları yanıma ben alsam açlıktan ölürlər” ifadeleriyle aslında ömrünü adadığı bir evliliğin bu derece haksız bir şekilde sonlanmasının itirazını yaparak Hz. Pey-

⁶⁷ Bk. Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 29: 218-222.

gamber'den (a.s.) bir çözüm beklemektedir. Hz. Peygamber (a.s.) ise bu konuda henüz bir ayet olmadığı için bir rivayete göre söyleyecek bir şey olmadığını; diğer rivayete göre eşine haram olduğunu buyurmuşlardır. Her iki durum da kadının durumuna çözüm olmadığı için Havle şikâyetini Allah'a arz ettiğini söylemiştir. Bunun üzerine Mücadele suresinin ilk dört ayeti nazil olmuştur.⁶⁸

Mücadele suresinin ilk ayetleri nazil olunca Hz. Peygamber (a.s.) Havle'yi müjdelemiş ve kendisi için Allah'ın bir çıkış kapısı açtığını belirtmiştir. İlk ayetin başında yer alan ^{قَدْ} ifadesi, sanki Hz. Aişe'nin "bütün sesleri işiten Allah ne kadar yüce! O kadın durumunu anlatırken ve Allah'a yalvarırken o kadar sessiz ve fısıltıyla konuşuyordu ki dediklerinin bir kısmını işitebiliyordum"⁶⁹ söylemleriyle tefsir edilmekteydi. Çünkü kimse işitemese bile Allah her şeyi işitmekte ve görmekteydi.⁷⁰ "قَدْ" tahkik ve tevki, yani olması beklenen anlamına geldiğinden mana, "evet Allah işitti. Gerçekten beklediği gibi işitti, dinleyip gereğini yaptı" manasını içermektedir.⁷¹

İkinci ayette bunun çirkin ve yalan bir söz olduğundan bahsedilmektedir. Çirkin ve yalan bir sözdür; çünkü onların hanımları anneleri değildir. Bu söz, hem başkasına zarar veren, onun hukukunu ihlal eden hem de sahibini günaha sokan bir söz olmasına ilaveten Allah'ın helal kıldığını haram kılmayla haddini aşarak Allah'ın hukukuna tecavüz etmek olduğu için hükümsüz kalmamış bedel ödetilmiştir. Ayetin sonunda Allah'ın affediciliğine vurgu yapılarak gerekli bedeli ödemek kaydıyla mağfirete erme çareleri öğretilmiştir.⁷² Burada zihar kefaretinin niteliği oldukça dikkat çekicidir. Nisâ suresi doksan ikinci ayette bir müminin diğerini öldürmesinin imkânsızlığına dikkat çekildikten sonra hata ile öldürme durumunda ise köle azat etmesi emredilmektedir. Ziharda da aynı bedelin ödetilmesinde, ziharın evlilik birliğinin temelindeki düşüncüyü öldürme gibi kabul edilmesi ve Allah katında bu birlikliğin yeniden canlanması için başka bir canın (kölenin) hayat bulması yatmaktadır.⁷³ Ve yahut burada sanki kadının onur ve haysiye-

⁶⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14: 3,4; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 472; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29: 216; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 6:128.

⁶⁹ Ebû Dâvûd, "Talak", 17; Nesâî, "Talak", 33.

⁷⁰ Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, 5: 260.

⁷¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9: 174.

⁷² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9: 176.

⁷³ Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, 5: 264.

tinin hiçe sayılmasıyla hükmen öldürülmüş kabul edilmesi ve onun bedeli vardır.

Mücadele suresinden daha önce nazil olan Ahzâb suresi dördüncü ayet, aslında zihar ile ilgili uyarıda bulunmuş ve bunun hoş bir durum olmadığını hatırlatmıştır. Ziharın haram kılınması ve hükme bağlanmasından önce psikolojik hazırlık yapılarak uygulamanın çürüklüğüne dikkat çekilmiş, boş yere söylenen sözlerin aslın yerini tutmadığı vurgulanmıştır. “Allah hiçbir adamın içine iki kalp koymamıştır. Kendilerine zihar yaptığınız hanımlarınızı da annele-
riniz yapmamıştır. Yine evlatlıklarınızı da öz çocuklarınız kılmamıştır. Bu sizin ağızlarınızla söylediğiniz (gerçekte kıymetsiz) sözünüzdür. Allah ise gerçeği söyler ve doğru yola iletir” (el-Ahzâb 33/ 4).

Havle'nin mücadelesi, İslam'ın bir toplumu teslim aldığı çizgi-
den hangi seviyeye getirdiğinin de bir kanıtıdır. İslam'dan önce kız çocuğuna yaşam hakkının bile çok görüldüğü bir durumdan hakkını savunabilme düzeyine gelinmesi ve itiraz etmek istenildiğinde devlet başkanı statüsündeki Hz. Peygamber'e (a.s.) ulaşılabilmesi ve kendisinin muhatap aldığı kadınların yetiştirilmesi, kız çocuğu/kadına insânî onur ve kimliğinin iade edildiğinin göstergesidir.⁷⁴ Ayrıca bu durum, geleneksel bir uygulamanın hukukî ilkelere bağlanarak yok sayılması anlamını taşımaktadır.

Yine ilk ayet, kadının toplumsal konumuyla ilgili önemli bilgiler içermektedir: normalde kadın içinde yaşadığı toplumun bir bireyidir ve o esnada var olan kurallar ve şartlardan bağımsız bir statüye sahip değildir. Bu ayette Kur'an'ın üzerinde önemle durduğu adalet ilkesinin uygulamaya taşınabilmesi için öncelikle zayıfların seslerinin duyulabilmesine imkân tanınması ve onların haklarının korunması gerektiğine özel bir vurgu yapılmaktadır. Söz konusu vurgu, muhatapların zihnini belirli bir olay veya konuyla sınırlı olmayan ilkesel düşünceye yönlendirmekte; bu çeşit durumlara kayıtsız kalınmamasını ve adalet ölçüsünde mutlaka bir çözüm getirilmesi zaruretini ihtar etmektedir. Bu mesajın bir sonucu olarak bir kesim veya bir cinsin (adı geçen olayda kadın) zayıf düşmesi ve horlanması toplumsal bir realite olsa dahi, bu realite kendi başına bir değer hükmü olarak kabul edilip onaylanamaz. Konuyla ilgili düzenlemede ise zihar uygulamasında, esas alınan düşüncenin sakatlığı ortaya konulmuş ve ona karşı tavır alınmıştır. Lakin bu duruma yönelten

⁷⁴ Esra Hacımüftüoğlu, “Kur'an'da Şikayetini Allah'a Duyuran Kadın: Havle”, *Turkish Studies* 11/5 (2016): 306.

amillerin varlığı durdukça bu yola başvurabilecekler için konuya uygun bir yaptırımın konması tercih edilmiştir. Söz konusu yaptırım da ilk olarak o güne kadar geleneğin sağladığı sonucu tanımama; ikinci olarak ise bu yolu deneyenleri caydırıcı lakin aynı zamanda toplumun güçsüzlerinin yüzünü güldürecek bir yükümlüğün getirilmesi olmuştur.⁷⁵

Mücadele suresinin açtığı bu yol, İslam tarihi boyunca aksaklıklara rağmen korunmaya çalışılmıştır. Asr-ı saadet sonrası kadınların şikâyetlerini arz etmeleri mahkemelere taşınmış ve problemler hukukî manada çözüme kavuşturulmuştur. Mahkemelere intikal eden ve kız çocuğu/kadın konusunda olumlu dönüşümlerden birini de teşkil eden şahitlik meselesidir. Cahiliye döneminde kız çocuğu/kadının toplum içerisinde söz sahibi olması, herhangi bir konuda taraf ya da şahitlik yapması azınlıktaydı. İslam'la birlikte bu haklar da kadına verilmiştir. İslam yasalarında haklar şahitlik zina isnadı, boşanma, vasiyet ve alım satım gibi konularda gerçekleşmektedir. Bunlardan boşanma, vasiyet konularında istenen şahitlerde iki adil şahit yeterlidir ve erkek, kadın ayırımı yapılmamaktadır. Ticarî işlemlerde ise istisna vardır. Bakara suresi iki yüz seksen ikinci ayetinde müminlere borçlarını yazılı bir şekilde tescil etmeleri tavsiye edilmektedir. Bu yazımın da şahitler huzurunda gerçekleşmesi gerekmektedir.

db | 507

“Ey İman Edenler! Belli bir süre için birbirinize borçlandığınızda bunu yazın. Aranızda bir yazıcı adaletle yazsın. Yazıcı, Allah'ın kendisine öğrettiği şekilde yazmaktan kaçınmasın, yazsın. Üzerine hak olan da yazdırsın ve Rabbi Allah'tan korkup sakınsın da borçtan hiçbir şeyi eksik etmesin. Eğer borçlu akli ermeyen veya zayıf bir kimse ise yada yazdıramıyorsa, velisi adaletle yazdırsın. (Bu işleme) şahitliklerine güvendiğiniz iki erkeği; eğer iki erkek olmazsa, bir erkek ve iki kadını şahit tutun. Bu onların biri unutacak olursa diğeri ona hatırlatması içindir...” (el-Bakara 2/282). Ayetin sadece ilgili kısmının değil, daha uzun kısmının aktarmasının sebebi, konunun daha iyi anlaşılabilmesini sağlamaktır. Zira sadece küçük bir bölümü alınrsa şahitlikte istisna fark edilemeyebilir ve konu farklı mecralara çekilebilir. Borçlar hukukunda borçlanma kriterlerinin belirlendiği ayette diğer şahitlik meselelerinden farklı olarak erkekten bir, kadından iki şahit istenmektedir. Her ne kadar bu husus bazı

⁷⁵ Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, 5: 261.

tefsirlerde⁷⁶ kadının ontolojik eksikliğine hamledilmiş olsa da burada özel bir mesele için bu ayırımın yapıldığı şüphesizdir. Şayet kadının ontolojik yapısının eksikliğine dair yorum reel olsaydı bütün şahitliklerde aynı kuralın konulması gerekirdi. Burada, kadınların şahitliğinde ticari hayata uzak olmaları durumunda unutarak şahitliğin çıkmaza girmesi sebebiyle diğerinin ona hatırlatmasının amaçlandığı gözlemlenmektedir. Çünkü yanılma hatırlatmanın sebebi olurken hatırlatma da yanılmanın sonucudur. Burada asıl kasıt hatırlatmadır, dolayısıyla konu erkek ya da kadın meselesi değil, ticarî muamelelerde hakkın korunmasına gösterilen hassasiyettir.⁷⁷

Şartlar değiştiğinde hükmün de değişmesi gerekmektedir savına gelince şartların değişme ihtimali çok mümkün görünmemektedir. Kadınların artık ticarete aktif olmaları durumu dikkate alındığında yine de geneline bakılırsa toplumdaki kadınların çoğunluğunu kapsamamaktadır. Oysa hükmün değişmesi bütün kadınların ticaret hukukunda eğitilmiş ve uzmanlık gösterebilecek düzeyde olmalarını gerektirir. Böyle bir uygulamadan, bu çağın koşullarında dahi tüm dünya şartları düşünüldüğünde söz etmek imkânsızdır. Ayrıca bir kadının tiracî manada mahir ve eğitilmiş olması onun şahitliğine engel de değildir. Çünkü bir kadın yanıldığında diğeri ona hatırlatacaktır. Zaten yanılmadığı durumlarda ikinci kadının hatırlatmasına gerek yoktur. Günümüz tüketim kültüründe yetişmiş bireylerin, bu ayetteki istisnayı ve bunun bir adaletsizlik olmadığını anlamasını beklemek, onların yönlendirildiği modern dünyanın değerleriyle ters orantılı olduğu için zordur. Zira her şeyin sahibi olmak isteyen ve her şeye hakkı olduğunu düşünen, fakat her hakkın eş değer sorumluluğu beraberinde getirdiğinin bilincinde olmayan bir akımın değerleriyle dünyaya bakan bireylerle karşı karşıyayız. Çünkü artık birey bütün kararlarını tek başına alabilen, yegâne karar verici pozisyonundadır.

İslam tarihinde kadınların şahitlik dışında pek çok konuda mahkemelere başvurduğu da kayıtlarla gözlemlenmektedir. Örneğin Kayseri Şer'iyye Sicillerinde en az bir kadının müdahil olduğu bin sekiz yüz dava üzerine yapılan akademik çalışmalar bulunmaktadır. Benzer araştırmalar Karaman, Amasya ve Trabzon illeri, Kahire, Şam, Kudüs şehirleri için de yapılmıştır.⁷⁸ Bu incelemeler İslam

⁷⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 3: 168.

⁷⁷ Süleyman Pak, "Kadınlara Dair Kur'an'da Yer Alan Bazı Meseleler", *Kur'an ve Aile üzerine Araştırmalar* (Ankara: Hermes Ofset, 2018): 19.

⁷⁸ Mehmet Paçacı, "Çağdaşçı "Kur'an'da Kadın" Yorumunun Eleştirisi", 563.

kültür tarihinde kadınların Hz. Peygamber (a.s.) zamanındaki gibi olmamakla birlikte sorun yaşadıklarında mahkemelerce muhatap alındığını ve problemlerinin çözüldüğünü göstermektedir.

2.5. Vahye Muhatap Olma, İman ve İbadet Hakkı

Caliliye döneminde kadının sosyal konumu ile ilgili bilgilere sahip olsak da onların ibadet hayatıyla ilgili verilere çok fazla rastlanılmamaktadır. Kadınların, kendilerince tapma faaliyetlerine ne kadar ortak oldukları, görebildiğimiz kadarıyla üzerine özel bir çalışma yapılan bir konu olamamıştır. Belki batıl olması araştırmaya konu olmaması için yeterli bir sebep olabilir. İlaveten toplumun alt ve kırsal kesiminde yaşayan kız çocuğu/kadınların inanç ve ibadet konusundaki konumu, muhtemelen onların diğer yaşamlarından bağımsız bir şekilde kendi inançları bakımından yüksek bir düzeyde değildir.

İslam'la birlikte bir Müslüman'ın muhatap alındığı ve sorumlu tutulduğu her alandan akıl-baliğ olduğunda kız çocuğu da sorumlu tutulmaktadır. Aslında cahiliye döneminden İslam'a geçişte en keskin dönüşümün bu alanda olduğu söylenebilir. Zaten bu dönüşüm İslam'ın temel hedefi, geliş sebebidir ve bu değişim toplumunun kadın erkek bütün bireyleriyle olmuştur; kadın burada istisna tutulmamıştır. İslam'ı üç sacayağı gibi inanç, ibadet ve ahlak üçgeninde değerlendirecek olursak kadın bu alanlarda insan olarak muhataptır ve erkekle arasında bir farklılık yoktur. Lakin kadının yukarıda zikri geçtiği üzere sadece muamelat alanında farklı konumundan ötürü farklı sorumlulukları ve hakları bulunmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de kız çocuğu/kadının sosyal değişimine işaret eden ayetlerin yanında kadınların Allah'a iman, taat/ itaatsizliğinin aktarıldığı ayetler de bulunmaktadır. “Şüphesiz Müslüman erkekler ve Müslüman kadınlar, mümin erkekler ve mümin kadınlar, itaatkar erkekler ve itaatkar kadınlar, doğru erkekler ve doğru kadınlar, sabreden erkekler ve sabreden kadınlar, Allah'a derinden saygı duyan erkekler ve Allah'a derinden saygı duyan kadınlar, sadaka veren erkekler ve sadaka veren kadınlar, oruç tutan erkekler ve oruç tutan kadınlar, namusları koruyan erkekler ve namuslarını koruyan kadınlar, Allah'ı çokça anan erkekler ve Allah'ı çokça anan kadınlar var ya işte onlar için Allah bağışlanma ve büyük bir mükafat hazırlamıştır” (el-Ahzâb 33/35). Bu ayette önemli bir hususa dikkat çekilmektedir: İbadet, iyilik ve erdem sahibi olmak, bunlar vesilesiyle kulluk sınavını kazanmak, üstün manevî dereceler ve ödüller elde

etmek, özetle kâmil bir mümin olmak bakımından kadın ve erkek arasında bir fark yoktur. Her iki cins de kemal için fırsat eşitliğine sahiptirler.⁷⁹

Sahabe kadınların Hz. Peygamber'e (a.s.) bağlılığı konusundaki mevcut ayetler de, yukarıda zikri geçen ayetle paralel durmaktadır. Hz. Peygamber'e (a.s.) hitaben Allah, vahyin muhatabı olarak kadınların biatlerinin kabul edilmesini emretmektedir. "Ey Peygamber! Mümin kadınlar, Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarını öldürmemek, elleriyle ayakları arasında bir iftira uydurup (kocalarına) isnat etmemek, hiçbir iyi işte sana karşı gelmemek konusunda sana biat etmek üzere geldikleri vakit, biatlarını kabul et ve onlar için Allah'tan bağışlanma dile. Şüphesiz Allah çok bağışlayan, çok merhamet edendir" (el-Mümtehine 60/12). Bu ayette kadını, cahiliyede süslenmek için yaratılmış, zayıf, aciz bir varlık olarak görerek aşağılayan bir zihniyetin, böyle kısa bir zamanda peygamber ve devlet başkanı ile yapılan bir sözleşmenin tarafı olarak kabullenebilir hale getirmesi, Kur'ân'ın gerçekleştirdiği zihniyet inkılabının en belirgin göstergesidir. Dahası asıl mesaj kız çocuğu/kadının kendisini nerede görmesi gerektiğiyle ilgilidir. Ayetin "mümin kadınlar sana biat etmeye geldiklerinde" ifadesini taşıması, yani kadınları ilk hareketin öznesi yapması açısından da dikkate değerdir. Zaten Hz. Peygamber (a.s.), bu ayet öncesinde ve sonrasında kadın olsun erkek olsun gerekli durumlarda ahabından biat almış olmakla birlikte Kur'ân'ın bu hususu ayrıca tescil etmesi, kadının toplumsal yapı içinde olması gereken konumunu dile getirmesi ve konunun önemine özel vurgu yapması anlamını taşımaktadır.⁸⁰

Kur'ân-ı Kerîm'de bazı ayetlerde bizzat kadın kişilikler üzerinden lakin kişiselleştirilmeden anlatılan kıssalar ve onların davranışlarının doğal sonucu olarak aktarılan meseller bulunmaktadır. Bunları gruplandırmak gerekirse dört çeşit kadından bahsedebiliriz. İlk olarak hak davayı yürütenlerle birlikte yaşayıp onlarla birlikte bu davaya sadık kalanlar; ikinci olarak hak davayı yürütenlerle birlikte yaşayıp onların karşısında savaşımlar; üçüncü olarak batıl davayı yürütenlerin yanında yaşayıp onlarla birlikte hakkın karşısında

⁷⁹ Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'ân Yolu*, 4: 383- 384.

⁸⁰ Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'ân Yolu*, 5: 326.

olanlar⁸¹ ve son olarak da batıl davayı yürütenlerle birlikte yaşayıp hakkın yanında yer alarak onlarla savaşıyorlar bulunmaktadır.⁸²

Tahrim suresinin 10, 11 ve 12. ayetlerinde aktarılan bu kadınlardan üçünün profilleri ayetlerde şöyle geçmektedir: “Allah inkâr edenlere Nûh’un karısı ile Lût’un karısını örnek gösterdi. Bu ikisi kullarımızdan iki salih kişinin nikâhları altında bulunuyorlardı. Derken onlara hainlik ettiler de kocaları, Allah’ın azabından hiçbir şeyi onlardan savamadı. Onlara ‘Haydi ateşe girenlerle beraber siz de girin’ denildi. Allah, iman edenlere ise Firavun’un karısını örnek gösterdi. Hani o, ‘Rabbim bana katında, cennette bir ev yap. Beni Firavun’dan ve onun yaptığı işlerden korum ve beni zalimler topluluğundan kurtar’ demişti. Allah, bir de iffetini sapasağlam koruyan ve bizim de kendisine ruhumuzdan üflediğimiz, Rabbinin kelimelerini ve kitaplarını doğrulayan İmran kızı Meryem’i de (inananlara) örnek gösterdi. O itaat edenlerdendir” (et-Tahrîm 66/ 10-12).

Bu kadın profillerinden Hz. Lût ve Hz. Nûh’un eşleri peygamberle birlikte yaşamış lakin Kur’ân’ın aktarımına göre onların davasına ihanet etmişler, hakkın karşısında yer almışlardır. Hz. Nûh’un karısı inkârcılarla birlikte hareket ederek kocasıyla alay etmiş,⁸³ Hz. Lût’un karısı da kocasına gelen misafirleri inanmayanlara ihbar etmiştir. Bunun sonucunda Hz. Nûh’un karısı inkârda kendisine eşlik eden oğluyla birlikte tufanda boğularak,⁸⁴ Hz. Lût’un karısı ise kavminin üzerine yağdırılan taş yağmuruyla helak olmuşlardır.⁸⁵ Olumsuz misallerden birisi de hak davanın karşısında olanlarla birlikte yaşayıp onlarla birlikte hareket eden Ebû Leheb’in karısıdır. Bu şahıs ayette isim olarak zikredilmemiş olmakla birlikte kocası gibi hak davayı inkâr etmesi ve aynı zamanda onun zulümlerine ortak olması açısından konu edilmiştir. Zalimin yanında yer almasının bedelini de aynı sonla karşılaşması şeklinde ödediği belirtilmiştir.

Olumlu kadın örnekleri ise Hz. Meryem ve Firavun’un karısıdır. Ayette isim olarak değil de Firavun’un karısı şeklinde zikredilen karakter, zalim ve kâfir kocasına rağmen Allah’a iman etmiş ve dua-

⁸¹ Tebbet 111/4.

⁸² Ali Yılmaz, “Kur’ân’da Olumlu-Olumsuz/Karşıt İki Kadın Profili (Tahrim Suresi 10-12 Ayetler Bağlamında)”, *Uluslararası İslam ve Kadın Çalışmaları* (2018): 474.

⁸³ Zemaşşeri, *el-Keşşâf*, 4: 558.

⁸⁴ Hüd 11/42.

⁸⁵ el-A’râf 7/84.

sında kocası ve onun zalimliklerinden berî olmak istediğini beyan etmiştir. Bu özelliğiyle hakkın karşısında yer alanlarla yaşayıp, hakkın yanında olanlara modeldir. 12. ayette Hz. Zekeriya'nın yanında yetişerek aynı zamanda ömrü boyunca da hakkın yanında yer alarak başta iffet olmak üzere Allah'a iman ve sadakatin en samimi örneğini teşkil etmesi açısından Hz. Meryem'e de yer verilmiştir, örnek gösterilmiştir. Yukarıdaki misallerde de görüldüğü üzere Firavun'un erkek olması münkirliğine, eşinin kadın olması da müminliğine bir artı veya eksi etki etmemiştir. Zihnî olarak imanları ve fiilî olarak davranışları Allah katındaki yerlerini belirlemiş ve sonuç da bu amellerinin bedeline göre olmuştur.

Hiç şüphesiz İslam'ın gelmesiyle kız çocuğu/kadınların durumundaki iyileşmeler bizim burada işlediğimiz konulardan çok daha fazladır. Lakin çalışmanın bir makale sınırlarında olduğu düşünüldüğünde bize göre önemli meselelerin işlenmesi, yeterli olmasa da konunun mahiyeti ve İslam'ın bazı cahiliye adetlerini kabul, bazılarını ıslah, bazılarını da reddetmesi hakkında fikir verici olmasıdır.

Sonuç

Arap cahiliye döneminde kız çocukları ve onların yetişkin hali olan kadınlar, toplumun değer yargılarında yer bulamamış ve hak etmediği muamelelere maruz kalmışlardır. Arap halkının tamamında olmasa dahi kırsal kesimlerde ve düşük seviyedeki ailelerde kız çocuğunun yaşam hakkı dahi elinden alınmış ve kendi öz babası tarafından diri diri toprağa gömülmüştür. Bir baba için imkânsız gibi görünen bu fiilin gerçekleşmesinde ve babanın fitratını, duygularını unutarak kendine bu denli zulmetmesinde, toplumun baskısı suça iten başlıca etkindir. İlâveten erkek çocuklarının aksine kız çocuklarına yapılan bu haksız uygulamaya, toplumların içinde buldukları sosyo-ekonomik ve psikolojik bahaneler sayılabilmektedir. Bu korkunç muameleye herhangi bir mazeretin bulunması elbette durumu meşrulaştırmamış ve Kur'an-ı Kerim en sert şekilde tepkisini dile getirmiştir. Cinsiyetinin önemi olmaksızın bütün çocukların Allah'ın hibesi ve lütfu olduğuna dikkat çekilerek dünyaya gelecek çocuğun cinsiyeti konusunda hiç kimsenin dahil olmadığına vurgu yapılmıştır.

Kız çocuklarına öncelikle hayat hakkını teslim eden İslam vahyi, onlara eğitim hakkı, aile kurabilme ve eşini tercih edebilme hakkı, mülkiyet hakkı ve mirastan pay alma hakkı, mahkemelerde kendi haklarını savunma hakkı başta olmak üzere sayısız haklar tanı-

mıştır. Söz konusu hakların başında ve en önemlisi şüphesiz Allah'a iman, ibadet ve kullukta hiçbir istisnanın bulunmaması, insana yakışır bir hayat sürebilmesi ve Hakkın rızasına ermesi bakımından sadece cinslerle değil bütün insanlarla eşit fırsatlara sahip olunmasıdır.

İslam'ın kız çocuğu/kadına sağladığı imkân ve haklar kimi çağ ve toplumlarla –özellikle çağımızda- günün şartlarından bakıldığında anlaşılabilir. Zira günümüzde seküler dünya görüşüyle ve modernitenin değerleriyle yetişmiş bir toplumun bireyleri, bulunduğu noktadan bakarak içinde yetişmediği ve yaşamadığı sadece bilgi sahibi olduğunu varsaydığı bir başka sistemi (İslam'ı) anlamaya çalışmaktadır. Modernitenin değer yargılarıyla İslam'ın değerlerini yorumlamak kesinlikle entelektüel tıkanmaya yol açacak ve negatif bir sonuca varacaktır. Çünkü bir sistemin en değerlisi diğer sistemin en değersiz olabilir.

Makalede de belirtildiği gibi örnek olarak miras hukukunda kadına verilen pay, iki sisteme göre değerlendirilirse sonuç ortaya çıkacaktır. Modernitenin değer skalasında neredeyse putlarının en büyüklerinden sayılabilecek değeri haiz maddî durumun fazlalığı ve para, İslam'ın değer parametresinde neredeyse yoktur. İnfak, zekât ve fakirlerin gözetimi gibi bireysel birikimin ve konforun dışında toplumsal sorumluluk bağlamında İslam'a konu olan para, kendisinin sahibini Allah katında ve toplumda daha değerli yapmak gibi bir işleve sahip değildir. Şu durumda iki sistemin değerlerini ayırmadan miras hukukunu anlamak oldukça karmaşık olabilir. İslamî sistemin içinden bakıldığında İslam değer yargılarında yeri olmayan paranın hisse olarak kime daha fazla verildiği kişinin değerini ölçmemektedir. Seküler dünyanın verileriyle bakıldığında ise mirastan az pay alan diğerine göre payı oranında değersizdir. Dolayısıyla popülist söylemin İslam'a izdüşümleriyle konu vuzûha kavuşamaktadır. Bu ve benzeri konularda Kur'ân-ı Kerîm'i anlamak ve güncellemek öncelikle Kur'ân'ın değer sistemlerini doğru anlamak ve doğru yorumlayabilmekle gerçekleşebilmektedir. Aksi takdirde her modern gelişme, Kur'ân'ı modernitenin ve seküler müktesebatın yönlendirmesiyle tevil etmemize ve yanlış sonuçlara ulaşmamıza sebebiyet verecektir.

KAYNAKÇA

Abdülbâkî, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemü'l-mufehres*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1996.

Ahmet b. Hanbel. *el-Müsned*. Beyrût: Alemu'l-Kutub, 1998.

- Akaslan, Yaşar. *Kur'ât-ı Aşere Tahlili (Nisâ Sûresi Örneği)*. Samsun: Üniversite Yayınları, 2017.
- Âlûsî, Ebu's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh. *Ruhu'l-me'ânî fi Tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Aydın, M. Akif. "Kadın". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 24: 86 Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Beydâvî, Nâsuriddîn Ebû Sa'îd Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-sahîh*. Beyrût: Dâru'l-Erkâm, ts. Bursevî, İsmail Hakkı. *Ruhu'l-beyân*. İstanbul: Cümle Yayınevi, ts.
- Demircan, Adnan. "Câhiliyye Araçlarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti". *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebîyat ve Mûsikîsi Dergisi* 2/3 (2004): 9-30.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as b. İshâk Sicistânî. *es-Sünen*. yy: Dâru İhyâi's-sünneti'n-Nebeviyye, ts.
- Efe, Ahmet. "İslam Miras Hukukunda Kadın-Erkek Hisselerinin Farklı Oluşu Üzerine Bir Değerlendirme". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011): 157-168.
- Endelusî. Ebû Hayyan Muhammed b. Yûsuf b. Alî. *el-Bahru'l-muhît*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Ertuç, Hüseyin. "İslam'da Yetimlerin Hukukî Statüsü". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2009): 127-150.
- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı: Meal Tefsir*. Çev. Cahit Koytak- Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Fayda, Mustafa. "Câhiliyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7: 17-19. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Güler, İlhamî. "Kur'ân'da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri". *İslâmî Araştırmalar* 10/4 (1997): 296-303.
- Günaltay, Şemsettin. "İslam'dan Önce Araçlar Arasında Kadının Durumu, Aile ve Türlü Nikah Şekilleri". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 1/3 (2002): 189-199.
- Hacımuftuoğlu, Esra. "Kur'ân'da Şikayetini Allah'a Duyuran Kadın: Havle". *Turkish Studies* 11/5 (2016): 297-314.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. Çev. Salih Tuğ İstanbul: İrfan Yayınevi, 1980.
- Hatipoğlu, Mehmet S. "Hazret-i Aişe'nin Hadis Tenkitçiliği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (1973): 59-74.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed Aslakanî. *el-İsabe fi temyizi's-Sahabe*. Mısır: Dâru Nehdati, 1972.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâmüddîn İsmâil. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*. Beyrût: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 2015.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrût: Dâru İhyâi't-turâsi'l-'Arabî, ts.
- İbnu'l-Esîr, Ali b. Muhammed b. Abdülkerîm. *Üsdu'l-gabe fi ma'rifeti's-Sahabe*. Beyrût: Dâru'l-Marife, 1997.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *Tabakatü'l-Kübrâ*. Kâhire: Mektebetu'l-hancı, 2001.
- Karaman, Hayrettin. v.dğr. *Kur'ân Yolu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'ân'a Göre Çocuklar Arasında Cinsiyet Ayrımcılığı". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2005): 75-96.

- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2004.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Zeynulislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik. *Letâifu'l-işârât*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü ehli's-sunne*. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 2004.
- Mevdudî, Ebu'-A'lâ. *Tefhimü'l-Kur'ân*. çev. Komisyon. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. (Beyrût: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1992).
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Hafızuddîn Abdullah b. Ahmed. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiki't-tevîl*. Beyrût: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2001.
- Okumuş, Mesut. "Kur'ân'a Göre Evlilik ve Evliliği Sürdürmenin Önemi". *Kur'ân'da Aile Sempozyumu* (2011): 295-311.
- Okuyan, Mehmet. "Kur'ân'da Hz. Meryem Mucizesi". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 16 (2005): 129-157.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'ân, Tefsir, Kadın". *Dini Araştırmalar Kadın Özel Sayısı* (2016): 65-96.
- Paçacı, Mehmet. Çağdaşçı "Kur'ân'da Kadın" Yorumunun Eleştirisi". *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar* (2010): 559- 585.
- Pak, Süleyman. "Kadınlara Dair Kur'ân'da Yer Alan Bazı Meseleler". *Kur'ân ve Aile üzerine Araştırmalar* Ankara: Hermes Ofset, 2018: 15- 47.
- Râgıp el-İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Müfredâtü elfâzi'l- Kur'ân*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2011.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrût: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2013.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîru'l-menâr*. Beyrût: Dâru'l-marife, 2005.
- Sarıcık, Murat. *İslam Öncesi Dönem Cahiliye Kültürü*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2002.
- Savaş, Rıza. "İslam'ın Kadına Kazandırdıklarına Genel Bir Bakış". *Hazreti Hatice Sempozyum Bildirileri* (2015): 9-16.
- Seyyit Kutub. *Fî zilâli'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-marife, 1971.
- Sönmez, Mahmut. "Âyetler Işığında İslam'ın Kadına Verdiği Değer". *Uluslararası İslam ve Kadın Çalıştayı* (2018): 511-529.
- Şafîi, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. Beyrût: Dâru'l-vefa, 2001.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. Beyrût: el-Mektebetu'l-asriyye, 1995.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-fıkr, 1999.
- Tan, Zeki. "Kur'ân Öncesi Toplumda Kız Çocukları İle İlgili Yanlış Tutumlar ve Hz. Fatıma Prototipi Üzerinden İlişkilerin Yeniden İnşası". *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2017): 85-104.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dîni Kur'ân Dili*. İstanbul: Şura Yayınları, ts.
- Yılmaz, Ali. "Kur'ân'da Olumlu-Olumsuz/Karşıt İki Kadın Profili (Tahrim Suresi 10-12 Ayetler Bağlamında)". *Uluslararası İslam ve Kadın Çalıştayı* (2018): 473- 492.
- Yılmaz, Orhan. "Hadis/Sünnet Işığında Kız Çocuklarına Verilen Değer". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2017): 173-197.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.

Transformation Of "Girl" From the Age of Ignorance (Jahiliyyah) Till Islam, With Qur'anic Perspective

Hatice ŞAHİN AYNUR*

Extended Abstract

The abundance of investigations about girl/woman in academic research indicates that no place has been found for girl/woman, even if so, the point is missed. This study might be on the same ground. However, in this paper, attention is drawn to the fact that the rights that are given to girl/woman in Islam are valid in every age, the best ones and the most suitable ones for the creation rather than to the claim that there has been an amelioration of girl/woman rights due to commencement of Islamic revelation in comparison to Jahiliyyah age.

In history, girl/woman could not escape from ignorance, and in modern era, they can not escape from having a share from an arbitrary "ism". Sometimes they are deemed as "modernist woman", "feminist woman" due to some ideological approaches, and at other times they are referred as a part of a group or community. Had they been admitted as solely "Muslim" that accept Islam, the solutions to the problems would have been easier.

In this chaos, owing to today's problems, jargon and rhetoric; writing about woman and being free from any terminology of "ism", apart from modern-postmodern / orientalist-neorientalist movements, far from apologetic approaches, yet Qur'an based, not being gender-centered but "human" centered, is nearly impossible.

It is self-evident that west has an effect on the effort to conduct the relationship of woman and Islam over values. Every so-called rhetoric and claim of rights which emerged on the claim that woman is appreciated, steals from woman if considered in terms of Islamic values. For instance, "women rights" discourse is produced such that the concept of "rights" is added another dimension. This discourse excludes woman from the main title of "human rights" and in fact, pushes her out of being "human" and "woman rights" is mentioned just as "animal rights". In the same context, the ones who produce "woman's day" rhetoric render women a part of consumption culture accompanied by the social pressure and media.

The cruelties and brutal behavior implemented to girl/woman in Jahiliyyah age, becomes a current issue on several occasions, however researches on the position of man at that age, is not widespread. On account of the interaction among

* Asst. Prof., Ondokuz Mayıs University Faculty of Theology, Department of Science of Reading the Glorious Qur'an and Types of Reciting, haticesaahin@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-5414-7547>

the individuals of society, research on woman means research on man in a sense. However, does the man who is in the cruel position, only implements cruelty to woman? For example, if the man as a father corrupts his nature and ignores his emotions to the extent of burying alive his own daughter, namely his most precious blessing in this world, and leaving her under the ground, definitely implements cruelty to himself at first.

Hence, instead of overlooking this issue, it should be scrutinized in terms of psycho-social aspect carefully. Therefore, The Glorious Qur'an shows mercy upon man as much as woman, maybe even more. This is because the girl/woman will be protected by her creator and ultimate owner in hereafter since she has been oppressed in this world, and the cruel one will be called to account. Consequently, since the cruel one will be punished by his conscience in the world, and in the hereafter by hell and deprivation from Allah's sake, he needs mercy in essence.

In the context of above-mentioned issues, in this paper, the situation of girl/woman in Jahiliyyah age and the transformation of this situation after revelation of Islam will be handled. The initial right granted to girl/woman is undoubtedly the fundamental right to live. The Glorious Qur'an severely criticizes burying girls alive and protects the girl by drawing attention to the ugliness of this action. This ferocity implemented to girls is attributed to two reasons, one being economical the other psycho-social.

Economically, the girl is regarded as missus and considered as a wasted investment. Socially, girls will not become warriors of the tribe so they will not protect it, hence there is no harm in killing them. On the other hand, after growing up, she will marry into another family, thence she will not cash on her family and this reality yields a loss in her value compared to man who is source of constant benefit. It is certainly possible to count several other reasons for this homicide, too.

Apart from the right to live, the right for education is among the fundamental rights for sure and Islam grants this right to girls. The other right is to start a family. Before Islam, the girls who reach marriage age could not decide whom to marry and make matrimonial decisions themselves in general. Furthermore, their representative guardian could ask for money or commodities in exchange for his daughter. Together with Islam, a grown-up girl is not only able to select her husband but also has the right to start a cordial family of love and build her marriage upon affection and mercy. Therefore, Islam granting a girl/woman right to choose her spouse can be regarded as an amelioration with respect to jahiliyyah age. However, the ability to build her marriage upon affection and mercy is beyond ages and it is the kind of marriage longed for ages.

The right of property is also among the fundamental rights that is given to girl/woman by Islam. Certainly, women would own properties in Jahiliyyah age. However, the property rights of the ones apart from the leading and rich ones are protected as well as all the rights granted by Islam. In Jahiliyyah age, the victims were the ones apart from leading figures and rich just as in all cruel societies. Thereby, these are the rights given to the ones who are unable to defend themselves. Inheritance institution, together with Islam resulted in the advancement of the most judicial systems. Yet, problems about its comprehension still continues in modern era. This is because modern criticisms on inheritance concentrate on the share of girl. And half heritage share of girl in regards to man is converted to a value-wise problem. For if the topic is examined according to modern era's value judgement, the material elements at the peak parameters of

value judgement is given as half share to woman. However, financial situation covers the bottom place to be subject to value judgement, inside Islamic value scale. It is possible that the most valuables of new secular world is amidst the most valueless of Islam. Therefore misperception is possible. And the basic reason for misperception is, being outside a system and trying to comprehend and explain that system which has opposite values as priorities. The rights granted to woman after Islam is certainly not restricted to hereby mentioned ones. Yet, maybe the most important right is to be the object of revelation, to have no exception in whole humanity, regarding belief in Allah and obedience to Him.

Keywords: The Noble Qur'an, Islam, Girl, Transformation.



OSMANLI DÖNEMİNDE YETİŞEN “KEFEVÎ” NİSBELİ MÜFESSİRLER VE ESERLERİ: BİR LİTERATÜR İNCELEMESİ

Süleyman GÜR*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 23 Nisan 2019, **Kabul Tarihi:** 26 Eylül 2019, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2019, **Atıf:** Gür, Süleyman. “Osmanlı Döneminde Yetişen “Kefevî” Nisbeli Müfessirler ve Eserleri: Bir Literatür İncelemesi”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (Eylül 2019): 519-546.

<https://doi.org/10.33415/daad.557370>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 23 April 2019, **Accepted:** 26 September 2019, **Published:** 30 September 2019, **Cite as:** Gür, Süleyman. “The Commentators on the Quran Having the Nisbah “Kafawi” in the Ottoman Empire and Their Works: A Literature Research”. *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 19/2 (September 2019): 519-546.

<https://doi.org/10.33415/daad.557370>



Öz

Kırım yarımadasında bulunan Kefe, 1475 yılında, Fatih Sultan Mehmed döneminde Osmanlı hakimiyetine girmiş olup 1783 Rus işgaline kadar 308 yıl boyunca Osmanlı idaresinde kalmıştır. Bu zaman zarfında şehirde çok sayıda mektep ve medrese kurulmuş, bu müesseselerde ilk tahsillerini yapan öğrenciler, daha sonra yüksek tahsil için İstanbul başta olmak üzere, Osmanlı coğrafyasının diğer ilim merkezlerine gitmişlerdir. Tahsillerini tamamladıktan sonra da Osmanlı devletinin önemli kademelerinde din ve devlet hizmetleri ile meşgul olmuşlardır. Buna ilaveten, özellikle ilmiye sınıfına mensup olanlar, gerek gittikleri yerlerde gerekse kendi memleketlerinde eser telifi ile de uğraşmışlardır. Bu teliflerin bir kısmı matbu olarak, büyük çoğunluğu ise yazmalar halinde günümüze ulaşmış olup söz konusu eserler Türkiye’deki farklı kütüphanelerde bulunmaktadır. Bir kısmının ise Rus işgalinden sonra tamamen harabeye dönen Kefe’de zayı olmuş olma ihtimali bulunmaktadır. Kefeli müelliflerin telif ettikleri eserlerle ilgili gü-

* Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, suleymangur@trabzon.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-7515-136X>

nümüzde şahıs ve eser merkezli bazı akademik çalışmalar yapılmıştır. Ancak tefsir ilmine dair herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Bu makalede bakir olduğu düşünülen bu alanda bir çalışma yapılarak Osmanlı dönemi tefsir mirasına bir katkıda bulunulması amaçlanmıştır. Bu maksatla önce kütüphane katalogları ve kaynaklar taranarak Kefeli müelliflerin telif ettikleri eserler tespit edilmiş ardından tefsirle ilgili olan dokuz eser ve onların müellifleri incelenmiştir. İncelenen eserlerin bir kısmının âyet tefsirleri, geri kalanların ise hâşiye türü çalışmalar olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Kefe, tefsir, müfessir, yazma eser.

The Commentators on the Quran Having the Nisbah “Kafawi” in the Ottoman Empire and Their Works: A Literature Research

Abstract

Kafa (Kefe) which is in Crimea had fallen under the hegemony of Ottoman Empire in the period of Mehmet the Conqueror in 1475 and had stayed 308 years under the Ottoman until by the occupation of Russia. Many schools and madrasah had been founded in this period. The students who had the first education in these institutions had gone to the other centers of scholarship in the Ottoman territory for high education. They had engaged in services of religion and state in different positions of the empire after finishing their education. In addition to this, especially of these who belonged to the class of ilmiyyah had also labored with the compilation both in their hometowns and in the locations they went. Some of these compilations have stood as printed and most of them as manuscripts in different libraries in Turkey. As for some of them, there is a possibility for them had got loss in Kafa (Kefe) which had fallen into ruin after the Russian occupation. Today, there are some people and work based academic researches done about the authors from Kafa. But there is no research about the science of tafsir. In this article, it is aimed to make a contribution to the legacy of the exegesis of the Ottoman period by making a study in this area which is thought to be a virgin.

Keywords: Ottoman, Kafa, tafsir, interpreter, manuscript.

Giriş

Kırım yarımadasının güneydoğu kıyısında bulunan Kefe, aslında, yüzyıllarca bu coğrafyanın en önemli merkezi idi. Şehir antik dönemde “Teodosiya” diye bilinmekte olup, Milet şehri sakinleri tarafından kurulmuş ve sonradan Bosfor Kralı Levkon I (M.Ö.388-347) tarafından küçük bir ticaret merkezi haline getirilmiştir. 1262 yılında, Cenevizli tacir Baldo Doriya tarafından büyük bir kente dönüştürülmüş ve artık XIII. yüzyıldan itibaren “Kefe” diye anılma-

ya başlanmıştır. Rusya hâkimiyetine girdikten sonra ise ismi, Antik dönemdeki ismine nispetle, “Feodosiya” olarak tescil edilmiştir.¹

Kefe, 1475 yılında Kırım’ın diğer sahil kentleri olan Sudak, Tama, Kerç ve Azak şehirleri ile birlikte Cenevizlilerden alınarak Osmanlı hâkimiyetine girmiş ve Osmanlı paşasının/beyinin sorumluluğuna verilmiştir. Şehir, o tarihten itibaren Osmanlı Devleti’nin bu bölgedeki en önemli dayanak noktası olmuş ve aynı yıl, bir sancak olarak Rumeli Eyaleti’ne bağlanmıştır. Oluşturulan Kefe sancağında Osmanlı düzeni kurulmuş ve burası aynı zamanda Kırım hanlarının hareket ve faaliyetlerini izlemek bakımından da önemli bir yer olmuştur.² 1568 yılına kadar idari statüsünde bir değişiklik olmamıştır. Sultan II. Selim’in saltanatının ilk yıllarında eyalet haline dönüştürüldüğüne dair bazı bilgiler bulunsa da bu bilgilerde tutarsızlık söz konusudur. Bununla birlikte 1583 yılındaki Şirvan seferi münasebetiyle Kefe’nin eyalet haline getirilmesi kesinlik kazanmıştır.³

Uzun süre Osmanlı hâkimiyetinde kalan Kefe, 1768 savaşı sırasında Ruslar tarafından işgal edilmiş (1771) olup şehrin Türk ahali si Kırım içlerine ve Anadolu’ya çekilmişti. Bu sırada nüfusu 20.000 civarında olan Kefe’de ellinin üzerinde cami ile elli küsur kilise bulunuyordu. Kefe, 1777 yılında ikinci kez Rus saldırısı ve işgaline maruz kalmıştı. Ancak Kefe’nin kesin olarak Rus hâkimiyetine girmesi 1783 yılında gerçekleşmişti. Böylece 308 yıl Osmanlı hâkimiyetinde kalan Kefe, elden çıkmıştı. Yapılan araştırmalara göre bu esnada şehirde yirmi dokuz cami, on üç Rum, yirmi iki Ermeni kilisesi, 694’ü Türkler’e ait olmak üzere 813 ev bulunmakta olup işgali takip eden yıllarda şehirdeki Türk nüfusu bir şekilde başka yerlere göç ettirilmişti. Böylece önceleri kalabalık bir şehir olan Kefe, harap bir taş yığınına dönüştü. 1800’lü yıllarda burayı ziyaret eden Clarke, Rus yıkımını bizzat müşahade etmiş ve Kefe’de sadece elli hanenin kaldığını belirtmiştir. Tahribat sadece evlerin yıkımı ile sınırlı kalmamış cami, mescid, tekke ve medrese gibi Türk-İslâm kültür mirası büyük oranda yağmalanarak yok edilmiştir. O kadar ki,

¹ Yücel Öztürk, “Kefe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25: 182-184; Ömer Özkan, “Osmanlı Döneminde Bir Edebî Muhît Olarak Kefe (Feodosia)”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8 (Haziran 2015): 297.

² Öztürk, “Kefe”, 25: 183; Halil İnalçık, “Kırım”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25: 454-455; Ömer Bıyık, *Osmanlı Yönetiminde Kırım (1600-1774)* (Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, 2007), 13.

³ Bıyık, *Osmanlı Yönetiminde Kırım*, 20.

XVI. yüzyılda üç medrese ile on mektebin,⁴ XVII. yüzyılda on cami, elli mescid, beş medrese ile kırk beş sıbyan mektebinin bulunduğu⁵ Kefe’de, sadece tarihî surların bir bölümü ile Osmanlı döneminden kalma birkaç cami ayakta kalarak günümüze ulaşabilmiştir.⁶

Kefe hakkında bilgi veren tüm kaynaklar şehrin antik çağlardan beri ticaret gemilerinin ve kervanların uğrak yeri olduğunu kaydederler. Osmanlı hâkimiyetine girmesinden sonra da şehir bu özelliğini korumuş ve ayrıca çok önemli bir siyasî merkez haline gelmiştir.⁷ Onlarca sancakbeyi ve beylerbeyi Kefe’de görev yapmış, yine bu görevliler dışında pek çok Osmanlı bürokratu, din ve tasavvuf erbabı çeşitli vesilelerle Kefe’ye gelip gitmişlerdir. Osmanlı yönetiminin imar ve inşaa faaliyetleri neticesinde Kefe, Evliya Çelebi’nin kaydettiğine göre, garip ve acayip ilim ve fenlere mâlik insanların yetiştiği; onlarca cami, mescid, tekke, medrese, han ve hamamla müzeyyen bir âlim ve fâzıl yatağına dönüşmüştür.⁸

İstanbul’dan Kefe’ye gelen, başta şehzâdeler olmak üzere, onların maiyetleri, sancakbeyleri, farklı görevlerdeki Osmanlı bürokrat kadrosu, medreselerde ders okutan ulema, din adamları ve tabii ki değişik vesilelerle buraya gelip giden sanat erbabı İstanbul-Kefe münasebetini her zaman diri tutmuş ve daha ileri noktaya taşımışlardır. Kefe aslında coğrafi ve stratejik konumu gereği zâten İstanbul ile benzerlikler gösteriyordu. Ne var ki, asırlar süren Osmanlı hâkimiyeti sırasında İstanbul, diğer bütün imparatorluk coğrafyası üzerinde olduğu gibi, Kefe’yi de cazibesıyla o kadar etkilemiş ve kendisine çekip benzetmiş olacak ki yerli ve yabancı birçok kaynak ondan İstanbul’a nispetle “Küçük İstanbul”, “Yarım İstanbul”, “Kırım İstanbul’u”, “Kırım Konstantinopol’ü” ve “Yarım Konstantinopol” ifadeleriyle söz etmiştir. İşte Kefe’nin sahip olduğu bu ticari ve siyasi itibar onu kültür, sanat ve mimarî sahalarda da geliştirmiş, yarımadaının en büyük ve nüfuzlu şehri haline getirmiştir. Hatta şöhreti o kadar artmıştır ki Kefe adı çoğu zaman bütün bir yarımadaı karşılayacak şekilde kullanılır olmuştur. Bu durum Kırım yarımadasında ilim, kültür, sanat ve edebiyat yönünden iki önemli merkezin

⁴ Ahmet Türk, “Kırım Hanlığı’nda İslâmîyet”, *Doğu Avrupa Türk Mirasının Son Kalei Kırım İçinde*, ed. Yücel Öztürk (İstanbul: 2015), 139.

⁵ Evliya Çelebi, *Seyahatname*, haz. Seyit Ali Kahraman (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011), 7/2: 576-577.

⁶ Öztürk, “Kefe”, 25: 183.

⁷ Öztürk, “Kefe”, 25: 182.

⁸ Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 7/2: 572 ve devamı; Özkan, “Osmanlı Döneminde Bir Edebi Muhit Olarak Kefe (Feodosia)”, 297.

ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bunlardan birincisi, Kırım Hanlığı'nın da idare merkezi olan Bahçesaray, diğeri ise bir Osmanlı eyaleti hükmünde olan Kefe idi.⁹ Bu yüzden Kırım yarımadasının Kefe bölgesinde yetişenler kaynaklarda “Kefevî” nisbesiyle anılırken yarımadanın diğeri şehirlerinde yetişenler “Kırımî” nisbesiyle anılmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada sadece, Osmanlı idarecileri tarafından direk merkeze, Osmanlı Devleti'ne bağlanan Kefeli müfessirler ele alınacaktır.

Kaynaklarda, Mahmud b. Süleyman (ö. 990/1582), Hüseyin Efendi (ö. 1010/1602), Seyyid/Şerif Mûsâ Kelîmî (ö. 1054/1644), Mehmed Feyzi (ö. 1055/1645), Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ (ö. 1095/1684), Mehmed b. Abdülhamid (ö. 1168/1755) gibi Kefevî nisbeli çok sayıda meşhur alim ve müellife rastlanmaktadır. Bu müelliflerin ekseriyeti, eğitimlerine Kefe'deki medreselerde başlamış olup daha sonra, başta İstanbul medreseleri olmak üzere, İslâm coğrafyasının değişik beldelerindeki ilim merkezlerinde yüksek tahsil yapmış ve ardından üst düzey dinî ve idârî görevlerde vazife almışlardır. Söz konusu zâtların biyografileri incelendiğinde onların İstanbul, İzmir, Mekke, Medine, Kudüs, Şam, Bağdad, Mısır gibi önemli merkezlerde müderrislik, müftülük, kadılık, kadıaskerlik, şeyhülislamlik gibi oldukça üst düzey görevlerde buldukları hatta bu durumun Rus işgalinden sonra da devam ettiği anlaşılmaktadır.¹⁰

Kefeli müellifler, çeşitli ilim dallarında çok sayıda eser yazmışlardır. Bu eserlerin önemli bir bölümü kütüphanelerde yazmalar halinde. Bir kısmı da matbudur. Son zamanlarda bu eserler üzerinde şahıs ve eser merkezli bazı akademik çalışmalar yapılmıştır.¹¹

⁹ Özkan, “Osmanlı Döneminde Bir Edebî Muhît Olarak Kefe (Feodosia)”, 295-301.

¹⁰ Bursalı Mehmet Tahir, *İdare-i Osmaniye Zamanında Yetişen Kırım Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Orhaniye, 1335), 1-38; Ahmet Yüksel-Zafer Karademir, “Ulema, Göç Ve Devlet: Kırım Harbinden Sonra Osmanlı Ülkesine Göç Eden Ulemanın İskânına Dair Bazı Bilgiler”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 52/1 (2012): 184.

¹¹ Bazıları için bk. Ahmet Bozyiğit, *Akkirmânî'nin Felsefî Görüşleri* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006); Necmettin Pehlivan, “Muhammed Kefevî ve Risâle fi'l-Âdâb'ı”, *Felsefe Dünyası* 56 (2012/2): 322-333; Kaşif Hamdi Okur, “Bir Osmanlı Fakihinin Gözüyle Osmanlı Fukahâsı: Kefevî'nin Ketâib'i Üzerine Bir Değerlendirme”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014): 361-377; Suat Donuk, “Feyzî-i Kefevî'nin Manzum Kırk Hadis Tercümesi”, *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi* 5/11 (2018): 47-69; Hasan Yerkazan, “Abdurrahman b. el-Hâc Ebû Bekir el-Kefevî'nin Mecmûa-i Hutbe İsimli Eserinde Hadis Kullanımı”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2018): 372-393.

Ancak tefsir eserlerine dair herhangi bir çalışma yapılmadığı gibi bu eserlere işaret dahi edilmemiştir. Bundan dolayı bu makalede Kefeli müfessirler ve onların tefsirle ilgili eserlerinin tanıtılması uygun görülmüştür. Bu bağlamda tespit edilebilen eserlerinin, evsaf ve muhtevalarına dair özet bilgiler sunulacak, varsa diğer nüshalarına işaret edilecek, ayrıca hayatları hakkında bilgi bulunabilen müelliflerin kısa biyografileri verilecektir. Müfessirler ve eserler, müfessir adlarının alfabetik sıralaması dikkate alınarak takdim edilecektir.

Kefeli Müfessirler ve Eserleri

1. Hamîdüddîn Ahmed b. Muhammed el-Kefevî (ö. ?)

Müellifin hayatı hakkında kaynaklarda bilgi bulunamamıştır. Ancak aşağıda tanıtacağımız risâlenin mukaddimesinden anlaşıldığına göre ismi Ahmed, lakabı Hamîdüddîn, nisbesi Kefevî'dir.¹² Tespit edilebilen tek eseri tefsirle ilgilidir.

Risâle fî âyeteyni -ve mine'n-nâsi men yekûlu âmennâ-

524 | db

Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Haraççioğlu Koleksiyonu, nr. 114/8, vr. 385b-390a'da bir mecmuanın içerisinde yer alan risâlenin başka bir nüshasına ulaşılamamıştır. Eser adı muhtevadan, müellif adı mukaddimededen alınmıştır. Bazı kelimeler silik olsa da müellifin adının "Ahmed ibn eş-Şeyh Muhammed el-Kefevî", lakabının ise "Hamîdüddîn" olduğu kolaylıkla anlaşılmaktadır. Eser şeyhülislam namına telif edilmiştir. Ancak hangi şeyhülislam olduğu belirtilmediğinden yazıldığı dönem tespit edilememiştir. Kısa bir hâtîme ile son bulmuştur. Ferağ kaydı yoktur. Bazı yerleri okunamayacak kadar yıpranmıştır.

Risâlede, besmele ve hamdeleden sonra eserin hacmine göre uzun sayılabilecek bir mukaddime yer almaktadır. Müellif bu mukaddimedede ve öncesindeki hamdele bahsinde oldukça edebî bir dil kullanmıştır. Ağırlıklı olarak dua ve övgü ifadelerinden oluşan cüm-

¹² Kırım yarımadasında yetişen alimlerden bahseden kaynaklarda Hamid ismi yukarıda tanıtılan Hamid Bî Nevâ (ö. 1185/1771) için kullanılmaktadır. Hüseyin Vassaf bunun dışında 1215/1800 yılında vefat eden Hamid el-Kırmî adında ikinci bir Hamid'den bahsetmekte ve bunların farklı kimseler olduğunu zikretmektedir. (Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi, 2015), 3: 348). Bunların dışında Hamid adına rastlanmamaktadır. Kaynaklarda geçen her iki isim de Kırmî nisbesiyle anılmaktadır. Oysa eserini tanıtacağımız müellifin nisbesi Kefevî olduğu gibi Hamîdüddîn lakabını da kullanmaktadır. Dolayısıyla bu iki isimden farklı biri olduğu anlaşılmaktadır.

leleri son derece ağıdalı, kafiyeli ve ruha tesir edecek şekilde tertip etmiştir. Aynı üslûbu risâlenin sonuna kadar sürdürmüş, lafızlardaki ahenk ve uyumu muhtevaya da yansıtmiş ve ilmî derinliği olan bir eser meydana getirmiştir.

Müellif, risâlede münafıkları konu edinen Bakara sûresinin 8 ve 9. ayetlerini ele almıştır. Varak 386b ile 387a’da, Allah Teâlâ’nın Bakara sûresinde, önce kalbi ve dili ile îmân eden, içi-dışı, özü-sözü bir olan müminlerin, ardından bunların aksine davranan, içi ve dışı ile inkâr eden kâfirlerin zikrine yer verdikten sonra üçüncü olarak dili ile îmân edip kalbi ile inkâr eden münafıklara yer verdiğini, bunların kâfirlerin en şerlileri olduğunu, Allah’ı aldatmaya kalkacak kadar şuursuz ve bilinçsiz davrandıklarını ifade etmiş, risâlenin kalan kısmında ise âyetlerin detaylı tefsirini yapmıştır. Ağırlıklı olarak dirâyet metodunu kullanmış ve dilsel tahlillere ayrı bir önem vermiştir. Bu bağlamda lügat, ıstikak, sarf, nahiv ve balâgat gibi alet ilminin temelini teşkil eden unsurları başarılı bir şekilde tefsire uygulamıştır. Zaman zaman kelâmî tartışmalara da yer vermiştir. Beydâvî gibi ismini zikrettiği bazı müfessirlerin yanında adını zikretmediği bir kısım müfessirlerden de yararlanmış, daha ziyade Zemahşerî’nin ibarelerini açıklama yoluna gitmiştir. Kendi görüş ve kanaatlerini de ortaya koymuş, yer yer çeşitli âyet ve nakillerle izahlarını teyid ve takviye etmiştir. Risâlenin hacmi küçük olmakla birlikte muhtevasının yoğun olduğu görülmektedir.

2. Hüseyin Efendi el-Kefevî (ö. 1010/1601)

Hüseyin Efendi, Kefe’de doğup büyüdüğünden Kefevî nisbesiyle tanınmıştır. Babasının adı İbrahim’dir. İlk tahsilini Kefe’de yapmış ve burada bir süre ticaretle uğraştıktan sonra ilim tahsili için İstanbul’a gitmiştir. Kanuni Sultan Süleyman devrinin sonlarında İstanbul’daki medreselerde dinî ve aklî ilimleri okumuştur. Mülâzemetini Karadavudzâde Mustafa Efendi’den tamamladıktan sonra II. Selim zamanında Miftâh Medresesi’ne müderris olmuştur. 977/1569 yılında döndüğü Kefe’de şehrin kadısı Mahmud Çelebi’den riyâziyyât ve mûsiki öğrenmiş ayrıca Nakşibendî şeyhi Hâce Ahmed Sadık Taşkendi’ye intisap ederek tasavvuf terbiyesi almıştır. 25 Cemaziyelevvel 999’da (21 Mart 1591) Edirnekapı’daki Mihrimah Sultan Medresesi’nde görevlendirilmiştir. 1002 Ramazanında (Haziran 1594) Sahn-ı Seman müderrisi olmuştur. Yavuz Selim ve Süleymaniye Darülhadis medreselerindeki hizmetinden sonra 1007 yılı Şaban ayında (Mart 1599) mahreç mevleviyetlerinden Kudüs kadılı-

ğına tayin edilmiştir. Buradan 1008 Şevvalinde (Nisân 1600) Mekke kadılığına gönderilmiştir. 1010/1601 yılında Mekke’de vefat etmiştir.¹³ Vefat yeri konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Örneğin Mehmed Süreyyâ’ya göre Kudüs’te vefat etmiştir.¹⁴ Ahmed Bâdî Efendi ise aynı tarihte Edirne’de vefât ettiği ve Zehrimâr Mes-cidi sahasında defnedildiği kanaatindedir. Bu kanaate, kabrinde merkûz nokta taşına “Sultan Selim müderrisi Kefevî Hüseyin Efendi” ibaresinin menkûş olmasından hareketle varmıştır.¹⁵ Ancak Cemil Akpınar bu bilgilerin Kefevî’nin hayatı hakkında bilinenlerle uyuşmadığını ve 27 Safer 1010’da (27 Ağustos 1601) Mekke’de vefat ettiği bilgisine itibar edilmesi gerektiğini zikretmektedir.¹⁶ Kefevî, kaynaklarda zeki, güzel sesli, güzel ahlâklı, kültürlü, hoş-sohbet ve nüktedan bir kişi olarak vafedilmiş olup, Arapça ve Farsça’yı edebiyatlarıyla öğrendiği, hadis, tefsir, fıkıh ve diğer dinî ilimlerle birlikte matematik, astronomi ve mûsikiye de vâkıf olduğu ifade edilmiştir.¹⁷

Eserleri: Kaynaklarda Hüseyin Kefevî adına kayıtlı eserler şunlardır. *Şerh-i Gülîstan*: Sa’dî-i Şîrâzî’nin Gülîstan adlı eserinin Türkçe tercüme ve şerhidir. İstanbul’daki çeşitli kütüphanelerde nüshaları bulunmaktadır. *Sevânihu’t-tefe’ül ve levâihu’t-tevekkül*: Müellif, Osmanlı toplumunda yaygın bir şekilde görülen, bir kitaba bakarak tefe’ül etme konusunda çeşitli kitaplarda yer alan, duruma uygun düşen ifade ve hikayeleri toplayarak bu Türkçe eserini kaleme almıştır. *Râznâme*: Sevânihu’t-tefe’ül’ün İstanbul’da bazı yeni olay ve hatıralar ilavesiyle 192 hikayeye çıkarılmış şeklidir. *Şerhu Lâmiyyeti’l-‘Acem*: Tuğraî’nin meşhur kasidesinin önceki şarihlerinin eserlerinden derlenerek meydana getirilmiş bir şerhtir. *Kasîde-i Nûniye*: Hızır Bey’in *Kasîde-i Nûniye*’sine Türkçe yazılmış şerhtir. *Ta’lîkât*

¹³ Nev’izâde Atâî, *Hadâiku’l-hakâik fî tekmileti’ş-Şekâik (Şekâik-ı Nu’maniye ve Zeyilleri içinde)*, haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 2: 454-456; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 1: 276; Bursalı Mehmet Tahir, *İdare-i Osmaniye Zamanında Yetişen Kurum Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Orhaniye, 1335), 10; Cemil Akpınar, “Kefevî Hüseyin Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25: 186-188.

¹⁴ Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî Yahud Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye*, haz. Ali Aktan - Abdülkadir Yuvalı - Mustafa Keskin (İstanbul: Sebil Yayınları, 1995), 2: 203.

¹⁵ Ahmed Bâdî Efendi, *Riyâz-ı Belde-i Edirne: 20. Yüzyıla Kadar Osmanlı Edirne’si*, haz. Niyazi Adıgüzel-Raşit Gündoğdu (Edirne: Trakya Üniversitesi Yayınları, 2014), 2-1: 1335.

¹⁶ Akpınar, “Kefevî Hüseyin Efendi”, 25: 186.

¹⁷ İsmail Hakkı Aksoyak, “Kefevî, Hüseyin”, erişim: 10 Haziran 2018, <http://www.turkedebiyatimsilsozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=213>.

'alâ sahîhi'l-Buhârî: Bu ta'likler gusül hadislerine kadar gelmektedir. *Ta'likât 'alâ sahîhi Müslim: Risâle 'alâ mevâzi'a min Miftâhi'l-ülûm*: Sekkâkî'nin eseri üzerine yazılmış bazı notlardan ibarettir. *Şerhu evâili bâbi'l-vekâle bi'l-bey' ve's-şira' mine'l-Hidâye*: Hanefî fakihî Burhaneddîn el-Merginânî'nin meşhur eseri *Hidâye*'den alışverişte vekalet babının başlangıcını açıklayan Arapça bir risâledir. *Makâle fî Mevlânâ Muzaffer: Şerh-i Divan-ı Hâfız*: Eserin tek nüshası Çelebi Abdullah, nr. 305'tedir. *Ta'lika 'alâ-Hâşiyeti İmâmiddîn*: Mantıkla ilgili bu eserin bir nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi, nr. 4482'dedir. *Niksârîzâde Mahmut Efendi İle İlmî Münazaralar, el-Cevâb 'an i'tirâzâtî'l-Mevlâ Ahmed el- Ensârî 'alâ mevâzi'a min Tefsîri'l- 'Allame Ebüssuûd el- 'İmâdî*,¹⁸ *Risâle fî tefsîri kavlihi Teâlâ - velâ tekûlenne li şey'in innî fâ ilun zâlike ğaden illâ en yeşâ Allah*: Kaynaklarda yer almayan bu son risâlenin tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, nr. 699/7'dedir. Son iki eseri tefsirle ilgili olup burada tanıtılacaktır.

Risâle fî'r-reddi 'alâ i'tirâzâtî'l-Ensârî 'alâ Ebüssuûd

Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa Koleksiyonu, nr. 98/1, vr. 1b-28a'da bulunan risâle bir mecmuanın baş tarafındadır. Telif ve istinsah kaydı yoktur. Müellif ve eseri hakkındaki aydınlatıcı tek bilgi zahriyedeki şu kayıttan öğrenilebilmektedir. “Mâ ketebühü'l-mevlâ el-fâzıl Hüseyin Efendi el-Kefevî mücibem 'an i'tirâzâtî'l-Mevlâ Ahmed Efendi el-Ensârî 'alâ Mevâzi'a min Tefsîri'l-'Allame Ebüssuûd el-'İmâdî”. Eser ve müellif adı, bu bilgi ve muhtevadan hareketle görevli tarafından kataloga işlenmiş olmalıdır. Eserin başka nüshasına rastlanamamıştır.

Devrin müderrislerinden Şemseddîn Ahmed el-Ensârî (ö. 1009/1600),¹⁹ Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) *İrşâdü'l-'aklî's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* adlı meşhur tefsirindeki bazı görüşlerini tenkit etmiş, Kefeli Hüseyin Efendi de Ebüssuûd'u savunmak

¹⁸ Eserleri hakkında detaylı bilgi için bk. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 276; Bursalı, *Kurum Müellifleri*, 10; Akpınar, “Kefevî Hüseyin Efendi”, 25: 186-188; Aksoyak, “Kefevî, Hüseyin”.

¹⁹ Osmanlı alimlerinden. İsmi Ahmed, lakabı Şemseddîn, nisbesi Ensârî'dir. Süleymaniye, Sahn-ı Seman, Valide Sultan ve Ayasofya gibi medreselerde müderrislik, Edirne, Şam, Kâhire ve İstanbul gibi önemli merkezlerde kadılık, Anadolu ve Rumeli'de kazaskerlik yaptı. 1009/1600 senesinde İstanbul'da vefat etti. *Envâru't-tenzîl'e hâşiyesi, Telvîh, Mevâkıf ve Miftâh* adlı eserlere ta'likâtı ve *Hidâye* şerhlerine çeşitli ilaveleri vardır (Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 2: 1192-1196).

üzere bu Arapça risâleyi yazmıştır.²⁰ Risâleye gelenekten farklı olarak besmele, hamdele, salvele ve mukaddime olmadan doğrudan başlanmıştır. Müellif önce قال الله تعالى ibaresiyle söze başlamış ve ele alacağı âyetin ilgili kısmını zikretmiş, ardından قال العلامة ابو السعود lafzıyla Ebüssuûd Efendi'nin ayetle ilgili tefsirini nakletmiş, akabinde قال المعترض ibaresiyle Ahmed el-Ensârî'nin itirazını aktarmış ve son olarak أقول kelimesiyle kendisi söze başlayarak Ensârî'nin itirazlarına cevaplar vermiştir. Bu cevapları, meseleyi bazen birkaç yönden ele alacak şekilde kurgulamış, sözünü güçlendirmek üzere çeşitli nakillerde bulunmuş, başka âyet ve hadislerle düşüncelerini teyid etmiş, özellikle sarf, nahiv, lügat, iştikak, îrab, mantık gibi alet ilimlerini istîshadda çokça kullanmıştır. Bu üslûbunu risâlenin sonuna kadar sürdürmüş, 41 âyetin ilgili kısımlarını bu metotla tahlil etmiştir. Metnin içerisinde Ahmed el-Ensârî'nin adını zikretmemiş, “el-Mu‘teriz” lafzı ile ona işaret etmiştir. Bahsi geçen lafızla onu kastettiği, zahriyedeki ilgili kayıt ile sayfa kenarlarındaki notlardan anlaşılmaktadır. Zemahşerî, Beydâvî, Sâdî Çelebi gibi alimlere nadiren atıfta bulunmuş, daha ziyade kendi re'yi ile Ebüssuûd'un görüşlerini açıklama, Ensârî'nin fikirlerini ise reddetme yolunu seçmiştir. Son derece önemli kelâmi, belâğî, dilsel tahlil ve değerlendirmeler yapmasına rağmen bunların dışındaki kaynaklara yer vermemiş ya da onları zikretme ihtiyacı hissetmemiştir. Ağırlıklı olarak Kur'ân'ın inzâli, i'câzı, belâgat ve fesâhatı, nübüvvet, âhiret, âzab, îmân, tevhîd gibi konuları ele almıştır.

528 | db

Risâle fî tefsîri âyeteyni -ve tuhfî fî nefsike mellahü mübdîhi ve tehşennâs; velâ tekûlenne li şey'in innî fâ ilun zâlike ğaden-

Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Koleksiyonu, nr. 699/7, vr. 78b-89a'da yer alan risâle bir mecmuanın içerisinde yer almaktadır. Katalogda eser adı *Risâle fî tefsîri kavlihi Te'âlâ -velâ tekûlenne li şey'in innî fâ ilun zâlike ğaden illâ en yeşâ Allah* şeklinde verilmiştir. Ancak 78b-84b varakları arasında Ahzâb sûresi 37. âyetin bir bölümü izah edilirken, 84b-85b varakları arasında Kehf sûresi 23. âyetin bir kısmı açıklanmaktadır. Buradan hareketle eser adını başlıktaki şekilde vermeyi uygun gördük. Müellif adı hâtimededen alınmıştır. Telif tarihi belirtilmemiştir. Ancak mukaddimededen anlaşıldığına göre Sultan Üçüncü Murad'ın 1574-1595 yılları arasındaki hükümdarlığı döneminde yazılmıştır. Risâlenin temme kaydında “Temmeti'r-risâletü 'alâ yedi muharrihi ez'efu 'ibâdillâhi'l-kaviyyi Hüseyin b. İbrahim

²⁰ Akpınar, “Kefevî Hüseyin Efendi”, 25: 187.

el-Kefevî” (Risâle güçlü, kudretli Allah’ın kullarının en zayıfı ve bu risâlenin yazarı Hüseyin b. İbrahim el-Kefevî’nin eliyle tamamlandı.) şeklinde bir ibare mevcuttur. Bu ibareden eserin Hüseyin el-Kefevî’ye ait olduğu anlaşılmaktadır. Bu nüshanın müellif hattı olma ihtimali de kuvvetli görünmektedir. Eserin başka bir nüshasına ulaşamamıştır.

Müellif, eserin hacmine göre geniş sayılabilecek bir mukaddime yazmıştır. Bu mukaddimede sultanlar ile alimler arasındaki münasebeti ele almış ve dönemin sultanı Murad Han’ın ulemadan Ahzâb sûresinin 37. âyetini mütalaa etmelerini ve zihn-i selimleri ile bu âyetin müşküllerini halletmelerini, kapalılıklarını gidermelerini, sır perdelerini aralamalarını, nüktelerini tespit etmelerini istediğini, kendisinin de bu maksatla bu risâleyi yazdığını beyan etmiştir. Mukaddimenin büyük bölümünde sultanın şanını yüceltmek üzere övgü dolu ifadeler kullanmıştır. Bunu da, cümlelerini yer yer beyitlerle zenginleştirerek, son derece edebî bir üslûpla yapmıştır. Sadece bu mukaddime bile onun ilmî ve edebî kişiliğini ortaya koyması bakımından önemlidir. Müellifin kullandığı “Sultan ibni es-Sultan Murad Han ibni es-Sultan Selim Han ibni es-Sultan Süleyman Han” ifadesinden, övdüğü sultanın 1574–1595²¹ yılları arasında hükümdar olan Sultan Üçüncü Murad olduğu anlaşılmaktadır.

Yazarın eserde, rivâyet metodundan istifade etmekle birlikte ağırlığı dirâyet metoduna verdiği göze çarpmaktadır. Sözüne teyid etmek için başka âyet ve hadisleri istişhadda kullanmıştır. Çeşitli kaynaklardan yararlanmış ve nakillerde bulunmuştur. Faydalandığı isimlerin başında Beydâvî, Zemahşerî, Râzî gibi müfessirler gelmektedir. Beydâvî hâşiyelerinden de çokça faydalanmıştır. Ayrıca zaman zaman zaman zaman “kâle ba’zu’l-fuzâlâ, kâle ba’zu’l-muhakkikîn” lafızlarını kullanarak isim vermeden çeşitli kimselere atıfta bulunduğu da olmuştur. Bu arada şunu da belirtmek gerekir ki sadece belli görüşleri nakletmekle kalmamış, bu görüşleri değerlendirmiş, aralarından tercihlerde bulunmuş, hatalı olduğunu düşündüklerini tashih etmiş, yeri geldikçe kendi düşüncelerini açıkça beyan etmekten çekinmemiştir.

Risâlede, Hz. Peygamber’in Hz. Zeyneb’le evliliğini ve buna bağlı bazı hususları konu edinen Ahzâb sûresinin 37. âyetinin وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ

²¹ Bekir Kütükoğlu, “Murad III”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 172.

de gizliyordun, kendisinden çekinme hususunda Allah'ın önceliği bulunduğu halde sen halktan çekiniyordun” kısmı ele alınmaktadır.²²

Müellif, risâlede ağırlıklı olarak tefsirlerde geçen “gizleme” ve “çekinme” konusundaki tartışmaları ele almış ve değerlendirmiştir. Ona göre Zeyneb'in boşanacağı ve Hz. Peygamber'in eşi olacağı bilgisi, Allah'ın Hz. Peygamber'e verdiği bir sırdı ve zamanı gelince açıklanacaktı. Bu sırrı önceden açıklaması münafıkların dedikodu yapmasına, çeşitli dolaplar çevirmesine neden olabilirdi. Bundan dolayı “Allah'ın ileride açıklayacağı bir şeyi gizliyordun” sözü bir kınama değil vakıanın ifadesidir. “Kendisinden çekinme hususunda Allah'ın önceliği bulunduğu halde sen halktan çekiniyordun” cümlesi de bazılarının dediği gibi “Allah'tan çok halktan çekiniyorsun” manasına değil bilakis çekinilmeye layık olan Allah'tır, O evlenmeni emrettiğine göre insanlardan çekinmene gerek yoktur şeklinde anlaşılmalıdır (vr. 80a-b).

530 | db

Müfessir bu minvalde daha başka açıklamalar da yaparak söz konusu âyetle ilgili izahlarını bitirdikten sonra girizgâh mahiyetinde bazı özlü ifadeler kullanmış, ardından vr. 84b'den itibaren vr. 85a'nın sonuna kadar “Allah izin verirse demeden hiçbir şey için, ‘Şu işi yarın yapacağım’ deme!” (Kefh, 18/23) âyetini tefsir etmeye başlamıştır. Vr. 85b-86a'da farklı bir konuya geçerek, maymunlar ile domuzların Allah Teâlâ'nın mesh ettiği insanlardan olup olmadığı konusundaki bir rivâyete ve bu konudaki görüşlere yer vermiş, ardından bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Konu ile ilgili âyetlere ise temas etmemiştir. Vr. 86b'den risâlenin sonuna kadar *Hidâye* ve *Nihâye* gibi fıkıh kitaplarını merkeze alarak nafaka konusunu ele alıp değerlendirmiştir. Risâlenin geneline bakıldığında müellifin aynı üslûbu kullandığı görülmektedir. Önce konu ile ilgili temel kaynaklardan nakillerde bulunmuş, ardından bu görüşleri değerlendirmiş ve son olarak da “kâle'l-'abdü'l-hakîr” diyerek kendi

²² Ayetin tamamı şöyledir. وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتُخْفِي النَّاسَ وَاللَّهُ أَعْلَمُ أَنْ تُخْفِيَهِ فَلَِمَّا فَضَىٰ زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرَا زُوْجَانَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرَا وَكَانَ وَتُخْفِي النَّاسَ وَاللَّهُ أَعْلَمُ أَنْ تُخْفِيَهِ فَلَِمَّا فَضَىٰ زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرَا زُوْجَانَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرَا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا “Bir zaman, Allah'ın kendisine lutufta bulunduğu, senin de lutufkâr davrandığın kişiye, ‘Eşinle evlilik bağınu kuru, Allah'tan kork’ demiştin. Bunu derken Allah'ın ileride açıklayacağı bir şeyi içinde saklıyordun, kendisinden çekinme hususunda Allah'ın önceliği bulunduğu halde sen halktan çekiniyordun. Zeyd eşiyle ilgisini kesince /ondan ayrılınca müminlere, evlâtlıklarının -kendileriyle beraber olup ayrıldıkları- eşleriyle evlenmeleri hususunda bir sıkıntı gelmesin diye seni o kadınla evlendirdik. Allah'ın emri elbet yerine getirilecektir.” (Ahzâb, 33/37).

görüşünü beyan etmiştir. Mukaddimede risâlenin yazılış amacını Ahzâb sûresinin 37. âyetini izah etmek olarak bildirmiş, ancak devamında üç farklı konuya daha yer vermiştir. Bu durum, yazarın farklı zamanlarda kaleme aldığı dört ayrı risâleyi bir eserde cem ettiği izlenimi uyandırmaktadır.

3. İbrahim b. Yusuf b. Mustafa el-Hanefî el-Kefevî (XVIII. Yüzyıl?)

Müellifin hayatı hakkında kaynaklarda bilgi bulunamamıştır. Aşağıda tanıtılacak olan risâledeki kayıtlardan anlaşıldığına göre müellifin adı İbrahim, babasının adı Yusuf, dedesinin adı Mustafa'dır. Kırım'ın Kefe şehrinden olup Hanefî mezhebine mensuptur. Risâlesi 1176/1763 yılında istinsah edildiğine göre o tarihlerde ya da öncesinde yaşamış olmalıdır.

Risâle fî tefsîri kavlihî teâlâ -yevme ye'ti ba 'zu âyâti rabbik-

Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye Koleksiyonu, nr. 185, vr. 153b-165b'de yer alan eser, muhtelif hatlarla yazılmış olan çeşitli risâlelerin bulunduğu bir mecmuanın içerisinde yer almaktadır.²³ Eser adı muhtevadan hareketle görevli tarafından verilmiştir. Müellif adı mukaddimede, “İbrahim b. Yusuf b. Mustafa el-Hanefî el-Kefevî” şeklinde geçmektedir. Telif tarihi kayıtlı değildir. 1176/1763 yılında Muhammed Nazif adlı bir zât tarafından istinsah edilmiştir. Başka bir nüshasına ulaşılamamıştır.

Risâlede besmele, hamdele ve salveleden sonra bir mukaddime yer almaktadır. Bu mukaddimede risâlenin yazılış maksadı açıklanmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla müellifin yaşadığı dönemde bazı alimler, *يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي يَوْمِ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي* “Rabbinin bazı ‘alâmetleri geldiği gün, önceden inanmamış ya da îmânında bir hayır kazanmamış olan kimseye artık îmânı bir fayda sağlamaz.” (En'am, 6/158) âyetindeki müşkillerin izahı ile meşgul olmuşlar ve o da bu konudaki müşkilleri gidermek üzere böyle bir risâle yazmaya karar vermiştir. Risâlede ele alınan âyetin

²³ Risâlenin bulunduğu mecmuanın zahriyesinde “*Envâru't-tenzîl* ve diğerlerinin (diğer tefsirlerin) müşkillerin halli” şeklinde bir ibare kayıtlıdır. Mecmuada bu müşkillerin giderilmesi için yazılan 11 risâle yer almaktadır. Bu risâlelerin büyük çoğunluğu *Beydâvî Tefsiri*'ndeki bazı konulara ta'lika olarak yazılmıştır. Ele aldığımız risâlede de *Beydâvî*'den istifade edilmiş olmakla birlikte bu eserin ona ta'lika olduğu beyan edilmemiştir. Dolayısıyla kanaatimize göre bu risâlenin ta'lika değil de özgün bir telif eser olarak değerlendirilmesi daha isabetli olacaktır.

ve dolayısıyla risâlenin konusu, kıyamet alâmetleri ortaya çıktığında yapılan îmânın ya da bu alâmetler zuhûr etmeden önce îmân etmiş, fakat îmânlı olarak herhangi bir hayır kazanmamış olan kimseye îmânın fayda verip vermeyeceği hakkındadır. Bu konu, öteden beri, mezhepler arasında tartışılmış ve genel olarak kıyamet alâmetleri ortaya çıktıktan sonra yapılan îmânın geçerli olmayacağı görüşü benimsenmiştir. Ancak amelsiz îmânın fayda verip vermeyeceği konusunda ihtilafa düşülmüştür. Ehl-i sünnet alimleri fayda vereceği kanaatinde iken mu'tezile alimleri bunun aksini düşünmektedirler. Müellif, mu'tezile alimlerden Zemahşerî'nin bu konudaki görüşlerini naklettikten sonra Beydâvî'nin onun iddialarını üç vecihle reddettiğini ifade eder. Zemahşerî'nin görüşlerini isabetsiz bulur. Beydâvî'nin açıklamalarını ise tasvib eder. İfadelerinde tutarsızlık, meseleyi izahında herhangi bir problem görmez. Ancak izaha muhtaç olduğunu düşündüğü yerleri ağırlıklı olarak dirâyet metoduna başvurmakla birlikte rivâyet metodundan da yararlanarak şerh eder. Yer yer konuları açıklamak ve görüşlerini desteklemek üzere başka âyetlere de müracaat eder. Hatta En'am 158. âyetin de aslında mu'tezilenin aleyhine delil olduğunu savunur. Müşkilleri halletmek sadedinde çok sayıda hadis nakleder ve bu hadislerle ilgili değerlendirmeler yapar. Söz konusu âyetteki i'rab kaideleri ve kıraat vecihlerini bütün yönleri ile ele alır, muhtemel anlamlarını izah eder. Derinlemesine dilsel tahliller yapar. İtikadî mezhepler arasındaki derin kelâmî tartışmalara yer verir. Bütün bunları soru cevap üslubu ile yapar. Yeri geldikçe belâğî açıklamalarla da sözünü teyid eder. İbn Hâcib, Irâkî, İbn Hacer, Şihâbüddîn Hafâcî gibi alimler ile Basra ve Kûfe dil ekollerine zaman zaman atıflarda bulunur.

532 | db

4. Muhammed b. Mahmud el-Kefevî (XVI. Yüzyıl)

Muhammed b. Mahmud el-Kefevî'nin kim olduğu tam olarak tespit edilememekle birlikte, eserini yazdığı 957 yılı dikkate alındığında, o tarihlerde yaşamış olan ve kaynakların Kırmılı Muhammed Efendi diye tanıttığı zât olabileceği ihtimali akla gelmektedir. Muhammed Efendi, meşhur mürşid Nureddinzâde'nin halifelerinden olup onun yanında tasavvuf eğitimini tamamladıktan sonra Var-na'da uzun süre zâviyedarlık yapmıştır. 1018/1609 yılında vefat etmiş ve buradaki caminin haziresine defnedilmiştir. İslâmî ilimlere, özellikle de tefsire vukufiyeti olan iyi bir mürşid ve vaiz olduğu

ifade edilmiştir.²⁴ Hayatından bahseden kaynaklar eserlerinden bahsetmese de “Tefsire vukufiyeti vardı” ifadesi, bu eserin ona ait olabileceği tezini güçlendirmektedir. Yine yaşadığı dönem ve baba adı dikkate alındığında meşhur alim Şeyh Mahmud b. Süleyman el-Kefevî'nin (ö. 990/1582) oğlu olma ihtimalinin bulunduğu da söylenebilir. Her ne kadar Mahmud el-Kefevî'nin hayatından bahseden kaynaklar²⁵ böyle bir oğlu olduğundan söz etmese de bu uzak bir ihtimal değildir.

Kütüphane katalog kayıtlarında Muhammed b. Mahmud el-Kefevî adına kayıtlı iki eser olduğu tespit edilmiştir. Bunlardan biri, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Konya İl Halk Kütüphanesi, nr. 41/1, vr. 61-132b'de, *Ta'likâ 'alâ Hâşiye Şerhi'l-Muhtasar* adıyla kayıtlıdır. Tespit fişinde yer alan bilgilere göre Fıkıhla ilgili Arapça bir eser olup telif ve istinsah tarihi kaydedilmemiştir. Diğeri Samsun İl Halk Kütüphanesi, nr. 614'te *Tefsir Hâşiyesi* ismiyle yer almaktadır.

Tefsir Hâşiyesi

Milli Kütüphane, Samsun İl Halk Kütüphanesi Bölümü, nr. 614'te müstakil bir halde bulunan eser 278 varaktan müteşekkil olup eser adı zahriyeden alınmıştır. Müellif adı da zahriyede geçen, “من نعم الله على عبده الفقير محمد بن محمود الكفوي الحقيير تغمده الله بغفرانه القدير أمين” şeklindeki kayıttan alınmış olmalıdır. Hâtimedeki ifadelerden 957 yılında telif edildiği ve müellif hattı olduğu anlaşılmaktadır. Eserin Kefevî'ye aidiyeti konusunda zahriyedeki kayıttan başka bilgi bulunmamaktadır. Başka bir nüshasına da ulaşamamıştır.

Yapılan inceleme ve mukayesede eserin, 44. ayetten itibaren Bakara sûresinin sonuna kadar Beydâvî'nin *Envâru't-tenzîl* adlı tefsirine yazılmış geniş çaplı bir hâşiye olduğu görülmüştür. Esere besmele, hamdele ve salveleden sonra direk Bakara sûresi 44. âyetin tefsiri ile başlanmış olup mukaddimeye yer verilmemiştir. Bu durum ayrı bir ciltte öncesinin bulunabileceğine işaret etmektedir. Müellif, ağırlıklı olarak dirâyet metodunu kullanarak, Beydâvî'nin

²⁴ Atâî, *Hadâiku'l-hakâik* 2: 599; Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 4/1: 166.

²⁵ Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 4/1: 373; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2: 19; Bursalı, *Kırım Müellifleri*, 34. Ahmet Özel, “Kefevî, Mahmûd b. Süleyman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25: 185-186. İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin esmaü'l-müellifin ve âsâru'l-musannifin*, tsh. Kılıslı Rifat Bilge-İbnülemin Mahmûd Kemâl İnal (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1951), 2: 413; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993), 3: 809.

kısa ibarelerini tafsilatlı bir şekilde izah etmiştir. Zemahşerî ve Nefî'nin tefsirleri ile Beydâvî'nin diğer hâşiyeleri başta olmak üzere çok sayıda kaynaktan istifade etmiştir. Ulemanın görüşlerinin naklî yanında kendi görüş ve düşüncelerini de açıkça belirtmiştir. Kelimelerin sarfı, ıstikakı ve anlamları üzerinde çokça durmuş, belâgat konularına ayrı bir önem vermiştir. Kıraat vecihleri, fıkıh, kelâm ve akaid gibi konularda da kayda değer izahlar yapmıştır.

5. Muhammed b. Mustafa el-Akkirmânî el-Kefevî (ö. 1174/ 1760)

Akkirmânî, Kırım'ın Kefe şehrinden olan Hacı Hamid Mustafa'nın oğludur. Asıl adı Muhammed'dir. Bir süre müderrislik yaptıktan sonra 1167/1753'te İzmir mollası, 1172/1758'de Mısır kadısı olmuştur. Daha sonra Saray-ı Hümayun Hocası olarak görev yapmıştır. 1173/1759 yılında Mekke kadılığına tayin edilmiş ve 1174 Muharrem ayında (Ağustos 1760) orada vefat etmiştir.²⁶ Mala, mülke değer vermeyen, fakr-u zarûret içerisinde yaşayan, ilmi, irfanı ve eserlerinin çokluğu ile tanınan bir zât olduğu ifade edilmiştir.²⁷

Kırımlı bir aileye mensup olmasına rağmen Akkirmânî ismiyle anılması, doğup büyüdüğü Akkirmân²⁸ şehrine nispetledir. *Hâşîye 'ale'l-Hüseynîye* adlı eserinin sonunda, eserin müstensihî şunları ifade eder: "İtikadda Mâturîdî, mezhepte Hanefî ve Akkirmân doğumlu Muhammed b. Mustafa'nın eseri burada sona erdi." Bu ifadeler ve benzerleri, Akkirmânî lakabının bundan dolayı kendisine verildiğini göstermektedir.²⁹ Kaynaklarda ve kütüphane katalog kayıtlarında telif, tercüme, şerh ve hâşiyelerden oluşan toplam 60 kadar eser Akkirmânî'ye nispet edilmektedir. Aklî ve dinî ilimlerin

²⁶ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 214; Bağdâdî, *Hedîyyetü'l-ârifin*, 2: 332; Kehlâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 3: 719; Sâkıb Yıldız, "Akkirmânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 270.

²⁷ Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 4/1: 290.

²⁸ 1944'ten sonra adı Belgorod-Dnestrovski olarak değiştirilen Akkirmân, günümüzde Ukrayna sınırları dahilinde olan Odesa eyaletine bağlı elli binin üzerinde nüfusu olan bir şehirdir. Birkaç kez Rusların eline geçti ise de 1812 Bükreş Antlaşması'na kadar Osmanlı idaresinde kaldı. XVII. yüzyılda Akkirmân'ı ziyaret eden Evliyâ Çelebi (Mayıs 1658) burada kale, medrese, hamam ve camiler ile 1500 kadar ahşap ev bulunduğu, Meyak Geçidi'nden, Meyak Baba Sultanın Dinyester nehri yakınındaki türbesi ile civarında medfun şehitlerden bahseder. Mustafa L. Bilge, "Akkirman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 269-270.

²⁹ Ahmet Bozyiğit, *Akkirmânî'nin Felsefî Görüşleri* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006), 24.

çeşitli dallarına ait olan bu eserlerin bir kısmı matbu bir kısmı ise yazmadır.³⁰ Müellifin tefsirle alakalı tespit edilebilen eserleri şunlardır:

Risâletü'l-besmele ve'l-hamdele ve't-tasliye

İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 0573/01, vr. 1b-11b'de bulunan risâle, içerisinde çeşitli besmele tefsirlerinin de bulunduğu bir mecmuanın baş tarafındadır. Eser adı katalogda *Risâletü'l-besmele*, zahriyede ise *Risâletü'l-besmele ve'l-hamdele ve't-tasliye* şeklinde kayıtlıdır. Serlevhada ise eser adı *Risâletü'l-besmele*, müellif adı Muhammed Akkirmânî şeklinde verilmiştir. Telif tarihi belirtilmemiş olup 1168/1754 yılında Salih b. Muhammed el-Bosnevî tarafından istinsah edilmiştir. Çeşitli kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası mevcuttur.³¹

Akkirmânî'nin bu risâlesi besmele, hamdele ve salavât-ı şerife hakkında hazırlanmış orta hacimli, ancak zengin muhtevalı bir eserdir. Dili Arapça'dır. Hedef kitle ilim ehlidir. Bundan dolayı metni zordur. Dönemin şartlarına ve anlayışına göre sistematik olduğu söylenebilir. Müellif, Beydâvî ve Zemahşerî'nin yanı sıra Râzî, Halil b. Ahmed, Zeccâc, Sekkâkî, Sa'düddîn et-Teftâzânî ve Ebû'l-Hasan el-Eş'ârî gibi tefsir, dil, belâgat ve kelâm alimlerinden istifade etmiş ve onların görüşlerini bazen doğrudan, bazen de mefhum olarak aktarmıştır. Yer yer alıntı yaptığı müellifin adını zikrederken, bazen de *Tefsîr-i kebîr*, *Envâru't-tenzîl*, *Keşşâf*, *Muhtasaru'l-meânî*, *Fütühât* gibi eser adlarına yer vermiştir. *Hâşiyetü'l-Beydâvî*, *Hâşiyetü'l-Keşşâf* şeklinde de atıfları vardır ancak bu hâşiyelerin kimlere ait olduğunu belirtmemiştir. Kaynağını zikretmediği görüşler için “Kûfiyyûn”, “Basriyyûn”, “Cumhur”, “Bazıları” gibi ifadeler; zayıf bulduğu görüşler için ise “kîle” lafzını kullanmıştır.

Eserde, besmeleyi oluşturan ba, isim, Allah, er-rahmân ve er-rahîm lafızları (ب، اسم، الله، الرحمن، الرحيم)، özellikle iştikak, sarf, nahiv, belâgat, kitabet ve anlam yönünden tek tek ve sırasıyla ele alınıp tahlil edilmiş, ne gibi görev ve fonksiyonlarının olduğu izaha çalı-

³⁰ Eserler hakkında detaylı bilgi için bk. Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin*, 2: 32; Yıldız, “Akkirmânî”, 2: 270; Mustafa Bal, *Muhammed bin Mustafa Akkirmânî ve İtikâdî Görüşleri* (Yüksek Lisans Tezi, Gümüşhane Üniversitesi 2017), 15-18; Bozyiğit, Akkirmânî'nin Felsefî Görüşleri, 16-23.

³¹ Bazı nüshaları için bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Bölümü, nr. 1877, vr. 142b-151b; Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, nr. 3258/1, vr. 1b-8a; Süleymaniye Kütüphanesi, Dügümlü Baba Bölümü, nr. 449, vr. 150b-165b.

şılmıştır. Harfi cerrin muteallâkı, görevi, anlamları, isim lafzının ibarede yer alması, lafza-i celâl ile ilişkisi, Allah lafzının kökeni, anlamları, rahmân ve rahîm isimlerinin iştikakları, özellikleri, yük-lendikleri manalar, takdim-tehirleri gibi konular o dönemin şartla-rına göre sistematik bir şekilde okuyucuya aktarılmıştır. Hamdele ve salveledeki lafızlar da aynı üslupla açıklanmıştır. Eserde dilbilim-sel izahlara ilaveten zaman zaman felsefî ve kelâmî konulara da değinilmiştir. Süre başlarındaki bismelenin müstakil bir âyet sayılıp sayılmaması, Fatîha'dan olup olmaması, namazda okunması gibi fıkhi konulara ise girilmemiştir. Bir iki rivâyet hariç bismelenin faziletine dair hususlara da yer verilmemiştir.

Havaş 'alâ sûreti'l-Fâtîha min Tefsîri'l-Beydâvî

Topkapı Müzesi Kütüphanesi, Emanet Hazinesi Bölümü, nr. 1722'de bulunan risâle 237 varaklık bir mecmuanın 1b-29b varak-ları arasında yer almaktadır. Hâtimesinde istinsah kaydı yoktur. Ancak zahriyede yer alan "Akkirmânî Muhammed merhumun kendi nefsi-i nefisleri için yazdığı nüsha-i nefisedir" ibaresi, bu risâleleri, Akkirmânî'nin bizzat kendisinin yazdığını göstermektedir. Yazı tipi de risâlelerin tek kalemde çıktığını doğrular niteliktedir. Ayrıca müellifin hattının son derece mükemmel olduğunu da belirtmek gerekir. Risâleler farklı alanlarla ilgilidir. Birinci sıradaki risâle Fâtîha sûresinin hâşiyelerine dair telif bir eserdir. Devamında Bey-dâvî'nin *Envâru't-tenzîl* adlı tefsirinden Fâtîha ve Bakara sûreleri istinsah edilmiş ve sayfa kenarlarında açıklanmıştır. Mecmuadaki diğer risâleler sadece istinsah edilmiştir. Zahriyede sonradan oluş-turulduğu anlaşılan bir fihrist vardır. Bu fihristte eser ve müellif adları ile sayfa numaraları yer almaktadır.

Akkirmânî, mecmuanın 1b-29b varakları arasında Beydâvî'nin *Envâru't-tenzîl* ve *esrâru't-te'vîl* adlı tefsirinden Fâtîha sûresini ele almaktadır. Esere besmele, hamdele ve salveleden sonra "وبعد: فهذه حواش على سورة الفاتحة من تفسير البيضاوي جمعتها من حواشي صاحب الكشف والسعد حواش على سورة الفاتحة من تفسير البيضاوي جمعتها من حواشي صاحب الكشف والسعد حواش على الكشاف" şeklinde bir ibare ile başlamaktadır. Bu ibarede geçen Sâhibü'l-Keşf,³² ve's-Sa'd,³³ ve's-Seyyid³⁴ lafızlarından anla-

³² Akkirmânî, müellifi eserine izafe ederek "Sâhibü'l-Keşf" diye anmaktadır. Eser, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Abdurrahman b. Ömer el-Kazvî'nin (ö. 745/1344) Zemah-şerî'nin *Keşşâf*'ına yazdığı hâşiyedir. *el-Keşf 'ale'l-Keşşâf, Keşfu'l-Keşşâf, el-Keşf an Müş-kilâti'l-Keşşâf* isimleriyle çeşitli kütüphanelerde çok sayıda nüshası vardır. Kehmâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 2: 561. Şükrü Maden, *Tefsirde Hâşiyeye Geleneği ve Şeyhzâde'nin Envâru't-Tenzîl Hâşiyesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 327.

şıldığına göre eseri, adı geçen muhaşşilerin *Keşşâf*a yazdığı hâşiyelerden istifade ile hazırlamıştır. Müellif söze “kavluhû” lafzı ile başlayarak önce Beydâvî'nin izaha muhtaç olan ibaresini vermiş, ardından bahsi geçen hâşiyeler başta olmak üzere zaman zaman değişik kaynaklardan da faydalanarak bu ibareleri tafsilatlı bir şekilde şerh etmiştir. Kaynaklar arasında karşılaştırmalar yapmış ve alıntı yaptığı kaynağı umumiyetle zikretmiştir. Zaman zaman “ve fi ba'zî'n-nüseh” ibaresi ile *Envâru't-tenzîl*'in nüshaları arasındaki farklılıklara temas etmiştir. Fâtiha'nın âyet sayısı, nüzül sebebi, isimleri, namazda tilaveti gibi hususlardan gramer tahlillerine kadar her konuya yer vermiş, özellikle besmele ile ilgili tafsilatlı açıklamalar yapmıştır. Bismelenin başındaki “bâ” harfi cerri, müteallakları, isim, Allah, rahman ve rahim lafızları, bunların kök, türev ve manaları, bismelenin Fâtiha'dan bir âyet olup olmadığı, sûre başlarında müstakil bir âyet olarak yer alıp almadığı gibi konularda mevcut görüşleri zikrederek değerlendirmelerde ve tercihlerde bulunmuştur. Yer yer kendi özgün fikirlerini ortaya koymakla birlikte, kısa mukaddimede de ifade ettiği gibi, ağırlıklı olarak *Keşşâf* hâşiyelerinden istifade ile Beydâvî'nin kapalı lafızlarını açıklamıştır.

Görebildiğimiz kadarıyla müellif Ebû Hafs Ömer el-Kazvî'ye her defasında “Kâle Sâhibü'l-Keşf” lafzı ile, Sa'düddin et-Teftâzânî'ye bazen “Kâle Sa'd” bazen de “Kâle et-Teftâzânî” lafzı ile, Seyyid Şerîf'e ise bazen “Kâle Seyyid” bazen “Kâle Seyyid kuddise sirruhu” bazen de sadece “Kuddise sirruhu” lafızları ile atıfta bulunmuştur.

Mecmuanın 30b-39b varakları arasında Fâtiha suresi tefsiri, 40a-179a varakları arasında ise Bakara sûresi tefsiri yer almakta, vr. 179a'nın ortasından itibaren Âl-i İmrân sûresinin tefsirine geçilmekte, ancak birkaç satır sonra ibare yarıda bırakılarak eser son bulmakta ve mecmuanın devamında başka risâleler sıralanmaktadır. Fâtiha ve Bakara sûresinin yer aldığı kısımla ilgili telif ve istinsah kaydı yoktur. Ancak yapılan incelemede bu iki sûrenin tefsirinin Beydâvî'nin *Envâr*'ından istinsah edildiği anlaşılmıştır. Müstensih adı belirtilmemiş olmakla birlikte mecmuadaki risâlelerin tamamının tek hatla yazıldığı dikkate alındığında bu kısımların da Akkirmânî tarafından istinsah edildiği söylenebilir. Eserde Beydâvî'nin

³³ Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî'dir (ö. 792/1389). Zira onun *Hâşiyeye 'ale'l-Keşşâf* adlı eseri meşhurdur. Bk. Maden, *Tefsirde Hâşiyeye Geleneği*, 328.

³⁴ Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürcânî'dir (ö. 816/1413). *Hâşiyeye 'ale'l-Keşşâf* adlı eseri meşhurdur. Maden, *Tefsirde Hâşiyeye Geleneği*, 329.

metni sayfa ortasına gelecek şekilde yazılmış ve sayfa kenarında ise izah edilmiştir. Bu izahları hemen her sayfada görmek mümkündür. Özellikle Bakara sûresi ile ilgili izahların ana metinden daha yoğun olduğu söylenebilir. Yapılan incelemede bu açıklamaların hat, dil ve üslûp bakımından bir önceki risâle ile benzer özellikler taşıdığı görülmüştür. Dolayısıyla bütün bunların Akkirmânî'ye ait olma ihtimali kuvvetle muhtemeldir. Böyle kabul ettiğimiz takdirde onun Beydâvî tefsirinden Fâtiha ve Bakara sûresine hâşiye yazdığını söyleyebiliriz. Bu durumda mecmuanın ilgili varakları arasındaki bölüm *Hâşiye 'alâ sûreti'l-Fâtiha ve'l-Bakara min Tefsîri'l-Beydâvî* şeklinde isimlendirilebilir. Mecmuadaki diğer risâleler farklı yazarlara ait olup sadece istinsah edilmişlerdir.

Hâşiye 'alâ cüzi'n-Nebe' min Tefsîri'l-Beydâvî

Topkapı Müzesi Kütüphanesi, Emanet Hazinesi Bölümü, nr. 603,³⁵ vr. 1b-156b'de yer alan eser katalogda *Tefsîru Sûreti'n-Nebe'* adıyla kayıtlıdır. Ancak eseri sadece Nebe' sûresinin tefsiri gibi gösteren bu kayıt hatalıdır. Zira müellif mukaddimede "*Hâzihî'l-havâş 'alâ cüzi'n-Nebe' min Tefsîri'l-Beydâvî*" ibaresiyle eserin Beydâvî'nin 'amme cüzü tefsirine yazılmış bir hâşiye olduğunu açıkça belirtmiştir. Kendi adını da hem mukaddimede, hem hâtimede Muhammed b. Mustafa el-Akkirmânî diye vermiştir. Nisbelerini ise hâtimede, "el-Akkirmânî müvelleden, el-Mâturîdî i'tikaden, el-Hanefî mezheben" şeklinde belirtmiş ve bu eseri hicri 1157 yılı Ramazan ayında (1744) telif ettiğini kaydetmiştir. Eser müellif nüshası olup nefis bir hatla yazılmış ve gayet iyi korunmuştur. el-Haramu'l-Mekkî nr. 35 [341]'de *Tefsîru cüz'i 'amme* başlıklı bir nüshası daha mevcuttur.³⁶

Müellif, esere besmele, hamdele ve salveleden sonra kısa bir mukaddime ile başlamış ve Nebe' sûresinden başlayarak Nâs sûresinin sonuna kadar Beydâvî'nin 'amme cüzü tefsirinin tamamını şerh etmiştir. Mukaddimede bu eseri, diğer hâşiyeleri ve alimlerin bu konulardaki görüşlerini iyice inceledikten sonra kendi fikirlerini de ilave ederek hazırladığını beyan etmiştir.

Sûreye giriş mahiyetinde her sûrenin ismi, nüzül yeri ve âyet sayısı hakkında bilgiler vermiş, selef alimlerinin bu konulardaki görüşlerini nakletmiş, ittifak ve ihtilaf edilen hususlara temas etmiş,

³⁵ *el-Fihrisü's-şâmil* adlı kaynakta bu yer numarası 583/1 diye verilmiştir. Bk. Komisyon, *el-Fihrisü's-şâmil li't-türâsi'l-'Arabîyyi'l-İslâmiyyi'l-mahdûd mahdûdâtü't-tefsîr ve 'ulûmuhu* (Ammân: Müessesetü âli'l-beyt, 1987), 2: 768.

³⁶ Komisyon, *el-Fihrisü's-şâmil*, 2: 768.

bazı sûrelerin nüzül sebebine yer vermiştir. Her sûrenin bitiminde Beydâvî'nin zikrettiği hadislerin sıhhati konusunda görüş beyan etmiş ve ardından “temmeti'l-havâşî bi hamdillah”, “temmeti'l-havâşî ve'l-hamdü lillahi vahdeh” tarzında ibarelerle o sûrenin sona erdiğine işaret etmiştir.

Müellif risâlede rivâyet ve dirâyet metodunun her ikisini de kullanmış, ancak dirâyet üslubuna ağırlık vermiştir. Özellikle kelime tahlillerine, i'rab kaidelerine, belâgat uygulamalarına, kıraat vecihlerine genişçe yer vermiş, bu konularda pek çok görüşün nakline itina göstermiş ve aralarında karşılaştırmalar yapmıştır. Kendisinden önceki alimlerden çokça istifade etmiştir. İsmüddin (ö. 945/1538), Şihâbüddin el-Hafâcî (ö. 1069/1659), Ebû Hafs Sirâcüddin Ömer el-Kazvîni (ö. 745/1344), Şeyhzâde (ö. 950/1543) en çok müracaat ettiği muhaşşiler, Zemahşerî (ö. 538/1144), Fahrüddin er-Râzî (ö. 606/1210) Ebû Hayyân el-Endelûsî (ö. 745/1344), Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) ise en çok başvurduğu müfessirlerdir. Bunların dışında bir hayli isimden ve kaynaktan faydalanmıştır. Yaptığı nakillerde teslimiyetçi olmamış, aralarında değerlendirmeler yapmış ve isabetli bulduğunu genellikle “asvabu” lafzı ile tercih etmiştir.

Müellif, esere kısa bir hâtîme ile son vermiştir. Bu hâtîmede eserini ulemanın görüşlerinden derlediğini ve yeri geldikçe kendi görüşlerini de beyan ettiğini, izaha muhtaç olan hususları açıkladığını ifade etmiş, Allah'a dua ve hamd, Rasûlullah'a salatu selam ile eseri tamamlamıştır.

El-Fihrisü's-Şamil adlı kaynakta müellifin tefsirle ilgili *Risâletu el-Akkirmânî 'alâ kavli'l-Beydâvî fî tefsîri âyeti -Fe inlem ya tezîlûkum-* (Nisâ, 4/91) başlıklı bir risâlesinin Kahire Dâru'l-Kütüb, nr. 49/1'de kayıtlı olduğu ifade edilmektedir.³⁷ Bu esere ulaşma imkanı bulamadık. Ancak Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 1408/2'de Beydâvî'nin -Fe inlem ya tezîlûkum- âyetinin tefsiri üzerine yazılmış bir risâle mevcuttur. Bu risâlede müellif adı kayıtlı değildir. Fakat vr. 14a'nın sayfa kenarında, metnin içerisinde yapılan bir alıntı ile ilgili olarak, “el-kâilu şeyhuna'l-merhûm Muhammed el-Akkirmânî” şeklinde bir not düşülmüştür. Bu kayıt Akkirmânî'nin böyle bir risâlesi olduğunu doğrulaması bakımından önemlidir.

³⁷ Komisyon, *el-Fihrisü's-şâmil*, 2: 768.

Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi Bölümü, nr. 3227, vr. 377b-378b'de kayıtlı *-Vema teşâüne illâ en-yeşâ Allah-Âyeti Kerimesinin Tefsiri* adlı bir varaklık Osmanlıca küçük bir risâle de müellife nispet edilmektedir. Ancak kütüphane geçici olarak hizmet veremediğinden bu âyet tefsiri temin edilememiştir.

Zeyl

Kaynaklarda iki eserin hataen Kefeli alimlere nispet edildiği tespit edilmiştir. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü, nr. 3304'te, 109-118 varaklar arasında yer alan *Tavzîhu tefsiri sûretî'l-Fâtiha* başlıklı bir risâle Muhammed b. Abdülhamid el-Kefevî'ye (ö. 1168/1755)³⁸ nispet edilmekte ve Abdüsselam adlı bir zât tarafından istinsah edildiği belirtilmektedir. Ancak bu risâlenin hiçbir yerinde müellif ve müstensih adı kayıtlı değildir. Sadece vr. 118b'de, sayfa kenarında silik bir yazının altında "el-yed el-Kefevî" diye bir kayıt mevcuttur. Fakat bu kaydın ne olduğu tam olarak anlaşılmamaktadır. Muhtemelen mecmuadaki diğer risâlelerden hareketle müellif ve müstensih adı bu şekilde verilmiştir. Zira 22b-37a varakları arasında Abdüsselam'ın istinsah ettiği Kefevî'ye ait bir risâle bulunmaktadır. Mecmuadaki diğer risâlelerin çoğunu da bu zât istinsah etmiştir. Mecmuanın muhafaza sayfasında ve zahriyesinde iki ayrı fihrist vardır. Bu fihristlerin her ikisinde de 109a-118b varakları arasındaki risâle, "Fâtiha-i Şerîf Tefsiri Kazâbâdî", "Tefsirü'l-Fâtiha li'l-Kazâbâdî" ibareleri ile Kazâbâdî'ye nispet edilmiştir. Tam adı, Ebû'n-Nâfi' Ahmed b. Muhammed b. İshak olan Kazâbâdî'nin (ö. 1163/1750), Beydâvî'nin Fâtiha tefsiri üzerine kaleme aldığı, *Hâşiye 'alâ tefsîri'l-Fâtiha* adlı bir hâşiyesi de zaten vardır.³⁹ Kaldı ki bazı katalog kayıtlarında aynı isimle, yani Fatih Bölümü, nr. 3304'teki *Tavzîhu tefsiri sûretî'l-Fâtiha* adıyla eser Kazâbâdî'ye nispet edilmektedir.⁴⁰ Bütün bunlar, Kazâbâdî'ye ait olan eserin ilgili katalog kaydında hataen Kefevî'ye nispet edildiğini göstermektedir.

Süleymaniye Kütüphanesi, Musalla Medresesi Bölümü, nr. 1928/30'da yer alan 67 varaklık *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf* adlı bir eser Ebû'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ Hüseyin el-Kefevî'ye (ö. 1095/1684)

³⁸ Hayatı ve eserleri için bk. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2: 7; Bursalı, *Kırım Müellifleri*, 15-16; Necmettin Pehlivan, "Muhammed Kefevî ve Risâle Fi'l-Âdâb'ı", *Felsefe Dünyası* 56 (2012/2): 322-333.

³⁹ Bk. Mustafa Öz, "Kazâbâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25: 120.

⁴⁰ Bk. Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 332 ve 333.

nispet edilmiştir. Ancak Kefevî'nin hayatı hakkında bilgi veren kaynaklar böyle bir eserden bahsetmemektedirler.⁴¹ Habeşî'nin, *Câmi 'u'ş-şürûh ve'l-havâşî* adlı eserinden nakille bazı kaynaklar,⁴² Musalla Medresesi'ndeki nüshayı Ebû'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ukberî'ye (ö. 616/1219) nispet etmişlerdir.⁴³ Eserin hangi Ebû'l-Bekâ'ya ait olduğunun kesin tespitini, sadece bu bilgiler üzerinden yapmak güçtür. Zira müellife dair eserdeki tek kayıt, başlıktaki “Hâşîye li Ebi'l-Bekâ” şeklindeki ifadedir. Eserin mukaddimesi ve hâtimesi olmadığı için bunun dışında bir bilgiye ulaşmak da mümkün gözükmemektedir. İşte bu durumda eserin başka haşiyelerle mukayese edilmesi gerekmektedir. Halil Çiçek bunu yapmış olacak ki Ebû'l-Bekâ'ya nispet edilen Musalla Medresesi 1928'deki bu eserin aslında Seyyid Şerif Cürçânî'ye ait olduğunu ve nisbetinde hata bulunduğunu belirtmektedir.⁴⁴

Sonuç

Bu çalışmada, Kefeli beş müellifin hayatları ve eserleri ele alınmış olup konu gereği, daha ziyade tefsirle ilgili çalışmaları üzerinde durulmuştur. Yapılan araştırmada söz konusu müelliflerin tefsirle ilgili toplam dokuz eseri olduğu tespit edilmiştir. Tamamı kütüphanelerde yazmalar halinde olan bu eserlerin tümü görülmüştür. Söz konusu eserlerin tamamının dili Arapça'dır. Bu eserlerin beş tanesi çeşitli konuları ele alan âyet tefsirleridir. Üç tanesi ise Beydâvî'nin *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*'indeki Fâtiha ve Bakara sûresi ile amme cüzü tefsiri üzerine yazılmış hâşîye türü eserlerdir. Bir tanesi de Şemseddîn Ahmed el-Ensârî'nin Ebüssuûd Efendi'nin *İrşâdü'l-'aklî's-selîm* adlı tefsirine yönelttiği itirazlara cevap olmak

⁴¹ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 230; Bursalı, *Kırım Müellifleri*, 11; Bağdâdî, *Hedyyetü'l-ârifin*, 1: 229; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 1: 418; Hulusi Kılıç, “Ebû'l-Bekâ el-Kefevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 298.

⁴² Selami Bakırcı, “Ukberî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 66-67; Maden, *Tefsirde Hâşîye Geleneği*, 327.

⁴³ Hâbeşî, Musalla'daki yer numarasını sehven 241 olarak vermiştir. Bk. Abdullah Muhammed el-Habeşî, *Câmi 'u'ş-şürûh ve'l-havâşî: Mu'cemu' şâmilî'l-esmâi'l-kütübî'l-meşrûha fi't-türâsi'l-İslâmî ve beyânü şürûhihâ* (Ebûzâbi: el-Mecma'u's-sekâfi, 1425/2004), 3: 1455.

⁴⁴ M. Halil Çiçek, *Ebû'l-Bekâ el-Kefevî'nin Külliyâtı'nda Tefsir ve Kur'an İlimleri* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 1992), 44; Erol Aydın, *Ebû'l-Bekâ'nın el-Külliyât'ındaki Hadislerin Tahrîc Ve Değerlendirilmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009), 17.

üzere yazılmıştır. Ayrıca iki eserin kütüphane katalog kayıtlarında hataen Kefeli alimlere nispet edildiği görülmüştür.

İncelenen eserlerde ağırlıklı olarak dirâyet metodu benimsenmiş olmakla birlikte rivâyet metoduna da başvurulduğu görülmüştür. Dilsel tahlillere ve belâğî izahlara genişçe yer verilmiştir. Beydâvî ve Zemahşerî'nin tefsirleri ile bunların hâşiyeleri temel kaynaklarını oluşturmaktadır. Ayrıca Basra ve Kûfe dil ekolleri ile Sîbeveyh, Ferrâ, Zeccâc, Fîrûzâbâdî gibi dil bilimcilere sıkça müracaat edilmiştir. Bunlara ilaveten farklı ilim dallarındaki temel eserlere de başvurulmuştur.

Bu arada şunu da belirtmekte fayda vardır ki, Kefeli müfessirlerin yazdıkları eserlerin tamamının gün yüzüne çıkartıldığını iddia etmek isabetli olmaz. Zira kütüphanelerde henüz envanter kayıtları tutulmamış çok sayıda eser bulunmaktadır. Dolayısıyla çalışmalar devam ettikçe yeni eserlere ulaşma ihtimali bulunacaktır. Bu yüzden Osmanlı döneminde yetişen Kefeli müelliflerinin tefsirle ilgili eserlerini sadece burada incelenenlerden ibaret saymak doğru değildir. Zira bu çalışmada katalog ve kaynak taramaları neticesinde şimdilik tespit edilebilen eserler ele alınmıştır.

KAYNAKÇA

- Akpınar, Cemil. "Kefevî Hüseyin Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 186-188. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Aydın, Erol. *Ebû'l-Bekâ'nun el-Külliyât'ındaki Hadislerin Tahrîc Ve Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi, 2009.
- Atâî, Nev'izâde. *Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti's-Şekâik (Şekâik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri içinde)*. Haz. Abdülkadir Özcan. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Aksoyak, İsmail Hakkı. "Kefevî, Hüseyin". Erişim: 10 Haziran 2018. <http://www.turkedebiyatisimlersonzuluğu.com/index.php?sayfa=detay&detay=213>.
- Bâdî Efendi, Ahmed. *Riyâz-ı Belde-i Edirne: 20. Yüzyıla Kadar Osmanlı Edirne'si*. Haz. Niyazi Adıgüzel-Raşit Gündoğdu. 5 Cilt (1-1, 1-2, 2-1, 2-2, 3). Edirne: Trakya Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifin esmaü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. Tsh. Kilisli Rifat Bilge-İbnülemin Mahmûd Kemâl İnal. 2 Cilt. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1951.
- Bakırcı, Selami. "Ukberî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 66-67. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Bal, Mustafa. *Muhammed bin Mustafa Akkirmânî ve İtikâdî Görüşleri*. Yüksek Lisans Tezi. Gümüşhane Üniversitesi, 2017.
- Bıyık, Ömer. *Osmanlı Yönetiminde Kırım (1600-1774)*. Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, 2007.
- Bilge, Mustafa L. "Akkirman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 269-270. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

- Bozyiğit, Ahmet. *Akkirmâni'nin Felsefî Görüşleri*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi, 2006.
- Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Bursalı, Mehmed Tahir. *İdâre-i Osmâniye Zamanında Yetişen Kırım Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Orhaniye, 1335.
- Çiçek, M. Halil. *Ebü'l-Bekâ el-Kefevî'nin Külliyyâtı'nda Tefsir ve Kur'an İlimleri*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 1992.
- Donuk, Suat. "Feyzî-i Kefevî'nin Manzum Kırk Hadis Tercümesi." *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi* 5/11 (2018): 47-69.
- Evliya Çelebi. *Seyahatname*. Haz. Seyit Ali Kahraman. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.
- Habeşî, Abdullah Muhammed. *Câmi 'u-ş-şürûh ve'l-havâşî: Mu 'cemü şâmili'l-esmâil-kütübi'l-meşrûha fi't-türâsi'l-İslâmî ve beyânü şürûhihâ*. 3 Cilt. Ebûzabî: el-Mecma' u's-sekafî, 1425/ 2004.
- İnalçık, Halil. "Kırım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 450-458. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu 'cemu'l-müellifîn*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993.
- Kılıç, Hulusi. "Ebü'l-Bekâ el-Kefevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 298. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Komisyon. *El-fihrisü'ş-şâmil li't-türâsi'l-Arabîyyi'l-İslâmiyyi'l-mahdûd mahdûdâtü't-tefsîr ve 'ulûmuhu*. 9 Cilt. Ammân: Müessesetü' âli'l-beyt, 1987.
- Kütükoğlu, Bekir. "Murad III". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 172-176. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Maden, Şükrü. *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Şeyhzâde'nin Envârü't-Tenzîl Hâşiyesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Okur, Kaşif Hamdi. "Bir Osmanlı Fakihinin Gözüyle Osmanlı Fukahâsı: Kefevî'nin Ketâib'i Üzerine Bir Değerlendirme." *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014): 361-377.
- Öz, Mustafa. "Kazâbâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 120-121. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Özkan, Ömer. "Osmanlı Döneminde Bir Edebî Muhît Olarak Kefe (Feodosia)", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8 (Haziran 2015): 295-301.
- Öztürk, Yücel. "Kefe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 182-184. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Pehlivan, Necmettin. "Muhammed Kefevî ve Risâle Fi'l-Âdâb'i". *Felsefe Dünyası* 56 (2012/2): 322-333.
- Süreyyâ, Mehmed. *Sicill-i Osmânî Yahud Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye*. Haz. Ali Aktan - Abdülkadir Yuvalı - Mustafa Keskin. 5 Cilt (I-IV/II). İstanbul: Sebil Yayınevi, 1995.
- Tanman, M. Baha. "Mehmed I Medresesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 394-395. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Türk, Ahmet. *Kırım Hanlığı'nda İslâmîyet*. Doğu Avrupa Türk Mirasının Son Kalesi Kırım İçinde. Ed. Yücel Öztürk. 123-150. İstanbul: 2015.
- Vassaf, Osmanzâde Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. 5 Cilt. Haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz. İstanbul: Kitabevi, 2015.
- Yerkazan, Hasan. "Abdurrahman b. el-Hâc Ebû Bekir el-Kefevî'nin Mecmûa-i Hutbe İsimli Eserinde Hadîs Kullanımı." *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2018): 372-393.

- Yıldız, Sâkıb. "Akkirmânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 270. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yüksel, Ahmet-Karademir, Zafer. "Ulema, Göç Ve Devlet: Kırım Harbinden Sonra Osmanlı Ülkesine Göç Eden Ulemanın İskânına Dair Bazı Bilgiler", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 52/1 (2012): 169-190.

The Commentators on the Quran Having the Nisbah “Kafawi” in the Ottoman Empire and Their Works: A Literature Research

Süleyman GÜR*

Extended Abstract

Kefeli authors have written many works in various branches of science. An important part of these works is found in manuscript forms in libraries. Some of them are printed. Recently, some academic studies based on individual and work have been conducted on these works. However, no work has been done on the works of exegesis, nor has it even been pointed out. Therefore, in this article, it is deemed appropriate to introduce the glossators of Kefeli and their works about exegesis. In this context, summary information about the qualities and contents of the works that can be determined will be presented, other copies will be pointed out if available and short biographies of the authors on whose life information can be found will be given. The glossators and the works will be presented considering the alphabetical order of the names of the glossators.

Hamîdüddîn Ahmed b. Muhammed el-Kefevî (d.?): His only work that can be found is about exegesis. *Risâle fî âyeteyni -ve mine'n-nâsi men yekûlu âmennâ*. Bursa Inebey Manuscript Library, Haraccioglu Collection, no. 114/8, l. Another copy of the epistle found in a journal in 385b-390a could not be reached. The work has been copyrighted on behalf of Seyhulislam. However, since which Seyhulislam was not specified, the period of writing could not be determined. It ended with a short epilogue. Hüseyin Efendi el-Kefevî (d. 1010/1601): In the sources, he was described as an intelligent, beautiful-voiced, ethical, cultured, accompanable and witty man, and stated that he learned Arabic and Persian through their literature, and was very competent in hadith, tafsir, fiqh, and other religious sciences together with mathematics, astronomy, and music. *Risâle fî'r-reddi 'alâ i'tirâzâtî'l-Ensârî 'alâ Ebissuûd*. Suleymaniye Library, Hekimoglu Ali Pasa Collection, no. 98/1, l. The epistle found in 1b-28a is at the head of a journal. There is no copyright or copying record. The only enlightening information about the author and his work can be obtained from the following record found in the flyleaf. “Mâ ketebühü'l-mevlâ el-fâzil Hüseyin Efendi el-Kefevî mûciben 'an i'tirâzâtî'l-Mevlâ Ahmed Efendi el-Ensârî 'alâ Mevâzi'a min Tefsîri'l-'Allâme Ebissuûd el-'Îmâdî”. Ibrahim b. Yusuf b. Mustafa el-Hanefî el-Kefevî (XVIII. Century?): *Risâle fî tefsîri kavlihî teâlâ -yevme ye'ti ba'zu âyâti rabbik*. Suleymaniye Library, Hamidiye Collection, no. 185, l. The work founded in 153b-165b is located in a journal with various epistles written in various calligraphy. The name of the author is stated as “Ibrahim b. Yusuf b. Mustafa el-Hanefî el-Kefevî” in the preface. The copyright date is not registered. It was copied by a person named

* Asst. Prof., Trabzon University Faculty of Theology, Department of Qur'anic Exegesis suleymangur@trabzon.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-7515-136X>

Muhammad Nazif in the year of 1176/1763. Muhammed b. Mahmud el-Kefevî (XVI. Century): Postscript of Exegesis. National Library, Samsun City Public Library Department, no. The work, which was found in a detached state in 614, composed of 278 leaves and the name of the work was taken from the flyleaf. It is understood from the statements in the epilogue that it was copyrighted in the year of 957 and that it was the author's calligraphy. Muhammed b. Mustafa el-Akkirmânî el-Kefevî (d. 1174/ 1760): Risâletü'l-besmele ve'l-hamdele ve't-tasliye. Istanbul Metropolitan Municipality Atatürk Library, Osman Ergin Manuscripts, no. 0573/01, I. The epistle found in 1b-11b is located at the head of a journal which includes various exegeses on basmala. Name of the work is stated as Risâletü'l-besmele in the catalog and registered as Risâletü'l-besmele ve'l-hamdele ve't-tasliye in the flyleaf. In the title, the name of the work is stated as Risâletü'l-besmele and the name of the author is given as Muhammed Akkirmânî. The copyright date is not specified and it was copied by Salih b. Muhammed el-Bosnevî in 1168/1754. Numerous manuscripts are available in various libraries. Havaş 'alâ sûreti'l-Fâtîha min Tefsîri'l-Beydâvî. Topkapı Museum Library, Department of the Treasury, no. The epistle found in 1722 is among the leaves 1b-29b of a 237-leaf journal. There is no record of copying in its epilogue. However, the phrase "Akkirmânî Muhammed merhumun kendi nefsi nefisleri için yazdığı nüsha-i nefisedir" stated in the flyleaf shows that Akkirmânî wrote these epistles himself. The font confirms that the epistles come from the same pencil. It should also be noted that the author's calligraphy is extremely excellent. The epistles are related to different fields. The first epistle is a copyrighted work on the postscripts of the Surah Al-Fatihah. In the continuation, Surah Al-Fatihah and Al-Baqarah were copied from Beydâvî's exegesis named Envâru't-tenzîl and explained on the edges of the pages. Hâşiye 'alâ cüz'i'n-Nebe' min Tefsîri'l-Beydâvî. Topkapı Museum Library, Department of the Treasury, no. 603, I. Found in 1b-156b, the work is registered with the name of Tafsir Sûreti'n-Nebe' in the catalog. However, this record, which portrays the work only as an exegesis of Surah An-Naba, is inaccurate. Because the author has clearly stated in the preface with the phrase of "Hâzihî'l-havâş 'alâ cüz'i'n-Nebe' min Tefsîri'l-Beydâvî" that the work is a postscript written for the exegesis of Beydâvî's 'amme part. He gave his name as Muhammed b. Mustafa el-Akkirmânî in both preface and epilogue. He stated his relatives as "el-Akkirmânî müvelleden, el-Mâturîdî i'tikaden, el-Hanefî mezheben" and noted that he copyrighted this work in the month of Ramadan (1744) in the 1157 year of the hegira. The work is a copy of the author, written in beautiful calligraphy and well preserved. In el-Haramu'l-Mekkî no. 35 [341], another copy titled Tefsîru cüz'i 'amme is available, too.

Keywords: Ottoman, Kafa, tafsir, interpreter, manuscript.



MEVLİTLER BAĞLAMINDA OSMANLI DİN KÜLTÜRÜNÜ BESLEYEN ESERLER- DE NÛR-İ MUHAMMEDÎ ANLAYIŞI ve DİĞER BAZI KÜLTÜRLERDEKİ BENZER DÜŞÜNCELERLE MUKAYESESİ*

Hidayet AYDAR**

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 6 Kasım 2018, **Kabul Tarihi:** 27 Eylül 2019, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2019, **Atıf:** Aydar, Hidayet. "Mevlîtlere Bağlamında Osmanlı Din Kültürünü Besleyen Eserlerde Nûr-i Muhammedî Anlayışı ve Diğer Bazı Kültürlerdeki Benzer Düşüncelerle Mukayesesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (Eylül 2019): 547-587.

<https://doi.org/10.33415/daad.479499>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 6 November 2018, **Accepted:** 27 September 2019, **Published:** 30 September 2019, **Cite as:** Aydar, Hidayet. "The Conception of Nur al-Muhammed that is One of the Sources of Ottoman Religious Culture and Its Comparison to Its Counterparts in Some Other Cultures". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 19/2 (September 2019): 547-587.

<https://doi.org/10.33415/daad.479499>



Öz

Bu çalışmada İslamî kültürde, özellikle de Tasavvuf ve İslam Edebiyatı alanlarında oldukça yaygın bir anlayış olan Nur-i Muhammedî hususu ve bunun Osmanlı din kültürünü besleyen eserlerdeki algılanış biçimi üzerinde durulacaktır. "Allah'ın mahlûkat arasında yarattığı ilk varlığın Hz. Peygamber'in nurunu olduğu" anlayışına dayanan Nur-i Muhammedî konusu, hicri üçüncü asırdan itibaren yazılan eserlerde işlenmeye başlanmıştır. Bazı kaynaklarda bu anlayışın aslının başka kültürlere dayandığı ileri sürülmüştür. Bununla birlikte Hz. Muhammed'in

* Bu çalışma, İstanbul Üniversitesi Araştırma Projeleri Birimi tarafından B E K-2017-26672 numara ile desteklenen projeden üretilmiştir. Bu desteğinden dolayı İstanbul Üniversitesi Araştırma Projeleri Birimine teşekkür ederim.

** Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, hidayet@istanbul.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-7563-5073>.

nurunun ilk yaratılan varlık olduğu inancı, dinî-tasavvufî çevrelerde büyük bir ilgi görmüştür. Bu ilgi Osmanlı din kültürünü besleyen eserlerde ziyadesiyle yer almıştır. Neredeyse halka vaz u nasihat etmek ve onları dinî ve ahlâkî yönden eğitmek maksadıyla yazılmış tüm Osmanlıca eserlerde bu husus ele alınmıştır. Biz burada bu anlayışın Osmanlı tebaası arasında sıkça okunan Mevlit kitaplarında nasıl işlendiğini irdedeceğiz.¹ Sonra bu anlayışın hakikati ve başka kültürlerle, bilhassa Hıristiyanlık kültüründeki anlayışla alakası üzerinde durmaya çalışacak, aralarında bir benzerliğin bulunup bulunmadığı, bir etkileşimin olup olmadığını inceleyerek bir sonuca varmaya gayret edeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Nur-i Muhammedi, İslam kültürü, Osmanlı, Tasavvuf, İslami Edebiyat, Mevlitler, Hıristiyanlık.

The Conception of Nur al-Muhammed that is One of the Sources of Ottoman Religious Culture and Its Comparison to Its Counterparts in Some Other Cultures

Abstract

This work focuses on the concept of Nur al-Muhammed (the Divine Light of Prophet Muhammed), a widespread thought in the Islamic culture, especially in Sufism and Islamic literature as it also deals with how the concept is perceived in the works that cherish Ottoman religious culture. Behind the concept is the theory of "this Light is the first existence that God created among the others". Although the subject has been treated first time by the works written in the third century of Muhammedan calendar, some claim that it has roots in other cultures. On the other hand, the belief that Nur al-Muhammed is the first to be created has found too many advocates from religious-sufi circles. This tendency is also present in the works that cherish Ottoman religious culture. In almost all works written for the purpose of educating and preaching people we found this concept in extensive amounts. We will try to analyze how the concept is dealt with in Mawlid and afore-mentioned kind of books. Afterwards, we will try to discover the accuracy of the belief and whether there are similarities or interaction between Nur al-Muhammed and its equivalents in other cultures, especially in Christianity.

Keywords: Nur al-Muhammed, Islamic culture, Ottoman, Sufism, Islamic literature, Mawlit books, Christianity.

¹ Çalışmamızda Nûr-i Muhammedî konusunun, Osmanlılar arasında sıkça okunan ve halkın dinî kültürünü besleyen Yazıcıoğlu Mehmet Bican'ın *Muhammediye*, kardeşi Yazıcıoğlu Ahmed Bican'ın *Envârü'l-Aşıkîn*, Eşrefoğlu Rûmî'nin *Müzekki'n-Nüfus*, Mızraklı Efendi'ye isnat edilen *Mızraklı İlmihal*, Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın *Marifetname* adlı eseri gibi telif eserler ile *Terceme-i Tefsir-i Ebi'l-Leys*, *Kara Davud*, *Terceme-i Şir'atü'l-İslam*, *Delailü'l-Hayrât*, *Mevahib-i Ledünniye* gibi tercüme eserlerde de nasıl işlendiği ele alınmış idi. Ancak derginin öngördüğü kelime sayısını aştığı için bu kısım makaleden çıkarılmıştır. Dolayısıyla burada sadece mevlit eserleri bağlamında konu işlenecektir.

Giriş

Osmanlı din kültürü, esas itibarıyla daha önceki dönemlerde yazılmış olan dinî eserlerdeki bilgilere dayanıyor. Bununla birlikte kuruluş döneminden itibaren Osmanlı âlimlerince telif edilmiş olan eserlerde kendi nev-i şahsına has bir özellik kazanmıştır. Bilhassa mevlit kitapları başta olmak üzere, dinî mevzuları işleyen Osmanlıca kitaplarda konular, toplumun algı ve anlayış seviyesine münasip bir şekilde sunulmuştur. Böylece halkın, dinî bilgi ve anlayışı, bu eserlerde dile getirilen mevzular çerçevesinde ve oradaki üslup ve takdim tarzına göre şekillenmiştir. Osmanlı din kültürünü besleyen kitapların başında mevlit kitaplarını zikredebiliriz. Osmanlı toplumunda çok sayıda mevlit yazılmıştır. Osmanlıca mevlitler yanında, Osmanlı tebaasının konuştuğu diller olan Kürtçe, Boşnakça gibi dillerde de yazılmış mevlitler vardır. Mevlit geleneği Arapça eserlerle başladığına göre, bu dilde de yazılmış birçok mevlidin olduğu izahıta varestedir. Bütün bunlar manzum olarak yazıldıkları için toplum tarafından rahatlıkla ezberlenebilmiştir. Bu sayede daha fazla yaygınlık kazanmış, daha büyük bir etki alanı oluşturmuşlardır.

NŪr-i Muhammedî konusu, aşağıda geleceği gibi yaratılan ilk varlığın, Hz. Muhammed'in nuru olduğu esasına dayanan bir anlayıştır. Bu anlayışa göre önce o nur yaratılmış, sonra her şey o nurdan ve o nur için var edilmiştir. Bu anlayış bilhassa Delâilü'n-Nübüvve, Siret, Şemail, Tasavvuf, Türk-İslam Edebiyatı gibi alanlarda yazılmış eserlerde detaylı bir şekilde işlenmiştir.

Konu, bugüne kadar muhtelif eserlerde farklı boyutlarıyla ele alınmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla 15 civarında çalışmada bu konuya değinilmiştir. Bunlardan bazıları genel olarak NŪr-i Muhammedî, Hakikât-i Muhammediyye konusuna hasredilmişken, bazıları Osmanlı toplumundaki duruma işaret edilmiştir. Mahmut Çınar, konuyu “nübüvvet” açısından değerlendirmiş, bu arada ortaya çıkışı, ilgili kavramlar, diğer bazı kültürlerle ilgisi gibi konularda da önemli bilgiler vermiştir.² Salih Çift, ilk dönem tasavvuf düşüncesinde nur kavramını işlerken,³ Mustafa Akman, Hakikât-i

² Bk. Mahmut Çınar, *İslami Literatür'deki Nur-i Muhammedi Anlayışının Nübüvvet Açısından Değerlendirilmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006), 3-90; a.mlf., *NŪr-i Muhammedi İnanıcının Ortaya Çıkışı ve Kaynakları*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014), 15-136.

³ Bk. Salih Çift, “İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde NŪr Kavramı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 13/1(2004), 139-158.

Muhammediyye düşüncesi ve bu düşüncenin referanslarını aktaran iki kaynak üzerinde durmuştur.⁴ Rıfat Okudan bir yandan Hakikat-i Muhammediyyenin felsefî temelleri üzerinde yoğunlaşmışken,⁵ bir yandan da hadisler ışığında Hakikat-i Muhammediyye konusunu incelemiştir.⁶ Mahmut Ay, İşârî tefsirlerde Hakikât-i Muhammediyye anlayışı ve sūfî teolojinin peygamberlik algısına yönelik bir çalışma yapmıştır.⁷ H. Musa Bağcı, Hz. Peygamber’i beşer üstü gösteren görüşler ve Hz. Peygamber’in ulaşılmaz bir örnek olarak tasavvur edilmesi yönüyle konuya değinmiştir.⁸ Aynı bağlamda yapılmış bir çalışma olan Mustafa Arslan’ın popüler dinî literatürde Hz. Muhammed tasavvurunu da zikretmek gerekir.⁹ Mehmet Hayri Kırbasoğlu’nun, Hz. Peygamber tasavvurunun dönüşümünü işleyen makalesi de bu konudaki önemli çalışmalardan biridir.¹⁰ Elif Bayır da insan-i kâmil ve bunun metafizik boyutu çerçevesinde konuya yaklaşmıştır.¹¹

Ahmet Akkuş, Yazıcıoğlu Muhammed’in Muhammediye adlı eserinin kültür tarihimizdeki yeri bağlamında,¹² Fatih Gümüş, Mu-

- ⁴ Bk. Mustafa Akman, “Hakikat-ı Muhammedî Düşüncesi Ve Bu Düşüncenin Referanslarını Aktaran İki Kaynak Ve Müellifleri”, *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, 2/2 (Nisan 2011 - Eylül 2011): 107-131.
- ⁵ Bk. Rıfat Okudan, “Hakikat-i Muhammediyye, Felsefî Temelleri ve Dinî Asıllarının Değerlendirilmesi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/1 (Isparta, 2003): 139-164.
- ⁶ Bk. Rıfat Okudan, “Hz. Peygamber’den İlk Yaratılan Şey Hakkında Rivâyet Edilen Hadisler Işığında Hakikat-i Muhammediye”, *VI. Kutlu Doğum Sempozyumu, Tebliğler*, (Isparta: Tuğra Matbaası, 2003). 165-178.
- ⁷ Bk. Mahmut Ay, “İşârî Tefsirlerde Hakikat-i Muhammediyye Anlayışı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23 (İstanbul, 2010), 77-120; a mlf, “Sufi Teolojinin Peygamberlik Algısı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49/1 (2008): 17-47.
- ⁸ Bk. H. Musa Bağcı, “Hz. Peygamberi Beşer Üstü Gösteren Bazı Görüşlere Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1999): 299-317; a. mlf, “Ulaşılmaz Örnek Peygamber Tasavvurunun Tarihsel Teşekkülü”, *Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19 (İzmir, 2004): 103-136.
- ⁹ Bk. Mustafa Arslan, “Söylem, Mitos ve Tarih: Popüler Dinî Literatürde Hz. Muhammed (Sav) Tasavvuru –Muhammediyye Örneği-”, *Milel Ve Nihal*, 6/1 (Ocak-Nisan 2009): 195-219.
- ¹⁰ Bk. Mehmet Hayri Kırbasoğlu, “Hz. Peygamber Tasavvurumuzun Dönüşümü: Paradigma’dan Paragon’a, Paragon’dan Kozmik İlke’ye”, *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu*, (Isparta, 2002): 129-139.
- ¹¹ Bk. Elif Bayır, *İnsan-ı Kâmil Anlayışının Metafizik Boyutu*, (Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2007).
- ¹² Bk. Ahmet Akkuş, *Yazıcıoğlu Muhammed ve Muhammediye Adlı Eserinin Kültür Tarihimizdeki Yeri*, (Yüksek Lisans Tezi, Rize Üniversitesi 2010).

hammediye adlı eserdeki hadislerin değerlendirilmesi ekseninde,¹³ Mehmet Vural, Davud-i Kayseri’de hakikat-i Muhammediye nazariyesi kapsamında¹⁴ ve İsa Onay da mevlit ve naatlarda peygamber tasavvuru noktasında¹⁵ konuyu işlemişlerdir.

Bu ve benzeri çalışmalarda işlemekte olduğumuz konu, muhtelif yönleriyle ele alınmışsa da bizim burada üzerinde duracağımız çerçevede incelenmemiştir. Biz burada Osmanlı din kültürünü besleyen ve NŪr-i Muhammedî konusunu işleyen önemli eserlerin başında gelen mevlit eserlerinde NŪr-i Muhammedî anlayışını ortaya çıkaracak, sonra da bunun diğer bazı kültürlerdeki benzer düşüncelerle mukayesesini yapmaya gayret edecek, buna göre aralarında bir etkileşimin olup olmadığına dair bir netice elde etmeye çalışacağız.

1. Osmanlı Din Kültürünü Besleyen Önemli Eserlerden Olan Mevlit Kitaplarında NŪr-i Muhammedî Konusu

Osmanlı tasavvuf çevrelerinde ve halk kültüründe Hz. Muhammed’in nurunun ilk yaratılan varlık olması ve yaratılışın sebebi olması anlayışı oldukça yaygındır.¹⁶ Bu hususu Osmanlıların gündemine sokan ilk kişinin Davud-i Kayseri olduğu söylenebilir.¹⁷ Onun hakikat-i Muhammedîye nazariyesi, daha sonra gelen âlimler üzerinde ve Osmanlı tasavvuf çevrelerinde oldukça etkili olmuş-

¹³ Bk. Fatih Gümüş, “Muhammediye” Adlı Manzum Eserdeki Hadislerin Tahric ve Değerlendirmesi, (Yüksek Lisans tezi, Rize Üniversitesi, 2011).

¹⁴ Bk. Mehmet Vural, “Dâvûdü’l-Kayserî’de Tasavvuf Felsefesi –Hakikat-i Muhammediye Nazariyesi Üzerine-”, *Temaşa, Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 3 (2015): 42-56.

¹⁵ Bk. İsa Onay, *Mevlid Ve Naatlarda Peygamber Tasavvuru*, (Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2013).

¹⁶ Bk. Mustafa Arslan, “Söylem, Mitos ve Tarih: Popüler Dini Literatürde Hz. Muhammed (Sav.) Tasavvuru –Muhammediye Örneği-”, *Milel Ve Nihal*, 6/1 (Ocak-Nisan 2009): 196-215; Hatice K Arpaguş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 179-185; a.m.f., “Osmanlı Dönemi Siret Yazıcılığında Peygamber Algısı”, *Siret Sempozyumu – I- Türkiye’de Siret Yazıcılığı*, (Ankara, 2012): 87-90.

¹⁷ Yunus Emre’nin bazı şiirlerinde (Bk. Zülfi Güler, “Yunus Emre’nin Nur-i Muhammedî Anlatımının Türk Yaratılış Destanlarıyla Benzerliği”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 16/2 (2006): 65-72; Rifat Okudan, “Hakikat-i Muhammediye, Felsefi Temelleri ve Dinî Asıllarının Değerlendirilmesi”, 148-149) ve Mevlana’nın Mesnevi’sinde (Bk. Ferzende İdiz, “Tasavvufta Hakikat-i Muhammediye Meselesi ve Mesnevî’den Örnekler”, *Ekev Akademi Dergisi*, 18/59 (Bahar 2014): 191-195; Okudan, “Hakikat-i Muhammediye, Felsefi Temelleri ve Dinî Asıllarının Değerlendirilmesi”, 147) de NŪr-i Muhammedî’ye yönelik ifadelerin olduğu belirtilmiştir.

tur.¹⁸ Buna göre ilk önce ve yalnızca Allah var iken, o kendi nurundan Muhammed'in nurunu yarattı. Geriye kalan bütün mahlûkatı da bu nurdan ve onun hatırına var etti. O nur, onunla birlikte var idi. "Mahlukâtı yaratmayı murad ettiğimde nurumdan bir parça aldım ve ona 'Muhammed ol!' dedim, o da oluverdi. Sonra Muhammed'in nurundan diğer peygamberleri yarattım",¹⁹ "Ey Cabir, Allah'ın yarattığı ilk şey, peygamberinin nurudur",²⁰ "**Âdem, ruh ile ceset arasında iken ben peygamber idim**",²¹ "Âdem, su, toprak... bunların hiçbirini yokken ben nebi idim",²² "Eğer sen olmasaydın, âlemleri yaratmazdım"²³ gibi hadis/kutsî hadis olduğu iddia edilen haberlerle²⁴ de desteklenen bu görüş, Osmanlı tasavvuf çevrelerinde oldukça rağbet görmüştür. Bütün mevlit kitaplarında yer alan bu anlayış, ayrıca Osmanlı halk kültürüne kaynaklık yapan diğer eserlerde de geniş bir şekilde işlenmiştir. Çalışmamızda, sadece mevlit eserleri bağlamında konu işlenecektir.

Osmanlı toplumunda en yaygın ve en meşhur eser olan Süleyman Çelebi'nin *Vesîletü'n-Necât* isimli mevlidinde Hz. Muhammed'in nurunun/ruhunun yaratılan ilk varlık olduğu açık bir şekilde belirtilmiştir.²⁵ Süleyman Çelebi, "fi beyâni fitrati Rûhi Muhammedî"

¹⁸ Bk. Vural, "Dâvûdü'l-Kayserî'de Tasavvuf Felsefesi –Hakikat-i Muhammediye Nazariyesi Üzerine-", 50-58.

¹⁹ (لما اردت ان اخلق الخلق قبضت قبضة من نوري فقلت لها كوني محمدا ثم خلفت من نور محمد كل الانبياء) (اول ما خلق الله نور نبيك يا جابر)

²⁰ (كنت نبيا وادم بين الروح والجسد) Tirmizî, Menâkıb 28; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (Tah. Şuayb Arnavut vd.), 2. Baskı, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1999), 38: 257. Hadisin değerlendirilmesi için Bk. Muhammed Nasıruddin El-Elbânî, *Silsiletu'l-Ehâdisi'd-Daîfe ve'l-Mevdûa ve Eseruha es-Seyiu fi'l-Umme*, (er-Riyad: Mektebetu'l-Maarif, 1412/1992), 1: 473. Değerlendirme ve daha başka nerelerde geçtiği için Bk. Elbânî, *Silsiletu'l-Ehâdisi'd-Daîfe*, 1: 474.

²¹ (كنت نبيا ولا آدم ولا ماء ولا طين) Bk. Elbânî, *Silsiletu'l-Ehâdisi'd-Daîfe*, 1: 473. Değerlendirme ve daha başka nerelerde geçtiği için Bk. Elbânî, *Silsiletu'l-Ehâdisi'd-Daîfe*, 1: 474.

²² (لولاك لما خلفت الافلاك) Bk. Hâkim en-Nisâbü'rî, *Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 2: 656-678; İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlü'l-İlbâs amme's-tehera mine'l-Ehâdisi alâ Elsine-ti'n-Nâs*, thk. Ahmet Kalaş, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405), 2: 164; Elbânî, *Silsiletu'l-Ehâdisi'd-Daîfe*, 1: 450.

²³ Bu anlamı ifade eden daha başka hadis ve haberler de rivayet edilmiştir. Bunlar için Bk. Çınar, *Nûr-i Muhammedi İnançının Ortaya Çıkışı ve Kaynakları*, 79-93; a.mlf. *İslami Literatür'deki Nur-i Muhammedi Anlayışının Nübüvvet Açısından Değerlendirilmesi*, 52-60.

²⁴ Bk. Süleyman Çelebi, *Mevlid (Vesîlet-ün-Necat)*, ed. Faruk K. Timurtaş, (İstanbul: MEB, 1990), 3. Ayrıca Bk. Melek Gerek, *Salâhî Abdullah-i Uşşâkî'nin Manzûme-i Mevlid ve Mirâc-ı Nebi Adlı Eserlerinin Tenkitli Metinleri*, (Yüksek Lisans Tezi, Ahi Evren Üniversitesi, 2017), 48-50.

adını verdiği bölümde Hz. Muhammed'in ruhunun yaradılışını şu şekilde beyan etmektedir:

Hak Teâla ne yaratdı evvela? Cümle mahlûktan kim ol evvel ola;
Hem sebep olmuş ola bu varlığa; Aşk ile dinleyeni Hak yarlığa!
Mustafa ruhunu evvel kıldı var; Sevdi anı ol Kerim ü Girdigar!²⁶

Buna göre Hz. Peygamber'in ruhu, Allah Teâlâ'nın ilk yarattığı varlıktır. Onun nuru/ruhu sadece ilk yaratılan varlık değil, o aynı zamanda yer ve gök, ay ve güneş, gece ve gündüz kısacası gizli ve açık ne varsa hepsi, başka bir ifadeyle tüm varlıklar onun sayesinde ve onun hatırı için var edilmişlerdir, o bütün bunların yaratılma sebebidir.²⁷ Şayet o olmasaydı, diğer varlıklar yaratılmayacaktı. Nitekim eserde bu husus şöyle dile getirilmektedir:

Ger Muhammed olmaya idi ayân; Olmayısardı zemîn u âsumân!
Andan oldu her nihân u âşikâr; arşda, ferşde, yerde, gökte ne ki var!
Ger Muhammed olmasa idi ey yâr; Olmaz idi ay u gün, leyl u nehâr.²⁸

Aslında bu hususlar, Süleyman Çelebi'den önce Erzurumlu Kadî Mustafa Darîr (v. 1388) tarafından dile getirilmiştir. Süleyman Çelebi'nin en önemli kaynaklarından olduğu belirtilen²⁹ Darîr, *Siyer-i Nebi* adlı eserinde (لولاك لولاك لما خلقت الافلاك) “Ey Muhammed! Şayet sen olmasaydın, felekleri –mahlukâtı- yaratmazdım” sözüne sıkça vurgu yapmış, kâinat ve içindeki her şeyin, Hz. Muhammed'in yüzü suyu hürmetine yaratıldığını; o olmasaydı âlem, nebâtât, hayvanât ve insanların yaratılmayacağını uzun uzun anlatmıştır.³⁰

²⁶ Çelebi, *Mevlid*, 12.

²⁷ Bk. Kübra Ceylan, *Hocazâde Muhammed Rasim Hikmet Efendi'nin Tuhfetü'l-Aşîkîn Hediyetü'l-Ma'şûkîn Adlı Mevlid Şerhi (83a-164a)*, (Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2015), 38-43. Ayrıca Bk. Mustafa Şirin, *er-Risâletü'l-Ahmediyye fî'l-Velâdeti'l-Muhammediyye*, (Giriş, Transkripsiyonlu Metin, Gramatikal İndeks), (Yüksek Lisans Tezi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, 2007), 14-15; Gerek, *Salâhî Abdullah-i Uşşâkî'nin Manzûme-i Mevlid ve Mirâc-ı Nebi Adlı Eserlerinin Tenkitli Metinleri*, 51.

²⁸ Çelebi, *Mevlid*, 13.

²⁹ Darîr'in Süleyman Çelebi ve diğer Osmanlı şair ve müellifleri üzerindeki etkisi için Bk. Mustafa Erkan, “Erzurumlu Mustafa Darîr'in Edebiyat Ve Kültürümüze Tesirleri”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 32 (2014): 70-76; Melek Dikmen, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi H. 1221 No'lu Siyer-i Nebi'de Metin Minyatür İlişkisi*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009), 27-33.

³⁰ Yıldırım Kaplan, *Erzurumlu Kadî Mustafa Darîr'in Kitâb-ı Siyer-i Nebi'si*, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006), 73-74. Ayrıca Bk. Ebu'l-Hasan el-Bekrî, *el-Envâr fî Mevlidu'n-Nebi Muhammed Sallallahu Aleyhi ve Sellem*, (Kum: Menşûrâtü eş-Şerîf er-Ridâ, 1373), 2-6. Bu arada hatırlatalım ki, Erzurumlu Darîr'in *Siyer-i Nebi* adlı eseri, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed el-Bekrî'nin (v.1295?) *el-Envâr ve*

Mevlitlerimizin çoğunda geçtiğine göre arş-ferş, yer-gök, melekler dâhil hiçbir şey yok iken, Allah bilinmek istedi,³¹ bunun için kendi zatına tecelli etti ve kendi miratından (ayna) kendine baktı. O bakıştan bir nur tezâhür etti, Allah o nura tecelli edince nur, Rabbin heybetinden parçalanıp ikiye ayrıldı, Nûr-i Muhammedî, yani Peygamberimizin nuru ondan zuhûr etti. O zamanlar Allah'tan ve Nûr-i Muhammedî'den başka hiç bir şey yoktu, yalnız ikisi vardı. O nurla yüzbinlerce yıl geçti; hâlden hâle girdi... Sonra her şey o nurdan, o nurun hatırı için yaratıldı...³²

Şayet o olmasaydı Hz. Âdem'e izzet tacı verilmez, tövbesi kabul edilmezdi. Hz. Nuh suda boğulmamışsa onun sayesinde olmuştur. Hz. Musa'nın elindeki asa, yine o nur sayesinde ejderhaya dönüşmüş, Hz. İsa, onun ümmeti olmak için göğe çıkmıştır. Hz. İbrahim, onun atası olduğu için ateş tarafından yakılmamıştır.³³ Nitekim bu husus mevlitte şöyle dile getirilmiştir:

Miftâhu's-Sürûr ve'l-Efkâr fî Mevlidi'n-Nebiyî'l-Muhtar adlı Siyer'inin Türkçeye tercümesinden ibarettir (Bk. Ebu'l-Hasan b. Abdillâh el-Bekrî, *el-Envâr fî Mevlidi'n-Nebi Muhammed Sallallahu Aleyhi ve Sellem*, (Kum: Menşûrâtü's-Şerif Ridâ, 1373). Bununla birlikte kendisi farklı eserlerden de yararlanmış, böylece kendine özgü yeni bir eser meydana getirmiştir (Bk. Mustafa Erkan, *Sîretü'n-Nebî (Tercümetü'z-Zarîr) İnceleme - Metin*, (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 1986), XV; Esra Egüz, *Erzurumlu Mustafa Darîr'in Sîretü'n-nebî'sindeki Türkçe Manzumeler (İnceleme-Metin)*, (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013), 88; Melek Dikmen, "Nûr-i Muhammedî Anlayışının Metin ve Minyatür Üzerinden Takibi: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi H. 1221 No'lu Siyer-i Nebî Örneği", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9/47 (Aralık 2016): 1060). Bu eser hakkında kaynaklarda çok sert eleştiriler yapılmış; uydurulmuş bir siyer kitabı olduğu, hayalî hikâyelerle ve yanlış bilgilerle dolu olduğu belirtilmiştir. Müellifi Bekrî de yalancı bir deccâl, hiç vukû bulmamış hâdiseleri uyduran, câhil ve hayâsız bir kimse olarak nitelendirilmiş, yazdığı şeylerin hiçbir mesnedinin bulunmadığı ifade edilmiştir (Kaplan, *Erzurumlu Kadı Mustafa Darîr'in Kitâb-ı Siyer-i Nebî'si*, 70-71). Burada Nûr-i Muhammedî konusu uzun uzadıya anlatılmıştır (Bk. Dikmen, "Nûr-i Muhammedî Anlayışının Metin ve Minyatür Üzerinden Takibi: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi H. 1221 No'lu Siyer-i Nebî Örneği", 1061-1065).

³¹ Bu husus (كنت كنزا مخفيا فأردت أن أعرف فخلقت الخلق) şeklindeki kutsi olduğu belirtilen hadise dayandırılmaktadır. Buna göre, Allah, "ben gizli bir hazine idim; bilinmek istedim; (beni bilsinler diye) mahlûkâtı yarattım" demiştir.

³² Seda Yeşildal Samsakçı, *Hafî'nin Mevlidi (el-Kevkebü'd-Dürriyye fî Mevlidi Hayri'l-Berîyye) ve Tahlili*, (Yüksek Lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, 2010), 48-53; Secaatin Tural, *Hafî Zâdü'l-Meâd (Kitâbu Mevlidi'n-Nebi)*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2011), 29-36. Ayrıca Bk. Şair-i Meşhur Abdülbaki, *Mevahib-i Ledünniye Tercemesi Meâlimü'l-Yakîn*, nşr: Halil İbrahim-Ahmed Rifat-Ahmed Cemil, (Matbaa-i Amire- 1313), 2-8 (Aslı için Bk. Ahmed b. Muhammed el-Kastalânî, *el-Mevâhibü'l-Ledünniyye bi'l-Minehi'l-Muhammediyye*, thk. Salih Ahmed eş-Şâmî, (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1425/2004), 1: 55-67; İsa Onay, *Mevlid Ve Naatlarda Peygamber Tasavvuru*, (Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2013), 56-66.

³³ Ali Osman Kurt, "Süleyman Çelebi'nin Mevlid (Vesiletü'n-Necat)'inde Mitolojik Unsurlar", *Ekev Akademi Dergisi*, 29 (Güz 20): 186-187.

Hem vesile olduğuyçün ol Resûl; Âdem'in Hakk tevbesin kıldı kabul!
 Nuh anın için garktan buldu necât; Dahı doğmadan göründü mucizât!
 Ölmeyup İsa göğe bulduğu yol; Ümmetinden olmak için idi ol!
 Dahı hem Musa elindeki asâ; Oldu anın izzetine ejderha.
 Ceddi olduğuyçün anın ol Halil; Nârı cennet kıldı ana ol Celil!³⁴

Kutsi hadis diye nakledilen şu haberde de bu hususa değinilmektedir: “(Allah İsa’ya şöyle vahyetti:) Ey İsa! Muhammed’e iman et! Ümmetinden ona ulaşacak olanlara da bunu emret! Şayet Muhammed olmasaydı Âdem’i yaratmazdım. Eğer Muhammed olmasaydı cenneti ve cehennemi yaratmazdım. Arşı su üstünde yarattım, çalkalanmaya başladı. Üzerine lâ ilâhe ill’Allâh Muhammedün Raûlullâh (Allah’tan başka ilah yoktur ve Muhammed onun resulüdür) yazınca sakinleşti.”³⁵

Anın için oldu bu varlık kamu; Ay u yıldız yir u gök uçmak tamu
 Pes Muhammed’dir bu varlığa sebep; Cehd edip anın rızasın kıl talep³⁶

ifadesinde de geçtiği üzere ay, yıldız, yer, gök, cennet, cehennem... bunların hepsi onun için var edilmişlerdir, hepsinin vücut bulmasının sebebi odur.

db | 555

Geri kalan kısımlarda da âlemin onun için nurla, cennetin onun için hûrla (hurilerle) doldurulduğu, nebi ve velilerin onunla doğru yolu bulduğu, ona varanın Tanrı’ya vardığı, cüz-küll her şeyin mak-sadının o olduğu belirtildikten sonra Hz. Muhammed’in konumuna şöyle temas ediliyor:

Geldi sûret âlemine Mustafa, Anın ile buldu âlem hoş safa,
 Bildiniz mi ol Muhammed ne imiş? Dahı bunda gelmedin kanda imiş?
 Sûretâ gerçi Muhammed son idi, ille manada kamudan ön idi.
 Manada çünkü mukaddemdir Rasûl, hem hakikatte odur asl u usûl.
 Bunca varlığa sebep hem ol imiş, âlem ol olduğu için olmuş.³⁷

³⁴ Çelebi, *Mevlid*, 13-14.

³⁵ اوحى الله إلى عيسى عليه السلام: يا عيسى آمن بمحمد وأمر من أدركه من أمته أن يؤمنوا به، فلولا محمد ما خلقت آدم، ولولا محمد ما خلقت الجنة والنار، ولقد خلقت العرش على الماء فاضطرب، فكتبت عليه لا اله الا الله محمد رسول الله فسكن (الله فسكن), Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâburi, *el- Mustedrek Ala's- Sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1990), 2: 671; Elbânî, *Silsiletu'l-Ehâdisi'd-Daîfe*, 1: 448.

³⁶ Çelebi, *Mevlid*, 15-16.

³⁷ Çelebi, *Mevlid*, 17.

Daha sonra onun nurunun nasıl nesilden nesile intikal ederek annesi Amine'ye ulaştığı anlatılıyor.³⁸

Yine Süleyman Çelebi, Hz. Peygamber'in miracını anlatırken,

Zâtıma mir'at edindim zâtını, bile yazdım adım ile adını³⁹

diyerek, Hz. Muhammed'in adının, Allah'ınkiyle birlikte ezelde yazıldığını belirtiyor.

Muhibbî'nin (v. 1437'den sonra) mevlidinde de Ka'bu'l-Ahbâr'dan rivayetle Hz. Peygamber'in şöyle dediği naklediliyor:

Didi evvel nûrumı halk itdi Hak, Didi evvel ruhumı halk itdi Hak

Didi evvel aklımı halk itdi Hak, Didi evvel kalemi halk itdi Hak.⁴⁰

Buna göre ilk yaratılan Hz. Muhammed'in nuru, ruhu ve aklıdır. Sonra gizli açık her şeyin Muhammed'in nurundan yaratıldığı, bu nur sayesinde eşyanın var edildiği, Âdem'in, bu nurun intikal için halk edildiği gibi birçok mevlitte geçen hususların benzerleri anlatılmaktadır.⁴¹

556 | db

Sinanoğlu Ümmi'nin (v. 1478) Mevlidinde de ilk yaratılan şeyin Hz. Muhammed'in nuru olduğu, her şeyin o nurla var edildiği, Âdem'in o nuru nesilden nesile taşımak için halk edildiği anlatılmaktadır.⁴²

Hafî (v. 1483) de *Zâdü'l-Meâd* adlı oldukça hacimli mevlidinde ağırlıklı bir şekilde Nûr-i Muhammedî üzerinde durmakta, bu konuyu işlemektedir.⁴³ Aynı zamanda *el-Kevkebü'd-Dürriyye fî Mevlîdi Hayri'l-Beriyye* diye de bilinen mevlidin "fi beyâni Rûh-i Muhammed aleyhisselam" kısmında belirtildiğine göre Nûr-i Muhammedî,

³⁸ Bk. Çelebi, *Mevlid*, 17-20.

³⁹ Çelebi, *Mevlid*, 118.

⁴⁰ Nefise Şaliş, *Muhibbî Hayatı, Eserleri ve Mevlid'i*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013), 32, 99; Bestami Bilge, *Celâl Muhibbî Mevlidi: Tuhfetü'l-Hakîr (İnceleme-Tenkitleli Metin-Dizin)*, (Yüksek Lisans Tezi, Ahi Evran Üniversitesi, 2014), 66.

⁴¹ Bk. Şaliş, *Muhibbî Hayatı, Eserleri Ve Mevlid'i*, 32-33; 102-103; Bilge, *Celâl Muhibbî Mevlidi: Tuhfetü'l-Hakîr (İnceleme-Tenkitleli Metin-Dizin)*, 66-93.

⁴² Bk. Muhammed Taha Nom, *Sinanoğlu Ümidü'l Müznibin Mevlidi İnceleme Metin*, (Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep Üniversitesi, 2013), 49.

⁴³ Eserin Türk İslam Edebiyatı açısından değerlendirilmesi için Bk. Necla Pekolcay, *İslâmî Türk Edebiyatı Metinlerini Tetkik Metodları*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 111-114.

kâinatta yaratılan ilk nesnedir.⁴⁴ Ona göre bu varlığın meydana getirilmesinin bir sebebi vardır. Bunun ne olduğunu şöyle açıklıyor:

“Pes bu mevcûdâta vardur bir sebep, Anun için zâhir oldı kevn hep,
Bil ki mevcûdâtтан oldürür murâd, Andan oldı asl u fer’ ü din ü dâd,
Bu zevâtun aslı çün ol zâtdur, Bî-vesile Hakk’a ol mir’âtdur
Ahmed-i Muhtâr oldı pes sebep, Ne ki maksûd ise andan it taleb.”⁴⁵

Burada geçen “o”, Hz. Peygamberdir. Buna göre mevcudat, onun hatırı için, onun yüzü suyu hürmetine zâhir olmuş, meydana getirilmiştir.⁴⁶ Hâfî, ilk yaratılan varlık konusunu şöyle nazmetmektedir:

Ehl-i tefsir ü hakâyıktan ruvât, Böyle nakletti ki ol Hurşid zât,
Dahi halketmezden öndin âlemi, Arş u ferş u vahş u tayr u âdemi,
Yir ü gökde hem melâikden eser, Yoğiken resm olmamışken bu süver,
Bu heyulayile sûretden nişân, Yoğiken bilinmemişken ins ü cân,
Zât-ı pâki diledi kim biline, Muktezâ-yı ilmi neyse kılına,
Pes tecelli kıldı kendü Zâtına, Nâzır olup kendünün mir’âtına,
Yine kendü kendüyi gördi hemân, Kendü mir’âtında ol sâat ayân,
Buldi anda ol tecelliden zuhûr, Bir güher kim zât idi mahz-ı nûr,
Pes ana yine tecelli kıldı Hak, Heybetinden gevher oldı iki şak,
Nûr-ı Ahmed andan oldı âşikâr, Kim anuçün kıldı halkı Girdigâr.⁴⁷

Onun belirttiğine göre arş-ferş, yer-gök, melekler dâhil hiçbir şey yok iken Allah bilinmek istedi, kendi zatına tecelli etti ve kendi miratından (aynasından) kendine baktı. O bakıştan bir nur tezahür etti, Allah o nura tecelli edince nur, Rabbin heybetinden parçalanıp ikiye ayrıldı, Nûr-i Ahmed, yani Peygamberimizin nuru ondan zuhûr etti. O zamanlar Allah’tan ve Nûr-i Muhammed’den başka hiç bir şey yoktu, yalnız ikisi vardı. O nurla yüzbinlerce yıl geçti. Hal-den hâle girdi. Sonra her şey o nurdan, o nurun hatırı için yaratıldı...⁴⁸ Buradan, her ne kadar zâhirde Âdem ilk insan ve ilk pey-

⁴⁴ Bk. Hafî, *Zâdü’l Meâd (Kitâbü Mevlüdü’n Nebi)*, nşr: Secaattin Tural, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2011), 12. Ayrıca Bk. Bekrî, *el-Envâr fî Mevlidi’n-Nebî*, 5-6.

⁴⁵ Hafî, *Zâdü’l Meâd*, 22.

⁴⁶ Hafî, *Zâdü’l Meâd*, 12.

⁴⁷ Hafî, *Zâdü’l Meâd*, 29.

⁴⁸ Samsakçı, *Hafî’nin Mevlidi (el-Kevkebü’-d-Dürriyye fî Mevlidi Hayri’l-Beriyye) ve Tahlili*, 48-53; Tural, *Hafî Zâdü’l-Meâd (Kitâbu Mevlidi’n-Nebi)*, 29-36. Ayrıca Bk. Abdülbaki, *Mevahib-i Ledünniye Tercemesi Mealimu’l-Yakîn*, 2-8 (Aslı için bk. Kastalânî, *el-*

gamber ise de, aslında Hz. Muhammed'in, Âdem'den çok yıllar önce var edildiği anlaşılıyor. Bu anlayışa göre o hem ilk, hem de son peygamberdir; yani yaratılıştaki ilk, ama peygamber olarak gönderilmede sondur.⁴⁹

Hafî bundan sonra yine Nûr-i Ahmed konusuna dönüyor. Onun anlattığına göre, melekler de dâhil hiçbir şey yokken sadece Ahad olan Allah ile Ahmed, yani Hz. Muhammed var idi. Yüzyıllarca böyle kalındıktan sonra, Allah, “kudret, kibriyâ, minnet, rahmet, sâadet, kerâmet, hidâyet, hicâb, nübüvvet, rifat, heybet, şefâat” adıyla on iki perde yarattı ve Nûr-ı Muhammedî bunların her birinde yüzbin yıl kalarak Allah'ı tesbih etti.⁵⁰ Hafî, Allah'ın otuz derya yarattığını, bunların “sıdk, rıza, recâ, vefa” gibi adlar taşıdığını ve “nûr-ı Muhammedî”nin Allah'ın isteğiyle bunlarda da binlerce yıl kaldığını söylüyor.⁵¹ Bundan sonra başta heybet makamı olmak üzere rûh-i nebi'nin girdiği makamlardan bahsediyor ve bunların her birinde geçirdiği uzun sürelerde bir takım dereceler elde ettiğini anlatıyor.⁵²

558 | db

Allah Teâla, hayâ makamında rûh-i nebiye bakınca ruh terledi ve ondan 124 bin damla çıktı. Bunların her birinden bir peygamberin ruhunu var etti. Hz. Muhammed, bunların her birini eğitti ve onlara ilim ve edep öğretti.⁵³ Allah, bir kez daha nûr-i Ahmed'e nazar etti, ondan hub (sevgi) nurları zuhur etti, onları üçe ayırdı; birinden suyu, birinden arş-ı azimi yarattı. İlk zamanlar arş, su üzerindeydi ve sürekli dalgalanıp duruyor, bir türlü sükûnet ve karar kılmıyordu. Yüzbin yıl devam eden bu hal, Allah'ın arşın üstüne “lâ ilâhe ill'Allâh Muhammedün Raûlullâh” ibaresini azmasıyla bitti ve su durdu, arş karar kıldı. Sonra hamele-i arşı yarattı. Onlar arşı omuzlayıp taşırken kibre kapıldılar, sonra ne kadar aciz kaldıklarını anlayıp pişman oldular, af dilediler.⁵⁴

Üçüncüsüne nazar etti, parçalanan nuru dörde ayırdı. Bunlardan kürsi, levh-i mahfuz ve kalemi yarattı. Kaleme “lâ ilâhe ill'Allâh Muhammedün Raûlullâh” diye yazmasını emretti. Bu emir ve kela-

Mevâhibu'l-Ledunniyye, 1: 55-67; Onay, *Mevlid ve Naatlarda Peygamber Tasavvuru*, 56-66.

⁴⁹ Hafî, *Zâdü'l Meâd*, 12.

⁵⁰ Hafî, *Zâdü'l Meâd*, 12, 29-39. Ayrıca Bk. Bekrî, *el-Envâr fî Mevlidu'n-Nebî*, 5-6.

⁵¹ Hafî, *Zâdü'l Meâd*, 12, 40-44. Ayrıca Bk. Bekrî, *el-Envâr fî Mevlidu'n-Nebî*, 5-7.

⁵² Hafî, *Zâdü'l Meâd*, 44. Ayrıca Bk. Bekrî, *el-Envâr fî Mevlidu'n-Nebî*, 5-13.

⁵³ Hafî, *Zâdü'l Meâd*, 44-45.

⁵⁴ Hafî, *Zâdü'l Meâd*, 46-49.

mın lezzetinden kalem adeta sarhoş oldu, onbin yıl dönüp durdu. Sonra kendine geldi ve yazmaya başladı, (لا) “lâ” harfinin yazımı bin yıl sürdü. (الله) “ilâhe” kelimesinin yazımı da bin yıl tuttu. (الله) “Allah” lafzının yazımı ise onbin yıl sürdü. (محمد رسول الله) “Muhammedün rasûlullah”ın yazılışı ise sekizbin yıl sürdü...⁵⁵ Sonra yine nur-i Ahmed’e baktı, nur parçalara ayrıldı. O parçalardan melekleri, yıldız ve gezegenleri, rûh-i ademîyi vs. yarattı. Bütün mahlûkatı bu şekilde nur-i Muhammed’ten ve nur-i Muhammedî için var etti...⁵⁶

Bundan sonra melek Cebrail ile birlikte bir gurup meleğin, yer-yüzünün toprağından bir avuç alıp getirmeleri, Allah’ın onu karıp ondan Muhammed’i yaratması hususu anlatılıyor. Buna göre bir mücevher gibi pırl pırl parlayan bu nuru melekler her tarafta gezdiriyorlar, böylece bütün âlem onu tanımış oluyor. Sonra bu nuru, ileride gelecek nesillere taşıması için kara balçıktan Âdem’i yaratıyor... Bu nur Âdem’e yükleniyor, ondan çocuklarına geçiyor... Hz. Muhammed, Amine’den et ve kemik olarak dünyaya gelene kadar bu intikal devam ediyor...⁵⁷

Kara Vaiz (v. 1531) diye meşhur olan Arap Vaiz de mevlidinde şunları söylemektedir: db | 559

Hem “Habîbüm” didi muhtâr eyledi, Kamasından anı ol var eyledi,

Emir kıldı çün kalem çekdi rakam, Kendü adıyla adımı kıldı zam⁵⁸,

Olmasa ol olmazı bu cihân, Yaradılmazdı zemîn ü âsumân,

Her ne kim vardur bu âlemde eser, Cümlesinün aslıdur hayru’l-beşer.⁵⁹

16. Asır âlimlerinden Şehidî’nin mevlidinde de rûh-i Muhammedî konusu yukarıdakilere benzer bir şekilde nazmedilmiştir.⁶⁰

Yine 16. Asırda vefat etmiş mevlit yazarlarından biri olan Derviş de, mevlidinde, benzer hususlar üzerinde duruyor.⁶¹ Derviş ayrı-

⁵⁵ Hafî, *Zâdü’l Meâd*, 49-54.

⁵⁶ Hafî, *Zâdü’l Meâd*, 54-61.

⁵⁷ Hafî, *Zâdü’l Meâd*, 61-101.

⁵⁸ Kendi adıyla onun adımı bitişirdi.

⁵⁹ Rabia Doğru, *Kara Vâiz’in Mevlid’i (Metin-İnceleme)*, (Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2013), 43.

⁶⁰ Bk. Fatma Özkan, *Şehidî Mevlid (İnceleme-Metin-Dizin)*, (Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi, 2012), 102-123

⁶¹ Özgür Doğan, *16. Yüzyıl Şairlerinden Derviş’in Mevlid’i (Metin ve İnceleme)*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007), 32-34; Eda Tüylü, *Derviş Mevlid (İnceleme – Çeviriyazı- Tıpkıbasım)*, (Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2013), 45-50.

ca, Âdem'in toprağını Azrail'in dünyanın muhtelif yerlerinden aldığı, Hz. Muhammed'in yaratıldığı toprağın ise Cebrail tarafından ravzasından alındığını, özel olarak hazırlanıp cennete götürüldüğünü, orada bulunan sularla yoğrulduğunu, sonra Âdem'in hamuruna katıldığını yazıyor. Âdem yaratılınca Mustafa'nın nuru onun parmağında idi ve orada pırıl pırıl parlıyordu. Sonra bu nur, Amine'ye kadar geliyor ve "Muhammed" olarak dünyaya teşrif ediyordu.⁶²

Şemseddin Sivasî'nin (v. 1597) mevlidinde de Allah'ın evvela nûr-i Muhammediyi halk ettiği yazılıyor. Diğer bütün mahlûkatın ve peygamber ruhlarının ondan var edildiği; diğer mevlitlerde olduğu gibi burada da Âdem'in o nuru taşımak için yaratıldığı ve nurun ona geçirildiği, sonra ondan diğer evlatlarına intikal ettirildiği, bu şekilde "Muhammed" olarak dünyaya gelene kadar bu intikalın devam ettiği anlatılıyor.⁶³

Cismî'nin⁶⁴ (v. 1694) ve Salahî Uşşakî'nin⁶⁵ (v. 1782) mevlitlerinde de benzer hususlar işlenmiştir.

560 | db

Erzurumlu Osman Siraceddin (v. 1887?) de Mevlidinde aynı konulara temas etmiştir.⁶⁶ O, mevlidinde diğerlerinden farklı olarak,

"Zübde-i nutkum ana ta'mim bil, kim Ahad, Ahmette farkı mim bil"⁶⁷

diyerek, bir ismi de Ahed (احد) olan Allah ile bir ismi Ahmed (احمد) olan Peygamberimizin bu isimleri aralarındaki farkın "mim" (م) harfi olduğunu belirtiyor. Latince yazılışta da aynı şey söz konusudur (Ahed – Ahmed) ve aralarındaki fark (m) harfidir. Bununla, Ahmet ile Ahed arasındaki ilişkiye dikkat çekiyor.

⁶² Tüylü, *Derviş Mevlid (İnceleme – Çeviriyazı- Tıpkıbasım)*, 50-54.

⁶³ Bk. Meral Ünal, *Es-Sivasi-Şemsettin Ahmet b. Muhammed b. Arif Ezzili'nin Mevlidi'nin Nebi İsimli Eseri (İnceleme, Metin, Dizin)*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013), 30-33. Sivasî'nin hayatı için bk. Hasan Aksoy, "Şemseddin Sivasî, Hayatı, Şahsiyeti, Tarikatı, Eserleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/2 (Aralık 2005); 1-46.

⁶⁴ Bk. Abdurrahman Kaya, *Cismî'nin Mevlid'i (İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin-Tıpkıbasım)*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013), 24-25; Sadık Yazar, "Cismî ve Mevlidi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1/2 (Winter 2008), 457-461.

⁶⁵ Bk. Gerek, *Salâhî Abdullah-ı Uşşakî'nin Manzûme-i Mevlid Ve Mirâc-ı Nebî Adlı Eserlerinin Tenkitli Metinleri*, 21, 48-52.

⁶⁶ Bk. Ramazan Ekinci, "Erzurumlu Osman Siraceddin ve Mevlid-i Şerifi", *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9/2 (2011): 276-281.

⁶⁷ Ekinci, "Erzurumlu Osman Siraceddin ve Mevlid-i Şerifi", 276.

Diğer bir mevlit olan Hocaşâde'nin (v. 1899) mevlidinde de aynı bölümler mevcuttur.⁶⁸

Vefat tarihi bilinmeyen iki âlim olan Rüşdi ile Mesud'un 1888 yılında yazdıkları mevlitte, Âdem'in yaratılınca arş üstünde nurdan bir eser gördüğü şöyle anlatılıyor:

Halk olındı çünkü Âdem bû'l-beşer⁶⁹, Gördi arş üstünde nûrdan bir eser,

Âdeme itdi hitâb ol dem Ganî, Didi bildin mi habîbimdir anı.⁷⁰

Âdem onu tanıyınca, ümmetinden olmayı ister.⁷¹ Burada da daha sonra Nur-i Muhammedî'nin Âdem'den itibaren nesilden nesile nakille Amine'ye ve ondan da "Muhammed" olarak dünyaya gelmesine dair bilgi verilmektedir.⁷²

Edirne Müftüsü el-Hâc Mehmed Fevzi Efendi (v. 1900), *Kudsiyyetü'l-Ahbar fî Mevlid-i Ahmedî'l-Muhtâr* adlı eserinde şunları yazıyor:

"Aldı dest-i kudrete bir kabza nûr, 'Ol Muhammed' dedi oldu bâ-sürûr,⁷³

Çünkü hak ol nûra böyle söyledi, Ol dahi secde edip hamd eyledi"⁷⁴

Burada belirtildiğine göre Allah, eline biraz nur alır ve ona "Muhammed ol!" der, o da hemen oluverir.

Arifin⁷⁵ (v. 1712) ve vefat tarihi tespit edilemeyen Vaiz Ümmî'nin,⁷⁶ yine vefat tarihi tespit edilemeyen diğer bir mevlit yazarı Keşfi Çelebi'nin,⁷⁷ Aşık Nevrûzî'nin⁷⁸ (v. 1830'dan sonra), Ketten-

⁶⁸ Bk. Şule Bayraktar, *Hocaşâde Muhammed Râsim Hikmet Efendi'nin Tuhfetü'l-Aşıkîn Hediyyetü'l-Ma'sûkîn Adlı Mevlid Şerhi (1a-83a)*, (Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2015), 51-54.

⁶⁹ Ebu'l-beşer (insanlığın atası).

⁷⁰ Hasan Çavdar, *İlâveli Mevlid (Metin-Sözlük-Dizin)*, (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2010), 23-24.

⁷¹ Çavdar, *İlâveli Mevlid (Metin-Sözlük-Dizin)*, 24.

⁷² Çavdar, *İlâveli Mevlid (Metin-Sözlük-Dizin)*, 24-25.

⁷³ Memnuniyetle.

⁷⁴ Bk. Onay, *Mevlid Ve Naatlarda Peygamber Tasavvuru*, 57.

⁷⁵ Hüseyin Alpoş, *Siyer-i Ârifin Mevlid-i Evvel Bölümü*, (Yüksek Lisans Tezi, Fatih Üniversitesi, 2012), 100-104.

⁷⁶ Douzkın, M.Alı, *Vaiz Ümmî Mevlidi (İnceleme-Metin)*, (Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep Üniversitesi, 2013), 65-66.

⁷⁷ Aslıhan Aksu, *Keşfi Çelebi ve Mevlid'i (İnceleme- Metin)*, (Yüksek Lisans Tezi, Ordu Üniversitesi, 2013), 43-46.

⁷⁸ Sema Gürlek, *Aşık Nevrûzî Mevlidi (İnceleme-Metin)*, (Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep Üniversitesi, 2013), 50.

cizâde Rüşdi Efendi'nin⁷⁹ (v. 1916) mevlitlerinde de ilk yaratılan şeyin Hz. Peygamber'in nuru olduğu, her şeyin ondan var edildiği uzun uzun anlatılır.

Bu hususlar Doğu ve Güneydoğuda yüzyıllardır okunmakta olan Mela Hüseyin Bateyi'ye ait Kürtçe mevlitte şu şekilde geçmektedir:

Girtu yek qabde ji nûra xa Xudâ; Gûte wi: "Kûnî habîbî Ahmedâ"
 Hij ne arşu ferşu kursiyu qalem; hij ne lewhu enbiyau muhteşem
 Sâliha tesbiha kir nura şikef; şeş miet elfu ciharu bistu elf
 Paşi bu wi çikiri dazdeh hicap; her yeki xuştir ji yâdi der hisab⁸⁰

Nûr-i Muhammedî konusunun işlendiği ve bu beyitlerin de geçtiği kısmı özetle şu şekilde verebiliriz: "Allah, daha arş, ferş, kürsi, kalem, levh ve peygamberler yok iken kendi Nur'undan bir avuç aldı, ona "Habibim Ahmed ol!" dedi. Ardından o Nur, 624.000 yıl boyunca tesbih etti. Daha sonra o nur için Kudret, Tazim, Minnet, Merhamet, Saadet, Keramet, Menzilet, Hidayet, Nübüvvet, Rifat, Taat ve Şefa'at'ten oluşan 12 Hicap yapıldı. O hicapların her birisi, - tam süresini ancak Allah bilir- o Nur'da birkaç yıl durdu. O hicapların her birisi Allah'ı özel ve ayrı bir tespihle tespih ediyorlardı. Daha sonra Allah, o nuru, adları Nusret, Merhamet, Kudret ve İrfan denizleri olan dört büyük denize attı. Sonra Marifet denizine attı. Oradan çıktığı vakit o nurdan 124.000 damla damlamaya başladı. O damlaların her biri bir peygamber oldu. Daha sonra "Allah, o nurdan bir cevher yarattı ve ona nazar etti. Cevher iki parça oldu. Birinci parçaya Heybet nazarıyla, ikinci parçaya Şefkat nazarıyla baktı. Birinci cevher, Allah'ın heybetinden ve korkusundan durmayan, sürekli hareket eden bir deniz oldu. Deniz kaynadı, köpük ve duman çıktı. Köpük yer, duman gökyüzü oldu. Diğer yarısını da Arş, Kürsi, Kalem ve Levh yaptı..."⁸¹

Yine Bateyi'nin mevlidinde konumuzla ilgili bölümde şöyle deniyor:

⁷⁹ Ali Bektaş, *Erzurumlu Ketencizâde Mehmed Rüşdi Efendi'nin Mevlidi (Metin – İnceleme)*, (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2011), 82-100.

⁸⁰ Hoca Hüseyin Artûşî, *Mevlid-i Saadet-i Hazret-i Peygamber (Kürtçe Mevlid)*, (Dersaadet: 1325), 6.

⁸¹ Artûşî, *Mevlid-i Saadet-i Hazret-i Peygamber*, 6-7. Ayrıca Bk. Hayrettin Kızıl, "Diyarbakır ve Çevresinde Yazılmış Mevlitlerin Konularına Göre Tasnifi Denemesi", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 4/7 (2012): 126.

“Hâte emr-i Padişah-i lâyezâl; Mâlikî'l-mülki, Celil-i Zülcelâl
 “Ya qalem binvis bi emr-i padişah”; “ez çı binvîsim bı fermâ yâ İlah?”
 Qâle “uktup lâ ilah illa Ena; hem Muhammed qâsid-i emr-i mine!”
 Sâcidu bi hiş giri sed sal idi; ser hilani gut “İlâhî, Seyyidî!
 Ez dizânim lâ ilah illa Tuwi; ew Muhammed hemberi ismet buwi
 Kişke ya Sultan-ı bacud u kerem?”; Padişah-ı Sermedî gut: “Ya Qalem!
 Ger nebu ya ew Muhammed, lewh u arş; min ne tina ne wücudi tâ bı ferş
 Ni tu uni cennetu nâri mezin; cümle âlem min jibuwi çikirin!”⁸²

Buna göre “Allah, kaleme ferman etti: ‘Ey Kalem, yaz!’ Kalem, ‘Ferman buyur, ne yazayım?’ dedi. Allah, ‘La ilahe ill’Allah Muhammed Resulullah yaz’ dedi. Kalem secde etti, şuurunu yitirmiş halde yüz yıl dolaştı. Başını kaldırdı ve ‘Senden başka ilah olmadığını biliyorum. Fakat Muhammed kimdir? Senin isminin yanına gelmiş!’ diye sordu. Padişah-ı Sermedî: ‘Eğer Muhammed olmasaydı. Arş’ı, Ferş’i, Levh’i yaratmazdım. Cennet, Büyük Ateş (Cehennem)... Bunların hepsini Onun için yarattım’ buyurdu...”⁸³

Bu eserlerde anlatıldığına göre, daha sonra Adem ve Havva yasa meyveden yiyecekler, cennetten çıkarılacaklar, yıllarca ağlayacaklar, onların göz yaşlarından kuru topraklar yeşerip türlü meyveler bitecek.. Yine buralarda belirtildiğine göre, bir gün Âdem secde hüngür hüngür ağlarken bir ara başını kaldırıp göğe bakacak ve orada “La ilahe ill’Allah ya Muhammed ya Rasulallah” diye yazıldığını görecek, hemen Muhammed’in hatırına af dileyecek. O anda Cebrail gelip diyecek ki: “Kaldır başını, Allah, Muhammed’in hatırı için seni affetti...”⁸⁴

Başta Boşnakça olanlar olmak üzere Osmanlı toplumunda yazılıp okunan Arapça, Arnavutça gibi dillerde yazılmış mevlitler ile benzer eserlerde de buna mümasil hususlar mevcuttur.⁸⁵ Bütün bu

⁸² (Artûşî, *Mevlid-i Saadet-i Hazret-i Peygamber*, 7-8).

⁸³ Artûşî, *Mevlid-i Saadet-i Hazret-i Peygamber*, 7-10. Ayrıca Bk. Kızıl, “Diyarbakır ve Çevresinde Yazılmış Mevlitlerin Konularına Göre Tasnifi Denemesi”, 126-127.

⁸⁴ Artûşî, *Mevlid-i Saadet-i Hazret-i Peygamber*, 10-11.

⁸⁵ Bk. Mustafa b. Muhyiddin el-Beyrûtî, *Mevridü’s-Safa fî Mevlidi Mustafa*, (Beyrut: el-Matbaatu’l-Edebiyye, 1318), 2-6; Taşköprü Kaymakamı el-Hac İbrahim Kadem, *Mevlid-i Nebi aleyhi’s-Selam*, (Mekteb-i Sanayi’ Matbaası, 1302), 5; (Müellifi Meçhul), *Mevlid-i Şerif*, (ts., y.y.) 5; Necla Pekolcay, “Kitab-ı Mevlidi’n-Nebi aleyhi’s-selam Zâdü’l-Mead”, *İslâmî Türk Edebiyatı Metinlerini Tetkik Metodları*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 101-103; İdris Kadioğlu, “Muhyî ve

eserlerde, Nûr-i Muhammedî hususu –arada bazı farklar olsa da- benzer şekillerde anlatılmıştır. Zira bu eserlerin çoğu birbirinin aynısı, birbirinden yapılmış tercüme mesabesinde dir.

Bütün bu mevlit metinlerinde “her şeyin Peygamberin nurundan yaratıldığı, Âdem’in o nuru taşımak için var edildiği, meleklerin Âdem’e secde ve tazimde bulunmalarının nedeninin, o nurun Âdem’de bulunması olduğu” vs. anlatılmaktadır.⁸⁶

2. Yahudi Kültüründe İlk Yaratılan Varlık Konusu

Yahudi Kültüründe Hz. Musa veya başka bir peygamberin ilk yaratılan varlık oluşuna dair bilgiye tesadüf etmedik, ancak onlarda başka bazı varlıklar için böyle bir durum söz konusu edilmiştir. Süleyman’ın Mesellerinde “hikmet” (bilgelik) için, Nur-i Muhammedî anlayışına kısmen benzeyen ifadeler kullanılmıştır: Buna göre hikmet şöyle demiştir: “RAB, yolunun başlangıcında beni öne getirdi. Eski işlerinden önce. Öncesizlikte atandım, Başlangıçtan, yerin eski zamanlarından önce. Derinlikler yokken doğdum, Suları bol kaynaklar yokken. Dağlar oluşmadan önce, Tepelerden önce doğdum; O henüz yeri ve toprağını, Ne de dünyanın ilk tozunu yaratmadan. Oradaydım, O gökleri yerine koyduğunda, Derinliklerin yüzü üzerine kubbeyi koyduğunda, Yukarıda bulutları koyduğunda, Enginin kaynaklarını güçlendirdiğinde, Denize sınırını koyduğunda Sular O’nun buyruğundan öteye geçmesinler diye, Dünyanın temellerini işaretleyip ayırdığında; O’nun yanındaydım, bir baş mimar olarak; Ve gün be gün hoşnutlukla, Daima O’nun önünde sevinerek, Dünyada sevinerek, O’nun dünyasında, Ve adamların oğullarından hoşnutluğumla.”⁸⁷

Tevrat’ın Tekvin kitabında geçen “Tanrı’nun ruhu suların üzerinde dalgalanıyordu. Tanrı “nur” olsun dedi ve “nur” oldu. “Nur”un güzel olduğunu görünce “nur” ile karanlığın arasını ayırdı”⁸⁸ (وريح الله تهب على وجه الماء وشاء الله ان يكون نور فكان نور، فلما علم الله ان النور (جيد فصل الله بين النور والظلام) ifadelerinin Nur-i Muhammedî kavramını çağrıştırdığı söylenebilir.⁸⁹ Yeşaya’da da “gündüz ışığın güneş ol-

Hakikat-i Muhammediyye Kasideleri”, *Journal of Turkish Language and Literature*, 2/1: (Winter 2016): 210-226.

⁸⁶ Bk. Onay, *Mevlid Ve Naatlarda Peygamber Tasavvuru*, 56-61.

⁸⁷ Süleyman’ın Özdeyişleri, 8/22-31.

⁸⁸ Tevrat, Tekvin, 1/3-4.

⁸⁹ Ayrıca bk. Çınar, *Nûr-i Muhammedî İnançının Ortaya Çıkışı ve Kaynakları*, 21-22; a.mlf., *İslami Literatür’deki Nur-i Muhammedî Anlayışının Nübüvvet Açısından Değerlendirilmesi*, 8.

mayacak artık, ay da aydınlatmayacak seni, çünkü Rab sonsuz nurun, Tanrının görkemini olacak” denerek aynı husus hatırlatılmaktadır.⁹⁰

Öte yandan Yahudilerin en önemli dinî kaynaklarından biri olan ve Tevrat’ın bâtinî yorumunu teşkil eden Kabala’da, bilhassa Adam Kadmon etrafında şekillenen anlayış da Nur-i Muhammedî anlayışına kısmen benzemektedir. Adam Kadmon, kendisinden sonraki her şeyin yaratılış kaynağıdır; Allah’a en yakın mertebedir; Tanrısal enerjinin başlangıçtaki Nur demetidir. Ayn Sof (Allah’ın zatı), bu nur demetiyle Sefirot’u ve sonunda diğer her şeyi yapmıştır.⁹¹ “Adam Kadmon, Tanrı’nın kendi suretinde yarattığı evrendir ve başlangıçtaki Ayn Sof Or’u yansıtır. Kabala’da Adam Kadmon’un dünyası Tanrı’nın aşkın iradesini temsil eder. Tanrı’nın yaratmayı istemesi ve bunun nasıl bir yaratma olacağına karar vermesi, geniş, tam kapsamlı bir bakış açısıyla planlanmıştır. Buna Adam Kadmon’un kadim düşüncesi denir. Kadim düşüncenin işlevi, bütün yaratımın bir plan dâhilinde olmasıdır.”⁹²

Yahudilikteki bu anlayış, Yeni Eflatuncu doktrinden hayli etkilenebilir olmalıdır.⁹³ Zira Yahudiler varlığın, Tanrı’nın taşmasıyla oluştuğu kanaatindedirler ki bu kanaat, Yeni Eflatuncuların “sudur nazariyesi”dir. Kabalistler buna “nurun ışması” derler. Bu esnada on akıl ortaya çıkar, bunların her birine “sefira” (sifr) derler. On aklın tamamına “sefirot” (sefirat) derler. On akıldan oluşan sefirotun diğer adı “Yaşam Ağacı”dır. Bu ağaç hem insan olarak bireyi, hem evrenin yapısını temsil eder. Bu Işıma (Nur), Malkuta (melekûta), yani dünyamıza ulaşır. Kabalaya göre dünyamıza ulaşan bu on sefirenin tamamlanmasıyla oluşan Yaşam Ağacı, Tanrı’nın suretinde yaratılan insanın, tanrısal aslıdır ve başlangıçta var olan “Adam” olarak insanın mitsel örneğidir.⁹⁴

Yahudi kültüründe Nûr-i Muhammedî anlayışına benzer özellikler atfedilen diğer bir varlığın Tevrat olduğu söylenebilir. Onlara göre Tevrat, dünya yaratılmadan 974 nesil önce var edilmiştir;

⁹⁰ Yeşaya, 60/19.

⁹¹ Bayir, *İnsan-ı Kâmil Anlayışının Metafizik Boyutu*, 27.

⁹² Bayir, *İnsan-ı Kâmil Anlayışının Metafizik Boyutu*, 27.

⁹³ Eflatun’daki ilk varlık ve diğer varlıkların ondan suduru hakkında Bk. Mustafa Ğalib, *Eflûtîn*, (Beyrut: Dâru ve Mektebetu’l-Hilal, 1986), 77-100.

⁹⁴ Bayir, *İnsan-ı Kâmil Anlayışının Metafizik Boyutu*, 26.

dünyanın ve insanın yaratılışında Tanrı'ya danışmanlık yapmıştır...⁹⁵

İslâmî bazı kaynaklarda da Tevrat'ın, Âdem'in yaratılmasından 40 yıl önce yaratıldığına dair bilgiler mevcuttur.⁹⁶

Bütün bunları yan yana koyduğumuzda Yahudilikte de her şeyden önce yaratılmış bir varlık vardır; o, başlangıçtan beri vardır, öncesizdir, her şeyin aslıdır, her şeyi bir baş mimar olarak o dizayn etmiştir, kendisinden sonraki her şeyin yaratılış kaynağıdır, Allah'a en yakın noktadadır, Tanrısal enerjinin başlangıçtaki nur demetidir, o nurla her şey yaratılmıştır, Tanrı'nın kendi suretindedir ve Tanrı'yı yansıtır... Bunların Nur-i Muhammedî anlayışına ne kadar benzer ve ona ne derecede paralel olduğu aşikârdır.

Bu anlayışın, ilk yaratılan varlık olarak kabul edilen Nur-i Muhammedî gibi İslam tasavvufunda şekillenen anlayışlar yanında, ayrıca insan-ı kâmil ve diğer benzer konularda kendisinden sonraki düşünce sistemleri üzerinde oldukça etkili olduğu belirtilmiştir.⁹⁷

3. Hıristiyan Kültüründe İlk Yaratılan Varlık Konusu

Yahudi Kültüründe Hz. Musa'yla ilgili Nûr-i Muhammedî anlayışına benzer bir anlayış bulamadık, buna karşılık, yukarıda sözünü ettiğimiz Osmanlı eserlerinde zikredilen Nûr-i Muhammedî anlayışı, aşağı-yukarı benzer bir şekilde Hıristiyanlıkta Hz. İsa için anlatılmaktadır. Hıristiyanlıkta Hz. İsa –her ne kadar insanlar arasında yaşayan ve 30 yaşında vaftiz edilen biri ise de⁹⁸ aslında o- Allah'ın ruhundan bir parçadır. Hıristiyanlar arasında onun ilk yaratılan varlık olduğu düşüncesi hâkimdir. Nitekim Yuhanna İncil'inin başında geçen “Başlangıçta Söz vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Söz Tanrı'ydı. Başlangıçta O, Tanrı'yla birlikteydi. Her şey O'nun aracılığıyla var oldu, var olan hiçbir şey Onsuz olmadı. Yaşam O'ndaydı ve yaşam insanların ışığıydı” şeklindeki ifadeler, Hıristiyanlar tarafından İsa'nın başlangıçtan beri var olduğu, Tanrı'nın ruhundan halk edildiği, her şeyin onun hatırına, onun aracılığıyla yaratıldığı şeklinde anlaşılıp yorumlanmıştır. Esasen İncil'deki ifadeler açık bir

⁹⁵ Bk. Baki Adam, “Tevrat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41: 41. Ayrıca Bk. Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2001), 66.

⁹⁶ Bk. Müslim, Kader, 15.

⁹⁷ Bk. Bayir, *İnsan-ı Kâmil Anlayışının Metafizik Boyutu*, 27.

⁹⁸ Bir beşer olarak hayatı için Bk. Ömer Faruk Harman, “İsa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 465-468.

şekilde bunu göstermektedir. Yuhanna'nın "Söz insan olup aramızda yaşadı. Biz de O'nun yüceliğini, Baba'dan gelen, lütuf ve gerçekle dolu olan biricik Oğul'un yüceliğini gördük" şeklindeki 14. Cümlesinde de "Söz"ün Hz. İsa olduğu tasrih edilmektedir.⁹⁹

Yine Yuhanna İncili'nin 14. Babında şu ifadeler geçiyor: İsa, "Yol, gerçek ve yaşam benim" dedi. "Benim aracılığım olmadan Baba'ya kimse gelemmez. Beni tanısaydınız, Babam'ı da tanırdınız. (Beni tanıdığınıza göre) artık O'nu tanıyorsunuz, (beni gördüğünüze göre) O'nu gördünüz..." Beni görmüş olan Baba'yı görmüştür. Sen nasıl "bize Baba'yı göster" diyorsun? Benim Baba'da, Baba'nın da Bende olduğuna inanmıyor musun? Size söylediğim sözleri kendiliğimden söyleyemiyorum, ama Bende yaşayan Baba, kendi işlerini yapıyor. Bana iman edin! Ben Baba'dayım, Baba da Bendedir... Sizi öksüz bırakmayacağım, size geri döneceğim. Az sonra dünya artık beni görmeyecek, ama siz beni göreceksiniz. Ben yaşadığım için siz de yaşayacaksınız. O gün anlayacaksınız ki, Ben Baba'dayım, siz Bendesiniz, Ben de sizdeyim.¹⁰⁰

Öte yandan Pavlus'a göre Rab İsa Mesih, tarihsel İsa'nın aksine, varlık öncesi var olan (pre-existent) tanrısal bir varlıktır, Tanrı'nın oğludur, her şeyden önce var olandır ve her şey onun aracılığıyla yaratılmıştır. Oğul İsa Mesih, görünmez tanrının görüntüsü, gücü ve hikmetidir."¹⁰¹ Bu husus Pavlus'un Koloselilere gönderdiği mektupta şöyle ifade ediliyor: "Görünmez Tanrının görüntüsü, bütün yaradılışın ilk doğanı odur. Yerde ve gökte görünen ve görünmeyen her şey onda yaratıldı, her şey onun aracılığıyla ve onun için yaratıldı. Her şeyden önce var olan odur ve her şey varlığını onda sürdürmektedir."¹⁰²

Yine Pavlus'un mektubunda şunlar geçiyor: "Fakat bizim için bir Allah Baba vardır; her şey ondandır ve biz onun içiniz ve bir

⁹⁹ Ayrıca bk. Harman, "İsa", 22/468; Henry M. Morris, *Kutsal Kitap, Bilim ve Yaratılış*, trc.: M. Ali Şimşek, (İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 2008), 12-13.

¹⁰⁰ Yuhanna İncili, 14/9-20.

¹⁰¹ Şinasi Gündüz, *Pavlus: Hristiyanlığın Mimarı*, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2004), 237. Ayrıca bk. Ahmed Murteza, "Hadîsu Evveli mâ Halakallâhu Nûru Nebiyyike yâ Câbir Beyne'l-Hakîkati ve'l-Hayâl", erişim: 25 Aralık 2017, <https://www.alkutubcafe.com/book/judUzP.html>, 32.

¹⁰² Koloselilere Mektup, 1/15-17. Ayrıca Bk. İbrahim Sarmış, *Hz. Muhammed'i Doğru Anlamak*, (İstanbul: Düşün Yay., 2011), 65; Şaban Bilgin, *Kutsal Kitaplarda Mitolojik Unsurlar (İlahi Kitaplar Bağlamında)*, (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2002), 84-85.

Rab, İsa Mesih, vardır; her şey onun vasıtası ile ve biz onun vasıtası ileyiz".¹⁰³

"İsa olmasaydı kâinat yaratılmazdı. Göklerde ve yeryüzünde görünen ve görünmeyen şeyler, tahtlar, egemenlikler, yönetimler ve hükümlerlikler... Her şey onun aracılığıyla ve onun için yaratılmıştır" anlayışı Hıristiyanlık kültüründe bir ilke olarak yer almıştır.¹⁰⁴

Bu ifadelerin, İslam kültüründeki Nûr-i Muhammedî anlayışında geçen ifadelerle ne kadar benzer olduğu açıktır.

4. Nûr-i Muhammedî Anlayışının Diğer Kültürlerdeki Benzer Anlayışlarla İlişkisi

Ignaz Goldziher, (v. 1921), "Hadis'te Yeni-Eflatuncu Ve Gnostik Unsurları" adıyla Türkçeye tercüme edilen çalışmasında, "akıl" ve "kalem" gibi unsurlar için de kullanılan ve (اول ما خلق الله) "Allah'ın yarattığı ilk şey..." diye başlayan hadislerde sözü edilen hususların, Yeni Eflatuncu düşünce ve anlayışlardan geçtiğini; Hz. Muhammed'in varlığının önceliği (pre-existent) esasını ifade eden ve yukarıda bir kısmını verdiğimiz hadislerin de bu düşüncenin İslam'a yansımış biçimi olduğunu ileri sürmektedir.¹⁰⁵

Bundan hareketle Müslümanların bu anlayışında Hıristiyanlık-taki inancın etkili olduğu ileri sürülmüştür.¹⁰⁶ R. Nicholson (v. 1945) bu konuda şunları söylüyor: "Burada Hristiyan mistik teologların Hazret-i İsa hakkında kullandıkları ifadelerin aynı, İslam'ın kurucusu hakkında da kullanılır. Böylece Hazreti Muhammed'e, Allah'ın nuru denir/âlemin yaratılışından önce var olduğu söylenir; fiilî ve mümkün her hayatın kaynağı olarak yüceltilir. O, insan-ı kâmil ve bütün ilahi sıfatlar onda tecelli eder. Sûfiler şu sözü Hazreti Muhammed'e atfederler: Beni gören Allah'ı görmüş olur."¹⁰⁷

¹⁰³ Korintlulara Mektup, 8/7.

¹⁰⁴ Bk. *Katolik Kilisesi Din ve Ahlâk İlkeleri*, paragraf 331. Ayrıca bk. Ahmed Murteza, "Hadîsu Evveli mâ Halakallâhu Nûru Nebiyyike yâ Câbir Beyne'l-Hakîkati ve'l-Hayâl", 31-32.

¹⁰⁵ Ignaz Goldziher, "Hadis'te Yeni-Eflatuncu Ve Gnostik Unsurları", trc. Ömer Özsoy, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 36 (1997): 405-410.

¹⁰⁶ Bk. Reynold A. Nicholson, *İslam Sufileri*, trc. M. Dağ v.dğr., (İstanbul: 1978), 70; Arpağuş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı*, 212; Arpağuş, "Osmanlı Dönemi Siret Yazıcılığında Peygamber Algısı", 90.

¹⁰⁷ Nicholson, *İslam Sufileri*, 70.

Louis Massignon (v. 1962) da Nûr-i Muhammedî ile bazı aşırı Şîî guruplar¹⁰⁸ ve Yeni Eflatuncu felsefe arasındaki ilişkiye ve etki-leşime işaret etmektedir.¹⁰⁹ Onun verdiği bilgiye göre başlangıçta yalnız olan Zat-i ilâhî, yani “ulvî nur”dan iki nur sudur eder; bunlardan biri “nur-i şa’şâî” yani “kıvılcım saçan nur”, diğeri ise “nur-i kâhir”, yani “muzaffer nur”dur. Sonra diğeri her şey bunlardan meydana gelir.¹¹⁰

Fazlurrahman (v. 1988) da, Nûr-i Muhammedî (Aslî Nur) konusunda ortaya konan görüşlerin, Hıristiyan nazariyelerinden etkilendiğini söylemiştir. Hatta ona göre bu konuda Gnostik-Maniheist fikirler de önemli rol oynamıştır.¹¹¹ Yeni Eflatuncu düşüncedeki “logos” nazariyesi ile İskenderiyeli Aziz Clement’in (v. 215) peygamberlik konusundaki görüşlerinin de bu anlayış üzerinde etkili olduğunu vurgulamıştır. İhvanu’s-Safa ekolüne mensup düşünürlerin eserlerinde de görülen bu anlayışın,¹¹² Yunan Felsefesinde (logos), Maniheizmde (insan-ı kadîm),¹¹³ Zerdüştlükte (Gayomart)¹¹⁴ Yahudi Kabalasında (adam kadmon), Mazdeizmde (gayomart), Hıristiyanlıkta (Logos), Heraklit ve Stoa’cı düşüncede (evren kanunu/evrensel akıl) ve Aziz Augustine’nin felsefesinde (Kutsal Ruh)

¹⁰⁸ Bu çalışmada Şia kültüründe Nûr-i Muhammedî anlayışı ve bunun başta Mevlitler olmak üzere Osmanlı din kültürünü besleyen eserlerde ve tasavvuf literatüründe geçen Nûr-i Muhammedî anlayışı ile ilişkisi de ele alınmış idi. Ancak, makale boyutunu aşığı için bu kısım çıkarılmıştır.

¹⁰⁹ Bk. Louis Massignon, “Tasavvuf”, *İslam Ansiklopedisi (İA)*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 12/1: 28-29.

¹¹⁰ Bk. Massignon, “Tasavvuf”, 6: 356. Ayrıca bk. es-Sadık b. Muhammed b. İbrahim, *Hasâisu’l-Mustafa Sallallahu Aleyhi ve Sellem Beyne’l-Ğuluvi ve’l-Cefa*, (er-Riyad: Mektebetu’r-Rüşd, ts.), 100-109.

¹¹¹ Bk. Fazlur Rahman, *İslam*, trc. M.Dağ-M.Aydın, (Ankara: Selçuk Yayınları, 1993), 198-199; Demirci, “Nûr-i Muhammedî”, 247. Ayrıca bk. Kırbaçoğlu, “Hz. Peygamber Tasavvurumuzun Dönüşümü: Paradigma’dan Paragon’a, Paragon’dan Kozmik İlke’ye”, 133; Bünyamin Erul, “Uydurma Rivayetlerde Peygamber Tasavvuru”. *İslam’ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Kutlu Doğum Sempozyumu – 2001*, (Ankara: 2003): 421-422; Yıldırım, “Hadislerde Yaratılış Problemi”, 206.

¹¹² Bk. Fazlur Rahman, *İslam*, 199; Demirci, “Hakikat-i Muhammediyye”, 15/180; Demirci, “Nûr-i Muhammedî”, 247-248; Öztürk, “Sehl et-Tüsteri (ö. 283/896) ve Tasavvufi Tefsiri Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler”, 257; Murteza, “Hadîsu Evveli mâ Halakallâhu Nûru Nebiyyike yâ Câbir Beyne’l-Hakîkati ve’l-Hayâl”, 29-31.

¹¹³ Manihaizm’deki anlayış için bk. Bayir, İnsan-ı Kâmil Anlayışının Metafizik Boyutu, 31-32.

¹¹⁴ Zerdüştlük’teki anlayış için bk. Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Gotama Budha’dan Hıristiyanlığın Doğuşuna Kadar*, trc. Ali Berktaş, (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2003), 363-366; Bayir, İnsan-ı Kâmil Anlayışının Metafizik Boyutu, 32-33.

şeklinde tezahür ettiği belirtilmiştir.¹¹⁵ Diğer din ve kültürlerde de benzer durumlar söz konusudur.¹¹⁶

Öte yandan Hz. İsa'nın babasız olarak yaratılmasına karşılık bazı Müslüman âlimler Hz. Muhammed'in de –her ne kadar Abdullah ile Amine'den doğmuş ise de– özel bir topraktan babasız ve anesiz olarak yaratıldığını anlatıyorlar. Buna göre yukarıda bazı mevlit kitaplarında da geçtiği üzere Kâ'bu'l-Ahbar şöyle anlatmıştır: Allah Teâla, Muhammed'i (a.s.) yaratmayı murad ettiğinde, Cebrael'e yeryüzüne inmesini; onun kalbi durumundaki bölgesinin en değerli ve en parlak olan toprağından alıp getirmesini emretti. Cebrael de Firdevs melekleri ve yedinci katın melekleriyle birlikte yere indi, (yerin kalbi mesabesinde olmasından dolayı) Hz. Peygamber'in bugünkü kabrinin bulunduğu bölgeden bembeyaz ve pırl pırl parlayan toprağından bir avuç aldı. Onu cennet nehirlerinin membaında tesnîm suyuyla karıdı. Nihayet pırl pırl parlayan bir inci haline geldi ki, ondan muazzam şuleler aksediyordu. Sonra melekler onu arş ve kürsünün etrafında, göklerde, yerde, dağlarda, denizlerde dolaşturdular. Böylece bütün melekler ve bütün mahlûkât, henüz Âdem'i bilip tanımazken, Hz. Muhammed'i, onun ne kadar üstün bir peygamber olduğunu bilir oldular.¹¹⁷

570 | db

Mevlitteki anlatımlarla İncil'deki bazı anlatımlar arasında ilişki olduğu, mitolojik bir bağlamın bulunduğu ileri sürülmüştür. Hatta Mevlit metninde bir takım Hristiyan unsurların varlığı söz konusu edilmiştir. Bu bağlamda Mevlitte anlatılan Hz. Peygamberin doğumu ile Hz. İsa'nın mucizevî doğumu arasında bağlantı kurulmuş, Matta incilindeki coşkulu şiirsel anlatım ile Mevlidin şiirselliği arasındaki benzerliğe dikkat çekilmiştir.¹¹⁸

¹¹⁵ Kırbaçoğlu, "Hz. Peygamber Tasavvurumuzun Dönüşümü: Paradigma'dan Paragon'a, Paragon'dan Kozmik İlke'ye", 133; Demirci, "Nûr-i Muhammedî", 247; Erul, "Uyurma Rivayetlerde Peygamber Tasavvuru". 421-422; A.E. Affifi, *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, trc. Mehmet Dağ, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975), 76; Saadettin Merdin, "Hakikat-i Muhammediye/Nur-i Muhammedî Teorisi", erişim: 11 Aralık 2017, <https://mehmetselvi.wordpress.com/2014/02/06/hakikat-i-muhammediyenur-u-muhammedi-teorisi-saadettin-merdin/>.

¹¹⁶ Bk. Bayir, *İnsan-ı Kâmil Anlayışının Metafizik Boyutu*, 33-37.

¹¹⁷ Bâkî, *Mevâhib-i Ledünniye Tercemesi Mealimu'l-Yakîn*, 6. Aslı için Bk. el-Kastalânî, *el-Mevâhibu'l-Ledünniyye bi'l-Minehi'l-Muhammediyye*, 1/68.

¹¹⁸ Nancy Lindisfarne, *Elhamdülillah Laikiz*, trc. Selda Somuncuoğlu, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 242. Ayrıca bk. Abdurrahman Kurt-Mehmet Yanmış, "Mevlid Dindarlığı –Bursa Örneği-", *Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri Uluslararası Mevlid Sempozyumu Mevlid ve Süleyman Çelebi*, ed. B. Kemikli-O.Çetin, (Ankara:

Yine Hıristiyanlar, “Çünkü Baba, kendisinde yaşam olduğu gibi, Oğul’a da kendisinde yaşam olma özelliğini verdi”¹¹⁹ sözünde geçtiği üzere Hz. İsa’nın ölmediğini, hayatta olduğunu iddia ediyorlar.¹²⁰ Buna karşılık bazı mutasavvıflar da Hz. Muhammed’in nurunun ölümsüz ve ebedi olduğuna inanıyorlar, bu anlayıştan dolayı Hz. Peygamber için “öldü” ifadesini kullanmıyorlar,¹²¹ ona ölümü yakıştırmıyorlar. Daha da ötesi, onun kabrinde canlı olduğunu, yemeden-içmeden ibadet hali içinde olduğunu, toprağın onun cesedine herhangi bir şekilde zarar vermediğini ileri sürüyorlar.¹²²

Süleyman Uludağ, Abdülbaki Gölpınarlı gibi araştırmacılar genelde tasavvufun, özelde de Nur-i Muhammedî anlayışının kökünün Yahudi Filo’nun “ilahi kelime” görüşüne dayandığına, İskenderiye Ekolünde Yeni Eflatuncu düşünce sistemindeki mevcudiyetine, Şia’nın da oradan aldığına işaret etmişlerdir.¹²³ Yeni-Eflatuncu anlayışa göre bütün varlıklar Allah’ın feyzinin eseridir. Allah’ın ilk feyzi akl-ı evveldir. Bütün varlıklar, var oluşlarını o akl-ı evvelden alırlar. Diğer bütün feyizler bu ilk akıldan sadır olur. İşte burada üzerinde durduğumuz Hakikat-ı Muhammediye nazariyesi, Helenistik Felsefedeki varlıkların, ilk varlıktan feyz yoluyla ortaya çıktıkları şeklindeki sudûr nazariyesine benzemektedir.¹²⁴

Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 21/1: 344-345; Bayir, İnsan-ı Kâmil Anlayışının Metafizik Boyutu, 30-31.

¹¹⁹ Yuhanna, 5/27.

¹²⁰ Bu iddia ve buna verilen cevaplar için bk. Necmuddin Süleyman b. Abdulkavî et-Tûffî el-Hanbelî el-Bağdâdî (v. 716), *et-Ta’lik ale’l-Enâcîl’l-Erba’a ve Kutubî’l-Enbiyâi el-İsnâ Aşere ve’t-Tevrât*, (thk. Musa b. Muhammed Al Hicâd ez-Zehrânî, (Dimaşk: Dâru Akl li’n-Neşri ve’t-Terceme, 2016), 177-180.

¹²¹ Akman, “Hakikat-ı Muhammedî Düşüncesi ve Bu Düşüncenin Referanslarını Aktaran İki Kaynak Ve Müellifleri”, 109-110.

¹²² Onay, *Mevlid ve Naatlarda Peygamber Tasavvuru*, 67-68; Ceylan, *Hocazâde Muhammed Rasim Hikmet Efendi’nin Tuhfetü’l-Aşîkin Hediyetü’l-Ma’sûkin Adlı Mevlid Şerhi (83a-164a)*, 36-37; Gümüş, “Muhammediye” Adlı Manzum Eserdeki Hadislerin Tahrir ve Değerlendirmesi, 65. Bu anlayışın ortaya çıkışı ve eleştirisi için bk. Bağcı, “Hz.Peygamberi Beşer Üstü Gösteren Bazı Görüşlere Eleştirel Bir Yaklaşım”, 299-317; Cemalettin Erdemci, “Hz. Muhammed (sav) ile Vefatından Sonra İrtibat Kurmanın İmkânı”, *Hz. Peygamber’in Nübüvvet Süresi ve Kapsamı Çalıştay Bildiri ve Müzakere Metinleri*, (Gaziantep: 2014), 27-46.

¹²³ Bk. Süleyman Uludağ, “Şiilikte Tasavvuf”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu İslami İlimler Araştırma Vakfı (Tebliğler ve Müzakereler)*, (İstanbul: İlmî neşriyat, 1993), 520-525; Çift, “İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nûr Kavramı”, 141; Demirci, “Nûr-i Muhammedî”, 247; Merdin, “Hakikat-ı Muhammediye/Nur-i Muhammedî Teorisi”.

¹²⁴ Akman, “Hakikat-ı Muhammedî Düşüncesi Ve Bu Düşüncenin Referanslarını Aktaran İki Kaynak ve Müellifleri”, 111.

İddia edildiğine göre, “Felsefenin İslam dünyasında yaygınlaşıp düşünce olarak etkilemeye başlamasıyla, filozofların akl-ı evvel, akl-ı küllî diye ifade ettikleri kavramlar, mutasavvıflar tarafından Nûr-ı Muhammedî, Hakikat-ı Muhammedî gibi ifadelerle dile getirilmiştir.”¹²⁵ Yine belirtildiğine göre “Hallâc'ın sistematik bir biçimde ortaya attığı bu nazariye, Gnostik fikirlerin tasavvufa girişinin ilk örneklerinden sayılmaktadır. Bu nazariye daha sonraları İbn-i Arabî tarafından vahdet-i vücud düşüncesi içinde temel görüşlerden biri haline getirilmiştir.”¹²⁶ “Buna göre Hakikat-ı Muhammedîye nazariyesinin esas menşeinin, Yeni Eflatunculuktaki logos veya İskenderiyeli Aziz Clement'in (ö.215) peygamberlik konusundaki görüşlerine dayandığı ve önce Şii muhitine oradan da tasavvufa geçtiği ifade edilebilir.”¹²⁷

İlk dönem eserlerinde konunun işlenmemiş olması, önemli tasavvufî kaynaklarda gündeme getirilmemesi de bu düşüncenin daha sonra İslam'a girdiğine delil sayılmıştır.¹²⁸

Değerlendirme ve Sonuç

572 | db

Bu çalışmada, Osmanlı din kültürünü besleyen en önemli eserlerden olan mevlitlerde Nûr-ı Muhammedî konusunun nasıl işlendiği üzerinde durulmaya çalışıldı. İncelenen eserlerde bu konunun, olağanüstü bir anlayışla ele alınıp işlendiği görüldü. Bundan dolayı olacak ki, başta *Vesiletü'n-Necat* olmak üzere mevlitlerde ve burada sözü edilmeyen diğer kitaplarda nur-i Muhammedî, ruh-i Muhammedî gibi hususlarla ilgili verilen bilgilerin mitoloji olduğu belirtilmiştir.¹²⁹ Başta mevlit kitapları olmak üzere Osmanlıca eserlerde bulunan haliyle Nûr-ı Muhammedî konusunu, “mit” olarak değerlendirmekten ziyade, “diğer din ve anlayışlarda bulunan aynı paraleldeki bilgilerin Hz. Muhammed'e uyarlanması”, şeklinde yorumlamak daha doğru olur. Buna göre Nûr-ı Muhammedî konusunun

¹²⁵ Akman, “Hakikat-i Muhammedî Düşüncesi Ve Bu Düşüncenin Referanslarını Aktaran İki Kaynak Ve Müellifleri”, 111.

¹²⁶ Akman, “Hakikat-i Muhammedî Düşüncesi Ve Bu Düşüncenin Referanslarını Aktaran İki Kaynak Ve Müellifleri”, 111.

¹²⁷ Akman, “Hakikat-i Muhammedî Düşüncesi Ve Bu Düşüncenin Referanslarını Aktaran İki Kaynak Ve Müellifleri”, 111.

¹²⁸ Merdin, “Hakikat-i Muhammedîye/Nur-i Muhammedî Teorisi”, Ayrıca bk. Bünyamin Erul, “Hz. Peygamber'in Risalet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım”, *Diyanet İlmî Dergi Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.v.) -Özel Sayı-*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 33-34.

¹²⁹ Bk. Kurt, “Süleyman Çelebi'nin Mevlid (Vesiletü'n-Necat)'inde Mitolojik Unsurlar”, 179-190.

“isrâilî” bir kaynaktan beslendiği söylenebilir. Bu bilgiler, İslamî kültürle yoğrularak sunulmuştur. Bununla beraber, bu anlayışın, önceki din ve felsefelerde ortaya çıkışının, mitolojiye dayandığı ileri sürülebilir.¹³⁰

NŪr-i Muhammedî hususu, diğer dinler arasında daha ziyade Hıristiyanlıkta Hz. İsa için yapılan tasvir ve değerlendirmelere benzetilmektedir. Hıristiyanlıktaki “önce logos vardı” anlayışı, “önce NŪr-i Muhammedî vardı”ya dönüşmüş gibidir. Logosla ilgili söylenen diğer hususlar da birebir NŪr-i Muhammedî için söylenenlere benzetilmektedir. Hıristiyanlıktaki “Ben Baba’dayım, siz Ben’desiniz, Ben de sizdeyim” anlayışı, NŪr-i Muhammedî’de “ben Allah’tanım, müminler de bendendirler” şeklini almıştır. “Yerde ve gökte görünen ve görünmeyen her şey onda yaratıldı, her şey onun aracılığıyla ve onun için yaratıldı.” İncil’den özünü alan bu ifadelerin benzerleri, “Allah, önce peygamberinin nurunu yarattı, sonra her türlü hayrı ve güzelliği onda var etti, her şeyi ondan sonra, onun için, ondan yarattı” şeklinde NŪr-i Muhammedî anlayışında da vardır... Daha başka konularda da böyle mukayeseler yapmak mümkündür ki, bunlar, iki anlayış arasındaki benzerliği, hatta benzerlikten de öte “aynılık”i göstermektedir. Bu husus, yani NŪr-i Muhammedî anlayışının menşei ve diğer din ve kültürlerdeki anlayışlarla benzerliği konusu -diğer bazı çalışmalarda da belirtildiği gibi- bu çalışmada tespit edilen önemli hususlardan biridir.

Tespit edilen diğer önemli husus ise, mevlitlerde ve Osmanlı din kültürünü besleyen eserlerde NŪr-i Muhammedî konusunun ele alınışı ve sunulduğundaki durumla ilgilidir. *Vesiletü’n-Necat*’ta (ve diğer eserlerde), Hz. Peygamber’in ruhunun, “yaratılan ilk şey olması”yla ilgili bilgileri akide ve kelam açısından değerlendiren Ahmet Saim Kılavuz, “müellifimiz, tasavvuf kültürünün etkisiyle halk arasında meşhur olmuş ve Hz. Peygamber’e atfedilen (Allah’ın yarattığı ilk şey ruhumdur. Doğanların en güzeli Mustafa’dır. Sen olmasaydın âlemi yaratmazdım. Ben gizli bir hazineydin; tanınmayı istedim ve mahlûkatı yarattım) gibi zayıf ve uydurma rivayetlere göndermelerde bulunmuş, manzumeyi bu rivayetlerin ışığında oluşturmaya çalışmıştır. Eserinde bu tip sahipsiz rivayetlere yer vermesi fazla yadırganmamalıdır”¹³¹ diyerek, bu konularda Süley-

¹³⁰ Bk. Mesut Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyata Yaklaşım Ve Kitab-ı Mukaddes Bilgilerinin Kullanımı*, Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya, 2013, 114-115.

¹³¹ A. Saim Kılavuz, “Mevlid’in Akaid Ve Kelam Açısından Analizi”, *Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri Uluslararası Mevlid Sempozyumu Mevlid ve Süley-*

man Çelebi mevlidinin eleştirilmesini tasvip etmemektedir. Kılavuz'a göre Çelebi'nin mevlidi, akait ve kelam noktasında problem teşkil edecek bir durumda değildir, tam tersine Süleyman Çelebi, bu konularda hassas davranmış; Ehl-i sünnet ve'l-cemaatin görüş ve yorumlarını aksettirmiştir.¹³²

Öte yandan, Mevlitte öne çıkan ve ilgili terminolojide Hakikat-i Muhammedîye olarak ifade edilen hususun, Süleyman Çelebi tarafından, "Hz. Peygamber'i tam bir bağlılıkla, gönülden seven derviş tabiatlı bir müminin görüşü" olarak kabul etmenin vakıya daha uygun gözüktüğü de söylenmiştir.¹³³ Esasen Süleyman Çelebi'nin Mevlid'inde, Hz. Peygamber'i, "aklı" (ve "itikâdî") olmaktan ziyade "duygusal bir bakış açısıyla" tasvir etmeye çalıştığı belirtilmiştir.¹³⁴

Bazı çalışmalarda Süleyman Çelebi'nin mevlidinde, diğer mevlitlerde ve benzeri eserlerde dile getirilen Nur-i Muhammedî veya Hakikat-i Muhammediye etrafında şekillenen hususlarla ilgili çok sert ve ciddi eleştiriler de yapılmıştır. Buna göre bu yöndeki rivayetlerin aslı esası yoktur, hepsi yalan-yanlış bilgilerdir; konuyla ilgili hadis diye nakledilen rivayetlerin hiçbiri senet bakımından mevsum değildir; başta Abdurrezzak b. Hemmam olmak üzere, kitaplarında bu haberlere yer verdiği söylenen zatların eserlerinde bunlar mevcut değildir; açık bir şekilde ve bilerek bu âlimlere iftira atılmıştır; hadis diye nakledilen haberler muhteva bakımından Kur'an'a ve sahih sünnete, senet bakımından hadis teknik ve usullerine ters düştüğü gibi, ifade ve üslup bakımından da kusurludurlar; bu bozuk cümle ve ifadelerin Hz. Peygamber veya sahabeye ait olması mümkün değildir; mevlit yazarları ve konuyu abartarak işleyen diğer eserlerin müellifleri, bile bile Kur'an ve sünnette yeri olmayan haberler uydurmuşlardır; daha da ötesi, bilinçli bir şekilde Kur'an'da ve sahih sünnette esasları çizilen akidevî dairenin dışına

man Çelebi, ed. B. Kemikli-O.Çetin, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 297.

¹³² Kılavuz, "Mevlid'in Akaid Ve Kelam Açısından Analizi", 292-300. Ayrıca bk. A. Hümevra Arslantürk, "Süleyman Çelebi Mevlidi'nin Kur'ânî Kaynakları", *Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri Uluslararası Mevlid Sempozyumu Mevlid ve Süleyman Çelebi*, ed. B. Kemikli-O.Çetin, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 260.

¹³³ Çift, "Tasavvuf Düşüncesi Açısından Süleyman Çelebi ve Mevlidi", 305.

¹³⁴ Salih Çift, "Tasavvuf Düşüncesi Açısından Süleyman Çelebi ve Mevlidi", *Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri Uluslararası Mevlid Sempozyumu Mevlid ve Süleyman Çelebi*, ed. Bilal Kemikli-Osman Çetin, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 302.

sürükleyecek tehlikeli bilgiler aktarmışlardır; bu düşünceler İslam'dan değil, İslam dışı inanç, doktrin ve anlayışlardan kaynaklanmıştır ve oralardan İslam'a geçmiştir; bu bilgilere dayanarak Allah-insan ilişkisini ve Hz. Muhammed'in konumunu izah etmek, itikat açısından tehlike oluşturmaktadır... Konuyla ilgili daha başka sert eleştirilerin yapıldığı bu çalışmalarda bu hususlar ayet ve sahih hadisler ile makul deliller çerçevesinde tasrih edilmiştir.¹³⁵

Biz de itikadî konularda hassas davranılması gerektiği kanaatindeyiz. İnanç noktasında gösterilecek müsamahalar, zamanla “iman”a zarar verecek, onu bozacak noktalara götürebilir. Hele, Hz. Peygamber'e ait olmayan sözlerle bu hususları açıklamak, bunları Hz. Peygamber'e isnat ederek “hadis” diye nitelendirmek, olayı farklı bir veçheye büründürerek, tehlikenin boyutlarını daha da büyütecektir. O yüzden Hz. Peygamber'in şanını yüceltmek için, onun büyük bir mücadele vererek oluşturduğu iman ilkelerine hanel getirecek bazı söylemler içinde bulunmak, bu söylemleri, ona ait olmayan, fakat ona aitmiş gibi gösterilen sözlerle destekleyip güçlendirmek, bu noktada başka bazı din ve inançlardaki anlayışlarla yarış içine girmek, “kaş yapayım derken göz çıkarmak”tır, faydadan ziyade zarar ihdas edecek davranışlardır.

¹³⁵ Bk. “Mevlid Manzumesine Eleştirel Bir Yaklaşım Mevlid Manzumesi (Vesiletü'n-Necât) Süleyman Çelebi”, erişim: 08 Aralık 2017, http://www.erdemiyolu.com/Mevlid_Manzumesine_Elestirel_Yaklasim.pdf. Ayrıca bk. Adab Mahmud el-Himş, en-Nûru'l-Muhammedî Beyne Hedyi'l-Kitâbi'l-Mübîn ve Ğuluvvi'l-Ğâlin, (er-Riyâd 1407), 17-69; Abdurrahman el-Vekil, *Hâzihi Hiye es-Süfiyye*, (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1979), 74-89; Demirci, “Hakikat-i Muhammediyye”, 15/180; Öztürk, “Sehl et-Tüsteri (ö. 283/896) ve Tasavvufi Tefsiri Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler”, 257, 259; Akman, “Hakikat-i Muhammedî Düşüncesi Ve Bu Düşüncenin Referanslarını Aktaran İki Kaynak Ve Müellifleri”, 112, 117-118; Merdin, “Hakikat-i Muhammediyye/Nur-i Muhammedî Teorisi”, Kırbaoğlu, “Hz. Peygamber Tasavvurumuzun Dönüşümü: Paradigma'dan Paragon'a, Paragon'dan Kozmik İlke'ye”, 133-139; Ay, “Sufi Teolojinin Peygamberlik Algısı”, 19-47; Yıldırım, “Hadislerde Yaratılış Problemi”, 206-207; Ay, “İşâri Tefsirlerde Hakikat-i Muhamediyeye Anlayışı”, 87-88; Abdullah el-Hereri, *Risâle fî Butlâni Da'va Evveliyeti'n-Nûri'l-Muhammedî*, (Beyrut: 1422/2001), 28-70; Murteza, “Hadîsu Evveli mâ Halakallâhu Nûru Nebiyyike yâ Câbir Beyne'l-Hakikati ve'l-Hayâl”, 16-56; Ebu'l-Fadl Abdullah b. Muhammed el-Ğumârî, Mürşidu'l-Hâir li Beyâni Ved'i Hadîsi Câbir, erişim: 26 Aralık 2017, <http://www.a7bash.com/kutub/MurshidAlHaairLibayan.pdf>, 10-14; . Ahmed Abdulkadir el-Medenî eş-Şinkîti, *Tenbîhu'l-Huzzâk alâ Butlâni mâ Şâ'e Beyne'l-Enâm min Hadîsi'n-Nûr el-Mensûb li Musannifi Abdurrezzâk*, (er-Riyad: Mektebetu Dâri'l-Yakîn, 1402), 3-9; es-Sadık, Hasâisu'l-Mustafa Sallallahu Aleyhi ve Sellem Beyne'l-Ğuluvvi ve'l-Cefa, 85-145.

Bununla birlikte inanç değerlerine hanel getirmeyecek şekilde mensubu olduğumuz dini, bu dinin kutsal kitabı olan Kur'an-ı Kerim'i, peygamberi olan Hz. Muhammed'i, kiblesi olan Kâbe'yi ve diğer bazı dinî şairi övecek, onları gönül dünyamızda hissetmeyi sağlayacak bir takım şiirler, ilahiler inşad edip onları bestelemek, nesir olarak etkileyici ve akıcı bir üslupla anlatmak güzeldir, makul ve makbuldür; daha da ötesi gereklidir, ihtiyaçtır. Bunlar işin duygu boyutunu oluşturur. Duygudan, duygunun en güzel tezahürü olan sevgiden, coşkudan, aşktan, muhabbetten mahrum bir inanç sistemi, akla girebilir, ama kalbe giremez; beyne sirayet edebilir, ama bedende tezahür edemez. Oysa inanç sistemlerinin akıl yanında (تَطْمِينُ الْقُلُوبِ)¹³⁶ ifadesinde geçtiği üzere kalbe, gönle, ruha da hitap etmesi, onları da okşaması, tatmin etmesi gerekir. Bu da ancak inanç değerlerinin sevgi diliyle, edebî bir üslupla, aşk ve muhabbetle ifade edilmesiyle olabilir. Ancak bunun bir sınırının olması gerektiği de aşikârdır.

576 | db

Osmanlı din kültürünü besleyen eserlerde ve özellikle mevlitlerde bilhassa Nur-i Muhammedî konusunun, olması gerekenden çok daha fazla abartılı bir şekilde sunulduğu ortadadır. Konuyu anlatan metinlerde aklen ve itikâden kabulü mümkün olmayan ibareler vardır. Bunları kültürümüzden silip atmak mümkün değildir, kültürümüzü besleyen bu eserleri de kültür dünyamızdan söküp atamayız. Onlar bu şekilde yazıldı, bu üslupla ifade edildi... Bunlar, itikâdî bir anlayış olarak değil, edebî bir yaklaşım olarak değerlendirilmelidir.

Bununla birlikte, günümüzde yazılan ve bundan sonra yazılacak olan nat, şiir, kaside ve benzeri edebî ve dinî eserlerde başta Hz. Peygamber olmak üzere şair-i diniyeye olan sevgi ve ilgi ifade edilirken, daha dikkatli olmak, itikâden sıkıntı yaratabilecek ibare ve ifadelerden şiddetle sakınmak gerekir. İnsanlar birer taş ise, (بل هو ياقوت بين الحجر) örneğinde olduğu gibi Hz. Peygamber'i o taşlar arasında bulunan bir yakut gibi görebilir/gösterebiliriz. Hz. Peygamber, (وسراجاً مُنِيرًا)¹³⁷ şeklindeki Kur'ânî ifadeyle bir "sıraç", bir "kandil" ise, biz onu, "muhteşem bir avize" gibi takdim edebiliriz. Hz. Peygamber bir "bina" ise, onu Sinan'ın benzersiz sanatının eseri olan "Selimiye" gibi sunabiliriz... ama aslî haline hanel getirmeden,

¹³⁶ Er-Ra'd, 13/28. Ayrıca bk. el-Bakara, 2/260; Al-i İmrân, 3/126; el-Mâide, 5/113. Nahl, 16/106. El-Fecr, 89/27.

¹³⁷ El-Ahzâb, 33/46.

onu, olduğu konumdan başka bir tarafa çekmeden! Dolayısıyla Nûr-i Muhammedî konusunu ve benzeri hususları bu çerçeve içerisinde değerlendirmek lazım diye düşünüyoruz.

KAYNAKÇA

- Abbas, Kasım Muhammed. el-Hallâc el-A'mâlu'l-Kâmile (et-Tefsir, et-Tavâsîn, Bostan, el-Ma'rife, Nusûsu'l-Velâyeti, el-Merviyât, ed-Divân). Beyrût: Mektebetu'l-İskenderiyye, 2002.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlü'l-İlbâs amme's-tehera mine'l-Ehâdisi alâ Elsineti'n-Nâs. thk. Ahmet Kalaş. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405.
- Açık, Kerim. "Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Menkabetu Mevlidi'n-Nebî İsimli Mevlidi Ve Edebi Tenkitli Metni". Ekev Akademi Dergisi 19/62 (Bahar 2015): 677-716.
- Adam, Baki. Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat. İstanbul: Pınar Yayınları, 2001.
- Adam, Baki. "Tevrat". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 41: 40-45. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Affifi, A.E. Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi. Trc. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.
- Ahmed b. Hanbel. Müsnedu Ahmed b. Hanbel. Thk. Şuayip el-Arnaût - Adil Mürşid - Heysem Abdülgafûr. 2. Baskı. Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 1999.
- Ahmed Emin. Duhâ'l-İslâm. el-Kâhire: Mektebetu'l-Usra, ts.
- Akkuş, Ahmet. Yazıcıoğlu Muhammed ve Muhammediye Adlı Eserinin Kültür Tarihimizdeki Yeri. Yüksek Lisans Tezi, Rize Üniversitesi, 2010.
- Akman, Mustafa. "Hakikat-ı Muhammedî Düşüncesi Ve Bu Düşüncenin Referanslarını Aktaran İki Kaynak Ve Müellifleri". Yalova Sosyal Bilimler Dergisi 2 (Nisan 2011 - Eylül 2011): 107-131.
- Aksoy, Hasan. "Şemseddin Sivasi, Hayatı, Şahsiyeti, Tarikatı, Eserleri". Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9/2 (Aralık 2005): 1-46.
- Aksu, Aslıhan. Keşfi Çelebi ve Mevlid'i (İnceleme- Metin), Yüksek Lisans Tezi, Ordu Üniversitesi, 2013.
- Alpsoy, Hüseyin. Siyer-i Ârif'in Mevlid-i Evvel Bölümü. Yüksek Lisans Tezi, Fatih Üniversitesi, 2012.
- Arpaguş, Hatice K. "Geleneksel Dinî Kültür Kaynaklarının Değerlendirilmesi Hurâfe Kültürü ve Mitoloji (Mitoloji ve Geleneksel Kültür Kaynaklarımız)". Türkiye I. Dinî yayımlar Kongresi Tebliğler-Müzâkereler 31 Ekim-02 Kasım 2003 Ankara. 191-206. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004.
- Arpaguş, Hatice K. Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Arpaguş, Hatice K. "Osmanlı Dönemi Siret Yazıcılığında Peygamber Algısı". Siret Sempozyumu -I- Türkiye'de Siret Yazıcılığı. 67-101. Ankara: 2012.
- Arslan, Mustafa. "Halk Arasındaki Yaygın İnanışların Oluşumuna Etki Eden Tarihsel ve Psiko-Sosyal Faktörler". Diyanet İlmî Dergi 40/3 (Temmuz-Ağustos-Eylül 2004): 105-120.
- Arslan, Mustafa. "Söylem, Mitos ve Tarih: Popüler Dinî Literatürde Hz. Muhammed (Sav) Tasavvuru -Muhammediye Örneği-". Milet Ve Nihal 6/1 (Ocak-Nisan 2009): 195-219.

- Arslantürk, A. Hümeýra. "Süleyman Çelebi Mevlidi'nin Kur'ânî Kaynakları". Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri Uluslararası Mevlid Sempzyoumu Mevlid ve Süleyman Çelebi. Ed. B. Kemikşi-O.Çetin. 259-274. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Artuşî, Hoca Hüseyin. Mevlid-i Saadet-i Hazret-i Peygamber (Kürtçe Mevlid). Dersaadet: 1325.
- Atmaca, Veli. "Hadis'te İsrâiliyâta Bakış (1)". Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2 (1996): 359-387.
- Ay, Mahmut. "İşârî Tefsirlerde Hakikat-i Muhammediyye Anlayışı". İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 23 (İstanbul, 2010): 77-120.
- Ay, Mahmut. "Sufi Teolojinin Peygamberlik Algısı". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 49/1 (2008): 17-47.
- Bağcı, H. Musa. "Hz. Peygamberi Beşer Üstü Gösteren Bazı Görüşlere Eleştirel Bir Yaklaşım". Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1 (1999): 299-317.
- Bağcı, H. Musa. "Ulaşılmaz Örnek Peygamber Tasavvurunun Tarihsel Teşekkülü". Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Dergisi 19 (İzmir, 2004): 103-136.
- el-Bağdâdî, Necmuddin Süleyman b. Abdulkavî et-Tûfî el-Hanbelî. et-Ta'lik ale'l-Enâcîlî'l-Erba'a ve Kutubî'l-Enbiyâi el-İsnâ Aşere ve't-Tevrât. thk. Musa b. Muhammed Al Hicâd ez-Zehrânî. Dimaşk: Dâru Akl li'n-Neşri ve't-Terceme, 2016.
- Baki, Şair-i Meşhur Abdülbaki. Mevahib-i Ledünniye Tercemesi Mealimu'l-Yakîn. Nşr. Halil İbrahim-Ahmed Rifat-Ahmed Cemil. Matbaa-i Amire: 1313.
- Bayir, Elif. İnsan-ı Kâmil Anlayışının Metafizik Boyutu. Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2007.
- Bayraktar, Şule. Hocasâde Muhammed Râsim Hikmet Efendi'nin Tuhfetü'l-Aşıkîn Hediye-yetü'l-Ma'sûkîn Adlı Mevlid Şerhi (1a-83a). Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2015.
- el-Bekrî, Ebu'l-Hasan. el-Envâr fî Mevlidu'n-Nebî Muhammed Sallallahu Aleyhi ve Sellem. Kum: Menşûrâtu eş-Şerîf er-Rıdâ, 1373.
- Bektaş, Ali. Erzurumlu Ketencizâde Mehmed Rüşdi Efendi'nin Mevlidi (Metin – İnceleme). Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2011.
- Berkey, Jonathan Porter. The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Bernstein, Marc S. Stories of Joseph Narrative Migrations Between Judaism and Islam. Detroit-Michigan: 2006.
- el-Beyrûtî, Mustafa b. Muhyiddin. Mevrîdu's-Safa fî Mevlidi Mustafa, el-Matbaatu'l-Edebiyye. Beyrut: 1318.
- Bican, Ahmed, Âşıkların Nurları Envârü'l-Âşıkîn. İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, ts.
- Bilge, Bestami. Celâl Muhibbî Mevlidi: Tuhfetü'l-Hakîr (İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin). Yüksek Lisans Tezi, Ahi Evran Üniversitesi, 2014.
- Bilgin, Şaban. Kutsal Kitaplarda Mitolojik Unsurlar (İlahi Kitaplar Bağlamında). Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2002.
- Ceylan, Kübra. Hocasâde Muhammed Rasim Hikmet Efendi'nin Tuhfetü'l-Aşıkîn Hediye-yetü'l-Ma'sûkîn Adlı Mevlid Şerhi (83a-164a). Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2015.
- el-Cîlî, Abdulkerim b. İbrahim. el-İnsânü'l-Kâmil fî Ma'rifeti'l-Evâhiri ve'l-Evâil. Thk. Ebû Abdîrrahman Salahuddin Muhammed b. Uveyde. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997.

- Çavdar, Hasan. İlaveli Mevlid (Metin-Sözlük-Dizin). Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2010.
- Çelebi, Süleyman. Mevlid (Vesilet-ün-Necat). Nşr. Faruk K. Timurtaş. İstanbul: MEB Yayınları, 1990.
- Çetinkaya, Bayram Ali. "İhvân-ı Safâ Felsefesinin İbnü'l-Arabî Düşüncesindeki İzdüşümleri". Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2). 23 (2009): 131-147.
- Çınar, Mahmut. İslami Literatür'deki Nur-i Muhammedi Anlayışının Nübüvvet Açısından Değerlendirilmesi. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.
- Çınar, Mahmut. Nûr-i Muhammedi İnançının Ortaya Çıkışı ve Kaynakları. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014.
- Çift, Salih. "İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nûr Kavramı". Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 13/1 (2004): 139-158.
- Çift, Salih. "Tasavvuf Düşüncesi Açısından Süleyman Çelebi ve Mevlidi". Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri Uluslararası Mevlid Sempozyumu Mevlid ve Süleyman Çelebi, Ed. Bilal Kemikli-Osman Çetin. 301-312. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Demirli, Ekrem. İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2009.
- Demirci, Mehmet. "Hakikat-i Muhammediyye". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 15: 179-180. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Demirci, Mehmet. "Nûr-i Muhammedi". Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1 (1983): 239-258.
- Dikmen, Melek. "Nûr-i Muhammedî Anlayışının Metin Ve Minyatür Üzerinden Takibi: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi H. 1221 No'lu Siyer-i Nebî Örneği". Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi. 9/47 (Aralık 2016): 1060-1065.
- Dikmen, Melek. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi H. 1221 No'lu Siyer-i Nebî'de Metin Minyatür İlişkisi, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009.
- el-Diyarбекrî, Hüseyin b. Muhammed b. El-Hasan. Târîhu'l-Hemîs fi Ahvâli Enfesi Nefis. Beyrut: Müessesetu Şaban, ts.
- Doğan, Özgür. 16. Yüzyıl Şairlerinden Derviş'in Mevlid'i (Metin Ve İnceleme). Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.
- Doğru, Rabia. Kara Vâiz'in Mevlid'i (Metin-İnceleme). Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2013.
- Douzkın, M.Ah. Vaiz Ümmi Mevlidi (İnceleme-Metin). Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep Üniversitesi, 2013.
- Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed. el-İsrâiliyât ve'l-Mevdûât fi Kutubi't-Tefsîr. Kahire: Mektebetu's-Sünneh, 1408.
- Egüz, Esra. Erzurumlu Mustafa Darîr'in Sîretü'n-nebî'sindeki Türkçe Manzumeler (İnceleme-Metin). Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013.
- Ekinci, Ramazan. "Erzurumlu Osman Siraceddin ve Mevlid-i Şerifi". Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 9/2 (2011): 262-289.
- el-Elbânî, Muhammed Nasıruddin. Silsiletü'l-Ehâdisi'd-Daîfe ve'l-Mevdûa ve Eseruha es-Seyiu fi'l-Ummeh. er-Riyad: Mektebetu'l-Maarif, 1412/1992.
- Eliade, Mircea. Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna Kadar. Trc Ali Berktay. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2003.
- Ercilasun, Ahmet B. "Osmanlı Türkçesi". Osmanlı. Ed. Güler Eren, 9: 391-398. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.

- Erdemci, Cemalettin. "Hz. Muhammed (sav) ile Vefatından Sonra İrtibat Kurmanın İmkânı". Hz. Peygamber'in Nübüvvet Süresi ve Kapsamı Çalıştay Bildiri ve Müzakere Metinleri, 27-46. Gaziantep: 2014.
- Erginli, Zafer. "İbn Arabî'ye Göre Hz. Âdem'de Temel İnsan Nitelikleri". Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1) 9/21 (2008): 161-197.
- Erkan, Mustafa. "Erzurumlu Mustafa Darîr'in Edebiyat Ve Kültürümüze Tesirleri". Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi 32 (2014): 65-78.
- Erkan, Mustafa. Sîretü'n-Nebî (Tercümetü'z-Zarîr) İnceleme – Metin. Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 1986.
- Ertekin, M. Zahir. "Mela 'Eliyê Baqustanî û Mewlûda Wî". Mukaddime, 6/1 (2015): 101-138.
- Erul, Bünyamin. "Hz. Peygamber'in Risalet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım". Diyanet İlmî Dergi Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.v.) -Özel Sayı- (2003): 33-66.
- Erul, Bünyamin. "Uydurma Rivayetlerde Peygamber Tasavvuru". İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Kutlu Doğum Sempozyumu – 2001. 419-438. Ankara 2003.
- "Evvelu mâ Halakallahu Subhanehu ve Teâlâ mine'l-Mahlûkât". Erişim: 24 Aralık 2017. <http://www.atattan.com/fatawa/show/378>.
- Fazlur Rahman. İslam. Trc. M.Dağ-M.Aydın. Ankara: Selçuk Yayınları, 1993.
- Fenton, Paul B. "Yahudi Mistisizmi ve İslam Tasavvufunda Evliyâ Hiyerarşisi". Trc. Salih Çift. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 16/2 (2007): 369-391.
- Freke, Timothy and Peter Gandy. Mutûni Hirmis Hikmetü'l-Ferâinetü'l-Mefkude (The Hermetica The Lost Wisdom of the Pharaohs). Trc. Ömer el-Faruk Ömer. Mısır: el-Meşru' el-Kavmî li't-Terceme: 2002.
- Gencdoğan, İklîma. Aziz Mahmud Hüdayi Divanı'nda Dini Muhteva. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2010.
- Gerek, Melek. Salâhî Abdullah-I Uşşâkî'nin Manzûme-i Mevlid Ve Mirâc-ı Nebî Adlı Eserlerinin Tenkitli Metinleri. Yüksek Lisans tezi, Ahi Evran Üniversitesi, 2017.
- Goldziher, Ignaz. "Hadis'te Yeni-Eflatuncu Ve Gnostik Unsurları". trc. Ömer Özsoy. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 36 (1997): 405-410.
- Gögebakan, Yüksel. "Resimsel Anlatım Bakımından 'Acaibü'l-Mahlûkât', 'Tercüme-i Miftah Cifrü'l-Camî' Ve 'Ahvâl-i Kıyâmet' Eserlerindeki Mitolojik Unsurlar". The Journal of Academic Social Science Studies 26 (2014): 123-141.
- Güler, Zülfi, "Yunus Emre'nin Nur-i Muhammedî Anlatımının Türk Yaratılış Destanlarıyla Benzerliği", Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 16/2 (2006): 65-72.
- Gümüş, Fatih. "Muhammediye" Adlı Manzum Eserdeki Hadislerin Tahrir Ve Değerlendirmesi. Yüksek Lisans tezi, Rize Üniversitesi, 2011.
- Gündüz, Şinasi. Pavlus: Hristiyanlığın Mimarı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Güngör, Zülfikar. "Aziz Mahmud Hüdâyî Divânı'nda Hz. Muhammed İmâjı". Üsküdar Sempozyumu-III: Uluslararası Aziz Mahmud Hüdayi Sempozyumu (23-25 Mayıs 2005) Bildiriler, I: 437-448. İstanbul: Üsküdar Belediye Başkanlığı Üsküdar Araştırmalar Merkezi Yayınları, 2006.
- Gürlek, Sema. Âşık Nevruzî Mevlidi (İnceleme-Metin), Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep Üniversitesi, 2013.
- Ğalib, Mustafa. Eflûtîn. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilal, 1986.
- el-Ğumârî, Ebu'l-Fadl Abdullah b. Muhammed. Murşidu'l-Hâir li Beyâni Ved'i Hadîsi Câbir. Erişim: 26 Aralık 2017. <http://www.a7bash.com/kutub/MurshidAlHaairLibayan.pdf>.

- Hafî. Zâdü'l Meâd (Kitâbü Mevlüdü'n Nebî). Nşr Secaattin Tural. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2011.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Muhammed b. Abdillâh. Müstedrek ale's-Sahîhayn, Thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Harman, Ömer Faruk. "İsa". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 465-468.
- Haşim Veli. Esrarı Mevlidi'n-Nebî. Bekir Efendi-Karagöz Matbaası, 1326.
- "Hel Hulika'n-Nebiyu aleyhi's-selam min nûrin". Erişim: 24 Aralık 2017. www.alsoufia.com/main/1952-1-هل-خلق-النبي-صلى-الله-عليه-وسلم-من-نور -html.
- el-Hererî, Abdullâh. Risâle fî Butlâni Da'va Evveliyeti'n-Nûri'l-Muhammedî. Beyrut: 1422/2001.
- el-Himş, Adab Mahmud. en-Nûru'l-Muhammedî Beyne Hedyi'l-Kitâbi'l-Mübîn ve Ğuluv-vî'l-Ġâlin, er-Riyâd: 1407.
- İbn Arabî, Muhyiddin. Fusûsu'l-Hikem. Nşr. Ebu'l-Ala Afifi. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, ts.
- İbn Arabî, Muhyiddin. Mevlidu'n-Nebî Sallallahu aleyhi ve sellem, er-Riyad: Câmiatu'l-Melik Suûd, 1957.
- İbnu'l-Arabî, Muhyiddin. el-Futuhatu'l-Mekkiyye. Nşr. Ahmed Şemsuddin. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1420/1999.
- İdiz, Ferzende. "Tasavvufta Hakikat-i Muhammediyye Meselesi ve Mesnevî'den Örnekler". Ekev Akademi Dergisi 18/59, (Bahar 2014): 179-199.
- İlahî, İhsan İlahî Zahîr el-Pakistânî. et-Tasavvuf el-Menşe' ve'l-Mesâdir. Lahor: 1406/1986.
- Kadıoğlu, İdris. "Muhyî ve Hakikat-i Muhammediyye Kasîdeleri". Journal of Turkish Language and Literature 2/1: (Winter 2016): 210-226.
- Kaplan, Yıldırım. Erzurumlu Kadı Mustafa Darîr'in Kitâb-ı Siyer-i Nebî'si. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.
- el-Kastalânî, Ahmed b. Muhammed. el-Mevâhibu'l-Ledüniyye bi'l-Minehî'l-Muhammediyye, Thk. Salih Ahmed eş-Şâmî. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1425/2004.
- Kaya, Abdurrahman. Cismi'nin Mevlid'i (İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin-Tıpkıbasım). Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.
- Kaya, Mesut. Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyata Yaklaşım Ve Kitâb-ı Mukaddes Bilgilerinin Kullanımı. Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya, 2013.
- Kılavuz, A. Saim. "Mevlid'in Akaid Ve Kelam Açısından Analizi". Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri Uluslararası Mevlid Sempozyumu Mevlid ve Süleyman Çelebi. Ed. B. Kemikli-O.Çetin), 292-300. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri. "Hz. Peygamber Tasavvurumuzun Dönüşümü: Paradigma'dan Paragon'a, Paragon'dan Kozmik İlke'ye". IV. Kutlu Doğum Sempozyumu. 129-139. Isparta, 2002.
- Kızıl, Hayrettin. "Diyarbakır ve Çevresinde Yazılmış Mevlitlerin Konularına Göre Tasnifi Denemesi". e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi (Diyarbakır Özel Sayısı) 4/7 (2012): 116-150.
- Köprülü, M. Fuad. Türk Edebiyatı Tarihi. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1980.
- Kurt, Abdurrahman – Yanmış, Mehmet. "Mevlid Dindarlığı –Bursa Örneği.". Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri Uluslararası Mevlid Sempozyumu Mevlid

- ve Süleyman Çelebi. Ed. B. Kemikli-O. Çetin. 342-357. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010.
- Kurt, Ali Osman. "Süleyman Çelebi'nin Mevlid (Vesiletü'n-Necat)'inde Mitolojik Unsurlar". Ekev Akademi Dergisi 10/29 (Güz 2006): 179-190.
- Lindisfarne, Nancy. Elhamdülillah Laikiz, Trc. Selda Somuncuoğlu. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Massignon, Louis. "Tasavvuf". İslam Ansiklopedisi. 12/1: 26-32. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.
- Merdin, Saadettin. "Hakikat-i Muhammediye/Nur-i Muhammedî Teorisi". Erişim: 11 Aralık 2017. <https://mehmetselvi.wordpress.com/2014/02/06/hakikat-i-muhammediyenur-u-muhammedi-teorisi-saadettin-merdin/>.
- "Mevlid Manzumesine Eleştirel Bir Yaklaşım Mevlid Manzumesi (Vesiletü'n-Necat) Süleyman Çelebi". Erişim: 08 Aralık 2017. http://www.erdemyolu.com/Mevlid_Manzumisine_Elestirel_Yaklasim.pdf.
- Mevlid-i Şerif. Müellifi Meçhul. y.y., ts.
- Morris, Henry M. Kutsal Kitap, Bilim ve Yaratılış. Trc. M. Ali Şimşek. İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 2008.
- "Multeka Ehli'l-Hadis". Erişim: 24 Aralık 2017. <http://www.aahlalhdeth.com/vb/showthread.php?t=6670>.
- Murteza, Ahmed. "Hadîsu Evveli mâ Halakallâhu Nûru Nebiyyike yâ Câbir Beyne'l-Hakîkati ve'l-Hayâl". Erişim: 25 Aralık 2017. <https://www.alkutubcafe.com/book/judUzP.html>.
- Müslim, b. El-Haccâc. Sahîhu Müslim. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nicholson, Reynold A. İslam Sufileri. Trc. M. Dağ v. dğr. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1978.
- Nom, Muhammed Taha. Sinanoğlu Ümidü'l Müznibin Mevlidi İnceleme Metin. Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep Üniversitesi, 2013.
- Okudan, Rifat. "Hakikat-i Muhammediyye, Felsefî Temelleri ve Dinî Asıllarının Değerlendirilmesi". Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/1 (2003): 139-164.
- Okudan, Rifat. "Hz. Peygamber'den İlk Yaratılan Şey Hakkında Rivâyet Edilen Hadisler Işığında Hakikat-i Muhammediyye". VI. Kutlu Doğum Sempozyumu, Tebliğler. 165-178. Isparta: Tuğra Matbaası, 2003.
- Onay, İsa. Mevlid Ve Naatlarda Peygamber Tasavvuru. Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2013.
- Ökten, Sadettin. "Mevlid Veya Bir Medeniyet Beyannamesi". Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri Uluslararası Mevlid Sempozyumu Mevlid ve Süleyman Çelebi. Ed. B. Kemikli-O.Çetin. 31-48. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Özkan, Fatma. Şehîdî Mevlid (İnceleme-Metindizin). Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi, 2012.
- Özkan, Mustafa. "Erken Dönem Osmanlı Türkçesi". Osmanlı. Ed. Güler Eren. 9: 399-411. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Özköse, Kadir. "Aziz Mahmud Hüdâî'de Nûr-i Muhammedî Telakkisi". Üsküdar Sempozyumu-III: Uluslararası Aziz Mahmud Hüdâî Sempozyumu (23-25 Mayıs 2005) Bildiriler. 1: 231-238. İstanbul: Üsküdar Belediye Başkanlığı Üsküdar Araştırmalar Merkezi Yayınları, 2006.
- Öztürk, Mustafa. "Sehl et-Tüsteri (ö. 283/896) ve Tasavvufî Tefsiri Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler". Tasavvuf 3/9 (2002): 239-265.

- Öztürk, Yaşar Nuri. Hallâc-ı Mansûr ve Eseri (Kitâbu't-Tavâsin). İstanbul: 1976.
- Pekolcay, Necla. "Kitab-ı Mevlidî'n-Nebi aleyhi's-selam Zâdü'l-Mead", İslâmî Türk Edebiyatı Metinlerini Tetkik Metodları, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- Pekolcay, Necla. İslâmî Türk Edebiyatı Metinlerini Tetkik Metodları, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- es-Sadık, b. Muhammed b. İbrahim. Hasâisu'l-Mustafa Sallallahu Aleyhi ve Sellem Beyne'l-Ğuluvvi ve'l-Cefa, er-Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, ts.
- Samsakçı, Seda Yeşildal. Hafî'nin Mevlidi (el-Kevkebü'd-Dürriyye fi Mevlidi Hayri'l-Berriyye) ve Tahlili. Yüksek Lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, 2010.
- Sarmış, İbrahim. Hz. Muhammed'i Doğru Anlamak. İstanbul: Düşün Yayınları, 2011.
- Schimmel, Annemarie. el-Eb'âdu's-sûfiyye fi'l-İslâm ve Târîhu't-Tasavvuf. Trc. M.İ. es-Seyyid-R.H.Kutub. Bağdat: Menşûrâtul-Cemel, 2006.
- Seyhan, Ahmet Emin. "Envâru'l-Aşîkîn'de Bulunan Bazı Hadislerin Müslümanların Dînî Anlayışlarına Etkileri Üzerine". Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 39 (2013): 163-191.
- Şaliş, Nefise. Muhibbî Hayatı, Eserleri Ve Mevlid'i. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.
- eş-Şinkîti, Ahmed Abdulkadir el-Medenî. Tenbîhu'l-Huzzâk alâ Butlâni mâ Şâ'e Beyne'l-Enâm min Hadîsî'n-Nür el-Mensûb li Musannifi Abdurrezzâk. er-Riyad: Mektebetu Dâri'l-Yakîn, 1402.
- Şirin, Mustafa. er-Risâletü'l-Ahmediyye fi'l-Velâdeti'l-Muhammediyye, (Giriş, Transkripsiyonlu Metin, Gramatikal İndeks). Yüksek Lisans Tezi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, 2007.
- Taşköprü Kaymakamı el-Hac İbrahim Kadem. Mevlid-i Nebi aleyhi's-Selam. Mekteb-i Sanayi' Matbaası, 1302.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. Câmiu's-Sahîh. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Tural, Secaatın. Hafî Zâdü'l-Meâd (Kitâbu Mevlidî'n-Nebi). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2011.
- al-Tustarî, Sahl b. Abd Allah al-Tustari. Tafsîr. Trans. **Annabel Keeler and Ali Keeler**. Jordan: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought Amman, 2011.
- et-Tüsterî, Sehl b. Abdillâh. Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, Tak. Taha Abdurrauf Sa'd-Sa'd Hasan Muhammed Ali. el-Kâhire: Dâru'l-Haram li't-Turâs, 2004.
- Tüylü, Eda. Derviş Mevlid (İnceleme – Çeviriyazı- Tıpkıbasım). Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2013.
- Uludağ, Süleyman. "Muhammed". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 30: 448-450. İstanbul: TDV Yayınları 2005.
- Uludağ, Süleyman. "Şiilikte Tasavvuf". Milletlerarası Tarihte Ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu İslami İlimler Araştırma Vakfı (Tebliğler ve Müzakereler) 13-15 Şubat 1993. 515-542. İstanbul; İlmî Neşriyat, 1993.
- Umay Türkes-Günay. "Osmanlı İmparatorluğu ve Türk Halk Kültürü". Osmanlı. Ed. Güler Eren. 9: 23-50. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Ünal, Meral. Es-Sivasi-Şemsettin Ahmet b. Muhammed b. Arif Ezzili'nin Mevlidî'n - Nebi isimli Eseri (İnceleme, Metin, Dizin). Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.
- el-Vekil, Abdurrahman. Hâzihi Hiye es-Sûfiyye, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1979.

- Vural, Mehmet. "Dâvûdü'l-Kayserî'de Tasavvuf Felsefesi –Hakikat-i Muhammediye Nazariyesi Üzerine-". Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi 3 (2015): 42-56.
- Yazar, Sadık. "Cismî ve Mevlidi". Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi 1/2 (Winter 2008): 484-515.
- Yıldırım, Ahmet. "Hadislerde Yaratılış Problemi". IV. Kutlu Doğum Sempozyumu, 193-207. Isparta: 2002.

The Conception of Nur al-Muhammed that is One of the Sources of Ottoman Religious Culture and Its Comparison to Its Counterparts in Some Other Cultures

Hidayet AYDAR*

Extended Abstract

Mawlid books are works that address the birth of the prophet Mohammed. Majority of these books are poetic and generally they are recited in a special form with a gentle intonation. The subject of these books is the life of the prophet Mohammed before the birth starting from the marriage of his father and mother. They cover incidents which can be called as extraordinary mostly that occurred after his parents' marriage. At the end of the book, mawlid finishes by telling the prophet's birth. Mawlid books combine the spiritual and extraordinary incidents such as miracles about the birth with physical and historical details. These spiritual incidents in the book start with the creation of the divine light of the prophet Mohammed. According to mawlid books, the divine light of the prophet Mohammed was created as the very first existence when there is nothing else except Allah. The source of this light is Allah himself, the light is his own divine light. In other words, Allah looks at his own entity, a divine light appears due to this look and from the light appearing, He creates the divine light of the prophet Mohammed. This divine light is called as Nour-i Mohammed in the mawlid books and some other sources. Thus, the spiritual existence of the prophet Mohammed is gone back to that date. Then, this light will become the essential of all existence and living creatures. Everything else in the universe will be created only for the sake of his existence. He is the reason for the creation of all existence and living creatures, in case he did not exist, nothing would be created. The divine light that had existed before the creation of Adam started to shine as a light in his body after the creation of Adam. When the angels prostrate before Adam, they prostrate before the divine light. Dignity and honor were given to Adam as a result of the divine light. Repentance after the first offense of Adam which was eating the forbidden fruit was accepted thanks to the divine light. Then, the divine light influenced the prophets after Adam. Noah did not drown in the water thanks to the divine light. The staff of Moses turned into a dragon thanks to the divine light, Jesus ascended to heavens only to become ummah of the prophet Mohammed. Abraham did not burn in fire, because he was his ancestor.

This understanding has been covered in various works especially in Sufism books differently since Hijri third century. In Ottoman period, Davud-i Kayseri was the first one to discuss this in his books, then some of the biography books on prophet Mohammed started to include this subject, but mainly mawlid books have dwelled on and studied for a long time as an essential subject. In particular,

* Prof., İstanbul University Faculty of Theology, Department of Qur'anic Exegesis, hidayet@istanbul.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-7563-5073>.

in the book *Vesiletü'n-Necât* which is a mawlid book written by Suleyman Celebi, this subject was discussed very impressively and fluently. This book has been intonated widespread in Ottoman society and has been very influential on the world of thought of people. This mawlid book is still read in Turkey frequently. Translations of this mawlid book to the languages of Arabic, Kurdish, Bosnian, and Albanian are also read by Muslim people living in Anatolia and the Balkans. Also, other works on the same subject are intonated in North Africa, Middle East, and the Far East in various religious ceremonies especially on the day of mawlid an-nabi (the birth of Prophet Mohammad).

Understandings similar to Nour-i Mohammed take part also in Jewish and Christian culture. Especially the "wisdom" mentioned in the Solomon Proverbs, the appearance of the light by the God's saying "let there be light" at the beginning of Genesis, and Adam Kadmon figure in Kabbalah are understandings related with Nour-i Mohammed. If we look at Christian culture, Nour-i Mohammed told in Islamic resources are also told in Christianity for Jesus in a similar way. According to this, although Jesus was a human living among people and was baptized at the age of 30, he is actually a part of the spirit of God. Among Christians, the thought of that he was created as the first being is also dominant. Words at the beginning of the Gospel of John which are "In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God. He was with God in the beginning. Through him all things were made; without him nothing was made that has been made. In him was life, and that life was the light of all mankind." are interpreted by Christians as Jesus always existed since the beginning, he was created from the spirit of the God, everything was created for his sake and through him.

On the other hand, according to Paul, contrary to the historical Jesus, Lord Jesus Christ is a deity which existed before the existence (pre-existence), he is the son of the God, he is the first and foremost, and everything was created through it. This subject was stated in the letter sent by Paul to Colossians as "The Son is the image of the invisible God, the firstborn over all creation. For in Him all things were created, things in heaven and on earth, visible and invisible, whether thrones or dominions or rulers or authorities. All things were created through Him and for Him. He is before all things, and in Him all things hold together..."

There are some expressions that reminds the Nour-i Mohammed understanding in some philosophical and religious movements such as Neoplatonism, Gnostic-Manichaeism, the Shi'a, Iahnau'-Safa. In these movements, particularly while discussing the first being created by God, the features imposed on the elements such as pencil and mind, the understanding of the original light, to some extent coincide with the understanding of Nour-i Muhammedi.

We can easily say that these understandings that have revolved around similar issues have affected each other. As the last of these understandings chronologically, it is clear that the Nour-i Muhammed conception in Islam bears the effect/traces of previous thoughts and conceptions. In this study, especially in Christianity the understanding created around Jesus and the understanding of Nour-i Muhammad was told by comparing and giving some examples.

Although the subject of Nour-i Muhammed has been extensively included in many Sufi and Siret books, the basic Islamic sources approach this understanding with caution. Moreover, there are some who strongly criticize this mentality and deny that it does not coincide with the fundamental principles of Islam.

In this study, the drawbacks of the excessive dimensions of this mentality, which is understood to be caused by excessive love fed to the prophet Muhammad, were also expressed. It was stated that expressing the love to the Prophet in a literary and fluent manner is acceptable, reasonable and logical, but it should be in a way that does not harm the basic principles of belief.

Keywords: Nur al-Muhammed, Islamic culture, Ottoman, Sufism, Islamic literature, Mawlit books, Christianity.



KELÂMİN YENİLENMESİNE MUHALEFET TARTIŞMALARI ÜZERİNE BİR TAHLİL*

Faruk SANCAR**
Muhammet Hanefi SULUOĞLU***

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 28 Haziran 2019, **Kabul Tarihi:** 26 Eylül 2019, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2019, **Atıf:** Sancar, Faruk., Suluoğlu, Muhammet Hanefi. “Kelâmın Yenilenmesine Muhalefet Tartışmaları Üzerine Bir Tahlil”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (Eylül 2019): 589-614.

<https://doi.org/10.33415/daad.583999>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 28 June 2019, **Accepted:** 26 September 2019, **Published:** 30 September 2019, **Cite as:** Sancar, Faruk., Suluoğlu, Muhammet Hanefi. “An Analysis on The Discussions of Opposition to The Renovation of The Kalam”. *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 19/2 (September 2019): 589-614.

<https://doi.org/10.33415/daad.583999>



Öz

Osmanlı'nın son döneminde yaşanan gerilemenin neticesi olarak her alanda ıslahat ve arayışlar öne çıkmıştır. Bu yenilenme çabaları sadece siyasî ve iktisadî değil aynı zamanda bilim, felsefe ve düşünce sahasında da başlamıştır. Çünkü Batı'da değişen bilim ve felsefe, oryantalistlerin İslâm'a yönelik itham ve iddiaları ve Allah'ın varlığını inkâr eden fikir akımları özellikle kelâm ilminde yenilenmeyi gerekli kılmıştır. Dinî düşüncenin merkezinde kelâm ilmi yer aldığı için son şeyhülislâmlardan Mûsâ Kâzım Efendi de kelâm kitaplarının çağın ihtiyaçlarına göre

* Bu çalışma, Muhammet Hanefi SULUOĞLU'nun hazırladığı “Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kelâm İlminde Yenilenme Girişimleri” adlı Doktora tezinden üretilmiştir.

** Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelâm Ana Bilim Dalı, faruk.sancar@omu.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-5365-9891>.

*** Arş. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelâm Ana Bilim Dalı, mhanefi.suluoglu@erdogan.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-1195-9343>.

yenilenmesini talep etmiştir. Esasen âlimlerin ve münevverlerin kahir ekseriyeti mevcut durumun sürdürülemeyeceği ve kelâm ilminin yenilenmesi gerektiğine neredeyse “icmâ” etmiştir. Ancak Hüseyin Kâzım Kadri ve Besim Atalay kelâm ilminin yenilenmesine eserlerinde sert bir şekilde karşı çıkmıştır. Fakat onların muhalefeti kelâmın yenilenmesinden ziyade kelâm ilmine toptan bir itirazdır. Bunun yanında kelâmın yenilenmesine karşı olduğu iddia edilen Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi ise yenilenme karşıtı değil, bizzat taraftardır. Ayrıca Mustafa Asım da kelâmda yenilenmenin gerekliliğini savunmuştur. Ancak son iki müellifin yenilenme talepleri muhafazakâr bir yenilenme olarak değerlendirilebilir. İşte bu makalede yukarıda zikredilen isimlerin kelâmın yenilenmesine dair yaklaşımları ve onlara dair bir takım iddialar ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Yeni İlm-i Kelâm, Hüseyin Kazım Kadri, Besim Atalay, Mustafa Sabri Efendi, Mustafa Asım.

An Analysis on The Discussions of Opposition to The Renovation of The Kalam

Abstract

As a result of the regression experienced in the last period of the Ottoman Empire, reform and approaches in every field came to the fore. These renovation efforts began not only in political and economic terms, but also in the field of science, philosophy and thought. Because science and philosophy that changed in the West, the accusations and the claims toward Islam of the Orientalists and movements of thought that denies the existence of God necessitated renovation, especially in kalam. Since science of kalam were at the center of religious thought, Musa Kazım Efendi, who is one of the last shaykh al-Islam, demanded that books of kalam should be renewed according to the needs of the era. Essentially, the overwhelming majority of scholars and intellectuals reached a consensus almost that the current situation couldn't be sustained and the kalam needed to be renovation. However, Hüseyin Kâzım Kadri and Besim Atalay strongly opposed the renovation of kalam in their works. Nevertheless, their opposition is a total objection to kalam rather than the renovation of kalam. In addition to this, Mustafa Sabri Efendi the shaykh al-Islam, who is claimed to be against the renovation of kalam, is not an anti-renovation but a proponent. In addition, Mustafa Asım claimed the necessity of renovation of kalam. However, the renovation demands of the last two authors can be regarded as a conservative renovation. In this article, the approaches of the scholars about the renovation of the kalam and some claims about them are discussed.

Keywords: New Science of Kalam, Hüseyin Kazım Kadri, Besim Atalay, Mustafa Sabri Efendi, Mustafa Asım.

Giriş

XIX. asır, Müslümanların kendilerini çok boyutlu ve büyük bir krizin içinde buldukları bir zamana tekabül etmektedir. Zira karşılaşılan sorunlar sadece politik ve ekonomik değil, aynı zamanda kültürel ve inançla ilgili bir mahiyete sahiptir. İslâm âleminin farklı bölgelerinde yaşanan sorunların gecikmeli olarak Osmanlı-Türkiye

coğrafyasına taşınmış olması, söz konusu krizin boyutlarını göstermesi bakımından da kayda değerdir.

Osmanlı bürokrasisinin XVII. asırdan itibaren, ortaya çıkan iktisadî ve idarî sorunları düzeltmek için çeşitli reform çabalarına giriştiği bilinmektedir. Tanzimat, ıslahat, tecdid gibi isimler altında sürdürülen bu çabalar çoğunlukla iktisadî ve askerî bir mahiyete sahipti. Hatta denilebilir ki bu arayışlar, bir bakıma savaşlarda ortaya çıkan mağlubiyetlerin sorumlusu olarak görülen askerî kurumların ve sistemin yenilenmesinden ibaretti. Diğer bir ifadeyle bu çabalar savaş endüstrisini daha iyi bir noktaya getirecek sıçramanın sağlanması noktasını aşmıyordu. Ne var ki getirilen çözümlerin yetersiz kalması, sorunun sadece ekonomik, askerî veya idarî bir kriz olmadığını aynı zamanda entelektüel bir sorunla da karşı karşıya bulunduğunu gösteriyordu. İşte bu durum kültür ve inanç sahasının yeniden düşünülmesini mecburî kılmış ve dolayısıyla da dinî bir müfredata sahip olan medreselerin reforme edilmesi ve yerleşik dinî düşüncenin sorgulanması gibi önemli meseleleri gündeme taşımıştır.¹ Bu çerçevede kelâm ilminin, müfredatın bir parçasını oluşturması ve *usûlü'd-dîn* olması itibarıyla yenilenmenin sınırlarını belirleyiciliği, diğer bir ifadeyle paradigmatik özelliği onu ister istemez tartışmaların odağına yerleştirmiştir. Dolayısıyla bütün yenilenme ve ıslahat arayışlarının kelâm ilmiyle doğrudan veya dolaylı bir ilişkisinin bulunduğunu söylemek mümkündür. Osmanlı'nın son döneminde başlayıp Cumhuriyet ile devam eden süreçte kelâma dair sürdürülen yenilenme girişimleri kelâm ilminin bu özelliğinden bağımsız değerlendirilemez. İşte bu sebeplerden ötürü kelâm ilminde yenilenme girişimleri başlamış ve yenilenmeye dair birçok farklı tavır ortaya çıkmıştır.

Osmanlı'nın son dönemlerine gelindiğinde birçok sebeple dinî ve felsefî düşünceleri yenileme arayışları başlamıştı. Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi'nin 1908 yılında verdiği bir konferansta konuyu en üst düzeyde dile getirmesi, meselenin hem âciliyetini hem de önemini ortaya koymuştur. Zira Mûsâ Kâzım'ın "ıslâh-ı medâris ve

¹ Medreselerin ıslahı için meşihat tarafından *Islah-ı Medaris Komisyonu* oluşturulmuş olması ve raporlar yayınlanması bu minvaldeki çalışmaların ciddiyetini göstermektedir. Raporla Padişah III. Selim'den itibaren sürekli ve tedrici olarak askeri, idari ve hukuki alanlarda yenilikler yapıldığı ancak bunların istenilen başarıyı veremediği belirtilir. Devamında çağın ihtiyaçları için yapılması gerekenleri izah edilir. Geniş bilgi için bkz. Eşref Efendizâde Şevketî, *Medaris-i İslâmiyye Islahat Programı*, (İstanbul: Hürriyet Matbaası, 1329), 1.

kütüb-i kelâmiyyenin ihtiyâcât-ı asra göre hazırlanmasını” talep etmesi ve mevcut kelâm birikiminin toplumun sorunlarını çözmeye yetersiz kaldığını ileri sürmesi tartışmanın fitilini ateşlemiştir.² Aslında Mûsâ Kâzım Efendi’nin bu tespiti, Batı’da değişen bilim-felsefenin ve bunların sonucu olarak ortaya çıkan inkârcı akımların Osmanlı kültür iklimine taşınmasına karşı gösterilen bir reaksiyon olarak da okunabilir. Bu süreçte Osmanlı münevverleri bir taraftan politik ve iktisadî çöküşe karşı çözüm arayışına girmişken diğer taraftan Batı’da ortaya çıkan inkârcı akımlar karşısında kelâmın yenilenmesi gerektiği fikrini dillendirmiştir. Özellikle inkârcı akımların Osmanlı’ya intikalinin yenilenme çabalarının temel gerekçesini oluşturduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bütün bunların yanında varlığını iyiden iyiye hissettirmeye başlayan oryantalist saldırılara, özellikle de İslâm’ı ve Hz. Peygamber’i hedef alan iddia ve propaganda faaliyetlerine karşı cevap verme arzusu, kelâmi arayışların hem yönünü hem de muhtevasını şekillendirmiştir.

592 | db

Ulemâ nezdinde XIX. asrın sonlarına doğru kelâm ilminin yenilenmesinin zaruret olduğuna dair yaygın bir kanaatin bulunduğu matbuat âleminde de anlaşılabilir. Zira dönemin önemli dergilerinde kaleme alınan makalelerde bilhassa kelâmla iştiğal eden aydınların kelâmın günün ihtiyaçlarına cevap veremediğini iddia edip, güncellenmesini ısrarla dillendirdiklerini görmek mümkündür. Aslında bu tecdit ve ihya düşüncesi sadece kelâm ilmi için değil, devlet ve toplumun tüm katmanları için talep edilmektedir. Bir başka ifadeyle çağın ihtiyaçlarına göre eski düzenin devamının mümkün olmadığı ve her şeyin yeniden düşünülmesi gerektiğine dair, münevverlerin neredeyse “icma ettiği” söylenebilir. Bu minvalde kelâm ilminin yenilenmesi girişimleri ekseninde birçok farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır. Çoğu âlim, kelâm ilmindeki yenilenmenin, bu ilmin “İslâm düşüncesinde fonksiyonuna” benzer şekilde olması gerektiğini öne sürmüştür. Bazıları ise “dinde reform” olarak tanımlanabilecek derecede aşırı bir yenilenme talebinde bulunmuş; kimileri ise kelâmın yenilenmesine itiraz etmiştir. Ancak söz konusu itirazlar kelâmın yenilenmesinden ziyade bizzat kelâm ilmine yönelik olmuştur.

² 1910 yılında Şehzadebaşı Kulübünde verdiği konferansta dile getirdiği talepler makale olarak dönemin meşhur dergisinde yayınlanmıştır. Musa Kâzım, “Kütüb-i Kelâmiyyenin İhtiyâcât-ı Asra Göre Islah ve Te’lîfi, Beyne’l-Müslimin Mezahib-i Muhtelifinin Tevhidi, Medreselerde Tedrisatın Islahı”, *Sırât-ı Müstakîm*, 2/52, (1327), 403; Ayrıca bkz. Musa Kâzım, *Külliyat*, sad. Ferhat Koca, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 351-355.

Kelâm ilmine bütünüyle karşı olan münevverler, kelâmın XX. asrın ihtiyacına cevap vermediği gibi, bu ilminin İslâm tarihinde faydadan çok zarar getirdiği, bidat fırkaları ortaya çıkardığı, tefrikaya sebep olduğu ve İslâma aykırı düşünceleri Müslümanların gündemine taşıdığı gibi birtakım iddialar ileri sürmüşlerdir. Bundan dolayı söz konusu aydınlara göre kelâmın geçmişte olduğu gibi bugün için de bir faydası ve işlevselliği bulunmamaktadır. Çünkü tarihte İslâm'a zararlı olan bir disiplinin geçmişte olduğu gibi bugün için de Müslümanlara fayda vermesinden bahsedilemez. Söz konusu görüşleri savunan ve tarihte benzerlerine rastlanan kelâm karşıtı ve tenkitçileri gibi bugün de kelâm ilmine ve aynı zamanda yenilenmesine karşı çıkanların başında Hüseyin Kâzım Kadri (1870-1934) ve Besim Atalay (1882-1965) gelmektedir. İşte makalede öncelikle bu iki zatın düşünceleri ele alınacaktır.³ Ayrıca kelâm ilmine ve yenilenmesine karşı olmayıp muhafazakâr addedilebilecek bir yenilenme düşüncesinde olan Mustafa Asım (1859-1943) ve Mustafa Sabri Efendi'nin (1869-1954) görüşlerine de değinilecektir. Zira bu makale, aslında kelâmın yenilenmesine dair bir itirazın olmadığı varsayımından yola çıkmaktadır. Mustafa Sabri hakkındaki kelâmın yenilenmesine karşı olduğuna dair iddiaların açıklığa kavuşturulması ve her ikisinin de yenilenme karşıtı olmaları bir yana, yaklaşımlarının en fazla "muhafazakâr" bir yenilenme savunucuları olarak değerlendirilebileceği kanaatinden ötürü Mustafa Asım ve Mustafa Sabri burada ele alınmıştır.

Çalışmada ele alınan kişilerden bazıları hakkında bir takım çalışmalar olmakla birlikte konuyu bütüncül olarak ele alan bir makaleye rastlanmamıştır. Dolayısıyla bu makalede mezkûr dönemde kelâmı yenileme girişimlerine muhalefetin veya itiraz edenlerin olup olmadığı veyahut da muhalefet edenlerin neye karşı oldukları tartışılacaktır. Bu yüzden yeni ilm-i kelâm denilince akla gelen Filibeli, İzmirli, Harputi gibi isimlerin görüşlerine değinilmeyecektir.

³ Hüseyin Kâzım Kadri eserlerini Şeyh Muhsîn-i Fânî mahlasıyla kaleme almıştır. Çalışmamızda kendi adını kullanacağız. Ayrıca eserlerinin asıllarının yanında sadeleştirilmelerinden de istifade ettiğimiz için o eserleri de yeri geldikçe dipnotlarda belirteceğiz.

1. Kelâm İlmine Eleştiri

1. 1. Hüseyin Kâzım Kadri

Hüseyin Kâzım Kadri, İslâm dünyasının yaşadığı problemler karşısında fikir yürüten, devlet ve milletin söz konusu buhran ikliminden çıkışı konusunda dine önemli bir rol atfeden son dönem münevverlerindedir.⁴ O, İslâm'ın sabiteleri ve değişkenleri olduğunu, dolayısıyla *ebedi bir din ve şeriat* olan İslâm'ın ve Müslümanlığın zaruri değişiminin nasıl olacağının iyi kavranması gerektiğini söyler. Asırlar önce yapılan içtihatların bugünün ihtiyaçlarını karşılamasının imkânsız olduğunu vurgulayan Kadri, mezheplerin gereksiz olduğu, hakikatin çeşitlenemeyeceği ve inkâr edilemeyeceği kanaatindedir. Ona göre kelâmcılar ve mezhepler asırlardan beri değişimin hakikatinden gafildir. Çünkü onlar, düştükleri uçurlardan onları çekip çıkaracak vasıtaları Müslümanlara gösteremedikleri gibi lâfzî ve siyasî tartışmalarla ümmetin mahvına ve çöküşüne de zemin hazırlamışlardır.⁵ Kadri, mevcut durumun sorumluluğunu bir anlamda geleneğe havale ederken çözümünü asr-ı saâdete ve kaynaklara dönüşte aramaktadır. Ayrıca o eserlerinde tecdit ve içtihadı sıklıkla vurgu yapmak ve çokça ayetlerden istidlalde bulunmak suretiyle de bu duruşunu perçinlemektedir.⁶ Kadri'nin modernleşme, yenilenme, eğitim, ziraat, İslâm'ın terakkiye mani olup olmadığı gibi dönemin tartışmalarına dair görüşleri olmakla birlikte konumuzun sınırları itibarıyla, onun sadece kelâm ilmine dair yaklaşımları ele alınacaktır.

Aslında bu konuyla alakalı olarak Kâzım Kadri ismi, kelâm ilminin yenilenmesine karşı çıkması ve İzmirli İsmail Hakkı'nın *Yeni İlm-i Kelâm* adlı eserini eleştirmesiyle ön plana çıkmaktadır.⁷ O, bu

⁴ *Türk Lügatı* adlı eseriyle meşhur olan ve Osmanlı'nın son döneminde birçok idâri görev üstlenen Kâzım Kadri'nin hayatı ve eserleri için bkz. Nureddin Albayrak, "Hüseyin Kâzım Kadri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 554-555.

⁵ Hüseyin Kâzım Kadri, *Felaha Doğru*, (İstanbul: Tanin Matbaası, 1331), 37-44; Ayrıca eserin sadeleştirilmiş baskısı için bkz. A.mlf., *İslâm'ın Avrupa'ya Son Sözü*, sad. Ömer Hakan Özalp, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1999); a.mlf., *Yirminci Asırda İslâmiyet*, (İstanbul: Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339), 48. Bu eserin sadeleştirilmiş baskısı için bkz. Hüseyin Kâzım Kadri, *20. Asırda İslâmiyet*, sad. Ertuğrul Özalp, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1992).

⁶ Hüseyin Kâzım Kadri, *Ziya Gökalp'in Tenkidi*, Haz. İsmail Kara, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1989), 7; a.mlf., *Yirminci Asırda İslâmiyet*, 43.

⁷ Her ne kadar bu eserde ilm-i kelâmın da tekâmül nazariyesine tabi olduğu ve zamanın terakkiyatını takibe mecbur olduğunu vurgulamış ise de kelâm ilminin yenilenme-

eleştirisini *Sebülürreşâd* dergisine gönderdiği iki makaleyle ortaya koymaktadır.⁸ Müellifin bu iki makalenin dışındaki eserlerinde de kelâm ilmine dair eleştirileri olmakla birlikte, konumuza dair fikirleri bahsi geçen makalelerde bir bütün olarak yer almaktadır. Onun felsefe ve kelâmıla çokça meşgul olmasına rağmen kelâmcılardan hoşlanmadığı ve takdir ettiği âlimlerin başında İbn Teymiyye (728/1328) ve İbn Hazm'ın (456/1064) geldiği belirtilmektedir.⁹ Ayrıca Kâzım Kadri hakkında master tezi hazırlayan İsmail Kara onun bir yönüyle selefi, asr-ı sadete ve kaynaklara dönüşü içeren sade bir dini anlayışı benimsediği, bunun yanında modernist bir dini düşünceye de sahip olduğunu ifade etmektedir.¹⁰

Hüseyin Kâzım Kadri'nin eserlerinde ve İzmirli İsmail Hakkı'nın *Yeni İlm-i Kelâm*'ına eleştiri olarak yazdığı makalelerinde kelâm, tarihte Müslümanlara zarar verip toplumda tefrika oluşturan, faydası olmayan ve İslâm'ın sâfiyetine hâlel getiren bir ilim olarak değerlendirilmiştir.¹¹ Ona göre bu asırda da kelâmı yenileme girişimleri aynı sorunlara yol açacaktır. Kadri, bundan dolayı kelâmın yenilenme çabalarını hatalı görmüş ve buna karşı çıkılmasını tavsiye etmiştir.¹² Kadri ilk makalesini İzmirli'nin *Yeni İlm-i Kelâm* adlı eserinin tanıtımına dair *Sebülürreşâd* dergisine verdiği raporla¹³ cevap olarak yazmıştır. Ona göre kelâmın yeniden tedvini, Müslümanlar arasında ihtiras duygularını artıracak ve ayrılıklara sebebiyet verecektir. Bu kaygılarından ötürü Kadri, yenilenme teşebbüslerini teşvik eden Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım'ı da bundan vazgeçirmeye çalışmış ve mezkûr esere karşı eleştirisinin gerekçelerini sıralamış-

sine karşı çıkmıştır. Hüseyin Kâzım Kadri, *İstikbale Doğru*, (İstanbul: Ahmed İhsan ve Şurekası Matbaası, 1331), 11.

⁸ Hüseyin Kâzım Kadri, "Sebülürreşâd Cerîde-i İslâmiyyesine-I", *Sebülürreşâd*, 21/532-533, (1341), 92-93; a.mlf., "Sebülürreşâd Cerîde-i İslâmiyyesine-II", *Sebülürreşâd*, 21/546, (1341), 207-210. İzmirli İsmail Hakkı bu makalelere cevaplar vermiş ve makaleler aynı dergide silsile olarak yayınlanmışlardır. Not: Bu iki makale aynı başlıkta yayınlandığı için referanslarda karışıklık olmaması adına I ve II olarak ayırt edilmiştir.

⁹ Hüseyin Kâzım Kadri, *İslâm'ın Avrupa'ya Son Sözü*, sad. Ömer Hakan Özalp, 9

¹⁰ İsmail Kara, *Din İle Modernleşme Arasında*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003), 423.

¹¹ Hüseyin Kâzım Kadri, *Felaha Doğru*, 38; a.mlf., *Yirminci Asırda İslâmiyet*, 44-52; a.mlf., "Sebülürreşâd Cerîde-i İslâmiyyesine-I", *Sebülürreşâd*, 21/532-533, (1341), 92-93; a.mlf., "Sebülürreşâd Cerîde-i İslâmiyyesine-II", *Sebülürreşâd*, 21/546, (1341), 207-210.

¹² M. Sait Özervanlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, (İstanbul: İsam Yayınları, 1996), 65-66.

¹³ İzmirli İsmail Hakkı, "Yeni İlm-i Kelâm", *Sebülürreşâd*, 21/528-529, (1341), 58-59.

tır.¹⁴ Aslında onun kelâm eleştirileri birkaç bölüme ayırmak ve kelâmın ortaya çıkış sebepleri, metodu ve muhtevası olarak üç kısımda ele almak mümkündür.

Kâzım Kadri'ye göre kelâm ilmi Müslümanların kendi dinamikleri sonucu ortaya çıkmış bir disiplin değildir. Ona göre kelâm, İran düşüncesinin etkisinde kalan Abbasî hilafeti döneminde Kâdisiye mağlubiyetini unutturmak, Araplar tarafından yıkılan İran kültür ve medeniyetinin intikamını almak ve dinî düşünceyi Hicaz'dan Irak'a taşımak isteyen kötü niyetli insanlar tarafından oluşturulmuş bir ilimdir. Dolayısıyla kelâm ilmi, Fars kültüründen yapılan tercümelemlerle ortaya çıkmıştır. Bunun yanında Yunan felsefesi tercüme edilerek Müslümanların gündemine taşınmış; Aristo ile Eflâtun üstad kabul edilmiş, böylece İslâm'ın saf itikadı bozulmuş ve Müslümanlar arasında tefrikalar çıkmıştır.¹⁵ Yine ona göre kelâm ilminin adı, iddia edildiği gibi “*el-kelem fî keza*” ibaresinden ortaya çıkmamış, Yunanca'daki *logos* kavramından alınmıştır. Zira *logos*, lafız ve terim olarak kelâm ile aynı anlamdadır. Bunun yanında *logostan* türetilen kelimeler Yunanca'da istinbat ve istidlal anlamlarına gelmektedir. Zaten kelâm ilminin metodu da bunlardan başka bir şey değildir. Dolayısıyla Kâzım Kadri, kelâm ilminin adının ve kaynağının yabancı olmasını bu ilmin zararlı ve faydasız olmasına gerekçe olarak ileri sürmektedir.¹⁶ Ayrıca ona göre geçmiş dönemde kelâm eserlerini dolduran Aristo, Eflâtun ve Câlînûs gibilerin yerine I. Kant, R. Descartes, J. Locke ve A. Comte'ları tabir-i caizse harîm-i İslâm'a dâhil etmek lüzumsuzdur. Bundan dolayı İslâm tarihinde ortaya çıkan itikadi fırkaların metot ve muhtevasının, güncellenerek de olsa, günümüze taşınması büyük bir hata olacaktır.¹⁷

Kaynağına bağlı olarak kelâm ilminin gereksiz ve faydasız olduğunu iddia eden Kadri'ye göre bu ilim, içerik ve metod açısından da sorunludur. Zira metodunun cedele ve lâfzî münakaşalara da-

¹⁴ “Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi zamanında, ‘resmi bir ilmi kelâm’ yazılması için bazı teşebbüslerde bulunulmuş idi. Böyle bir kitabın beyne’l-İslâm arasında ihtiraslar ve tefrikalar çıkaracağını ve halkı muhtelif mezheplere tabi olan bir memlekette hükümetin her hangi bir fırkanın itikadını tercih ve iltizama ve diğerini tazlil ve tefsika kıyam etmesinden ne gibi fenalıkları vücuda gelebileceğini düşünmüş ve efendi merhuma yazdığım bir mektupta böyle bir şeyden vazgeçmesini rica etmişim.”, Kadri, “Sebilürreşâd Cerîde-i İslâmiyyesine-I”, 92.

¹⁵ Kadri, “Sebilürreşâd Cerîde-i İslâmiyyesine-I”, 93.

¹⁶ Kadri, “Sebilürreşâd Cerîde-i İslâmiyyesine-I”, 93; a.mlf., “Sebilürreşâd Cerîde-i İslâmiyyesine-II”, 208.

¹⁷ Kadri, “Sebilürreşâd Cerîde-i İslâmiyyesine-I”, 93.

yanması tefrikaya sebep olduğu gibi Meşşâiyye, İshrâkiyye, Revâkiyye, İndiyye ve İnâdiyye gibi bid'at fırkaların ortaya çıkmasına da zemin hazırlamıştır. İslâm'ın temeli tevhit ve vahdet olmasına karşın kelâmi çabalar bu birlikteliğe büyük darbeler indirmiştir. Çünkü her fırkanın kendisini hak kabul edip diğerlerini bid'at ve tekfire nispet etmesi böyle bir neticeyi doğurmuştur. Bid'at fırkalarının birbirlerine olan düşmanlıkları bir tarafa Ehl-i sünnetin ana bünyesinde kabul edilen Eş'ârîlik ile Mâtürîdîlik bile birçok konuda ihtilaf etmiştir. Dolayısıyla bugün en acil ihtiyaç olan ümmetin birliği için mezheplerin tutumlarını savunmak ve bu kelâmi tartışmaları sürdürmek abestir. Zira birlikteliğimize en büyük darbeyi bu gereksiz ihtilaflarurmaktadır.¹⁸

Kelâmın yeniden tedvin edilmesi veya güncellenmesine karşı oluşunu temellendirme sadedinde Kâzım Kadri'nin öne sürdüğü bir diğer gerekçe ise bu ilmin muhtevasıyla ilgilidir. Kâzım Kadri kelâmın esas konusu olan metafiziğe dair kelâmi perspektifi tenkit etmiştir. Ona göre Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatlarını akıl ile ispat etme çabası gereksizdir. Zira metafizik ile bugüne kadar hiç kimse ikna edilememiştir. Zaten Kur'an, insanları *'beşer akli için ulaşılmaz ve idrak edilmesi mümkün olamayacak bir takım gaybî hakikatlere iman'* ile sorumlu tutmuştur. Dolayısıyla bu hususları akıl ve felsefeyle muhakeme etmek, dün olduğu gibi bugün de sonuç vermeyecektir. Çünkü bu mevzular Allah'ın elçilerine vahyettiği hakikatlerdir. Ayrıca metafizik meselelerde akıl yürütmek ve burhan ile başkalarını ikna etmek gibi dinin bir talebi de söz konusu değildir.¹⁹

Hüseyin Kâzım Kadri'nin eleştirdiği bir diğer konu da kelâmcıların akıl-nakil ilişkisine dair tutumlarıdır. Zira ona göre, müteahhirîn kelâmcılarının akla aykırı görülen naklin tevil edilmesi gerektiği fikri dine açık bir saldırdır.²⁰ Çünkü kelâmcılar akli asıl, nakli fer' kabul etmiştir.²¹ Ayrıca ona göre, nazar ve aklî istidlale aykırı kabul edilen naklin tevil edilmesi, dinin esasını değiştirmek ve itikadi hükümleri aklın ilkelerine tabi kılmakla eşdeğerdir. Bunun yanında kelâmcıların yaptığı bu yorumlar kabul edilirse mutasavvif-

¹⁸ Kadri, "Sebülürreşâd Cerîde-i İslâmiyyesine-I", 92.

¹⁹ Kadri, "Sebülürreşâd Cerîde-i İslâmiyyesine-II", 208.

²⁰ Kadri, "Sebülürreşâd Cerîde-i İslâmiyyesine-II", 208.

²¹ Akıl-nakil ilişkisine dair geniş bilgi için bkz. Ramazan Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003).

ların bâtinî yorumlarına da kapı aralanmış olur.²² Kazım Kadri'nin bu ifadeleri ve kelâm eleştirisi bir bütün olarak okunduğunda ortaya çıkan tablo aslında bir hayli nettir. Tenkitlerinde takip ettiği yöntem ve bakış açısı çağdaş bir İbn Teymiyye, daha kapsamlı bir ifadeyle tipik bir Selefiyye düşünce tarzını önümüze çıkarmaktadır. Zira Râzî sonrası dönemde kelâm ilminin akıl-nakil ilişkisi konusundaki tutumu, aklî bilginin kesinlik ifade etmesine karşı naklî bilginin zan ifade ettiği şeklindedir.²³ Asıl-fer ilişkisi olarak da bilinen bu yaklaşım söz konusu dönemde kelamcılarının yerleşik kabulü haline gelmiştir.²⁴ Bu kabul, nasıl ki İbn Teymiyye tarafından kıyasıya bir eleştiriye tabi tutulmuşsa yaklaşık yedi asır sonra Kâzım Kadri de benzer eleştirileri getirmek suretiyle kelâm ilminin meşruyetini sorgulamak ve hatta onu yok etmek istemiştir.

Aslında Hüseyin Kâzım Kadri'nin kelâm eleştirisinde ümmetin birlikteliğine yönelik vurgusu, yaşanan dönemin zorunluluklarından bağımsız düşünülmemelidir. Zira *mezahibin telifinin* talep edildiği bir vasatta fikir teâtisi ve farklı yaklaşımlar demek olan kelâmın, eleştirilmesi anlaşılabilir.²⁵ Ancak onun bu minvaldeki kelâm eleştirilerinin, İsmail Kara'nın dediği gibi, son dönem ilim ehlinin İslâmcıların seviye-irtifa kaybıyla irtibatlı olarak anlaşılması da mümkündür.²⁶ Bütün bunların yanında Kadri'nin kelâm eleştirilerinin bir kısmı, İslâm düşünce tarihinde izdüşümleri olan ve müzakere edilebilir yaklaşımlardır. Ancak bazı eleştirilerinin düşünce tutarlılığı açısından ciddi biçimde sorunlu olduğu görülmektedir. Zira kelâm ilminin kaynağını tarihî ve ilmî kaynaklara aykırı bir şekilde temellendirme çabası, İslam tarihinde yaşanan olumsuzlukları bütünüyle kelâma havale etmesi, kelâmın tedvininden önce varolan bir takım ekollerin kelâmla ortaya çıktığı gibi görüşleri tu-

²² Kadri, "Sebilürreşâd Ceride-i İslâmiyyesine-II", 208.

²³ Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassalu Efkarî'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâi ve'l-Mütekellimîn*, Nşr. Taha Abdurrauf Sad, (Beyrut: Mektebet-ü Külliyyat-ı Ezheriyye, 1984), 51.

²⁴ Faruk Sancar, "Selefi Geleneğinde Fahreddin er-Razi'ye Yöneltilen Metodik Eleştiriler", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, Ed. Ömer Türker-Ömer Demir, (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 586.

²⁵ *Mezahibin tefiki tartışmaları için bkz. M. Reşid Rıza, Muhaveratu'l-Muslih ve'l-Mukallid*, terc. Ahmed Hamdi Akseki, (Daru'l-Hilafe: Amidi Matbaası, 1332); aynı eseri ilave notlarla sadeleştiren Hayreddin Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, (İstanbul: Nesil Yayınları, tsz.); Ayrıca bkz. Kara, *Din İle Modernleşme Arasında*, 212-213, 379-381; M. Raif Ogan, "Mezhepleri Birbirine Yaklaştırma", *Yeni Sebilürreşâd*, sy: 74, (1950), 371-373.

²⁶ Kara, *Din İle Modernleşme Arasında*, 473.

tarlılık barındırmamaktadır. Sonuçta Kadri'ye göre yapılması gereken iş, dinin içtimaî, ahlakî, itikadî, insanî ve medenî sorumluluklarını Kur'an ve Sünnet'e dayalı olarak izah etmek; yani asr-ı saâdet'teki ashâbın ve selef-i sâlihın yolundan gitmektir. Bu bağlamda gençliğin ihtiyaç duyduğu eser bir ilm-i hâldir. Dolayısıyla bugünkü âlimlerin görevi de bunları hazırlamak olmalıdır.²⁷

1. 2. Besim Atalay

Besim Atalay, Hüseyin Kâzım Kadri ile benzer fikirlere sahip olan isimlerden biri olup eğitim, kültür, Kur'an-ı Kerim tercümesi ve dil alanlarındaki çalışmalarıyla tanınmaktadır.²⁸ Bu çalışmada onun dinî ve kültürel alandaki teliflerinden ziyâde *İslâm Mecmuası* dergisinde neşretmiş olduğu kelâm ilmiyle ilgili iki makalesi ele alınacaktır.²⁹ O, söz konusu makalelerde Kâzım Kadri'nin görüşlerine paralel bir şekilde kelâmın tarihteki işlevi ve yenilenmesine eleştirel yaklaşmaktadır. Aslında Atalay, dönemin tartışmaları ve ihtiyaçları bağlamında gündemi meşgul eden ıslah ve tecdit konusunda olumsuz bir tavır sahibi değildir. Aksine İslâm âleminin, özellikle Türk dünyasının her türlü teşebbüslerinin önüne engel olan amelî ve örfî hükümlerinin çağın ihtiyaçlarına göre tadîl edilmesini talep etmektedir.³⁰ Ancak o, kelâm ilmi söz konusu olduğunda bu ilmin tarihine ve yenilenmesine tenkit nazarıyla bakmaktadır.

Besim Atalay, kelâm ilminin yenilenmesi tartışmalarını ve taleplerini eleştirmiş ve bunları kendi zaviyesinden gerekçelendirmeye çalışmıştır. Ona göre okuyan gençler arasında, kelâm ilminin yeniden güncellenmesinin iyi olacağına dair hâkim bir kanaat vardır. Hatta kelâm ilminde yenilenme fikrini savunmak, açık fikirli olmanın bir göstergesi olarak görülmektedir. Bunun yanında ilmi birikimi olanlar ise şu kıyaslamayı yapmaktadırlar: Devlet ve toplumun her meselesiyle ilgili yenilenme teşebbüsleri gerekli ve tedavülde iken bu, kelâm ilminde niçin olmasın? Çünkü klasik kelâm ilmi, Aristo felsefesi üzerine istinat edilmişti. Ancak Aristo felsefesi yerine Batı'da yeni bir felsefe ikâme edildi. İşte bu yeni felsefeye karşı İslâm'ın hakikatlerini savunacak yeni bir kelâm eseri yazılma-

²⁷ Kadri, "Sebilürreşâd Cerîde-i İslâmiyyesine-I", 93.

²⁸ Bkz. Nuri Yüce, "Besim Atalay", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4:43-44.

²⁹ Besim Atalay, "İlm-i Kelâm Meselesi-I", *İslâm Mecmuası*, 4/44, (1334), 912-914; a.mlf., "İlm-i Kelâm Meselesi-II: Din Akıl ile Tartılabilir mi", *İslâm Mecmuası*, 4/45, (1334), 928-930.

³⁰ Atalay, "İlm-i Kelâm Meselesi-II: Din Akıl ile Tartılabilir mi", 930.

lıdır. Ancak Atalay'a göre bu fikir, uzaktan bakınca makul gibi görünse de üstün körü bir yaklaşımdır. Zira ona göre kelâm ilmi tarihte inkârcıları ikna edemediği gibi felsefî düşünme metodunu da kendine uyarlamayı başaramamıştır. Hatta batıl görüşleriyle meşhur olan düşünce akımlarıyla da başa çıkamamıştır. Atalay, kelâm ilmine yönelik eleştirisini daha da ileri götürerek, kelâm ilminin anlayabilenlerin kafasını karıştırmaktan, anlamayanların ise vaktini öldürmekten öte bir fonksiyonu olmadığını iddia etmiştir. XIX. asırda Müslümanların başlarına gelen bütün kötülüklerin faturasını kelâma kesmekte beis görmeyen Atalay, öyleki mezheplerin ortaya çıkması, Müslümanların kuvvetli bir siyasi birlik oluşturamaması gibi çok boyutlu birçok teo-politik hadisenin sebebi olarak da kelâmı görmek suretiyle tenkitlerinin entelektüel seviyesini sorgulattır hale gelmiştir. Zira ona göre kelâm ilminin yeniden tedvin ve ıslah edilerek dinsizlere karşı İslâm'ın hakikatlerini göstermesini beklemek abesle iştiğal olup gereksiz bir şeydir.³¹

600 | db

Atalay'ın kelâm ilmine yönelik tenkitlerinde ele aldığı konu başlıklarından birisi de müteşâbihatın tevili meselesidir. Ona göre İslâm düşünce tarihinin en netameli konu başlıklarından birisi olan bu hususta kelâm geleneğinin oynadığı rol açıkça sorgulanmalıdır. Çünkü eğer İslâm'ın hakikatleri apaçık bir güneş gibi ise kelâm ilminin ispatına ve açıklamasına ihtiyaç yoktur. Ancak iddia edildiği gibi kapalı ve karanlık ise kelâm ilmi hangi kudretle bunu başara-caktır?³²

Besim Atalay makulat ve mahsusat sahası ile metafiziği ayırarak görüşlerini izah etmeye çalışmıştır. Zira ona göre dini telakkiler, duygu ve hislerle olduğundan kelâm ilminin iman hususundaki kanaatleri tespit etmesi uzak bir ihtimaldir.³³ Çünkü Allah'ın varlığını kabul, yüksek bir imanın temelidir. Esasen imanın gönüllere yerleşmesini ve kanaatlerin değişmesini münakaşa ve cedel değil, telakkî tarzları ve tahassürler oluşturur. Dolayısıyla uluhiyyet meselesi mahza imanî bir konudur. Aslında bu mevzular tartışma konusu da yapılmamalıdır. Eğer tartışma konusu yapılırsa sıradan bir konu seviyesine indirilmiş olur ve mekanik bir hal alır. Zaten bugüne kadar inkârcıları ikna eden aklî bir delil de getirilememiştir. Çünkü isbât-ı vâcib için ortaya konulacak olan delillere karşı, inkârcılar

³¹ Atalay, "İlm-i Kelâm Meselesi-I", 913.

³² Atalay, "İlm-i Kelâm Meselesi-I", 913.

³³ Atalay, "İlm-i Kelâm Meselesi-I", 913.

tarafından onlarca karşı delil ileri sürülecektir. Dolayısıyla bu metotla uğraşmak gülünç ve fuzulidir.³⁴

Besim Atalay'ın isbât-ı vâcib hususunda, aklî ve kelâmî delil getirilmesini eleştirmesinin yanında bilimsel bulguların Allah'ın varlığını ispata vesile edilmesine de karşı çıkar. Zira ona göre bilim sadece tabiattaki olaylar ve bu olayların birbiriyle ilişkisini konu edindir. Dolayısıyla bilim duyulur âlem hakkında yarım yamalak bilgi verebilirken, onun fizik ötesine dair bir izahta bulunması düşünülemez ve bu bilim adına haddini aşmak olur. Atalay'a göre vâcibu'l-vücûd'u inkâr eden birisi hiçbir delille ikna edilemez. Zaten iman telkinle mümkündür. Dolayısıyla inkâra saplanan birisini bilimin ve aklın ikna etmesi mümkün değildir.³⁵ Bundan dolayı aklî ve bilimsel izahlarla Allah'ın varlığını ispat çabaları fayda vermediği gibi birçok sorunların ortaya çıkmasına da neden olmuştur. Zira iman, kelâm sistematigiyle mekanik ve matematiksel bir şekil almış ve bu da imanı iman olmaktan çıkarmıştır. Burada Atalay tasavvuf büyüklerinden Necmeddin el-Kübra'nın şu sözünü referans almaktadır: "Delil şüphenin ortadan kaldırılması içindir. İman şüphe ile tesis edilemez. Çünkü delil ile tesis edilen iman, o delilin aksi sabit olduğunda zeval bulur."³⁶ Atalay'ın aklî ve bilimsel delilleri eleştirmesine karşın mutasavvıfların Allah'ın varlığını ispat için öne sürdüğü ilham delilini önemsemesi onun düşünce dünyasıyla ilişkili olarak değerlendirilebilir.

Kelâm ilminin tarihteki fonksiyonunu tamamen reddetmekte olan Atalay, kelâmın tarihte İslâm inançlarını aklileştirdiğini ve tefrikaya sebep olduğunu söylemektedir. Ona göre bir an imanı aklileştirmeyi makul görsek bile vesâilin değişmesinden ötürü gelecekte kelâm, bunu yeniden güncellemek durumunda kalacaktır. Ayrıca kelâmın tarihte yaptıkları ve kelâmın yenilenmesi adına bugün tekليف edilenlerin de İslâm inançlarının saflığına ve berraklığına hanel getireceği gibi inançlarımızı da oyuncak haline düşüreğinde kuşku yoktur.³⁷ Bundan dolayı Atalay'ın, yenilenme teşebbüslerine karşı çıkarken kelâm ilminin ontolojik yapısına itiraz ettiğini söylemek mümkündür.

³⁴ Atalay, "İlm-i Kelâm Meselesi-I", 913.

³⁵ Atalay, "İlm-i Kelâm Meselesi-I", 914.

³⁶ Atalay, "İlm-i Kelâm Meselesi-II: Din Akıl ile Tartılabilir mi", 930.

³⁷ Atalay, "İlm-i Kelâm Meselesi-II: Din Akıl ile Tartılabilir mi", 930.

Kelâm ilminin yenilenmesine muhalif bir tavır alan Besim Atalay ve Hüseyin Kâzım Kadri aslında kelâm ilmine tümünden karşı çıkmışlardır. Dolayısıyla söz konusu iki münevverin yaklaşımını “mevcut kelâm birikimini sürdürmek ve yenilenmesine karşı çıkmak” şeklinde okumak, mümkün değildir. Her ne kadar kelâma karşı tenkitlerinde ortak olsalar da Kadri’nin selefi zihniyet, Atalay’ın ise tasavvufî düşünce izleri taşıdığı söylenebilir. Bundan dolayı Atalay ve Kadri’nin görüşlerinden mevcudun sürdürülemeyeceği ve çözümün geleneksel kelâm birikiminin tasfiyesiyle mümkün olacağı sonucunu çıkarmak daha doğrudur. Ancak tarih geri çevrilemeyeceği için bu ümidin gerçekleşme imkânı da bulunmamaktadır.

2. Muhafazakâr Yenilenme Talepleri

2. 1. Mustafa Asım

Osmanlı’nın son döneminde kelâm ilminin hal ve zamanın ihtiyaçlarına göre yeniden telif edilmesini teklif edenlerden birisi Mustafa Asım (Yörük)’tür.³⁸ *Beyânü’l-Hak* dergisinde İslâmî ilimlerin tarihî ve tedvînine dair beş makale yayınlayan Mustafa Asım, ilgili yazısında İslâm’ın bidayetinden itibaren ilme çok önem verip bunu teşvik ettiğini, ancak Müslümanların son asırlarda büyük bir atalet içerisine düştüğünü ve bundan dolayı da büyük sıkıntılara dûçar olduklarını belirtmiştir. İslâmî ilimler içerisinde kelâm, fıkıh ve usûl-i fıkıhın en önemli ve öncelikli ilimler olduğunu vurgulayan Mustafa Asım’a göre, Müslümanların kelâm ilmine her zaman ihtiyaçları vardır. Ancak o, zamanımızda kelâm ilminin kıymetinin yeterince farkında olunmadığı gibi bu ilme gereken önemin verilmeyeceğini söyleyip; bu durumun Osmanlı tebaasının diğer Müslüman milletlerle yabancılaşmasına sebep olacağını, hatta toplumun inançlarını yitirmesine yol açacağını büyük bir üzüntü ve endişeyle dile getirmektedir.³⁹

Mustafa Asım’a göre kelâmcılar zamanın ihtiyacını daima dikkate almışlar ve İslâm itikadını savunmak için ne gerekiyorsa onu yapmışlardır. Önce mütekaddimîn kelâmı ve daha sonra müteahhirîn kelâmı meydana getirilmiş ve her dönemin şartları ve ihtiyaç-

³⁸ *Beyânü’l-Hak* dergisinin imtiyaz sahibi olan ve 1908-1912 yılları arasında İstanbul mebusluğuna seçilen Mustafa Asım, Darü’l-Hikmeti’l-İslâmiyye’de de görev yapmıştır. İmtiyaz sahibi olduğu *Beyânü’l-Hak* dergisinde seri halinde “Ehl-i İslâm ve Ulum” başlığıyla makaleler kaleme almıştır. Bunun yanında Mekteb-i İdadî’de okutulmak üzere *Akaid Dersleri* adlı kısa bir risalesi 1330 yılında yayınlanmıştır.

³⁹ Mustafa Asım, “Ehl-i İslâm ve Ulûm-ı” *Beyânü’l-Hak*, 2/45, (1328), 975-977.

larına göre bu görev ifa edilmiştir. Bu noktada Mustafa Asım, kelâmın tarihî fonksiyonunu ve meşhur kelâmcıların isimlerini zikrettikten sonra yenilenme ve ıslah meselesinin ihmal edilemeyeceğinin bilincinde olarak ciddi uyarılarda bulunmaktadır. Ona göre insanların irşad ve hidayetinde vesile olmak için bugünün şartları hangi eserlerin okunması ve yazılmasını gerektiriyorsa bunların acilen yapılması ve eğitim programlarına tatbik edilmesi bir zorunluluktur.⁴⁰ Zira topluma sirâyet eden inkârcı akımlar sebebiyle insanların zihinlerinde soru işaretleri oluşmaktadır. Bu problemlere dinin cevap vermesi beklenmektedir ki, işte bu, Mustafa Asım'a göre kelâm ilminde güncelleme çabalarını zorunlu kılmaktadır.

Mustafa Asım, dönemin tartışma konusu olan kelâmın ihtiyaçlara göre yenilenmesi problemini, çağdaşlarından farklı bir yaklaşımla değerlendirmiştir. Her ne kadar kelâmın yeniden inşasını ve yeni eserler telif edilmesini çağdaşlarının birçoğu gibi savunmuş olsa da bunun nasıl olacağı noktasında onlardan ayrılmıştır. Daha doğru bir ifadeyle, Asım'ın vurgularının farklılığı dikkat çekmektedir. Zira ona göre, günümüzde kelâmın nasıl öğretileceğine dair iki tür bakış açısından bahsedilebilir. Birinci yaklaşım, klasik kelâm kitaplarında Mu'tezile başta olmak üzere tarihte kalmış olan diğer bid'at fırkalarıyla ilgili tartışmaların mevcut olduğunu ancak günümüzde bu mezheplerin fikirlerini savunan zümrelerin bulunmadığını, dolayısıyla bu akımların fikirleriyle uğraşmanın mezar taşlarıyla tartışmak gibi bir anlama geldiğini iddia etmekte ve böyle bir çabayı gereksiz görmektedir. Ancak Mustafa Asım, bu yaklaşıma şu gerekçelerle itiraz eder: Bir sözün sahibinin ölmesiyle o söz ölmez. Zira bid'at fırkalardan zuhur etmiş olan fikirler gerçekte birer aklî ihtimallerdir. Esasen geçmişte bu tarz bir söylem ve tavır geliştirmiş olanlar olduğu gibi bugün de aynı fikirleri savunanlar olabilir. Ayrıca İslâm düşünce tarihine dair okumalar yapan biri, bu tür ekollerin fikirlerini öğrendikten sonra bunların bazı fikirlerini benimseyebilir. Hatta bu anlayışta olanlara bölgemizde rastlanmasa da diğer İslâm coğrafyalarında rastlanabilir. Dolayısıyla aklen mümkün olan fikirler, şu anda savunucuları bulunmadığı için geçerliliğini yitirmişse dahi müzakere edilmeli, üzerinde gerekli tartışmalar yapılmalı ve yanlışlıkları da açıklanmalıdır.⁴¹

⁴⁰ Mustafa Asım, "Ehl-i İslâm ve Ulûm-II" *Beyânü'l-Hak*, 2/, 46, (1328), 989.

⁴¹ Asım, "Ehl-i İslâm ve Ulûm-II", 990.

Kelâm ilminin yeniden inşası konusunda Mustafa Asım'ın benimsediği ikinci yaklaşım, birincisini tamamlayıcı mahiyettedir. Ona göre kelâm öğretimi muhtasar eserlere hasredilmemelidir. Öncelikle *Tevâli ul-Envâr*, *el-Mevâkıf*, *el-Makâsıd* ve *Metâlibu'l-Âliye* gibi temel eserler okutulmalıdır. Daha sonra da İmam Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'de, benzer âlimlerin eserlerinde yaptığı gibi yeni ortaya çıkan düşünceler, akımlar iyice tahlil edilmeli ve onlara gereken cevaplar verilmelidir. Böylece yabancı kültür ve inançlarla yüzleşerek kelâm ilmini geliştirmek gerekir.⁴²

Mustafa Asım'a göre, klasik kelâm birikiminden istifade edilmeli ve kelâm metodu kullanılarak dönemin ihtiyacı olan yetkin eserler telif edilmelidir. Yani onun nezdinde öncelikle mevcut kelâm birikiminden istifade edilmelidir. Zira daha önce ortaya çıkmış olan ve yeniden çıkabilecek bir potansiyeli de içinde barındıran şüphelere klasik ulemanın verdiği cevaplar bilinmeli, akabinde de yeni ortaya çıkan problemlere karşı da çağın imkânlarından istifade ederek cevaplar üretilmelidir. Bir başka ifadeyle ona göre mevcut kelâm birikiminin toplumun taleplerini karşılayamadığı bir hakikattir. Bunun için geçmiş mirasın muhafazası şartıyla kelâm ilmi yenilenmelidir. Neticede, kelâmın yenilenmesine karşı çıkmayan Mustafa Asım'ın yukarıda dile getirilmeye çalışılan teklifini “muhafazakâr” bir yenilenme olarak değerlendirmek mümkündür.

2. 2. Mustafa Sabri Efendi

Eşarî kelâmının son büyük temsilcilerinden addedilen Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi, kelâmi arayışlar bağlamında üzerinde durulması gereken önemli isimlerden birisidir.⁴³ Zira ilmî dirâyeti-

⁴² “Biz evvel emirde tedrisât-ı kelâmiyyeyi kütüb-i muhtasaraya hasr etmeyerek, *Tevâli ul-Envâr*, *el-Mevâkıf*, *el-Makâsıd* ve hatta imkân müsait olduğu takdirde *Fahreddîn Râzî'nin Metâlibu'l-Âliye'si* gibi ümmehât-ı müellefâtı okuyup okutmalyız. İmam Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife'si* gibi eserleri adam akıllı mütâlaa ve tedkik etmek ondan sonra da ‘Hazret-i Gazzalî’ ve emsâli ulemânın yaptıkları vechile akâid-i muhâlîfe erbâbının ellerinde bulunan ulûm ve fünûndan mu tekidât-ı sahîhaya zâhiren muhalîf gelen mesâilî ahz ü îrâd ve bil-muhâkeme cevapları zikr olunmak suretiyle ilm-i celîl-i kelâmı tevsi etmek lâzım gelir.” Asım, “Ehl-i İslâm ve Ulûm-II”, 990.

⁴³ Hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması-IV*, (İstanbul: İBB Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996), 116-117; Yusuf Şevki Yavuz, “Mustafa Sabri Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31:350-353. İbrahim Bayram, “Son Devir Osmanlı Şeyhülislâmlarından Mustafa Sabri Efendi'nin Dinî Düşüncesi”, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2014), 33-64; İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi-II*, 383-385; Ali Ulvi Kurucu, *Hatıralar-2*, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2009), 29-

nin yanında üstlendiği Meşîhat vazîfesi ve Batılılaşma hususunda takındığı eleştirel tavrı ve tavizsiz tutumu, kendisinin önemini daha da arttırmaktadır. Mustafa Sabri'nin geleneksel anlamda "son kelâmcı" olduğu yönündeki nitelemeler de düşünürün konu hakkındaki düşüncelerinin kıymetini arttıran unsurlar arasındadır.⁴⁴ Esasen Mustafa Sabri, devlet idaresiyle en yüksek düzeyde içli dışlı olması, İslâmî ilimlere derin vukûfiyeti, Batı düşüncesinden haberdar olması ve mücadeleci kişiliği ile çağdaşları arasından sıyrılmış olmasına rağmen akademi dünyasında görmezden gelinmiştir.⁴⁵ Osmanlı Devleti'nin yıkılışını yakînen idrak eden ve Batı medeniyeti karşısında İslâm medeniyetinin gerileyişini engellemek için gayret sarf eden Mustafa Sabri, hayatını bu durumu ortadan kaldırmaya yönelik ilmî, fikrî ve siyasî mücadelelerle geçirmiştir. Bu hedef doğrultusunda eserler yazmış, siyasî faaliyetlere girişmiş, İslâm dünyasında hâkim olan siyasî düzenleri tahlil ve tenkit etmiş, Yahudilerle mason localarının tehlikeli sonuçlar doğuran faaliyetlerine dikkat çekmiştir.⁴⁶ Osmanlı'nın son dönemlerinde başlayan yenilenme girişimleri ve reformist akımlara karşı eleştirileri içeren ve Eş'ârî kelâmını yeni bir dil ve yorumla diriltme çabası içerisindeki Mustafa Sabri'nin *Mevkîfu'l-Akl* adlı dört ciltlik eserini onun birikim ve muhakkikliğinin aynası olarak değerlendirmek mümkündür.⁴⁷

Mustafa Sabri, adı geçen eserde Eş'ârîliğin temel ilkelerini koruyarak, çağdaş dönemde bilgi, varlık, değer, insan ve âlem gibi hususlarda karşı karşıya kaldığı meydan okumaların üstesinden gelmeye çalışmıştır. Bunu yaparken kelâmın muhataplarını, Descartes ve Kant gibi modern filozoflar olarak belirleyen Mustafa Sabri, bu yönüyle kelâmî düşüncenin yeni döneme ait teorik problemlerle yüzleştiği ilk ve en kapsamlı eserlerden birini telif etme başarısı

140; Kamuran Gökdağ, "Mustafa Sabri Efendi", *İslâm Düşünce Atlası*, (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 3:1240; Ahmet Akbulut, "Şeyhülslâm Mustafa Sabri ve Görüşleri", *İslâmî Araştırmalar*, 6/1, (1992), 32-43.

⁴⁴ Çağfer Karataş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 394.

⁴⁵ İlahiyat Fakültelerinde kelâm tarihi alanında ders kitabı olarak en fazla okutulan şu eserlerde Mustafa Sabri Efendi'den hiç bahsedilmemesi basit bir ihmal olarak mı değerlendirilmelidir? Mesela Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, (İstanbul: Damla Yayınevi, tsz.); Ahmet Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâm'a Giriş*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012); Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm Tarih Ekoller Problemler*. (Konya: Tekin Yayınevi, 2001); Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2012); Şaban Ali Düzgün, Ed., *Kelâm el Kitabı*; (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012).

⁴⁶ Yavuz, "Mustafa Sabri Efendi", 31/350.

⁴⁷ Eserin yazılış hikâyesi için bkz. Kurucu, *Hatıralar-2*, 62-63.

göstermiştir.⁴⁸ Her ne kadar Mustafa Sabri klasik kelâm sistematığı ve görüşlerini savunuyor olsa da, yeni dönemdeki sorunları, Batı'dan gelen yeni felsefe ve inkârcı akımları görmezden gelmemiştir.⁴⁹ Bundan dolayı onun tutumunun Kâzım Kadri ve Besim Atalay ile aynı çizgide kelâmın yenilenmesine karşı olanlar arasında gösterilmesi,⁵⁰ isabetli bir görüş olarak değerlendirilemez. Zira Kâzım Kadri ve Besim Atalay değil kelâmın yenilenmesine, aynı zamanda bu ilim dalının tarihteki işlevine de tenkit nazarıyla yaklaşmaktadır. Mustafa Sabri ise kelâm ilminin gerekliliğini savunduğu gibi, yenilenmesine de taraftar olduğunu gösteren ifadeler kullanmaktadır.⁵¹ Hatta Haşim Nahid ve Musa Carullah'ın müteahhirin kelâmcılarına yaptıkları eleştirilere cevap verirken bu tavrını açıkça ortaya koymaktadır.

“Bize göre şimdi kendileri de kudemadan oldukları halde müteahhirun unvanıyla yâd edilen ulema-yı kelâm için, vaktiyle ‘ukalanın efkârında ciddi bir mevki’ işgal etmiş olan Yunan felsefesini, nazariyatını nazar-ı dikkate almak ve icab eden noktalarda dûr ve dirâz münakaşatta bulunmak adet olmuştu. Daha doğrusu ulema-yı ilmi kelâm için bu, bir vazife idi. Çünkü bu suretle, akaid-i İslâmiyyenin, asrına göre ehemmiyet kesb eden ulum ve fünun nazariyatına bigâne kalması temin edilmiş oluyordu. Nasıl ki bugün ulum ve fünunun esasları tecdit etmiş olduğu için ona göre akaid-i İslâmiyyenin, temas eden noktalarda mezkûr esasları teyid etmek ve muhalif gelen yerlerde de onlarla çarpışmak gibi yeni vazifelerde Müslümanların şimdiki ulemasına teveccüh ediyor.”⁵² “Ben Müslümanların maddeten, ahla-ken inhitatını ve belki kısmen iflasını inkâr edenlerden ve buna çaresâz olacak intibaha ve tecdid yollarının önüne set çekmek isteyenlerden değilim. Ancak buna çare olacak diye açıktan veya gizliden din-

⁴⁸ Kamuran Gökdağ, “Mustafa Sabri Efendi”, 3/1240.

⁴⁹ Yavuz, “Mustafa Sabri Efendi”, 31/351; Rabiye Çetin, “Tanzimat’tan Günümüze Kelâm’ı Yenileme Çalışmaları-I”, *Dini Araştırmalar*, 16/42, (Ocak-Haziran 2013), 29, 31, 35.

⁵⁰ Adnan Bülent Baloğlu, “Sebilürreşâd Dergisinde ‘Yeni İlm-i Kelâm’ Tartışmaları”, *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu*, Yayına Haz. Mehmet Şeker-Adnan Bülent Baloğlu, (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 266; Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Araştırmaları*, 66; Çetin, “Tanzimat’tan Günümüze Kelâm’ı Yenileme Çalışmaları-I”, 16, 18; İlyas Çelebi, “Modern Dönem Kelâm Çalışmalarının Temel Sorunları Üzerine”, *Modern Dönemde Dini İlimlerin Temel Meseleleri*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2007), 79.

⁵¹ Mustafa Sabri, “Dini Müceddidler”, *Sebilürreşâd*, 17/18 (417), (1337), 5-6; Bayram, “Son Devir Osmanlı Şeyhülislâmlarından Mustafa Sabri Efendi’nin Dinî Düşüncesi”, 113-117.

⁵² Mustafa Sabri, “Dini Müceddidler”, *Sebilürreşâd*, 5.

i İslâm'ın tahrip veya tahrifine lüzum gösterilirse o zaman ben Müslümanların bu hal sefalette kalmalarını haklarında daha hayırlı görürüm. Ve bu sefaleti de yine hiç olmazsa din-i İslâm'ın esasına sahip kalmış olmakla beraber ahkâmı ile amel olmak hususundaki kusurlarına, kuşkularına karşı bir te'dib-i ilahiye hamlederek müteselli olurum. Ve ben Müslümanların mesut bir dünya yüzüne çıkmasını samimi vicdanımla arzu eylediğim halde, dinimizin üzerine basarak erişebileceğimiz yüksek dünyamıza lanet ederim. Biz o yüksek dünyaya çıktığımız zaman İslâmiyet de dest-i i'tisamımızla farkı ihtiramımızda bulunmalıdır. Hem bu suretle hareket edersek yükseleceğimiz yere çıkarken biz lekemizi de beraber götürmüş olacağımız cihetle muvaffakiyet daha ziyade kat'idir. Aksini yaparsak iştila hareketinde melezleşmiş olan bizler çıkacağımız noktaya vasıl olmadan kuvvetimizi zayi etmiş olacağımız gibi farz-ı muhal olarak şahika-i amele yükselmek mümkün olsa bile o yükselenler artık biz değil bizden tenasüh etmiş başkalarıdır.”⁵³

Pasajdan anlaşılacağı üzere Mustafa Sabri, kelâm ilminin tarihi sürekliliği içerisinde algıladığı tehditlere karşı sürekli refleksler ürettiği ve bunun bugün için de devam etmesinin gerekliliğini vurgulamaktadır. Ona göre felsefi ve bilimsel nazariyeler değiştiği için kelâm da vesâilini yenileyip sorunlarla yüzleşmelidir.⁵⁴ Ancak Mustafa Sabri'nin yenilenmeden anladığı veya kelâmın yenilenmesine dair ortaya koyduğu çerçevenin çağdaşlarından daha muhafazakâr bir çizgi olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca siyasî-fikhî alanda ileri sürdüğü fikirlerde dönemine göre yenilikçi bir tavır ortaya koyarken,⁵⁵ kelâm alanında daha muhafazakâr tavır almasının konjonktürle ilgisi olduğu düşünülmektedir.⁵⁶ Zaten hicri II. asırdan

⁵³ Mustafa Sabri, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İltimesi*, (İstanbul: Darul- Hilafeti'l- Aliyye Matbaası, 1337/1335), 162-163.

⁵⁴ Mustafa Sabri dini ilimlerin çok ehemmiyetli olduğunu vurgulayarak kendi döneminde medreselerde okuyan talebelere, klasik ulemanın yaptığını örnek almalarını, bu ilimlerin yanında ilim ve fennin ortaya çıkardığı yeni keşiflerden de haberdar olmalarını tavsiye etmiştir. Bkz. Mustafa Sabri, “Talebe-i Ulûma”, *Beyânü'l-Hak*, 2/33, (29 Haziran 1325), 765.

⁵⁵ İslâmî demokrasi tanımlaması için bkz. Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlem min Rabbi'l-âlemîn ve İbâdîhi'l-Mürselîn*, (Kahire: Dar-u İhya-i Kütübî'l-Arabiyye, 1369-1950), I:17; Sigorta meselesine getirdiği yeni öneriler için bkz. Mustafa Sabri, “Din-i İslâm'da Hedef-i Münakaşa Olan Mesâilden”, *Beyânü'l-Hak*, 4/102, 1890-1894.

⁵⁶ Karataş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, 393-394; “Mustafa Sabri Efendi, Batılılaşma hareketine karşı İslâmî inanç ve değerleri savunan çağdaş İslâm düşünürleri arasında yer alır. Özellikle Immanuel Kant'ın rasyonel bilgiyi teolojik alandan dışlamasını eleştirmesi, evrim teorisinin gözlem ve deneye dayanmadığını vurgulaması ve inanç konularının bilimsel bilgilerle temellendirilme yönteminin yanlışlığını belirtmesi dikkat çekicidir. Bu-

itibaren ortaya çıkan ve sürekli kendini yenileyen bir ilim dalı olan kelâma değer verip onu savunan bir âlimin, onun yenilenmesine karşı olduğunu iddia etmenin makul bir tarafı bulunmadığı açıktır.

Esasen Şeyhülislâm Mustafa Sabri'nin yenilenme teşebbüslerine eleştirel yaklaşmasının sebebi hem Türkiye'de hem de Mısır'da karşılaştığı Batıcı-reformist tavrıdır. Zira iyi niyetle başlayan birçok teccid çabası yeni sorunlar üretmiştir. Bundan dolayı onun mesaisini aşırı yenilenme taraftarlarını eleştirmeye ayırdığı görülmektedir. Aslında onun yenilik taraftarlarına eleştiri yöneltmesinin sebeplerinden biri de nitelik ve nicelik açısından ortaya ciddi bir eser konulamadığı yolundaki kanaatidir.⁵⁷ Burada dikkatimizi çeken bir mesele de kelâmın yenilenmesinin öncüsü olan Filibeli, İzmirli ve Harpûtî gibi isimlere, Mustafa Sabri'nin doğrudan bir eleştiri yöneltmemesidir. Onun Kafkasya ve Mısır merkezli ortaya çıkan aşırı yenilenme teşebbüslerini hedef alması yenilenmenin nasıl olacağı sorusuna verdiği cevapla, başka bir ifadeyle yenilenmenin mahiyetine dair duruşuyla izah edilebilir. Zira Mustafa Sabri'nin yaptığı tenkitlerin benzeri eleştiriler başkaları tarafından da yapılmasına karşın kelâmın yenilenmesine karşı olanlar kategorisinden kurtulamaması dikkat çekicidir.⁵⁸

608 | db

Bunların yanı sıra, bazı yenilikçileri eleştirmesi Mustafa Sabri'nin kelâmın yenilenmesine karşı olduğu yönünde bir delil olarak değerlendirilemez. Çünkü o dönemde âlimlerin birbirine karşı birçok tenkitleri vardır. Mesela İzmirli İsmail Hakkı'nın Ziya Gökalp'in

nunla birlikte muhtemelen çok değişken ve sıkıntılı hayat mücadelesinin de etkisiyle kader konusunda yetiştiği kültürün aksine cebre yaklaşan bir telakkiyi benimsemiş, sert tabiatı ve başlangıçtaki siyasî faaliyetlerinin sevkiyle muhaliflerini eleştirirken yer yer aşırılığa kaçmış ve bazan haksız suçlamalarda bulunarak yanlış sonuçlara varmıştır." Ya-vuz, "Mustafa Sabri Efendi", 31:352.

⁵⁷ Mustafa Sabri'ye göre klasik ulemanın hakkını teslim etmekten imtina eden çağdaş düşünürler nitelik ve nicelik açısından klasik âlimlere denk veya onlara yakın bir eser ortaya koyamamışlardır. Ayrıca materyalizm ve pozitivism gibi inkârcı çağdaş Batı felsefesiyle mücadele edecek bir ürün de verememişlerdir. Bkz. Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-Akl*, 1: 222.

⁵⁸ Aynı yazarın aynı makalede, Mustafa Sabri'nin hem kelâmın yenilenmesine şiddetle karşı çıktığını yazıp (s. 16) hem de yeni ilm-i kelâmın en fazla meşgul olduğu materyalizm, pozitivism, darvinizm gibi akımlara esaslı cevaplar verenler arasında onun adını zikretmesi (s. 29, 31, 35) izaha muhtaçtır. Daha doğrusu kelâmda yenilenmeden maksat nedir? Sorusu tekrar ele alınmalıdır. Bkz. Çetin, "Tanzimat'tan Günümüze Kelâm'ı Yenileme Çalışmaları-1", 16-35.

İctimai Fıkıh teorisini eleştirmesi,⁵⁹ Filibeli'nin Celâl Nûrî'ye yönelik eleştirisi,⁶⁰ Mustafa Sabri'nin de değindiği üzere⁶¹ Musa Carullah'ın Ziyaeddin Kemali'ye reddiyesi bunlardan bazılarıdır.⁶² Dolayısıyla kanaatimizce, Mustafa Sabri'nin tavrının yenilenme karşıtı olarak okunmaması daha doğrudur. Bütün bunlara ilave olarak Şeyhülislâm'ın Mâtürîdîliği bırakıp Eşârîliğe geçtiğini ilan etmesi aslında modernite karşısında bir dayanak ve sağlam bir ilmi zemin arayışının göstergesi olarak kabul edilmelidir.⁶³

Neticede Mustafa Sabri Efendi, kelâm ilminin ehemmiyetinin farkında olduğu gibi yenilenmesine de karşı değildir. Ancak o yenilenmenin nasıl olacağı konusunda çağdaşlarından ayrılmaktadır. Ayrıca onun eleştirilerinden nasibini alanlar mutedil çizgidekiler değil, reformist denilebilecek bir hüviyette modernleşme çabasında olanlardır. Dolayısıyla çağın getirdiği sorunlarla yüzleşmeye cesaret eden Mustafa Sabri'nin metodu, bir makalesine adını verdiği gibi, *terakkî edelim fakat Müslüman kalmak şartıyla*'dır.⁶⁴ Zaten kelâm ilminin nosyonuna sahip olan birisinin tecdüde karşı olması ve körü körüne geleneğe bağlı kalması büyük bir çelişki olurdu.

Sonuç

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş döneminde çağın ihtiyaçlarına binaen kelâm ilminde yenileme arayışlarının olduğu bir vakıadır ve tabiatı itibariyle bu girişimler lehte ve aleyhte birçok tartışmayı beslemiştir. Son dönem âlimlerinin kâhir ekseriyeti kelâmın çağın ihtiyaçlarına göre yenilenmesini talep ederken, bazıları reformist bir çizgiyi benimsemiş, bazıları ise muhafazakâr bir çerçeveyi teklif etmiştir. Buna karşın Besim Atalay ve H. Kâzım Kadri kelâmın yenilenmesine muhalefet etmiştir. Ancak onların bu itirazı kelâmın ye-

⁵⁹ Şevket Topal, "Ziya Gökalp'in İctima-i Usul-i Fıkıh Önerisi ve İzmirli İsmail Hakkı'nın Karşı Eleştirisi", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1/2, (2012), 7-25.

⁶⁰ Filibeli Ahmed Hilmi, *Huzur-ı Akl-ü Fende Maddîyyun Meslek-i Dalaleti*, (Darü'l-Hilâfe İstanbul: Hikmet Matbaa-i İslâmiyyesi, 1332).

⁶¹ Mustafa Sabri, *Yeni İslâm Müçtehidlerinin Kıymeti İlmiyyesi*, 10.

⁶² Musa Carullah, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, Yayına Hazırlayan: Musa Bilgiz, (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001); Musa Carullah'ın Hindistan'da ortaya çıkan Kuraniyyun hareketine eleştiri olarak kaleme aldığı ve Hz. Peygamberin sünnetini savunduğu eseri bir diğer örnektir. Musa Carullah, *Kitabü's-Sünne*, Yayına Hazırlayan: Mehmet Görmez, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009).

⁶³ Karataş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, 393.

⁶⁴ Mustafa Sabri, "Terakkî Edelim Fakat Müslüman Kalmak Şartıyla", *Sebülürreşâd*, 17/431-432, (1337), 113.

nilenmesinden ziyade kelâm ilminin gerekliliğine olmuştur. Bir başka ifadeyle bu iki zat, kelâmın İslâm düşünce tarihindeki konumunu tenkit ettiği gibi, faydasız olduğunu addettikleri bu ilmin hem mevcudiyetine hem de yenilenmesine karşı çıkmışlardır. Dolayısıyla onların kelâm tarihini ademe mahkum edip İslam düşünce tarihindeki sorunların bütünü kelâma havale etmeleri tarihte örneklerine rastlanan kelâm karşıtlarıyla örtüşmektedir. Bunun yanında kimileri tarafından yenilenme karşıtı olduğu iddia edilen Şeyhülislâm Mustafa Sabri'ye dair yorumlar ilmi dayanaktan yoksundur. Aksine Mustafa Sabri ve onun dergisinde yazan Mustafa Asım da kelâmî arayışları benimsemekte ve çağın şartlarına göre kelâmın yenilenmesinin bir ihtiyaç olduğunu ifade etmektedir. Ancak bu iki zatın klasik kelim birikiminin dikkate alınmasına özel vurgu yapması “muhafazakâr” bir yenilenme olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla mevcut durumun yani geleneksel kelâm birikiminin yeterli olduğunu ve kelâmın yenilenmesine gerek olmadığını söyleyen bir isme rastlanılmadığı söylenebilir. Bundan dolayı Osmanlı'nın son döneminde başlayıp Cumhuriyet'in ilk yıllarında devam eden tartışma konusunun temelini kelâmın yenilenip yenilenmeyeceği değil, nasıl ve ne kadar yenileneceği meselesinin oluşturduğunu söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

- Akbulut, Ahmet. “Şeyhülislâm Mustafa Sabri ve Görüşleri”. *İslâmi Araştırmalar Dergisi*. 6/1, (1992). 32-43.
- Albayrak, Nureddin. “Hüseyin Kâzım Kadri”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 554-555. (İstanbul: TDV Yayınları, 1998).
- Albayrak, Sadık. *Son Devir Osmanlı Uleması I-IV*. İstanbul: İBB Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996.
- Altıntaş, Ramazan. *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.
- Atalay, Besim. “İlm-i Kelâm Meselesi-I”, *İslâm Mecmuası*. Necm-i İstikbal Matbaası: Yıl 3, 4/44, (1334). 912-914.
- Atalay, Besim. “İlm-i Kelâm Meselesi-II: Din Akıl ile Tartılabilir mi”, *İslâm Mecmuası*, Necm-i İstikbal Matbaası: Yıl 3, 4/45, (1334). 928-930.
- Baloğlu, Adnan Bülent. “Sebilürreşad Dergisinde ‘Yeni İlmi Kelim’ Tartışmaları”. *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu*. İstanbul: TDV Yayınları, 1996. 265-311.
- Bayram, İbrahim. “Son Devir Osmanlı Şeyhülislâmlarından Mustafa Sabri Efendi'nin Dinî Düşüncesi”. İstanbul: Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi. 2014.
- Carullah, Mûsâ. *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*. Yay. Haz. Mûsâ Bilgiz. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001.
- Carullah, Mûsâ. *Kitabü's-Sünne*. Yay. Haz. Mehmet Görmez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.

- Çelebi, İlyas. “Modern Dönem Kelam Çalışmalarının Temel Sorunları Üzerine”. 73-104. *Modern Dönemde Dini İlimlerin Temel Meseleleri-İlmi Toplantı*. İstanbul: İsam Yayınları, 2007.
- Çetin, Rabiye. “Tanzimat’tan Günümüze Kelâm’ı Yenileme Çalışmaları-I”. *Dini Araştırmalar*. 16/42, (Ocak-Haziran 2013). 9-38.
- Düzgün, Şaban Ali. Ed. *Kelâm el Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayıncılık, 2012.
- er-Râzî, Fahreddîn. *el-Muhassalu Efkarî'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâi ve'l-Mütekellimîn*. Nşr. Taha Abdurrauf Sad. Beyrut: Mektebet-ü Külliyyat-ı Ezheriyye, 1984.
- Filibeli Ahmed Hilmi, *Huzur-ı Akl-ı Fende Maddîyyun Meslek-i Dalaleti*. Daru'l-Hilâfe İstanbul: Hikmet Matbaa-i İslâmiyyesi, 1332.
- Gökdağ, Kamuran. “Mustafa Sabri Efendi”. *İslâm Düşünce Atlası I-III*. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Gölcük, Şerafeddin. *Kelâm Tarihi*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2012.
- Gölcük, Şerafettin -Süleyman Toprak. *Kelâm Tarih Ekoller Problemler*. Konya: Tekin Yayınevi, 2001.
- İzmirli, İsmail Hakki. “Yeni ilm-i Kelam”. *Sebilü'r-Reşad*. 21/528-529, (1341). 58-59.
- Kadri, Hüseyin Kâzım. “Sebilürreşâd Ceride-i İslâmiyyesine”, *Sebilürreşâd*, 21/546, (1341) 207-210.
- Kadri, Hüseyin Kâzım. “Sebilürreşâd Ceride-i İslâmiyyesine”. *Sebilürreşâd*, 21/532-533. (1341). 92-93.
- Kadri, Hüseyin Kâzım. *20. Asırda İslâmiyet*, Sad. Ertuğrul Özalp. İstanbul: Pinar Yayınları, 1992.
- Kadri, Hüseyin Kâzım. *Felaha Doğru*. İstanbul: Tanin Matbaası, 1331.
- Kadri, Hüseyin Kâzım. *İslâm'ın Avrupa'ya Son Sözü*. Sad. Ömer Hakan Özalp. İstanbul: Pinar Yayınları, 1999.
- Kadri, Hüseyin Kâzım. *İstikbale Doğru*. İstanbul: Ahmed İhsan ve Şurekası, 1331.
- Kadri, Hüseyin Kâzım. *Yirminci Asırda İslâmiyet*. İstanbul: Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339.
- Kadri, Hüseyin Kâzım. *Ziya Gökalp'in Tenkidi*. Haz. İsmail Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1989.
- Kara, İsmail Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi I-III. (İlaveli Üçüncü Baskı). İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997.
- Kara, İsmail. *Din İle Modernleşme Arasında*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003.
- Karaman, Hayreddin. *Gerçek İslâm'da Birlik*. İstanbul: Nesil Yayınları, tsz.
- Karataş, Cağfer. *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Kılavuz, Ahmet Saim. *Ana Hatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâm'a Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Kurucu, Ali Ulvi. *Hatıralar-2*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2009.
- Musa Kâzım, “Kütüb-i Kelâmiyyenin İhtiyâcât-ı Asra Göre Islah ve Te'lifi, Beyne'l-Müslimin Mezahib-i Muhtelifenin Tevhidi, Medreselerde Tedrisatın Islahı”. *Sırât-ı Müstakim*. 2/52, (1327). 377-379.
- Musa Kâzım, *Külliyyat*. Sad. Ferhat Koca. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Mustafa Asım, “Ehl-i İslâm ve Ulum-I” *Beyânü'l-Hak*. Dersaadet: Yıl 1, 2/45, (1328). 975-977.
- Mustafa Asım, “Ehl-i İslâm ve Ulum-II” *Beyânü'l-Hak*. Dersaadet: Yıl 1, 2/46, (1328). 987-990.

- Mustafa Sabri, "Din-i İslâm'da Hedef-i Münakaşa Olan Mesâilden", *Beyânü'l-Hak*, 4/102, (1329). 1890-1894.
- Mustafa Sabri, "Dini Müceddidler". *Sebilü'r-Reşad*. 17/18, (1337). 5-6.
- Mustafa Sabri, "Talebe-i Ulûma". *Beyânü'l-Hak*. 2/33, (1325). 764-768.
- Mustafa Sabri, "Terakki Edelim Fakat Müslüman Kalmak Şartıyla". *Sebilü'r-Reşad*. 17/431-432, (1337). 113-115.
- Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlem min Rabbi'l-âlemîn ve İbâdîhi'l-Mürselîn I-IV*. Kahire: Dar-u İhya-i Kütübî'l-Arabiyye, 1369-1950.
- Mustafa Sabri, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi*. İstanbul: Daru'l- Hilafeti'l- Aliyye Matbaası, 1337/1335.
- Ogan, M. Raif. "Mezhepleri Birbirine Yaklaştırma", *Yeni Sebilü'r-Reşad*, 74, (1950). 371-373.
- Özervarlı, M. Sait. *Kelâmda Yenilik Arayışları*. İstanbul: İsam Yayınları, 1998.
- Rıza, M. Reşid. *Muhaveratu'l-Muslih ve'l-Mukallid*. Trc. Ahmed Hamdi Akseki. Daru'l-Hilafe: Amidi Matbaası, 1332.
- Sancar, Faruk. "Selef Geleneğinde Fahreddin er-Razi'ye Yöneltilen Metodik Eleştiriler". *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. Ed. Ömer Türker-Ömer Demir. İstanbul: İsam Yayınları, 2013, 579-602.
- Şevketî, Eşref Efendizâde. *Medaris-i İslâmiyye Islahat Programı*. İstanbul: Hürriyet Matbaası, 1329.
- Topal, Şevket. "Ziya Gökalp'in İctima-i Usul-i Fıkıh Önerisi ve İzmirli İsmail Hakkı'nın Karşı Eleştirisi". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1/2, (2012). 7-25.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmi Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, tsz.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Mustafa Sabri Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31:350-353. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yüce, Nuri. "Besim Atalay". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4:43-44. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

An Analysis on The Discussions of Opposition to The Renovation of The Kalam

Faruk SANCAR*
Muhammet Hanefi SULUOĞLU**

Extended Abstract

Islamic theology/the kalam has undergone many changes from the beginning, in terms of methodology and content. These changes in the kalam have also led to many arguments for and against. The discipline of the kalam which has three main stages; formation process in the first two centuries, *mutaqaddimun* and *mutakhirun* periods, has been in search of new for nearly two centuries. Essentially, this search period is parallel to the weakening of the Ottoman Empire and the loss of political, military and economic power. Besides the decline of the Islamic word in politically, the improvements in science, philosophy and religion in the Western world affected Muslims. In addition, the propaganda of the materialist movements and offensive claims of the orientalist to the Prophet and the Qur'an, led to the questioning of the kalam. Because, this situation has raised questions about the sufficiency of the classical kalam heritage. Thus, discussions about what and how should be done against the problems that had not been previously, occupied the agenda starting from the students of Madrasah until the Shaykh al-Islam.

The demands for renovation of the kalam, which began in the late Ottoman period and continued in the early years of the Republic, as well as in different regions of the Islamic World such as Egypt and Indian, have many discussions. However, although the necessity of renovation of the kalam is almost a common acceptance, it is discussed how to renovation it. There are also critical approaches to the discipline of the kalam. In this article, in order to clarify the discussions, the subject is discussed through the views of the four scholars. They are Hüseyin Kazım Kadri, Besim Atalay, Mustafa Sabri Efendi and Mustafa Asım.

The article consists of two parts. In the first part, the views of Hüseyin Kazım Kadri and Besim Atalay, who opposed the renovation of the kalam, were discussed because of their critical approach to the discipline of the kalam. Both authors claimed that the kalam was useless, harmed Muslims throughout history, serialized it among Muslims, and caused different currents of thought to emerge. According to Hüseyin Kazım Kadri, the source of the kalam is not the Qur'an and Sunnah but Greek and Iranian philosophy. In fact, according to him, the Persian influence on the development of the kalam is very obvious since 8th/2nd century.

* Assoc. Prof., Ondokuz Mayıs University Faculty of Theology, Department of Kalam, faruk.sancar@omu.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-5365-9891>.

** R.A., Recep Tayyip Erdoğan University Faculty of Theology, Department of Kalam, mhanefi.suluoglu@erdogan.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-1195-9343>.

Because they wanted to serialize Muslims to get revenge on the Arabs. Therefore, this discipline, that harms Muslims in the history should not be renovation, but should be eliminated.

Besim Atalay has similar views with Hüseyin Kazım Kadri. According to him, the kalam is far from persuading people to accept the existence of Allah. There is no one in Islamic history who is converted Islam by means of theologians. In fact, faith is not realized through discussion and logical evidence, but through feelings of heart. Moreover, according to Besim Atalay, the pure minds of Muslims were blurred by translating the views of Aristotle and Plato. Today, it would be a big mistake to teach Kant and Descartes' ideas instead of Aristotle and Plato. Therefore, efforts to renovation of the kalam are meaningless and unnecessary.

The second part of the article deals with the allegations about Mustafa Sabri Efendi. These claims are that he opposes the renewal of the kalam. However, this article tries to prove that these claims lack scientific basis. It is not possible to say that he objected to the renewal of the kalam when his views were considered with a holistic view. It is unfair to say that the classical kalam accumulation is sufficient from his works and therefore there is no need for renewal. However, it should be noted that he proposes the renewal of the kalam in a tradition-based framework. Therefore, it can be said that he is a supporter of "conservative" renewal of the kalam.

Another scholar in this context is Mustafa Asım. He also stated that it is necessary to renew the kalam. However, he firstly suggested that the classical kalam discussions could be learned. Because, according to him, the intellectual currents in the history of the kalam and the answers given to them have historical value, even if they do not have scientific value for today. Moreover, according to Mustafa Asım, the discipline of the kalam should not be taught with concise works. In the kalam classes, voluminous works such as the *Tawali' al-anwar* and the *Matalib al-'aliyya* should be taught. After that, just as Gazzali and other theologians who took foreign philosophy and reasoned and criticized, today's scholars should treat Western philosophy the same. As it can be understood, Mustafa Asım has a special emphasis on the classical kalam heritage in his proposal of renewal. Therefore, it can be said that he is also a supporter of "conservative" renewal of the kalam. However, it should be noted that this definition is relative.

As a result, it is necessary to state that in the context of the transition period from the Ottoman Empire to the Republican era, there is no name that says that the classical kalam accumulation is sufficient and that it meets the needs of the age and that no new kalam works are needed. In fact, the comments and claims that these scholars are anti-renewal stem from cursory readings. It should also be noted that the idea of the necessity of renewing the kalam in the last two centuries is a general acceptance. In this context, the debate revolves around the nature of renewal, what kind of renewal will be or how much.

Keywords: New Science of Kalam, Hüseyin Kazım Kadri, Besim Atalay, Mustafa Sabri Efendi, Mustafa Asım.



İLK DEİSTLERE GÖRE DEİZMİN TEMEL İNANÇLARI

Mehmet Akif ALTUNIŞIK*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 25 Haziran 2019, **Kabul Tarihi:** 27 Eylül 2019, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2019, **Atf:** Altunışık, Mehmet Akif. "İlk Deistlere Göre Deizmin Temel İnançları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (Eylül 2019): 615-642.

<https://doi.org/10.33415/daad.581849>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 25 June 2019, **Accepted:** 27 September 2019, **Published:** 30 September 2019, **Cite as:** Altunışık, Mehmet Akif. "Main Beliefs of Deism Considering the First Deists". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 19/2 (September 2019): 615-642.

<https://doi.org/10.33415/daad.581849>



Öz

Bu çalışma İngiliz deistler olarak da adlandırılan ilk deistlerden hareketle deizmin temel iddialarını ele almaktadır. Uzun bir tarihi geçmişi olan deizm ile ilgili mutlak bir yargıda bulunmanın ciddi zorlukları olmakla birlikte deizmin temel inançlarını tartışmak mümkündür. Ancak tarihsel süreçteki farklı deizm anlayışlarını dikkate alınmadan, yüzeysel ve genel bir perspektif ile meseleye yaklaşmak hem eksik hem de hatalı değerlendirmelere neden olacaktır.

Bu çalışmamızda, din felsefesinin yakından ilgilendiği deizm sorunu, benzer ya da farklı anlayışlara sahip ilk deistlerin Tanrı, ahlak, vahiy ve ölümsüzlük gibi temel inançlara yaklaşımları esas alınarak tartışılmaktadır. İlk başta kurumsal Hristiyanlığa ciddi bir eleştiri olarak ortaya çıkan deizm aslında, vahyin yerine akıl ya da doğal dini yerleştiren bir inançtır. Ancak deizmi hakıyla anlamak için hangi deizm sorusunu sormak gerekir. Zira deizmde, Tanrı ve ahlak konularında birbirine oldukça yakın düşüncelere rastlanırken, ölümsüzlük ve özellikle de vahiy konusunda birbirinden çok farklı inançlara rastlamak mümkündür.

Anahtar Kelimeler: İnanç, deizm, akıl, vahiy, ahlak.

* Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, mehmetakif72@hotmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-9922-2233>.

Main Beliefs of Deism Considering the First Deists

Abstract

This study addresses the main claims of deism based on the first deists, also named as English deists. Though there are some serious challenges about making an absolute judgement on deism, which has a long historical background, it is still possible to discuss the main beliefs of deism. However, approaching the subject with a shallow and overall perspective without considering various perceptions of deism during the historical process would cause both imperfect and inaccurate assessments.

In our study, matter of deism which is a particular concern to the philosophy of religion is discussed based on the main approaches of the first deists who have the same or different perceptions on the main beliefs such as God, morality, divine inspiration and immortality. Originally emerging as a serious criticism against the corporate Christianity, deism is actually a belief that substitutes the divine inspiration with reason and natural religion. However, to understand deism thoroughly, the question of "which deism" must be asked. Because in deism, while very close ideas on the God and morality can be found, it is also possible to find very different ideas on the matters of immortality and especially divine inspiration.

Keywords: Belief, deism, reason, revelation, morality.

Giriş

Ortaya çıkışından günümüze kadar çeşitli aşamalardan geçtiği anlaşılan deizmin ne olduğu ile ilgili farklı yaklaşımların olmasının bazı nedenleri vardır.

Çok farklı türleri olduğu için deizmi kesin bir şekilde tanımlamak zor görünmektedir.¹ Hatta kimilerine göre deizmin standart bir anlamının olduğunu söylemek doğru değildir. Zira deizm farklı bağlamlarda farklı anlamlarda kullanılmıştır; mesela XVII. yüzyılda *teizm* anlamında bile kullanılmıştır. Fakat deistler deyince daha çok dine duyulan ihtiyacı reddeden kimseler akla gelmektedir. Bazı tarihçiler ise deizmi yeni bir dini kimliğe benzeyen, kendine has özellikleri olan felsefi bir bakış açısı olarak değerlendirmişlerdir. Bununla birlikte kimi deistler ise kendilerini samimi Hristiyan olarak görmüşlerdir.² Gould'un açıklamalarına bakıldığında deistlerin

¹ David Nicholls, *God and Government in an Age of Reason*, (London and New York: Routledge, 1995), 144.

² Wayne Hudson, "Atheism and Deism Demythologized", *Atheism and Deism Revalued: Heterodox Religious Identities in Britain 1650–1800*, ed. Wayne Hudson, Diego Lucci, Jeffrey R. Wigelsworth (Surrey and Burlington: Ashgate Publishing Limited, 2014), 19.

Tanrı'nın dünyayı yarattığını kabul ettikleri,³ fakat çoğunun vahiy dinini reddettiği ve sadece rasyonel düşünce ile bir Tanrı fikrine ulaşabileceğini iddia ettikleri görülür.⁴

Deizm kavramı, teizme karşı olarak ilk defa Kalvinci ilahiyatçı Pierre Viret'in *Instruction Chrestienne* adlı çalışmasında yer alır. Viret, deistleri, "Tanrı'nın yerin göğün yaratıcısı olduğuna inanan ama İsa Mesih'in öğretilerini reddedenler" şeklinde nitelendirmektedir.⁵ Benzer şekilde Şair John Dryden (1631-1700)'ın, "Religio Laici" şiirinin önsözünde *doğal tapınmanın prensipleri* ya da *deizm* dediği şeyi, kutsala ait bir kalıntı ya da Nuh soyuna gelen vahiy dininin sönük bir ışığı olarak tasvir ettiğini görüyoruz. Yine Dryden, deizmi benimseyen filozofların, gelişmiş kabiliyetleri sayesinde insanların kendilerinin, yüce ve her şeyi bilen bir Tanrı'nın var olduğunu, O'na ibadet ve şükretmek gerektiğini anlayabileceklerini iddia ettiklerini ve kendisinin de bu görüşü benimsediğini belirtir. Dryden'a göre söz konusu şeyleri keşfetmek için vahyin herhangi bir etkisi ya da faydası yoktur. Bu durum, insanın aklıyla kendi başına Tanrı'ya ulaşması değil, Tanrı'nın insana bir lütfudur.⁶

db | 617

Deizm, Hristiyan kültürü içinde Hristiyanlığa bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Özellikle Aydınlanma sırasında Avrupa ve Kuzey Amerika'da ortaya çıkan Hristiyan Ortodoksluğun kapsamlı bir eleştirisinin⁷ bunda ciddi bir payı vardır. Bununla birlikte yeni bilimsel gelişmeler ve felsefi akımlar da deizmin etkisini artırmada etkili olmuştur.⁸ Bu anlamda Aydınlanma düşüncesinin deizmin güçlenmesinde ciddi bir katkısının olduğu açıkça görülür. Çeşitli şekillerde tanımlanan Aydınlanma, Gadamer'e göre, "hiçbir otoriteyi kabul etmemek ve her şeye aklın muhakemesiyle karar vermek"tir.⁹ Yine Aydınlanma, insanların hakikate ulaşmaları için "miras aldıkları geleneğe, bir kuruma ya da bir seçkine ya da Tanrı'dan gelen bir

³ Rebecca Kneale Gould, "Deism", *Encyclopedia of Religion and Nature*, ed. Bron Taylor (London ve New York: Continuum, 2005), 462.

⁴ Gould, "Deism", 463.

⁵ A. W. Wood. "Kant'ın Deizmi", trc. Necmettin Tan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011): 328.

⁶ W. D. Christie, (ed.), *English Classics: Dryden*, (London: Macmillian and Co, 1874), 121.

⁷ Gould, "Deism", 462.

⁸ Bkz. Mehmet Akif Altunışık, "Deizmin Meydan Okumalarına Karşı İslam Düşüncesinin Sorun Çözme Kabiliyeti: Yeni Bir Nübüvvet Teorisi Geliştirme Teklifi", *İslam ve Yorum II*, haz. Fikret Karaman (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018), 1: 398.

⁹ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, trc. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009), 2: 14.

vahye bile gereksinimleri olmadığı¹⁰ iddiası ve insanın dini değerlerin etkisiyle belirlenmiş bir dünya görüşünün yerine kendi aklı ile belirleyeceği yeni bir dünya görüşü oluşturma çabası¹¹ olarak da tarif edilmektedir.

Aydınlanma, Hristiyan kutsal metinlerinin toptan reddedilmesi değil, geleneksel yorum tarzlarının yeniden dönüştürülmesi olarak da anlaşılabilir.¹² Nasıl tarif edersek edelim, Aydınlanmanın başta kilisenin otoritesi olmak üzere Hristiyanlığı kurumsal olarak ciddi bir şekilde sarstığını söyleyebiliriz.

Barnett'e göre deistler, Hristiyan öğretinin ve kilisenin, ahlak ve hukuk alanında ciddi bir etkisi olması nedeniyle Hristiyanlığın toplum ve entelektüel kesim için bir tehdit olduğunu düşünmüşlerdir. Bu nedenle de Aydınlanma düşüncesini söz konusu tehdidi savmada en etkili yol olarak görmüşlerdir. Başka bir ifadeyle onlar, insanlığın ilerlemesinin önünde en ciddi engel olarak gördükleri batıl inançları ve ruhban sınıfının etkisini bertaraf etmenin yolunun Aydınlanma düşüncesi olduğunu düşünürler.¹³

618| db

Akla aşırı güvenin yaygın olduğu bir dönemde ortaya çıkan deizm, Harrison'a göre, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda İngiltere'de dini düşüncede aşırı rasyonelleşme eğilimi anlamına gelir. Yine vahyin yeterli bir dini hakikat olup-olmadığı ile ilgili bir şüphe olduğunda, dinin makul olduğunu gösterme arzusudur. Bununla birlikte deizmde, vahyin gerekli olmadığı iddiası öne çıkmasına rağmen deizm tek bir ilkeye indirmek pek mümkün değildir; ancak deizm anlayışlarında benzerlikler söz konusu olabilir.¹⁴

Ortaya çıkmaya başladığı XVII. yüzyıldan bu yana deist düşünürlerin çok farklı iddialara sahip olması deizm hakkında genel geçer bir değerlendirme yapmayı zorlaştırmaktadır. Bu nedenle belirli bir dönem veya ekol ile sınırlandırarak deizm hakkında daha

¹⁰ Karen Amstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, trc. Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2017), 424.

¹¹ Sait Kar, "Din, Aydınlanma ve Eleştirisi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2014): 175.

¹² Asım Duran, "Aydınlanma ve Kutsal Kitap Yorumunun Tarihsel Dönüşümü", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/2 (2017): 119.

¹³ S. J. Barnett, *The Enlightenment and Religion The Myths of Modernity*, (Manchester and New York: Manchester University Press, 2003), 17.

¹⁴ Peter Harrison, *Religion and the Religions in the English Enlightenment*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 62.

belirgin bir değerlendirme yapılabilir. Bu anlamda deizmin ortaya çıkışında ciddi bir payı olan İngiliz deistlerin iddiaları önemlidir.

Lord Herbert of Cherbury (1583-1648), bazı düşünürler tarafından “deizmin babası”, “deizmin büyük patronu”, “döneminin ilk dikkat çeken deisti” gibi ifadelerle nitelendirilmiştir.¹⁵ Bununla birlikte Hudson’a göre Herbert’in deist olduğuna dair kesin bir kanıt yoktur. Zira onun eserlerinde *deist* ve *deizm* kavramlarına rastlanmaz. Ancak o, muhtemelen Rönesans natüralistlerinden Jean Bodin’in (1530–1596) görüşlerinden etkilenmiştir. Zaten Bodin de insanın kurtuluşa ermesi için aklını kullanmasının yeterli olduğunu düşünüyordu.¹⁶ Herbert’in deizm ile olan ilişkisinin ne olduğu hakkında kesin bir görüş olmamasının nedeni, deizm terimine belirgin bir anlam vermenin zor olmasından kaynaklanır.¹⁷

Le Rossignol’un belirttiğine göre, Herbert’in benimsediği deizmin içeriğini, Samuel Clarke’in da onayladığı şu ilkeler oluşturur: Tek ve yüce olan Tanrı’ya inanmak ve O’na kulluk etmek. Tanrı’ya kulluk ise ahlaklı bir yaşam sürmek ve Tanrı’ya saygı göstermektir. Günahlar için tövbe etmek ve ölümden sonra ödül ve cezanın olduğunu kabul etmek gerekir. Herbert’a göre dinin tamamı bu ilkelerden ibarettir.¹⁸ Le Rossignol, rasyonel teologların bu ilkelerde herhangi bir kusur bulmadığını da ekler.¹⁹

Herbert, Çiçero’nun gerçek dinin esasının iyi ve erdemli bir yaşamdan ibaret olduğu görüşünü benimsemiştir. Ayrıca o, asli günah fikrini de reddetmiştir. Yine, Tanrı’nın merhametli olduğuna ve dolayısıyla insanları, makul olana göre yargılayacağına inanmıştır. Herbert için gerçek din, birtakım teorilerden değil, ahlaki davranışlardan oluşmaktaydı.²⁰ Herbert, deizmin ahlaki ya da pozitif tarafını temsil eder.²¹

Herbert’tan başka İngiliz deistler olarak bilinen Charles Blount (1654–93), John Toland (1670–1722), Anthony Collins (1679–

¹⁵ Bkz. James Edward Le Rossignol, *The Ethical Philosophy of Samuel Clarke*, (Leipzig: y.y., 1892), 32; Harrison, *Religion and the Religions*, 61.

¹⁶ Wayne Hudson, *The English Deists Studies in Early Enlightenment*, (London: Pickering & Chatto Publishers, 2009), 50.

¹⁷ Harrison, *Religion and the Religions*, 62.

¹⁸ Le Rossignol, *The Ethical Philosophy of Samuel Clarke*, 32; Nicholls, *God and Government*, 128.

¹⁹ Le Rossignol, *The Ethical Philosophy of Samuel Clark*, 33.

²⁰ Hudson, *The English Deists*, 51.

²¹ Le Rossignol, *The Ethical Philosophy of Samuel Clarke*, 32.

1729), Matthew Tindal (1656–1733), Thomas Woolston (1669–1733), Thomas Morgan (d. 1743), Thomas Chubb (1679–1747), Peter Annet (1693–1769) ve Samuel Clarke (1675-1729) gibi düşünürler de deizmin öncüleri olarak kabul edilir.²²

İngiliz deistlerin vahiy dinine yaklaşımı deizm sorununu en azından ortaya çıktığı dönem itibariyle daha iyi anlamamıza yardım edecektir. Gilson'un belirttiğine göre, John Toland tarafından 1696'da yayımlanan ancak bir yıl sonra yakılan meşhur kitabının başlığı, aslında deizmin ilk olarak hangi maksatla ortaya çıktığını özlü bir şekilde anlatmaktadır. Söz konusu başlık daha sonra neredeyse deistlerin ortak sloganı haline gelmiştir: *Esrarengiz Olmayan Hristiyanlık (Christianity not Mysterious)*.²³ Bu eserin adından da anlaşılacağı gibi, ilk deistlerin önemli bir bölümünün gizemli bir Hristiyanlıktan rasyonel bir Hristiyanlığa geçişi başlatan kimseler oldukları görülür.

620 | db

Sonraki aşamalarda ise, Wood'un da işaret ettiği gibi doğaüstü vahye dayalı dini reddedip “doğal din”in mevcut olduğuna dair inanç deistlerin en belirgin özelliği haline gelmiştir.²⁴ Zira vahyin reddedilmesiyle ortaya çıkan boşluğun bir şekilde doldurulması gerekecektir. Deistler de bunu “doğal din” ile doldurmak durumunda kalmışlardır. Hudson'un belirttiğine göre bazı araştırmacılar doğal din ile deizmi aynı şey olarak görmüşlerdir.²⁵

Deistler rasyonel, insancıl ve ilerici yeni bir toplum meydana getirmeyi arzu etmişlerdir. Böyle bir toplumun ise tüm insanlığın ortak faydası için çaba gösteren özgürleştirici bir aklın rehberliğinde kurulabileceğine inanmışlardır.²⁶ Bu anlamda bazı deistler, yalnızca doğal bilginin mümkün olduğunu²⁷ ve dinin en temel ilkesi olan vahyi reddedip sadece rasyonel ya da doğal dini kabul ettikleri için *radikal* olarak kabul edilmişlerdir. Onlar aynı zamanda kilisenin inanç alanındaki yerini ve ruhban sınıfının tarihi misyonunu da sert bir şekilde eleştiriye tabi tutmuşlardır.²⁸ İlk deistlerde Hristiyan

²² Bkz. Hudson, *The English Deists*, 2; Emre Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009), 127-136.

²³ Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, trc. Mehmet S. Aydın (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999), 89.

²⁴ Wood, “Kant’ın Deizmi”, 333.

²⁵ Hudson, *The English Deists*, 30.

²⁶ Barnett, *The Enlightenment and Religion*, 17.

²⁷ Nicholls, *God and Government*, 144.

²⁸ Barnett, *The Enlightenment and Religion*, 87.

vahyini rasyonel bir hale getirme çabası olarak görülen deizm anlayışının tüm deizm tarihinde bu şekilde devam ettiği pek söylene-
mez. Çünkü sonraki dönemlerde deizmin yaygınlaşması ve güçlen-
mesine paralel olarak rasyonel vahiy anlayışı, doğaüstü vahiy ge-
reksiz görmeye ve kimi zaman da bütünüyle reddetmeye doğru
evrilmiştir.

Deistler, doğa yasalarının incelenerek Tanrı'nın karakterinin bi-
linebileceğine inanmışlardır. Onlar, Tanrı'nın rasyonel, öngörülebi-
lir ve yararlı bir şekilde davranacağını "doğa kitabı"nın incelenme-
siyle anlaşılacağı konusunda ısrarcıdır.²⁹ "Doğa kitabı"nın
yanında "doğal içgüdü" de bir bilgi kaynağı olarak görülür. Mesela
Herbert'a göre, doğal içgüdünün temel özelliği ilahi olanı derhal
fark eden bir yetenek olmasıdır. Aynı zamanda doğal içgüdünün
ilahi olanı kavraması, insanda a priori bir din olduğu anlamına ge-
lir. Doğal içgüdünün bu yönü bize Tanrı'nın saf ve aşkın boyutunu
gösterir. Ona göre eğer biz dinin yalın temellerine ulaşmak istiyor-
sak, doğal içgüdünün mahiyetini yeniden keşfetmemiz gerekir.³⁰
Yine Herbert, doğal içgüdünün Tanrı tarafından bilgilendirildiğini
düşünür. O, "doğal" demek ile doğaüstü olanı inkâr etmemekte,
tam tersine doğaüstünün var olduğunu kabul etmektedir.³¹ Deistle-
re göre, hem dış doğa hem de insan doğası Tanrı'nın buyruklarını
anlama kanallarıdır.

İlk deistlerden Tindal'a göre, tüm dinlerin temeli, harici bir va-
hiy değil "doğal bilgi"dir. Tanrı'nın var olduğuna dair kendi kendi-
mize ulaştığımız inanç, bu doğal bilgi sayesinde. Doğal din o
kadar mükemmeldir ki ona hiçbir şey ilave etmeye gerek yoktur.
Ayrıca vahyin doğru olup-olmadığı hükmünü verecek olan da doğal
dindir.³²

Tindal, tek bir Tanrı'nın var olduğunu, Tanrı'ya karşı duygusal
ve pratik görevlerimizi, Tanrı'nın mükemmelliklerini, bizim acizlik-
lerimizi, var olan şeylerdeki mükemmelliklerin Tanrı'nın eseri oldu-
ğunu, kendimize ve diğer canlılara karşı görevlerimizi "doğal din"
ya da "doğanın ışığı" ve akıl yoluyla kavradığımızı iddia eder.³³ Zira

²⁹ Gould, "Deism", 463.

³⁰ Harrison, *Religion and the Religions*, 66-67.

³¹ Harrison, *Religion and the Religions*, 70.

³² Matthew Tindal, *Christianity as Old as the Creation: or the Gospel a Republication of
the Religion of the Nature*, (London: y.y., 1730), 69.

³³ Tindal, *Christianity as Old as the Creation*, 13-14.

ona göre Tanrı, insanlar ile doğrudan değil dolaylı olarak, doğa ve akıl yoluyla ilişki kurar.³⁴

Tindal'ın akla bu denli güvenmesinin nedeni onun akli konumlandırılmasına bağlıdır. Zira ona göre, Tanrı bizi rasyonel varlıklar olarak yarattığından ve akıl da Tanrı'nın taleplerini bize bildirdiği için aklın neyi, nasıl yapacağımızı bize bildirmesi gayet normaldir. Başka bir ifadeyle Tanrı'nın bizim bilmemizi, inanmamızı ve yapmamızı istediği buyrukları akıl kendi başına bilir. Nasıl ki göz görülebilen şeyleri kendi başına görebiliyorsa, kulak duyulabilen şeyleri kendi başına duyabiliyorsa, akıl da akledilebilen şeyler hakkında kendi başına karara varabilir.³⁵ Yine ilk deistlerden önemli biri olan Toland'ın akla yüklediği anlam Tindal'ınkine benzemektedir. Toland, insanların düşüncelerindeki gelişme ve değişimlerin, olup biten şeylere ilişkin algılarının, bir şeyleri reddetme veya kabul etme, sevgi ve nefret, neyin iyi ya da kötü olduğunu bilme gibi birçok yeteneğini doğru kullanmasının genelde *akıl* olarak adlandırıldığı kanaatindeydi.³⁶

622 | db

Tindal'ın doğal din yoluyla ulaşılan bilgilere güvenmesinin ya da onu adeta yanılmaz bir otorite olarak görmesinin nedeni doğal dini Tanrı ile irtibatlı görmesinden kaynaklanır. Zira ona göre, doğal din ile vahiy dini aynı otoriteden gelmiştir, dolayısıyla amaçları da aynıdır.³⁷ Tindal'ın vahiy dinini bütünüyle reddetmediği ancak daha çok doğal dine güvendiği anlaşılmaktadır. Nicholls'un da belirttiğine göre Tindal, doğal dinin sonuçlarını doğrulayan, olası bir bilgi kaynağı olarak gördüğü için vahyi dışlamamıştır.³⁸

Ancak John Dryden (1631-1700), vahiy dininin evrensel olmadığı iddiasındadır. Bu iddiasını da Amerika kıtasında bile böyle bir dinin görülmediğini söyleyerek temellendirmeye çalışır. Kendi çağını esas alarak en azından son iki yüzyılda tüm dünyaya yayılmış olan bir dinin keşfedilmediğini, böyle bir din olsa bile bunun Hristiyanlık olamayacağını iddia eder. Ona göre, Tanrı, insanları doğal

³⁴ Meryem Kardaş, "Deizmin İncilinde Tanrı ve Din Tasavvuru", *İlahiyat Fakülteleri XXII. Kelam Koordinasyon Toplantısı Uluslararası Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu Bildiri Metinleri Kitabı*, ed. Vecihi Sönmez - Burhaneddin Kıyıcı - Metin Yıldız (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 19.

³⁵ Tindal, *Christianity as Old as the Creation*, 6.

³⁶ John Toland, *Christianity not Mysterious*, (London: y.y., 1702), 9.

³⁷ Tindal, *Christianity as Old as the Creation*, 104.

³⁸ Nicholls, *God and Government*, 145.

din kurallarına ya da doğal ahlaka göre yargılayacaktır.³⁹ Doğal dinin yeterli olamayacağını iddia edenlere karşı Dryden, genel kurallar önermesi nedeniyle doğal dinin insanların mutluluğu için yeterli olacağı inancındadır.⁴⁰ Berrow ise bu anlayışa karşı çıkarak, akıl ve doğal dinin Hristiyanlığa karşı çıkacak yeterli bir güce sahip olmadığını düşünür.⁴¹

İlk deistlere bakıldığında, Herbert, Tindal, Toland gibi düşünürlerin vahyi rasyonel olarak yorumlamaya çalıştıkları, ancak vahyi reddetmedikleri görülür. Deistlerin vahyi reddeden kimseler olarak kabul edildiği yaygın anlayışı da göz önünde bulundurarak ilk deistler olan İngiliz deistler ile vahyi reddeden deistleri birbirinden ayırmak gerekir.

1. Deizmin Çeşitleri

İngiliz deistlerin Tanrı, ahlak, vahiy ve ölümsüzlük konularında büyük oranda benzer anlayışlara sahip oldukları görülürken tüm deistler için aynı şey söylenemez. Tanrı konusunda önemli ölçüde benzerlik gösteren deizmin, özellikle vahiy konusundaki farklı yaklaşımlarından dolayı çeşitlendiğini söyleyebiliriz.

M. M. Rossi deizmi, yeni bir ahlak teorisi alanı olarak görmüştür. O, deizmin vahyi inkâr etmek olduğu savına karşı çıkmış, vahyi kabul eden deizm türünü *zayıf deizm*, vahyin gerçekliğini reddeden deizm türünü de *güçlü deizm* olarak adlandırmış ve bu iki yaklaşımı birbirinden ayırmıştır. Benzer şekilde bir ayırım da Lechler yapmıştır. O, vahyin sadece gerekli olmadığını düşünen teolojik natüralistler ile vahyin gerçekliğine inanmayan felsefi natüralistleri birbirinden ayrı tutmuştur. G. Gawlick de deizmin, insanın belirli bir vahye bağlı kalmadan da kurtuluşa erebileceği inancı olduğunu savunmuştur.⁴²

Viret'e göre kendilerini deist olarak tanımlayanlar Tanrı'ya inanırlar, ancak İsa Mesih'e ve onun öğretisine inanmazlar. Ayrıca

³⁹ John Dryden, *An Essay on Natural Religion As Opposed to Divine Revelation*, (London: y.y., 1746), 2.

⁴⁰ Dryden, *An Essay on Natural Religion*, 3.

⁴¹ Capel Berrow, *Deism not Consistent with the Religion of Reason and Nature*, (London: y.y., 1751), 14.

⁴² Hudson, *The English Deists*, 30.

bunların bir kısmı ölüm sonrası hayata inanırken bir kısmı da ölüm sonrası hayata ve kadere inanmaz.⁴³

Hudson'un belirttiğine göre bazı deistler Tanrı'nın dünyaya müdahale etmediğini öne sürerken, bir kısım deistler ise tam tersine Tanrı'nın dünyaya müdahale edebileceğine ve aslında bunu gerçekleştirdiğine inanır. Deistler, Tanrı'nın varlığına sadece akıl ile ulaşılacağını ve kurtuluş için doğal dinin yeterli olduğunu iddia ederler.⁴⁴ Deizm, genellikle Tanrı'ya ve ölüm sonrası cezaya inandırmayı gerektiren bir inanç olarak tanımlanır.⁴⁵

Hudson'a bakılırsa deistleri inançlarından ziyade belli amaçları bağlamında değerlendirmek daha doğrudur. Çünkü deistlerin temel amacı, ruhban sınıfını, zulmü, hoşgörüsüzlüğü ve bağınazlığı ortadan kaldırmak ve vahiyden bağımsız bir ahlak sistemi kurmaktır.⁴⁶

Deistlerin vahiy, ahiret, Tanrı-ahlak ve Tanrı-âlem ilişkisi konularında birbirinden farklı inanışlara sahip olduğunu vurgulayan Samuel Clarke'ın bu bağlamda yaptığı tasnif dikkat çekicidir. Clarke, dört grupta ele aldığı deistleri, ateist olanlar ve gerçek deistler şeklinde tasnif eder. Onun açıklamasına göre, ilk grup deistler, sonsuz, mutlak, özgür ve akıllı bir Varlığın olduğuna ve bu yüce Varlığın dünyayı yarattığına inanırlar. Bu tür deistler kendilerinin Epikürcü ateist olarak adlandırılmalarını kabul etmemelerine rağmen Tanrı hakkında Epikürcüler gibi düşündükleri varsayılarak Epikürcü ateist olarak kabul edilmişlerdir. Zira bu gruptaki deistlerin, Epikürcülerin, Tanrı'nın dünyanın idaresi ve dünyada olup biten şeylerle ilgilenmediği, dünyayı önemsemediği görüşüne benzer görüşlere sahip oldukları düşünülmüştür. Clarke, bu gruptaki deistlerin bu tür görüşlerinin iyice tahlil edildiğinde, bunun kaçınılmaz olarak mutlak ateizm anlamına geleceği kanaatindedir.⁴⁷ Muhtemelen o, âlem ile ilgilenmeyen bir Tanrı inancını, Tanrıyı tümüyle reddetmeye denk olduğunu düşünmüştür.

Clarke'a göre ikinci grup deistler, sadece Tanrı'nın varlığına inanmakla kalmazlar, aynı zamanda Tanrı'nın evren üzerinde tasar-

⁴³ Hudson, *The English Deists*, 35.

⁴⁴ Hudson, "Atheism and Deism Demythologized", 20; Hudson, *The English Deists*, 29-30.

⁴⁵ Barnett, *The Enlightenment and Religion*, 17.

⁴⁶ Hudson, *The English Deists*, 30.

⁴⁷ Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God* (London: y.y., 1728), 157.

rufu olduğuna da inanırlar. Yani evrendeki her şeyi Tanrı'nın yönettiğine ve bunların Tanrı'nın hikmetinin gereği olduğuna inanırlar. Ancak onlar, Tanrı'nın, insanın iyi ve kötü ahlaki eylemleri hakkında herhangi bir tavsiyesi ya da buyruğu olduğunu düşünmezler. Bu gruptakilere göre ahlaki iyi ve kötü sadece insanların oluşturduğu yasalara göre şekillenir.⁴⁸

Clarke, bu deistleri sert bir şekilde eleştirir. Tanrı'nın ilmi, hikmeti ve gücü gibi doğal sıfatları nasıl olur da hoyratça ahlaktan ayrı tutulabilir. Ona göre, Tanrı'nın bu gibi sıfatlarını ahlaktan ayrı tutmanın ne bir akli izahı ne de ciddi bir temeli vardır. Ayrıca Tanrı'nın doğal sıfatlarını ahlaktan ayırmak, O'nun ilim, hikmet ve kudret gibi sıfatlarını inkâr etmek anlamına gelir. Zira Tanrı'nın bu tür doğal sıfatları ile ahlak arasında bir ilişkinin olmadığı iddiası, Tanrı'nın ilminde bir eksiklik, hikmetinde bir kusur ve gücünde bir zayıflık olduğu sonucunu doğurur. Bu da kaçınılmaz olarak Tanrı'nın mutlak adalet, merhamet, hikmet ve kudretini inkâr etmek demektir. İnsanın ahlaki davranışlarını kontrol eden ve onlarla yakından ilgilenen Tanrı'nın bu tür sıfatlarını inkâr etmek ise tam bir ateizm anlamına gelir.⁴⁹

Clarke'ın bu iki grup deistlerin görüşlerinin tam bir *ateizm* olarak görülebileceğini düşünmesinin asıl sebebi, onların Hristiyan vahyini inkâr etmeleridir. Ona göre bu tür deistler, aslında insanlığın düzen ve huzuru sağlamak için oluşturduğu ortak bilgi ve hikmeti ve topluma mal olmuş din kaynaklı ahlaki birikimi hor görürler.⁵⁰

Üçüncü grup deistlere gelince, Tanrı'ya ve O'nun doğal sıfatlarına inanırlar. Tanrı'nın evren üzerinde tasarrufu olduğuna da inanırlar. Bunlar, Tanrı'nın mutlak ilim, hikmet, kudret, adalet ve iyiliğine de inanırlar. Tanrı'nın bu mükemmel özellikleriyle evreni yönettiğine ve akıllı varlıklardan kendisine itaat edilmesini beklediğini söylerler. Ancak bu tür deistler ruhun ölümsüz olduğu inancına karşı mesafelidirler. Yani ölen insanın ruhuyla birlikte bütünüyle yok olacağına inanmaktadırlar. Başka bir ifadeyle insanın bu dünyadaki yaşamı sona erince tekrar bedenlenerek ya da yenilenerek varlığını sürdüreceğine inanmazlar. Ayrıca Tanrı'nın adalet ve iyiliğinin biz insanların sahip olduğu iyilik ve adalet düşüncesine ben-

⁴⁸ Clarke, *A Demonstration of the Being*, 162.

⁴⁹ Clarke, *A Demonstration of the Being*, 162-163.

⁵⁰ Clarke, *A Demonstration of the Being*, 163.

zemediği kanaatindedirler. Dünyanın aşkın bir yönetime sahip olduğunu fakat bizim, Tanrı'nın adalet ve iyilik gibi özellikleri hakkında kesin ve doğru bir yargıda bulunamayacağımızı düşünürler. Yine onlar, biz insanların bu dünyadaki adalet ve eşitliği sağlamak için başvurduğumuz ödül ve ceza yöntemlerini esas alarak gelecek hayatta Tanrı'nın da benzer şeyler yapacağı hakkında garanti ve kesin bir hüküm veremeyeceğimizi düşünürler. Clarke, deistlerin bu düşüncesinin temelsiz bir iddia olduğunu belirtir. Zira Tanrı'nın bizim düşündüğümüz gibi adil ve iyi olmadığını söylemek, Tanrı'nın mutlak adil ve iyi olduğu tezini tamamen anlamsız hale getirmektedir. Bu durumda da Tanrı'nın ahlaki ve doğal sıfatları teorik olarak kabul edilse bile pratikte ortadan kalkmaktadır. Clarke, bu düşüncenin varacağı yerin mutlak ateizm olduğu inancındadır.⁵¹

Clarke'a göre dördüncü grup deistler ise, doğru ve tam bir Tanrı inancına sahiptirler ve Tanrı'nın tüm sıfatlarını kabul ederler. Onlar, Tanrı'nın biricik olduğuna, ezeli ve ebedi olduğuna, her şeyi bildiğine, mutlak kudretli olduğuna ve hikmet sahibi bir varlık olduğuna ve Tanrı'nın yaratan, yaşatan ve her şeyi yöneten olduğuna inanırlar. Yine bu deistler, Tanrı'nın bu tür doğal ve mükemmel sıfatlarının yanı sıra sınırsız adalet ve iyilik gibi ahlaki sıfatların tamamına sahip bir varlık olduğu inancındadırlar. Tanrı'nın dünyayı yaratmasının O'nun kudret ve hikmetinin bir göstergesi ve yaratıklarına karşı lütfunun bir ifadesi olduğunu düşünürler.⁵²

Bu son gruptaki deistler, tüm akıllı varlıkların Tanrı'ya inanmaları, O'na itaat ve ibadet etmeleri ve insanların her türlü ihtiyacını karşıladığından dolayı O'na şükretmeleri gerektiği inancındadırlar. Tanrı'nın dünyaya bahsettiği iyilikler gibi insanların da güçleri nispetince tüm insanlığın faydasına olacak iyilikler yapması gerektiğini düşünürler. Söz konusu iyiliklerin özellikle de tüm insanların mutluluğu ve evrensel huzurunu sağlamak maksadıyla yapılması gerektiğine inanırlar. Her insanın kendisine nasıl davranılmasını istiyorsa başkalarına da öyle davranması gerektiğini düşünürler. Ayrıca toplumda barış, güven, adalet ve eşitliği sağlamak için Tanrı'ya itaat ve teslimiyetin önemli olduğu inancındadırlar. Bu deistlere göre, Tanrı'nın yaratıklarına bahsettiği iyilikleri taklit ederek insanlara kibar

⁵¹ Clarke, *A Demonstration of the Being*, 165-166.

⁵² Clarke, *A Demonstration of the Being*, 166-167.

davranmak, ihtiyacı olanlara yardım etmek ve evrensel sevgiyi yaymak ve muhafaza etmek gerekir.⁵³

Bu gruptaki deistler ilahi vahiy olmaksızın sadece “doğal bir aydınlanma” ile imanın oluşabileceği kanaatindedirler. Clarke’a göre bu dördüncü gruptakiler gerçek deistlerdir. Bunlar aynı zamanda Hristiyan vahyinin kesin, doğru ve akla uygun olduğuna ikna edilmesi gereken kimselerdir. Clarke, Hristiyan vahyine inanmak için çok fazla neden olduğunu, ancak kendi dönemindeki deistlerin arasında ilahi vahye inananların sayısının oldukça az olduğunu söyler. Ayrıca o, eğer söz konusu deistlerin kendi ilkeleri olan, insanın doğal dinden kaynaklanan sorumlulukları olduğuna ve gelecek dünyadaki ödül ve cezaya kesin inançlarına sadık kalırlarsa Hristiyanlığı benimsemelerinin hiç de zor olmayacağı inancındadır.⁵⁴

Clarke, insanların kendileri ve başkaları için önemli ve kesin olan şeyleri aklın ışığı ile bilmelerinin pek mümkün olmadığını, bunları bilmek için vahye ihtiyaç olduğunu kavramaları gerektiğini düşünür. Mesela, insanların Tanrı’nın hoşnutluğunu kazanmak için yapması gereken şeyleri bilmesi, tövbe edenin tövbesinin kabul edilebileceğinden haberdar olması ve ahirette olacak şeylerin kesinliğini ve kapsamını bilmesi için Hristiyan vahyine ihtiyaç olduğunu inancındadır. O, eğer vahiy reddedilecekse ya da önemsiz görülecekse bunun vahiy baştan sona ve ayrıntıları ile inceledikten sonra yapılmasını önerir.⁵⁵

Clarke’a göre, insanların her şeyden önce Tanrı’nın lütfunun farkında olmaları, doğal dini yükümlülüklerin kaynağının ne olduğu ve gelecek dünyadaki ödül ve cezanın aslını öğrenme konusunda istekli olmaları gerekir. Ancak tüm bu bahsedilen şeyleri, Tanrı’yı ve O’nun sıfatlarını layıkıyla anlamak için ilahi vahye ihtiyaç vardır.⁵⁶ Clarke, Tanrı’nın varlığına ve sıfatlarına, ruhun ölümsüzlüğüne ve gelecek dünyadaki ödül ve cezaya inanan deistlerin Hristiyan vahyine inanmamalarının ne kadar tutarsız olduğunu; Tanrı’nın varlığına imanın, aynı zamanda Hristiyan vahyinin doğru olduğunu

⁵³ Clarke, *A Demonstration of the Being*, 167-168.

⁵⁴ Clarke, *A Demonstration of the Being*, 168-169.

⁵⁵ Clarke, *A Demonstration of the Being*, 169.

⁵⁶ Clarke, *A Demonstration of the Being*, 169-170.

kabul etmeyi gerektirdiğini öne sürer. Yani o, bir anlamda, vahyi rasyonel prensiplerle desteklemeyi amaçlamıştır.⁵⁷

Samuel Clarke'ın açıklamalarından anlaşıldığına göre onun, deistleri, Tanrı-âlem ilişkisi, Tanrı'nın sıfatlarının tezahürü, ahiret ve vahiy inancı zemininde gruplandığı görülmektedir. Clarke, ilk gruptaki deistleri Tanrı'nın dünya ile ilgilenmediği görüşlerinden, ikinci gruptakileri Tanrı'nın buyrukları olmaksızın sahip olunabilecek bir ahlak düşüncesini savunduklarından, üçüncü gruptakileri ise ahirete inanmadıklarından dolayı ateist olarak görmektedir. Aslında Clarke'ın ilk üç grubu ateist olarak görmesinin temel nedeni, Tanrı'nın bazı sıfatlarının söz konusu deistlerce işlevsiz bırakıldığı yönünde bir kanaate sahip olmasıdır. Bu nedenle de onların bu anlayışını Tanrı'ya hiç inanmamaya denk tuttuğunu ve bu yüzden de onları ateist olarak gördüğünü söyleyebiliriz. "Gerçek deist" dediği son gruptaki deistleri de sadece Hristiyan vahyini kabul etmedikleri için ikna edilmesi gerekenler olarak görmekte, ancak onlara karşı sert bir suçlamada bulunmamaktadır.

628 | db

Burada altı çizilmesi gereken bir husus da ilk deistlerden sayılan Samuel Clarke'ın Hristiyan vahyini açıkça kabul etmesidir. Ayrıca o vahyi kabul etmeyenleri ikna etmek için adeta çırpınmaktadır. Hem vahyi kabul edip hem de nasıl deist olunabilir sorusu akla gelebilir. Ancak ilk deistlerin çoğunun vahyi reddetmediğini, kilisenin vahiy yorumuna karşı çıktığını ve kutsal kitabı rasyonel olarak yorumlamaya çalışan insanlar olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir.

Clarke'ın, ilk üç deist grubu ateist olarak görmesi, çok ciddi ve tartışılması gereken bir iddiadır. Çünkü ilk üç gruptaki deizm anlayışını ateizm ile bir tutmak pek mümkün görünmemektedir. Yaran'ın da belirttiği gibi tek bir yaklaşımdan bahsetmek zor olsa da ateizm, her türlü Tanrı anlayışını reddeden ya da Tanrı'nın varlığı adına söylenenleri eleştiren bir düşüncedir.⁵⁸ Deizm ise hangi çeşidi olursa olsun Tanrı'nın varlığına kesinlikle inanılan bir düşüncedir. Dolayısıyla deizmi bir tür ateizm ya da Hudson'ın da vurguladığı gibi, ateizmin bir öncüsü olarak görmek doğru değildir.⁵⁹

⁵⁷ Le Rossignol, *The Ethical Philosophy of Samuel Clarke*, 33.

⁵⁸ Cafer Sadık Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2012), 122-123.

⁵⁹ Hudson, "Atheism and Deism Demythologized", 19-20.

Ancak Hudson'un aksine Waterland gibi, ateizmin temel amacının insanın şu an yaşadığı hayattaki kısıtlamalardan ve gelecekteki hesaplaşmalardan kurtulmak olduğunu söyleyerek deizmi de bu iki amaca tam olarak hizmet eden bir inanış olarak görenler de vardır. Peter Annet ise, Waterland'ın bu iddiasını şaşkıncu bir iddia olarak görür. Annet'e göre, gerçek deistler, Tanrı'nın varlığına ve bu dünyada yapılan iyilik ve kötülüklerin öteki dünyada adil olarak karşılığının görüleceğine samimi bir şekilde inandıkları için ateistlerin söz konusu gayelerine deizmdeki bu tür inançlar destek değil, tam tersine büyük bir engel oluşturmaktadır. Tek bir Tanrı'ya sağlam bir şekilde inanan ve eylemlerinde kendisini Tanrı'ya karşı sorumlu hisseden gerçek deistlerin bu tür inançları, doğal olarak onların bu dünyadaki davranışlarını sınırlamalarına ve gelecekte de hesaba çekilme ümidi taşımalarına neden olacaktır.⁶⁰

Annet'e göre, deist biri tek bir Tanrı'nın var olduğuna, O'na karşı sorumlulukları olduğuna ve eylemlerinin de Tanrı'ya saygı eksenli olması gerektiğine inanır. Yine deistler, insanın günah olan şeylerden uzak durması ve kuralları ihlal etmemesi gerektiğini doğal ve rasyonel olarak bileceğine kesin olarak inanırlar. Onlar, en büyük mutluluğa ulaşmak için bu dünyadaki davranışlarını akla uygun olan şeylerle sınırlar. Bu yüzden deizm, bir ateizm türü olmaktan çok uzak olduğu gibi aynı zamanda ateizm ile taban tabana zıttır. Zira ateizm tek Tanrı inancını kesinlikle reddederken; deizm ise insanlar için doğal, gerçek ve temel dinden başka bir şey değildir.⁶¹

Özellikle ilk deistlerin, ilahi dinlerdeki inanç esaslarına benzer şekilde inandıklarını, ancak rasyonel bir vahiy anlayışına sahip olduklarını görüyoruz. Bu hususu onların Tanrı, vahiy, ahlak ve ahiret hakkındaki düşüncelerine biraz daha yakından bakarak ele alabiliriz.

2. Deistlerin Temel İnançları

İlk deistlerin Tanrı anlayışı genel olarak şöyledir:

- I. Mutlak, sonsuz ve her şeyi yaratan ve evreni değişmez bir yasa ile yöneten bir Tanrı vardır. Tanrı varlığı zorunlu, kudreti

⁶⁰ Peter Annet, *Deism Fairly Stated and Fully Vindicated in a Letter to a Friend*, (London: y.y., 1746), 4.

⁶¹ Annet, *Deism*, 4-5.

her şeyi kuşatan, her yerde hazır ve nazır olan, her şeyi bilen, yüce ve mükemmel bir varlıktır.

- II. Kapasitemiz sınırlı olduğundan Tanrı'nın sonsuzluğunu anlayamayız. Tanrı tüm şeyleri herhangi bir madde olmadan yarattığı için mutlak olarak kudretlidir. Bizim özgürlüğümüz de kendisine bağlı olan Tanrı, mutlak olarak özgürdür.
- III. Tanrı iyidir, zira tüm iyiliklerin kaynağı O'nun mükemmel iyiliğidir. O adildir, zira evrenin her yerinde Tanrı'nın mutlak adaletinin hâkim olduğu görülür.
- IV. Tanrı, insanoğlu için tapılacak, cana yakın ve taklit edilecek bir Varlıktır. İnsanın, Tanrı'ya karşı itaat ve ibadet etme görevi vardır. Tanrı'ya karşı ibadet görevimiz, O'na şükür ve dua etmektir.
- V. Tanrı'ya itaat için pratik hayatımızın akılla ulaşılan ahlaki değerlere göre şekillenmesi gerekir.
- VI. Tanrı'nın bizi ve diğer varlıkları yaratmasının en makul gerekçesi, bizim ve onların mutluluğudur.
- VII. Mutluluk, Tanrı'nın zorunlu bir sıfatıdır. Ve Tanrı mutlu olduğu için akıllı ve zeki varlıklar da mutludur.
- VIII. İnsanın mutluluktan sonra en çok isteyeceği şey ahlaki mükemmellikte Tanrı'ya benzemeye çalışmaktır. Tüm gerçek dinlerin tek amacı da budur. İnsana her türlü iyiliği ve mükemmellikleri bahşeden Tanrı'ya gerçekten inanan kişi, Tanrı'nın mükemmellikleri sayesinde mutlu olduğunun bilincindedir.
- IX. Tanrı bizim mutluluğumuzdan herhangi bir hoşnutsuzluk duymadığı için mutluluğumuza engel olacak hiçbir şeyi emretmez. Ancak bize zarar ve üzüntü veren şeyleri yasaklar. Kendi başına mutlak mutlu, mutlak iyi ve bilge olan Tanrı hiçbir şeyi kendisi için yapmaz; tüm yaptıkları bizim iyiliğimiz içindir.
- X. Tanrı'ya karşı görevleri konusunda hata yapanların tövbe etmesi ve Tanrı'nın af ve merhametine güvenmesi gerekir.

XI. Ölümünden sonraki hayatta karşılaşacağımız mükâfat ya da ceza bu dünyadaki eylemlerimize göre olacaktır.⁶²

Deistlerin, Tanrı'nın doğa ile ne tür bir ilişki içinde olduğu ya da Tanrı'nın doğaya nasıl davrandığı ile ilgili yaklaşımları çokça tartışılan hususlardan biridir. Gould'a göre, deistler doğayı hem kutsal yasaların işlediği mekanik bir sistem, hem de insanın kendi gelişimi için Tanrı tarafından bahşedilen ilahi bir nimet olarak görmüşlerdir.⁶³

Tindal'a göre, doğal yasa değişmez, çünkü o değişmeyen ilkeler üzerine kurulmuştur. Eğer Tanrı evreni canının istediği gibi, keyfine göre yönetse yani her gün başka bir tasarrufta bulunsa, bu durum ya Tanrı'nın doğasında hiçbir şey olmadığı ya da sürekli olarak fikrini değiştirdiği anlamına gelir. Başka bir ifadeyle eğer Tanrı bazen sebepsiz yere emir verirse, bu tür emirleri her zaman verebilir demektir.⁶⁴ Dolayısıyla Tindal'ın, Tanrı'nın değişmezliğine inandığını söyleyebiliriz.

Deistler Hristiyanlıktaki Tanrı-insan ilişkisine dair yerleşik anlayışlara karşı çıkmışlardır. Blount'un belirttiğine göre onlar, Tanrı'nın hayal edilebilen, şekli olan bir varlık olmadığına, çünkü O'nun duyular ile algılanan bir varlık değil ancak bilenen bir varlık olduğuna inanırlar. Ayrıca günahlardan sonra Tanrı'ya kurban sunmanın da gereksiz olduğunu, Tanrı'nın en iyi olduğu için insanı doğal olarak sevdiğini söylerler. Bir de Tanrı ile insan arasına aracı koymanın gereksiz olduğunu, aracı düşüncesinin Tanrı'nın sonsuz merhametine aykırı olduğuna inanırlar.⁶⁵

Gould'a göre, deistler kişisel bir Tanrı değil soyut bir Tanrı düşüncesine sahiptir. Onlara göre, Tanrı dünyayı tasarlayan en büyük mimardır. O, dünyayı yaratırken dünya için iyi şeyler yapma niyetinde olan ve bu iyi şeyleri geliştirip devam ettirme kapasitesine sahip olan insanı yaratandır. Yine ona göre, Tanrı düzenli ve sürekli olarak işleyen bir saat gibi yaratan usta bir saatçidir. Tanrıyı bu şekilde nitelendirme, O'nun evreni yarattığı ve devam etmesi için

⁶² Dryden, *An Essay on Natural Religion*, 1-2; Annet, *Deism*, 10-12; Edward Lord Herbert of Cherbury, *De Veritate*, trc. Meyrick H. Carré (Bristol: University of Bristol, 1937), 292-293; Tindal, *Christianity as Old as the Creation*, 15; Hudson, *The English Deists*, 50; Charles Blount, *A Summary Account of the Deists Religion*, (London: y.y., 1745), 1.

⁶³ Gould, "Deism", 463.

⁶⁴ Tindal, *Christianity as Old as the Creation*, 61.

⁶⁵ Blount, *A Summary Account of the Deists Religion*, 1-2.

gerekli olan tüm şartları oluşturduğu ancak günlük hayata karışmadığı anlamına gelir.⁶⁶ Benzer şekilde Barnett de Tanrı'nın, insanın günlük ihtiyaç ve sıkıntıları ile ilgilenmediğini düşünür.⁶⁷

Öncü deistlerden Herbert, her dinde ve her kişisel düşüncede, ya Tanrı'nın bir lütfü ya da doğal olarak insanların Tanrı'nın rızasını kazanmak için gerekli olan tüm imkânlarla sahip olduğuna dair bir kabul olduğunu ve bu düşünceye kendisinin de katıldığını söyler.⁶⁸ Bu anlamda ona göre, çoğu insan Kutsal varlıktan hem isteklerde bulunur hem de O'nun rızasını kazanmaya çalışır.⁶⁹

Deistlerin Tanrı anlayışının, daha çok akli muhatap alan, bununla birlikte insanı görüp-gözeten ve insana sorumluluklar yükleyen, insanlarla vahiy yolu ile değil de akıl yolu ile iletişim kuran bir Tanrı olduğunu söylemek mümkündür.

Vahiy kabul etmeyen deistlere karşı vahyin gerekliliğini savunan, *Deism not consistent with the Religion of Reason and Nature* (*Akıl ve Doğa Dinine Aykırı Deizm*) adlı eserin sahibi Berrow'a göre, Tanrı'nın insanları herhangi bir şekilde aydınlatması, bilgi vermesi ya da kulluk görevlerini bildirmesi ancak O'nun insanlarla doğrudan ve özel bir şekilde iletişime geçmesi ile mümkün olabilir. Bunun dışında başka bir yol ve yöntem yoktur. Hz. İsa'nın Tanrı tarafından insanlara vahiy getirdiği gayet açık bir gerçektir. Dolayısıyla bu şekilde vahiy olduğuna inanılan Kutsal Kitabın otoritesi bizim için gayet açık ve sorgulanamaz bir hakikattir.⁷⁰

Vahyin gerçekleşme süreci ve içeriği bağlamında bazı şartlar öne süren "deizmin babası" olarak bilinen Herbert'a göre, vahyin doğruluğu kendisine vahiy gelen kimsenin otoritesine, yani ona güvene dayanır. Bu yüzden gerçek vahyin ne olduğunu anlamak için ciddi bir tahkik yapmak gerekir. Gerçek vahiy ile düzmece vahiy birbirinden ayırmak için dikkat edilmesi gereken hususlar şunlardır: Birincisi, vahiy bize inanma, dua etme ve sözümüze sadık kalma sorumluluğu yüklemeli. İkincisi, vahiy bazı kişilere doğrudan verilmeli. Zira başkalarından alınıp vahiy olarak kabul edilen şeyler gerçekte vahiy değildir; bu tür şeyler ancak tarihsel şeyler ya da gelenek olabilir. Üçüncüsü, vahiy iyi eylemleri tavsiye etmeli. Zira

⁶⁶ Gould, "Deism", 463.

⁶⁷ Barnett, *The Enlightenment and Religion*, 17.

⁶⁸ Herbert of Cherbury, *De Veritate*, 302.

⁶⁹ Herbert of Cherbury, *De Veritate*, 294.

⁷⁰ Berrow, *Deism*, 10-11.

bu şekilde, vahyin gerçek vahiy mi yoksa sahte bir şey mi olduğunu anlarız. Dördüncüsü, ilahi ruhun fısıldaması direk ve hızlı bir şekilde hissedilmelidir. Zira bu şekilde bize gelen şeyin bizim içsel çabamızla ulaştığımız bir şey mi olduğunu yoksa bizim herhangi bir katkımız olmadan bize direkt gelen bir şey mi olduğunu anlarız. Bu şartları taşıyan ama insanın kavrayışını aşan, ayrıca davranışlarımızda ilahi rehberliği hissettiğimiz bu tür bilgilerin Tanrı'nın bizden istediği iyilikler olduğunun farkında olup onlara saygı duymamız gerekir.⁷¹

Esrarengiz Olmayan Hristiyanlık (Christianity not Mysterious) eserinin sahibi Toland'ın vahyi reddetmediğini; ancak gerçek dinin insan aklı tarafından anlaşılabilirliğini savunduğunu⁷² daha önce ifade etmiştik. Ona göre, Tanrı nasıl ki dünya ve ahiret gibi birçok harika şeyi yaratarak iyilik ettiyse kutsal kitap göndererek de bizlere iyilik etmiştir.⁷³ Ancak kendisine vahiy geldiğini iddia eden kişiye gelen bu ifadelerin akla uygun, anlaşılır ve imkân dâhilinde olan şeylerden olması gerekir. Bu ilke, vahyin Tanrı'dan mı geldiği ya da bir insana ait herhangi bir bilgi mi olduğunu anlamamıza yardım ettiği için önemlidir.⁷⁴

Toland'a göre, eğer kendisine vahiy geldiğini iddia eden kimse- nin aptal biri olduğunu iddia ediyorsak, bu kişinin söylediği şeylerin açık bir şekilde akla aykırı olduğunu ispat etmemiz gerekir. Aksi takdirde vahyi reddettiğimiz için inançsız konumuna düşeriz. Ancak akla uygun olmayan şeylerin ise Tanrı'ya ait bir buyruk olduğunu da kabul edemeyiz.⁷⁵ Ayrıca Tanrı'nın vahyettiği şey sadece akla uygun olmakla kalmaz, onlar aynı zamanda evrensel hakikatlerdir.⁷⁶

Toland'ın vahyi, akla uygun olup-olmaması yönüyle değerlendirilmesini eleştirenler de vardır. Yazarı belli olmayan *Reflexions Upon Mr. Toland's Book Called Chiristianity not Mysterious (Bay Toland'ın Gizemli Olmayan Hristiyanlık Adlı Kitabına Dair Düşünceler)* adlı esere bakılırsa, İncil'de akla aykırı ya da akli aşan herhangi bir şey yoktur. Eğer biz, onun doğasını doğru dürüst anlarsak akla uygunluğunun en ileri derecede olduğunu görürüz. Bu anlama ça-

⁷¹ Herbert of Cherbury, *De Veritate*, 308.

⁷² Nicholls, *God and Government*, 145.

⁷³ Toland, *Chiristianity not Mysterious*, 41.

⁷⁴ Toland, *Chiristianity not Mysterious*, 42.

⁷⁵ Toland, *Chiristianity not Mysterious*, 42.

⁷⁶ Toland, *Chiristianity not Mysterious*, 42-43.

bamız esnasında eğer akla aykırı gibi duran bazı şeylerin olduğunu görürsek bunun sebebi de sadece aklımızın İncilin doğasını anlayacak kapasiteye sahip olmamasıdır. Veleve ki akla aykırı şeyler olsa bile bunlara inanmamız için hiçbir engel yoktur. Zira bir şeyi Tanrı söylemişse o şey kesinlikle doğrudur. Ancak vahye karşı çok rahat itiraz edilebilmesinden ve aklımızla vahiy hadisesinin ayrıntılarını kavrayamayacağından dolayı vahiy hakkında farklı kanıtlar bulmamız gerekir.⁷⁷ Toland başta olmak üzere ilk deistlerin temel kaygısının akıl ile uzlaşan bir kutsal kitap ve Hristiyanlık yorumu olduğu görülmektedir.

Kutsal metnin içeriği hakkında karar vermek için temel ölçüt olarak salt akli kabul eden ilk deistler buna bağlı olarak tamamen rasyonel zeminden hareketle Kitab-ı Mukaddes'te doğaüstü olarak gördükleri anlatılara ve gelenek tarafından yapılan teolojik yorumlara karşı çıkmışlardır. Bu şekilde de bir anlamda onların doğal dine dönüş hareketini teşvik ettiği söylenebilir.⁷⁸

634 | db

İlk deistler olan İngiliz deistlerin vahiy kabul etmesine ve onu rasyonel olarak yorumlamaya çalışmasına rağmen, 1737'de İngiltere'de doğup 1809'da Amerika'da ölen ve ilk deistler gibi düşünmeyen Thomas Paine ise akla aykırı olduğu gerekçesiyle vahiy kabul etmez. Bu konuda o şöyle der:

...vahiy Tanrı'nın insana doğrudan iletildiği şey anlamına gelir.

Eğer Tanrı lütfederse, bu tür bir ilişki kurmada onun gücünü kimse inkâr edecek veya tartışacak değildir. Bu durumun var olduğunu kabul etsek bile, bir şeyin özel bir kişiye vahyolunması, herhangi başka bir kişiye olunması, bu vahyin sadece o kişiye ait olması anlamına gelir. Bu kişi vahiy ikinci bir kişiye, ikincisi bir üçüncüsüne, üçüncü dördüncüye aktarır ve böyle devam ederse söz konusu vahiy tüm bu insanlar için bir vahiy olmaktan çıkar. Bu sadece birinci kişi için bir vahiydir, diğerleri için de bir söylenti; sonuç olarak diğerleri de buna inanmakla yükümlü değildirler.

Bize ikinci elden yazılı veya sözlü olarak iletilen düşünce ve ifadelerin bir vahiy olduğunu ileri sürmek çelişkidir. Vahiy tanım gereği ilk ilişkiyle sınırlıdır. Bundan sonrası

⁷⁷ *Reflexions Upon Mr. Toland's Book Called Chiristianity not Mysterious with Some Considerations About the Use of Reason in Matters of Religion in a Letter to a Friend*, (London: y.y., 1701), 7-8.

⁷⁸ Asim Duran, *Aydınlanma ve Kutsal Kitap*, (Samsun: Üniversite Yayınları, 2017), 78.

bu kişinin kendisine vahiy gönderildiğini ileri sürmesinden başka bir şey değildir. Bu kişi kendisini inanmakla yükümlü görebilir, ama benim onun gibi inanma zorunluluğum yoktur, çünkü bu vahiy bana gönderilmemiştir ve benden bu vahyin kendisine gönderildiğini iddia edenin sözüne inanmam istenmektedir.⁷⁹

Paine göre, dinlerdeki tüm bozulmalar vahiy dinlerinin ortaya çıkmasıyla ortaya çıkmıştır. Bu bozulmaları ve dayatmaları engellemenin yolu, “Yaratılışın kitabındaki mesajlardan başkasını kabul etmemek ve yaratılışı Tanrı’nın geçmiş ya da gelecekteki tek doğru ve gerçek kelam olarak kabul etmektir; bunun dışında Tanrı Kelamı olarak adlandırılan her şey uydurma ve dayatmadır”.⁸⁰

Paine’in, İngiliz deistler’e benzemeyen vahiy anlayışından hareketle tüm deistlerin aynı şeyleri savunmadıklarını rahatlıkla söyleyebiliriz. Zira bir tarafta gizemli bir dinin yerine rasyonel bir din geliştirmeye çalışan Toland gibi bir deist, bir tarafta da vahiy dini tümüyle reddeden Paine gibi bir deist yer alır. Dolayısıyla deistlerin her konuda aynı şeyleri savunduklarını söylemek mümkün değildir.

Ancak deistlerin ahlaka yaklaşımları büyük oranda benzerlik gösterir. Onlar ahlaklı olmayı önemsedikleri gibi ahlakın kaynağı hakkında da benzer şeyler düşünürler. Aslında onlara göre ahlakın temelinde Tanrısal irade yer alır. Deistlerin Tanrı’ya saygı, dua ve tövbeden bahsetmeleri geleneksel dinlerdeki bazı pratik ritüelleri andırsa da onların dine yüklediği anlamın, ritüellerden ziyade iyi yaşam olduğu görülür. Başka bir ifadeyle kurumsal dinlerdeki ritüel ağırlıklı dindarlığın deistlerdeki karşılığının ahlaklı bir yaşam olduğunu söyleyebiliriz.

Mesela ilk deistlerden Tindal, dini, ahlaktan ibaret görür. Ona göre doğal din, doğada var olan mükemmel ahlaki düzenin bir ifadesidir. Tanrı ahlaklı olan şeyi emreder, ahlaklı olmayı ise yasaklar. İnsanın ahlaklı olarak nasıl davranacağını bilmesi, Tanrı’nın insanları iyiliğini istemesinden başka bir amacının olmadığını anlamasına bağlıdır. Mesela insan, Tanrı’nın tüm insanları koruduğunu ve eğer başkalarına kötülük yaparsa yaptığı kötülük oranında kendisinin de cezalandırılacağını bilir. Yine başkalarıyla kuracağı

⁷⁹ Thomas Paine, *Akil Çağı*, trc. Ali İhsan Dalgıç, 6. Baskı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 5-6.

⁸⁰ Paine, *Akil Çağı*, 42.

ilişkide kendisine nasıl davranılmasını istiyorsa insanlara öyle davranması gerektiğini de bilir.⁸¹

Tindal gibi doğadaki ahlaki düzene bakarak ahlaki davranışın nasıl olması gerektiğinin anlaşılabilirliğini iddia eden sonraki deistlerden Paine, insanın Tanrı'ya inandıktan sonra dini-ahlaki davranışını düzenlemek için kurumsal dinlere ihtiyacı olmadığını iddia eder. Ona göre insanların birbirine ahlaki olarak nasıl davranacağını, Tanrı'nın insanoğluna yaptığı günlük iyiliklere bakarak öğrenebiliriz.⁸² Zira "Tanrı'nın ahlaki iyiliğinin taklit edilmesi, onun insanlara iyilikle davranmasının benzerini birbirimize göstermemizden başka bir şey değildir". Paine ayrıca, insanlara iyi davranmayı Tanrı'ya kulluk ile eşdeğer olarak görür.⁸³

Daha önceden deistlerin çoğunda ahiret inancı olduğuna değinmiştik. Görebildiğimiz kadarıyla deistler ahiret hakkında kurumsal dinlerdeki gibi bir ayrıntıya yer vermezler. Ayrıntıdan bahsetmeler de bu dünyada yapılan iyilik ve kötülüğün ölümden sonra bir karşılığı olacağına inanırlar. Bu anlamda ilk deistlerden Herbert'a göre tüm dinler, tüm felsefeler ve inançlar açıktan ya da ima ile ölümden sonraki yaşamda ödül ya da ceza olacağını ve ruhun ölümsüz olduğunu ve bu dünyada suç işleyip de karşılığını görmeyenleri öteki dünyada Tanrı'nın cezalandıracağını bize öğretirler. O, niteliği, boyutu ve biçimi hakkında çok farklı anlayışlar olsa da ölümden sonra ödül ve cezanın olacağını yaygın bir inanç olduğunu söyler. Yine, Tanrı'nın dilemesine bağlı olarak ruhun ölümsüz olabileceği ve bu şekilde saf ve mutlu bir yaşam olacağına dair inanca dünyanın en ücra köşesinde bile rastlandığını ifade etmektedir.⁸⁴

Blount'a göre de Tanrı'ya iman ve itaat gibi erdemlere sahip bir insanın ölümden sonra ruhunun Tanrı'ya kavuşacağından şüphe etmesine gerek yoktur. Zira hiçbir insan kötü olarak yaratılmamıştır, aksine tüm insanlar iyi olarak yaratılmıştır. Ayrıca insanlar öldükten sonra onları merhametiyle yargılayan Tanrı'nın huzuruna giderler. Tanrı da kötü bir varlık olmadığı için O'nun yargılama

⁸¹ Kardaş, "Deizmin İncilinde Tanrı ve Din Tasavvuru", 21.

⁸² Paine, *Akıl Çağı*, 63, 149.

⁸³ Paine, *Akıl Çağı*, 56.

⁸⁴ Herbert of Cherbury, *De Veritate*, 301.

esasları da kötü değildir. Tanrı zaten mutlak güçlü bir varlık olduğundan insanlardan rövanş almaya ihtiyacı yoktur.⁸⁵

Dryden ise, insanın gelecekteki mutluluğunun Tanrı'nın isteklerini yerine getirme çabasına bağlı olduğunu ancak Tanrı'nın isteklerinin pek yerine getirilmediğini düşünür.⁸⁶ Sıkı bir deist olan Paine de ölümden sonraki yaşama inanmakta ve orada da mutlu olmayı ummaktadır.⁸⁷

Deistlerin ölüm sonrasındaki yaşama inanma konusunda benzer düşünceye sahip olduğunu görüyoruz. Yani onlar, insanın yaptıklarının karşılığı olarak bu dünyadaki yaşamdan sonra ödül ve cezanın vaki olacağına ve oradaki huzurun da bu dünyada Tanrı'ya itaat etme ve ahlaklı olmaya bağlı olduğuna inanmaktadırlar.

Sonuç

Deizmin, ortaya çıkmaya başladığı XVII. yüzyıldan günümüze kadar çeşitli evreler geçirdiği anlaşılmaktadır. İlk defa İngiliz düşünürlerin öncülük ettiği deizm, kilisenin dogmalarına ve ruhban sınıfının baskılarına bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Özellikle kilisenin “gizemli” vahiy yorumunu “rasyonel” hale getirme teşebbüsü olarak yorumlanabilecek bu hareket daha sonra peygamberlere gelen vahiy gereksiz ve güvenilmez görmeye doğru evrilmiştir. Başka bir ifadeyle İngiliz deistlerin inanışları ile Batı'da yaygınlaşan sonraki dönemlerdeki deizmin içeriğinde önemli farklılıklar vardır. Bu anlamda deizmin temel ilkelerinin ne olduğunu daha kolay anlamak ve onu daha iyi yorumlamak için, ilk deistler olmaları nedeniyle İngiliz deistlerin temel iddialarından hareketle meseleyi tartışmanın önemli olduğunu söyleyebiliriz.

Deizmin öncüsü sayılan İngiliz düşünürlerin Tanrı'nın var ve bir olduğuna şüphesiz bir şekilde inandıkları görülür. Onların Tanrısı, kendisinin farkında olan, evrenden ayrı, evren ve insana dair her şeyi planlayan bir Tanrı'dır. Deizmin, ateizmin bir çeşidi ya da öncüsü olduğu gibi bazı iddiaların, en azından ilk deistlerin temel inançlarına bakıldığında doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Diğer taraftan deizmi, Tanrı'nın âlemden tamamen ilgisini kesmesi olarak

⁸⁵ Blount, *A Summary Account of the Deists Religion*, 3.

⁸⁶ Dryden, *An Essay on Natural Religion*, 2.

⁸⁷ Paine, *Akil Çağı*, 3, 63.

tanımlamak da ilk deistlerden hareketle pek isabetli görünmemektedir.

Deistlerin daha çok, Tanrı'nın insanları iyi-kötü konusunda bilgilendirmek için hangi yolu tercih ettiği konusuna odaklandıkları görülür. Başka bir ifadeyle deistleri, teistlerden farklı kılan ana unsur onların vahye yaklaşımlarıdır. Deizm denince ilk akla gelen şeylerden biri deistlerin vahyi inkâr ettikleri iddiasıdır. Deizmin büyük oranda vahiy etrafındaki tartışmalarla ortaya çıktığı doğrudur, ancak tüm deistlerin vahyi reddettiğini iddia etmek biraz zordur. Çünkü ilk deistlerin çoğuna bakıldığında vahyi reddetme durumu görülmez.

“Deizmin babası” olarak kabul edilen Herbert belirli şartları taşıması şartıyla vahyi kabul etmektedir. Yine ilk deistlerden Toland ve Clarke da vahyi kabul eder. Tindal ise “doğal din”i öncelemiş ama vahyi yok saymamıştır. Deizmin ortaya çıkmasının temelinde kurumsal Hristiyanlıktaki teslis, çarmıh ve keffaret gibi inançlara ve Hristiyanlığın vahiy anlayışına tepki yer alır. İlk deistlerin hemen hepsi akla uygun görmedikleri bir teolojiye karşı rasyonel bir teoloji geliştirmek istemişlerdir.

638 | db

Yine deistler ahlaklı olmayı oldukça önemsemişlerdir, hatta onlara göre Tanrı'ya kulluk etmek, ahlaklı olmaktır. Ahlakın ne olduğunu anlamak için, akıl yoluyla, Tanrı'nın insana ve evrene olan merhametinin örnek alınması gerektiğini ileri sürerler. Ahlaka verdikleri önemin yanında ölüm sonrasına inandıkları da apaçık bellidir. Deistler, bu dünyada yapılan iyi-kötü eylemlerin öldükten sonra karşılığının olacağına, yani Tanrı'nın herkesi yaptıklarından hesaba çekeceğine inanırlar. Başka bir ifadeyle ilk deistlerin tamamı ölümsüzlüğe inanır.

İlk deistlere bakarak deizmin amentüsünün ne olduğunu söyleyecek olursak; deistler tek Tanrı'ya inanan, Tanrı'ya itaat etmeyi önemseyen, hatalardan dönmeyi erdem olarak gören, kötülüklerden uzak durup iyilik yapmayı ilke edinen, bu dünyada yapılan iyilik ve kötülüklerin ölümden sonra karşılığının olacağına inanan kimselerdir. Ayrıca onlar, sonraki deistlerden farklı olarak rasyonel bir vahiy anlayışını benimsemişlerdir.

Sonuç olarak, deizmin öncüsü olarak kabul edilen İngiliz deistlerin vahiy yorumu, genellikle, Tanrı'yı kabul edip vahyi reddetmek olarak tanımlanan yaygın deizmden önemli ölçüde farklıdır.

KAYNAKÇA

- Altunışık, Mehmet Akif. "Deizmin Meydan Okumalarına Karşı İslam Düşüncesinin Sorun Çözme Kabiliyeti: Yeni Bir Nübüvvet Teorisi Geliştirme Teklifi". *İslam ve Yorum II*. Haz. Fikret Karaman. 1: 397-414. 3 Cilt. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018.
- Amstrong, Karen. *Tanrı'nın Tarihi*. Trc. Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2017.
- Annet, Peter. *Deism Fairly Stated and Fully Vindicated in a Letter to a Friend*. London: y.y., 1746.
- Barnett, S. J. *The Enlightenment and Religion The Myths of Modernity*. Manchester and New York: Manchester University Press, 2003.
- Berrow, Capel. *Deism not Consistent with the Religion of Reason and Nature*. London: y.y., 1751.
- Blount, Charles. *A Summary Account of the Deists Religion*. London: y.y., 1745.
- Christie, W. D. (Ed.) *English Classics: Dryden*. London: Macmillian and Co, 1874.
- Clarke, Samuel. *A Demonstration of the Being and Attributes of God*. London: y.y., 1728.
- Dorman, Emre. *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009.
- Dryden, John. *An Essay on Natural Religion As Opposed to Divine Revelation*. London: y.y., 1746.
- Duran, Asım. "Aydınlanma ve Kutsal Kitap Yorumunun Tarihsel Dönüşümü". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/2 (2017): 111-128.
- Duran, Asım. *Aydınlanma ve Kutsal Kitap*. Samsun: Üniversite Yayınları, 2017.
- Gadamer, Hans-Georg. *Hakikat ve Yöntem*. Trc. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan. 2 Cilt. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009.
- Gilson, Etienne. *Tanrı ve Felsefe*. Trc. Mehmet S. Aydın. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999.
- Gould, Rebecca Kneale. "Deism". *Encyclopedia of Religion and Nature*. Ed. Bron Taylor. 462-464. London and New York: Continuum, 2005.
- Harrison, Peter. *Religion and the Religions in the English Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Herbert of Chisbury, Edward Lord. *De Veritate*. Trc. Meyrick H. Carré. Bristol: University of Bristol, 1937.
- Hudson, Wayne. "Atheism and Deism Demythologized". *Atheism and Deism Revalued: Heterodox Religious Identities in Britain 1650-1800*. Ed. Wayne Hudson, Diego Lucci, Jeffrey R. Wigelsworth. 13-21. Surrey and Burlington: Ashgate Publishing Limited, 2014.
- Hudson, Wayne. *The English Deists Studies in Early Enlightenment*. London: Pickering & Chatto Publishers, 2009.
- Kar, Sait. "Din, Aydınlanma ve Eleştirisi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2014): 173-192.
- Kardaş, Meryem. "Deizmin İncilinde Tanrı ve Din Tasavvuru". *İlahiyat Fakülteleri XXII. Kelam Koordinasyon Toplantısı Uluslararası Din Karşılığı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu Bildiri Metinleri Kitabı*. Ed. Vecihi Sönmez, Burhaneddin Kıyıcı, Metin Yıldız. 15-27. Van: Ensar Neşriyat, 2017.
- Le Rossignol, James Edward. *The Ethical Philosophy of Samuel Clarke*. Leipzig: y.y., 1892.
- Nicholls, David. *God and Government in an Age of Reason*. London and New York: Routledge, 1995.

- Paine, Thomas. *Akıl Çağı*. Trc. Ali İhsan Dalgıç. 6.Baskı. İstanbul: Türkiye İŞ Bankası Kùltür Yayınları, 2017.
- Reflexions Upon Mr. Toland's Book Called Chiristianity not Mysterious with Some Considerations About the Use of Reason in Matters of Religion in a Letter to a Friend*. London: y.y., 1701.
- Tindal, Matthew. *Chiristianity as Old as the Creation: or the Gospel a Republication of the Religion of the Nature*. London: y.y., 1730.
- Toland, John. *Chiristianity not Mysterious*. London: y.y., 1702.
- Wood, A. W. "Kant'ın Deizmi". Trc. Necmettin Tan. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakùltesi Dergisi* 52/1 (2011): 327-347.
- Yaran, Cafer Sadık. *Din Felsefesine Giriş*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2012.

Main Beliefs of Deism Considering the First Deists

Mehmet Akif ALTUNIŞIK*

Extended Abstract

It is hard to make a clear definition of deism which has gone through different phases from its origin to today and has various natures. However, it is possible to understand their main claims and why deism emerged in the first place with reference to first deists. That's why we tried to present the main beliefs of deism with reference to the English deists who are among the first deists. In this sense, we saw that the ideas of the first deists about divine inspiration and holy scripture are closer to rational theism.

It is seen that the English deists like Herbert of Cherbury, Toland, Tindal, and Clarke who are among the first deists didn't deny the divine inspiration, but they were in an effort to interpret the divine inspiration and theology rationally. Because the main reason for deism to emerge was a serious reaction against institutive Christianity. But the reaction of the first deists was not in a way that completely denies the divine inspiration or religion, but in a way that makes a rational interpretation. It must be stated that especially considering the self-works of the first deists, it can be clearly seen that they were not nonbelievers or deniers of the divine inspiration. In other words, it is seen that the common definition of deism does not include the first deists. In addition to this, the ideas of the deists who came shortly after the first deists on the God-universe relation and the divine inspiration became seriously different from the first deists. That is to say, it is seen that in the next periods the perception supports that one can be a good person by being ethical and submitting to God by means of mind and natural religion without a divine inspiration became prominent.

We can list the main beliefs of English deists who are among the first deists:

I. They believe in the existence and unity of God. According to them, God is absolute, infinite, creator of everything and ruler of the universe with a constant law. God is a perfect being whose existence is essential, who is ready and waiting everywhere, and who knows everything. Mankind has a duty to obey and worship God.

II. They believe that mankind is eternal. According to them, the reward or retribution that we will face in the afterworld will be in accordance with our acts in this world. Even if they don't talk about the details much, they believe that the goodness and evil performed in this world will have a response after death.

III. They believe the divine inspiration that comes from God. God sent the divine inspiration to guide people, to bestow favor. However, one must be careful to

* Asst. Prof., Amasya University Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious, mehmetakif72@hotmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-9922-2233>.

tell the difference between the real and false divine inspiration. Also, they think that the main reference for both the content and the interpretation of the holy scripture is mind.

IV. They attach great importance to being ethical. In other words, it can be said that the thing they understand from religion is morality. In fact, according to them, the divine will lies at the root of morality. As a matter of fact, according to them, worshipping to God is being ethical.

As a result, it is seen that the English deists who are considered as the pioneers of deism doubtlessly believe that God exists, and He is the one. It is understood that some claims saying that deism is a kind, or a pioneer of atheism don't reflect the truth, at least considering the main beliefs of the first deists. On the other hand, it is not right to define deism as God completely disengaging from the universe with reference to the first deists.

The main factor that makes deists different from theists is their approach to divine inspiration. It is true that deism emerged through the discussions around the divine inspiration to a large extent, but a situation in which the first deists denied the divine inspiration is not seen. Even, the pioneer deists accepted the divine inspiration provided that it meets certain conditions. We must especially emphasize that the understanding of the divine inspiration of the English deists who are considered as the pioneers of deism are quite different from the common deism that generally defined as accepting the God but denying the divine inspiration.

We can say that the first deists are not so different from the theists. The belief principles of the first deists are briefly God, the divine inspiration, morality and eternity.

Keywords: Belief, deism, reason, revelation, morality.



REYLE TEFSİRİ YASAKLAYAN RİVAYET BAĞLAMINDA REY-TEFSİR İLİŞKİSİ

Enes BÜYÜK*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 21 Mayıs 2019, **Kabul Tarihi:** 27 Eylül 2019, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2019, **Atf:** Büyük, Enes. "Reyle Tefsiri Yasaklayan Rivayet Bağlamında Rey-Tefsir İlişkisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (Eylül 2019): 643-671.

<https://doi.org/10.33415/daad.568532>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 21 May 2019, **Accepted:** 27 September 2019, **Published:** 30 September 2019, **Cite as:** Büyük, Enes. "The Relationship Between Reasoning and Tafsir In the Context of The Narrative That Forbids Tafsir By Reasoning". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 19/2 (September 2019): 643-671.

<https://doi.org/10.33415/daad.568532>



Öz

Başta tefsir literatürü olmak üzere çeşitli kaynaklarda Kur'an'ın reyle tefsir edilmesinin yasaklandığı bir rivayete yer verilir. "Kim kendi reyyle Kur'an'ı tefsir ederse ateşteki yerine hazırlansın!" anlamındaki bu rivayet Hz. Peygamber'e dayanır. Rivayette ne kastedildiğine dair erken dönemlerden itibaren farklı görüş ve yaklaşımların sergilendiği görülür. Yaklaşımların biri, rivayetin geçerliliğini reddeder. Bir diğeri rivayette tefsirin sadece seleften gelen haberlerle yapılması gerektiğini varsayar. Bunlara karşı hâkim yaklaşım ise rivayette, sadece özel bir tefsir çeşidinin yasaklandığı, ancak geçerli şartlara dayalı yapılan tefsirlerin caiz olduğu yönündedir. Onlara göre bu rivayette daha ziyade gerekli delillere ve ilimlere dayanmadan kişinin salt kendi aklına ya da mezhebinin fasit kabullerine dayanarak tefsir yapması yasaklanmıştır. Her üç yaklaşım da çeşitli rivayetlere, âyetlere ve akla dayalı deliller ileri sürer. Biz bu makalede özel olarak üçüncü yaklaşımı benimseyenlerin mezkûr rivayeti nasıl açıkladıklarını, bu süreçte hangi delillere dayandıklarını, diğerlerinin delillerini nasıl değerlendirdiklerini araştıracağız. Buna ilaveten onların yaklaşımlarının içerdiği bazı sorunlara dikkat çekip bunları değerlendireceğiz.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Reyle Tefsir, Hz. Peygamber, Rivayet.

* Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, enesby_55@outlook.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-9619-9450>

The Relationship Between Reasoning and Tafsir In the Context of The Narrative That Forbids Tafsir By Reasoning

Abstract

A narrative that forbids tafsir based on reasoning is included in the various sources, notably tafsir literature. This narrative which has the meaning of “Whoever commentates on the Qur’an based on his own reasoning then let him get ready his place in the fire” is attributed to the Prophet. It is seen that different approaches and views related to what is intended in this narrative are arised from early periods. One of the approaches rejects the validity of the narrative. Another approach supposes that tafsir should be based on the reports narrated by the predecessor. However, prevailing opinion is about that only a special type of tafsir is banned, but tafsir based on valid conditions is permitted. According to them, tafsir based on one's own reasoning or corrupted ideas of his sect without relying on necessary proofs and sciences is banned in the narrative. All three approaches asserts credentials from verses, narrations and reason. In the paper we will specially research how those who had accepted the third approach explained the narrative, on which proofs they grounded their ideas in this process and how they evaluated the credentials of others. Additionally we will draw attention to some problems included by his approaches and evaluate them.

Keywords: Tafsir, Qur’an, Tafsir by Reasoning, The Prophet, Narrative.

Giriş

Kur’an-ı Kerîm Hz. Peygamber’e vahyedildiği andan itibaren öncelikle ona inanan ilk muhatapların düşünce dünyalarını, hayata bakışlarını ve yaşam tarzlarını şekillendirmiştir. İlk nesli takip eden sonraki kuşaklar da onun ihtiva ettiği emirlere ve yasaklara uyarak doğru yolda istikamet üzere olmaya, onun ışığı doğrultusunda karanlıklardan aydınlığa çıkmaya çabalamışlardır. Sonraki nesillerin bu uğraşısı hiç şüphesiz yaşamları boyunca devam edecektir. Kur’an’ın Müslüman hayatını aydınlatabilmesi evvel emirde onun kasd-ı ilâhiye uygun bir şekilde anlaşılmasını gerektirir. Bu sebeple nüzûl süreci nihayete erdiği andan itibaren Müslümanların, Kur’an’ın tefsiriyle canlı bir şekilde meşgul oldukları bilinmektedir. Ancak onun doğru anlaşılması ve hayatın bu doğrultuda inşa edilebilmesi de tefsir faaliyetinin doğru bir sürece tabi tutulmasına bağlıdır. Diğer bir ifadeyle İslâmî bir hayat biçimi oluşturmak için gerekli olan doğru anlamın elde edilmesi uygun bir tefsir faaliyetini ön görür. Tefsir nasıl yapılmalıdır?

Bu sorunun cevaplarından biri olarak erken dönemlerden itibaren başta tefsir olmak üzere İslâmî ilimlerin literatüründe bazı rivayetler nakledilmekte ve bu rivayetler bağlamında çeşitli tavırlar sergilenip yorumlar üretilmektedir. Bu rivayetlerin içerisinde ön plana çıkanı, reyle tefsiri yasaklayıcı bir içeriğe sahip olan ve Hz.

Peygamber'e nispet edilen bir haberdir. Ulema, bu haberde zikri geçen rey tefsiriyle ne kastedildiğini sorgulamış ve buna cevap sadedinde bazı açıklamalar yapmışlardır. Zira bu rivayet bir yandan tefsirin meşruiyetine, diğer yandan da ne tür bir zeminde gerçekleştirilmesi gerektiğine dair önemli ipuçları sunmaktadır.

Çalışmamızda araştırmaya konu edinilecek olan husus da ulemanın bu rivayetle ilgili sergilediği tavır ve yaptığı açıklamalar ile bunların içerdiği bazı sorunlar olacaktır. Rivayete ne tür açıklamalar getirilmiştir? Bu açıklamaların içerdiği ortak noktalar nelerdir? Rivayet niçin yorumlanmış ve onu yorumlamaya sebep olan hangi gerekçelerden bahsedilmiştir? Mezkûr rivayet bağlamında aktarılan diğer haberler nasıl anlaşılmalı ve yasaklanan rey tefsirlerine hangi tür tefsirler dahil edilmiştir? Meseleler ele alınırken sergilenen yaklaşımlar ne tür sorunlar içermektedir? Bu soruların cevaplarını, temelde tefsir ve hadis literatürünü dikkate alarak deskriptif bir yöntemle ortaya koyup, daha sonra değerlendirmeye çalışacağız.

Çalışmanın konusunu oluşturan rivayete benzer haberler şii tefsir literatüründe de önemli bir yer işgal etmektedir. Özellikle İmamiyye Şîası'na ait kaynaklarda benzer içeriklere sahip, İmamlara da nispet edilen çeşitli haberler bulunmaktadır. Bununla birlikte bu kaynaklarda reyle tefsir meselesi imamet teorisiyle ilişkilendirilerek ele alınmaktadır.¹ Haliyle birçok rivayetin bulunması ve meselelerin imamet teorisiyle de ilişkili olması çok yönlü bir araştırmayı gerektireceğinden çalışmanın sınırlarını bir hayli zorlayacaktır. Bu sebeple İmâmiyye Şîası'na ait literatürü, bu literatürdeki tartışmaları ve yaklaşımları araştırmanın kapsamı dışında tutmak uygun olacaktır.

Araştıracığımız konuya dair makale düzeyinde doğrudan ilgili iki çalışma tespit ettik. Bunlardan biri Kadir Gürler tarafından kaleme alınan "Kur'an'ın Re'y ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım" adlı makaledir.² Makalede, hakkında yapılan yorumları ele alacağımız rivayetin sadece isnadları ve metni incelenmiş, cerh-tadîl değerlendirmelerine yer verilmiştir. Ancak rivayetin özellikle tefsir geleneğinde nasıl anlaşılıp yorumlandığı hususu ise makalenin kapsamına dahil edilmemiştir. Diğer bir çalışma da

¹ Bk. es-Seyyid Hâşim el-Bahrâni, *el-Burhân fî tefsiri'l-Kur'an*, thk. Heyet (Beyrut: Müessesetü'l-'Alemlî, 2006), 1: 38-48.

² Kadir Gürler, "Kur'an'ın Re'y ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2004): 17-46.

Müsait b. Süleyman et-Tayyâr'ın "et-Tefsir bi'r-rey, mefhûmuh, hükmüh, envâ'uh I-II" başlıklı iki seriden oluşan makalesidir. Bu çalışmada ise reyle tefsirin yasaklandığı rivayet ve onun etrafında gelişen yorumlar merkeze alınmamaktadır. Mâverdî (ö. 450/1058), Gazzâlî (ö. 505/1111), Alâeddin es-Semerkindî (ö. 539/1144) ve Necmeddin en-Neseffî'nin (ö. 537/1142) eserleri ile müellifi meçhul *Kitabu'l-mebânî* tefsirinin mukaddimesi gibi konuya dair önemli tartışmalar ve değerlendirmeler içeren kaynaklar göz ardı edilmektedir. Bu sebeple erken dönemde mezkûr hadisi ve bazı deliller ileri sürerek reyle tefsirin mutlak olarak yasaklandığını savunan bir grubun bulunduğu ve bunların da daha ziyade Râfizîler ile Haşvîler olduğu tespit edilememektedir. Rivayette geçen reyle tefsirin nasıl anlaşıldığına dair özellikle Semerkandî'nin şerhinin mukaddimesindeki farklı yorumlar da hesaba katılmamaktadır. Ayrıca yasaklanan reye dair Mutezile örnek verilmekte ve reyle tefsirden sakınmak için gerekli görülen ilimleri Mutezilenin de şart koşup koşmadığı sorgulanmamaktadır. Haliyle, eğer bu ilimleri onlar da gerekli görüyorsa onların yorumları neden yasaklanan reyle tefsir kategorisinde görülmektedir, bu ilimler yasaklanan reyden korunmak için yeterli midir, bu ilimler içinde zikredilen örneğin Kelam ilmi Mu'tezile ve Eşarîler için aynı sonuçlara mı sahiptir, gibi birtakım sorular dikkate alınarak konu daha geniş düzeyde ele alınmamaktadır.³

646 | db

Konuya dolaylı olarak temas eden bazı araştırmalar da mevcuttur.⁴ Bu araştırmalarda konunun incelendiği yönlere ilave olarak makalede biz şu hususları inceleyeceğiz: Zahiren reyle tefsirin yasaklandığı anlaşılan rivayetteki "reyle tefsir" kavramını ulema nasıl yorumlamıştır, rivayet karşısında kaç tür tavır ortaya çıkmıştır, tefsiri salt nakle indirgeyenler ve mutlak olarak yasaklayanlar kimlerdir, yasaklanan reyle tefsirden sakınmak için bilinmesi gereken deliller/ilimler nelerdir? Bu meseleler çerçevesinde ileri sürülen yaklaşımların içerdiği sorunlara dikkat çekeceğiz. Örneğin mezmûm ve mahmûd rey tefsiri ayrımının ne kadar sağlam bir zemine dayalı olup olmadığını sorgulayacağız. Bir tefsiri, mezmûm rey tefsiri ka-

³ Bk. Müsait b. Süleyman et-Tayyâr, "et-Tefsir bi'r-re'y, mefhûmuh, hükmüh, envâ'uh I-II", *Mecelletü'l-beyân* sy. 126, 127 (1419): 18-27, 20-29.

⁴ Bazıları için bk. Harris Birkeland, "Old Muslim Opposition Against Interpretation of The Koran", *The Qur'an: Formative Interpretation*, ed. Andrew Rippin (Aldershot: Ashgate, 1999), 46-53, vd; Orhan Karmış, *Tefsir İlminde Te'vîlin Yeri* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1975), 85-94; Sadreddin Gümüş, *Kur'ân Tefsîrinin Kaynakları* (Ankara: Kayhan Yayınları, 1990), 127-137; Mevlüt Erten, *İslam tefsir Geleneğinde Öznellik* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011), 130-139.

tegorisinden çıkardığı düşünülen ilimlerin mahiyeti ve kaynakları hakkında bazı hususları değerlendireceğiz.

1. Reyle Tefsiri Yasaklayan Rivayet Karşısındaki Turlar

Erken dönemden itibaren özellikle tefsir kaynaklarına bakıldığında müfessirlerin reyle tefsir konusunda bir rivayeti merkeze aldıkları görülmektedir. Rivayet şöyledir: “من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار/Kim Kur’an’ı kendi reyile tefsir ederse, ateşteki yerine hazırlansın!” Rivayetin diğer bir versiyonu ise “من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار/Kim Kur’an hakkında bilgisizce konuşursa ateşteki yerine hazırlansın!” şeklindedir.⁵ Bu rivayet bağlamındaki tartışmalar ve ileri sürülen görüşler incelendiğinde rivayetin nasıl anlaşılacağı meselesinin, erken dönemlerden itibaren müfessirlerin zihinlerini meşgul ettiği anlaşılmaktadır. Örneğin Mâtürîdî (ö. 333/944), mezkûr rivayetin ortaya çıkardığı problemi müfessirlerin tefsire başlamadan önce çözümlemeleri gerektiğini ifade etmektedir.⁶ Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu rivayet karşısında üç tür tavır ortaya konulmuştur.

db | 647

Birincisi, Mâtürîdî’nin aktarımına göre rivayetin sıhhatini problemli bularak bazı âlimlerin onu reddetmesidir. Onların gerekçesi şudur: Sahâbe ve tâbiünden oluşan selef âlimlerinin reyle Kur’an’ın manalarını istinbat ettikleri bilinmektedir. Onların zikrettikleri görüşlerin her biri için ne bir merfû hadis ne de ümmetin icmâsı bulunmaktadır. Onların âyetlerden birtakım aslî hükümler çıkarmaları, Kur’an’ı reyle tefsir ettiklerine delil teşkil eder. Mezkûr rivayetin sıhhatini reddedenler, selefın Kur’an’ı reyle tefsir ettiklerine dair ümmetin icmâsının katiyet ifade ettiğini, böylesi kesin bir bilgi karşısında mezkûr rivayetin geçersiz olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁷

⁵ Örneğin bk. Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San’ânî, *Tefsir*, thk. Mahmud Muhammed Abduh (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, 1999), 252; Hüd b. Muhakkem el-Huvvârî, *Tefsiru Kitabillâhi’l-Azîz*, thk. Belhâc b. Said Şerifi (Beyrut: Dâru’l-garbi’l-İslâmî, 1990), 70; Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. İslam Mansur Abdülhumeyd-Ahmed Aşûr İbrahim-Ahmed Ramzan Muhammed (Kahire: Dâru’l-hadis, 2010), 1: 92-94; Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-sünne*, thk. Fatma Yusuf el-Haymî (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 2004), 1: 1.

⁶ Bu bilgiyi Semerkândî aktarmaktadır. Bk. Alâüddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Şerhu’t-te’vilât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, nr. 283, 1b.

⁷ Mâtürîdî’den bu bilgiyi Ömer en-Nesefî ve Semerkandî nakletmektedir. Bk. Ebû Hafis Necmeddin Ömer en-Nesefî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, thk. Ayşe Hümeysra Aslantürk (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1995), 6; Semerkandî, *Şerhu’t-te’vilât*, 1b.

Mâtürîdî, bu rivayeti icmâya dayanarak reddedenlerin kimler olduğunu tasrih etmemektedir. Sonraki kaynaklara bakıldığında ise bazı müfessirler de rivayetin sıhhatine dair kuşkularını dile getirmekte, bazıları ise açıkça reddetmektedir. Örneğin herhangi bir gerekçe belirtmeksizin Mâverdî rivayet için “eğer sahihse” kaydını koymaktadır.⁸ İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) de bu konuda sahih bir rivayetin olmadığını söylemektedir.⁹

İkinci yaklaşım olarak bazıları, mezkûr rivayeti esas alarak tefsir faaliyetini temelde seleften gelen açıklamalara hasretmişlerdir. Onların kimliğine dair detaylı olmasa da kaynaklarda bazı bilgiler verilmektedir. Mâverdî, ilim ve tecrübesi eksik vera' sahibi bazı kimselerin, rivayetin zâhiriyle amel edip ictihatla Kur'an'ın manalarını istinbat etmekten sakındıklarını söylemekte,¹⁰ ancak onların kimliği ve iddiaları hakkında bilgi vermemektedir. Râgıp el-İsfahânî ise tefsir konusunda bazı kimselerin müteşeddid davrandığını belirterek şunları ilave etmektedir: Onlara göre bir kimse âlim ve edib olsa, delillere, fıkha, nahve, haberlere ve rivayetlere son derece vakıf olsa bile Kur'an'ı tefsir etmesi caiz değildir. Kişinin nihai aşamada yapabileceği tek şey; Peygamber'den, sahâbeden ve tâbiinden nakledilenlere başvurmaktır. Bu iddialarına, diğer varyantlarıyla birlikte mezkûr rivayeti delil getirmişlerdir.¹¹

Kitâbü'l-mebânî adlı tefsirin müellifi¹² mukaddimede bazı kimselerin hem Hz. Peygamber'e nispet edilen mezkûr rivayeti hem de Kur'an hakkında konuşmaktan sakındırmaya dair seleften nakledilen haberleri, tefsir yapanlar için bir tan sebebi gördüklerini belirtmektedir. Müellif, bu kişileri iki gruba ayırmakta ve ilk gruba dâhil ettiği kimselerin ismini ya da mezheplerini belirtmese de onları ilimde yetersiz ve cahil olmakla nitelemektedir. İkinci gruptakilerin

⁸ Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmî, ts.), 1: 35.

⁹ Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah b. el-Arabî, *Kânûnu't-te'vîl*, thk. Muhammed es-Selmânî (Cidde: Dâru'l-kible, 1986), 659.

¹⁰ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1: 34.

¹¹ Bk. Ebu'l-Kâsım er-Râgıp el-İsfahânî, *Câm'iu't-tefâsîr ma' tefsîri'l-fâtiha ve matâli 'i'l-bakara*, thk. Ahmet Hasan Ferhât (Kuveyt: Dâru'd-da' ve, 1984), 93.

¹² Eserin müellifi kesin olarak bilinmemekte, ancak girişte müellif eseri h. 425'te yazdığını ifade etmektedir. Bk. *Mukaddimetân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Arthur Jeffery (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1954), 6.

ise Râfizîler¹³ ile Haşvîler¹⁴ olduğunu ifade etmektedir. Râfizîler din konusundaki bilginin ancak masum imamlardan gelen rivayetlere dayalı olduğunu ileri sürerken, Haşvîler de seleften Kur'an hakkında konuşmaya dair sakındırma içeren rivayetlere itimat etmektedirler. Müellif, onların Kur'an hakkında zâhirî anlam ve rivayetlerle yetinilmesi gerektiğini iddia ettiklerini belirtmektedir.¹⁵ Dikkat edilirse müellifin bahsettiği özellikle ilk gruptakiler, Mâverdî'nin vera' sahibi olup bilgi ve tecrübelerinin eksik olduğunu söylediği kimsele-ri andırmaktadır. Diğerleri ise tefsiri sadece seleften gelen rivayetlere indirgemektedir. Öyleyse tâbiîn döneminden sonra bir grubun, hem Hz. Peygamber'e nispet edilen rivayeti hem de çoğu tâbiînden olan selef neslinin tefsirden sakındırmayla ilgili açıklamalarını zâhirî ve umumî anlamları üzerine hamlettikleri anlaşılmaktadır. Onlara göre rivayetlerin ifade ettiklerinin ötesinde tefsir faaliyetine girişmek tan sebebidir. Bu grubun esas aldıkları mezkûr rivayetin yanı sıra selef neslinden gelen haberlerin keyfiyeti ve selef âlimlerinin kimler olduğu meselesine ilerleyen başlıklarda tekrar döneceğiz.

Üçüncü yaklaşımı benimseyen âlimler ise Hz. Peygamber'e nispet edilen rivayetin sahih olduğunu kabul etmişler ve onunla Rasûlullah'ın ne kastettiğine yönelik yorumlar yapılmışlardır.

db | 649

1.1. Reyle Tefsiri Yasaklayan Rivayete Yönelik Yorumlar

Üçüncü yaklaşımı benimseyen âlimlerin, çoğunluğu teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Rivayetin sıhhatini kabul edip de ne kastedildiğine yönelik açıklama yapanlar rivayete farklı açılardan yaklaşmışlardır. Bazıları tefsir-tevil ayırımına giderek, bazıları da böyle bir ayırım yapmaksızın rivayette ne kastedildiğini anlamaya çalışmaktadır. Bu yorumları şöyle aktarabiliriz:

1) Bazılarına göre rivayette yasaklanan şey tevil değil, tefsirdir. Çünkü tefsir, içinde şüphe taşımayan kesin bir beyandır. Muradın

¹³ Râfizîler, Zeyf b. Ali'den ayrılan ilk İmâmîler'e, daha sonra bütün şîî fırkalara ve şîî unsurlar taşıyan bazı batnî gruplara verilen isimdir. Bk. Mustafa Öz, "Râfizîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 34: 396.

¹⁴ Haşviyye, dini konularda reyî reddeden, nasların zahirine bağlı kalıp teşbih ve teccim gibi aşırı fikirleri benimseyenlere verilen addır. Bunların ehl-i hadisin bir kısmı ile müşebbihe ve mücessmeden olduğu belirtilir. Bk. Metin Yurdağür, "Haşviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 426.

¹⁵ Bk. *Mukaddimetân*, 172, 184.

kesin olarak tespitini ifade etmesi sebebiyle, tefsirde farklı ihtimaller veya ihtilaflar bulunmaz. Biri, böyle bir iddiada bulunur ve Hâricilerin yaptığı gibi muhaliflerini sapıklıkla suçlarsa reyle tefsir yapmış olur.¹⁶

ı) Bazılarına göre rivayetteki tesir, âyetin kimler hakkında ve hangi olaylar üzerine indiğine dair haber vermektir. Bunları ancak nüzûle şahit olanlar bileceği için, sonrakiler sahâbeye dayanmaksızın bu konularda konuşursa reyle tefsir yapmış olur. Tevil ise birtakım delillere dayanarak lafzın muhtemel olduğu manaları açıklamaktır.¹⁷ Kaynaklarda en-Nadr b. Şümeyl (ö. 203/719), el-Hüseyin b. Fadl el-Becelî (ö. 282/895) ve İbn Düred'in (ö. 321/933) bu minvaldeki açıklamalarına yer verilmektedir.¹⁸

ıı) Bazıları da tefsir-tevil ayırımına gitmeksizin rivayette yasaklanan reyle tefsirin, müteşâbih âyetlerin tefsiri hakkında olduğunu ileri sürer. Zira müteşâbih âyetler amelle ilgili olmadığından insanların onları bilmesine gerek yoktur, sadece iman etmeleri yeterlidir. Buna karşın insanların bilmesi gereken bazı itkadî ve şerî manalar söz konusu olduğunda ise bunların reyle tefsiri caiz olup şeriat bunu vacip kılar. Öyleyse rivayetin bu gibi hususların tefsirini yasaklamak için varit olması mümkün değildir.¹⁹ Sonraki kaynaklarda buradaki müteşâbihten ne kastedildiği biraz daha belirginleştirilir. İbnü'n-Nakîb (ö. 698/1298) yasaklanan tefsirin, manasını yalnızca Allah'ın bildiği müteşâbihler hakkında olduğunu söyler. Molla Fenârî (ö. 834/1431) de örnek olarak "يَوْمَ يُكْتَفَبُ عَنْ سَاقٍ" (el-Kalem 68/42) âyetindeki "سَاقٍ" kelimesini bazı kimselerin organ olarak yorumlamasını örnek verir.²⁰ Bunlardan hareketle müteşâbihlerle daha ziyade gaybî konuların kastedildiği söylenebilir.

ıv) Yasaklanan reyle tefsir, Kur'an'ın müşkülleriyle de ilişkilendirilir. Müşkil âyet veya lafızlar hakkında her kim ki sahâbe ve

¹⁶ Bk. Semerkandî, *Şerhu't-te'vilât*, 1b-2a.

¹⁷ Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 6; Semerkandî, *Şerhu't-te'vilât*, 1b.

¹⁸ Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 3; Ebû İshâk Ahmet b. Muhammed b. İbrahim es-Salebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Hâlit b. Avn el-Anzî (Cidde: Dâru't-tefsîr, 2015), 2: 245; Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *et-Teysîr fi' ilmi't-tefsîr*, thk. Yahyâ Muhammed Zemzemî (Doktora Tezi, Ümmü'L-Kurâ Üniversitesi, 2006), 172.

¹⁹ Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 6; Semerkandî, *Şerhu't-te'vilât*, 2b; Süyûtî, *et-İtkân*, 863.

²⁰ İbnü'n-Nakîb'in bu açıklamasını Süyûtî nakletmektedir. Bk. Celâleddin es-Süyûtî, *et-İtkân fi' ulûmi'k-Kur'an*, thk. Fevâz Ahmet Zemerlî (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 2011), 868; Şemseddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî, *Aynü'l-ayân* (Dersâdet: Rifat Bey Matbaası, 1325), 7, 9.

tâbîinden oluşan ilk müfessirlerin bilmediği bir şey söylerse reyle tefsir yapmış olur.²¹

v) Rivayetteki yasağın sadece dilbilgisine dayalı yapılan tefsirleri de kapsadığı ifade edilir. Kişi rivayete dayanmadan Kur'an'ın garip kelimelerine, müphem lafızlarına, ihtisar, hazf, izmâr, takdim ve te'hîr gibi hususlara dair nakillere bakmadan salt Arapça'yla tefsir yaparsa yasaklanan reyle tefsirin kapsamına girer.²²

vı) Rivayette yasaklanan tefsirin, yukarıdaki yaklaşımlardan farklı olarak kişinin delillere başvurmaksızın sırf kendi aklına dayanarak konuşması olduğu kabul edilir. Salt akıl, Kur'an'ın içerdiği bazı tevhide ve şeriata dair bilgileri elde etmede yetersiz olduğundan mahza akla dayanarak ileri sürülen görüşler *mezmûm reydir*.²³ Özellikle hukukla ilgili âyetlerdeki emir ve nehiyeler, vacip ve men-duplar, had ve haklar, bunların çeşitleri ve ölçüleri gibi hususların kendi başlarına idrak edilemeyeceği, ancak Rasûlullah'ın beyânıyla anlaşılabilmesi ifade edilir. Kişi beyânın gerekli olduğu âyetleri Hz. Peygamber'den gelen açıklamalara başvurmadan kendi aklıyla izah ettiğinde reyle tefsir yapmış olur.²⁴

db | 651

vıı) Bir önceki yaklaşıma bazı kimseler itiraz ederek ister salt akla isterse de birtakım delillere dayalı görüş ileri sürülsün, bunların hepsinin reyle tefsir olduğunu söyler. Çünkü tefsirine ihtiyaç duyulan âyet ile birtakım delilleri bir araya getirerek tefsir yapmak da rey yoluyla gerçekleşir. Buna göre reyle tefsirin iki kısma ayrıldığı düşünülür. Birincisi *mezmûm*, ikincisi de *mahmûd reydir*. Kişi; âyetin zâhiri, muhkem âyetler, mütevâtir haberler ve icmâ gibi bağlayıcı delillere (usul) başvurarak reyle tefsir yapar ve hatalı olma ihtimalini de dikkate alarak doğruluğuna Allah'ı şahit tutmazsa, ileri sürdüğü görüş *mahmûd reydir*. Yasaklanan rey tefsiri bu türden değildir. Buna karşın kişi kendi benimsediği asıllara göre reyle tefsir yapar ve bunun da hakikat olduğuna Allah'ı şahit tutarsa bu *mezmûm reydir*.²⁵

²¹ İbnü'l-Enbârî'den bu bilgiyi Kurtubî nakletmektedir. Bk. Ebü Abdullah Muhammet b. Ahmet Ebü Bekir el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006), 1: 57.

²² Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 344, 346.

²³ Semerkandî, *Şerhu't-te'vilât*, 2a.

²⁴ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 1: 90, 93, 101.

²⁵ Semerkandî, *Şerhu't-te'vilât*, 2a-2b.

Gazzâlî (ö. 505/1111) *mezmûm reyî* biraz daha detaylandırarak üç gruptan bahseder. Bunların hepsi de Kur'an'ı kendi görüşlerini desteklemek için tefsir ederler. İlk gruptakiler, muradın farklı olduğunu bilmelerine rağmen fasit amaçları için kasten Kur'an'dan delil getirirler. Bunlar Batınîler'dir. İkinci gruptakiler de bunu bilmeden yaparlar. Âyet birkaç manaya muhtemel olduğunda düşüncelerine uygun olan anlamı tercih ederler. Diğerleri ise bunu sahih maksatlarla yaparlar. Vaizlerin dinî konularda terğîb ve terhîb amaçlı açıklamaları böyledir. Her üç gruptaki insanların yaptıkları, reyle tefsir olup geçerli içtihada dayanmayan ve kendi nefesine uygun açıklamalardır.²⁶ Rivayet hakkında görüş bildiren ulemanın çoğunluğunun, son iki yaklaşım bağlamında dile getirilenleri ana hatlarıyla kabul ettikleri söylenebilir. Nihayetinde onlar, rivayette yasaklanan tefsirin, geçerli delillere dayalı olmaksızın kendi aklına ya da benimsediği farklı kabullere göre Kur'an'ı tefsir edenler hakkında olduğunu ifade etmektedirler. Onlara göre bu tür tefsir faaliyetinin yasaklanmış olduğu (*mezmûm*) ve gerekli delillere göre yapılan tefsirlerin ise (*mahmûd*) caiz görüldüğü anlaşılmaktadır.²⁷

652 | db

Yukarıda kısaca aktarılan görüşlerin esasında genel hatlarıyla aynı noktalarda buluştukları söylenebilir. Ortak yönlerden biri, bazı âyetlerin sadece dilbilgisine ya da akla başvurularak anlaşılmasına-

²⁶ Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, 343-344.

²⁷ Bk. Ebû Bekir Ahmet b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-ğur'an*, thk. Muhammed es-Sâdik el-Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1992), 3: 19; Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Bağru'l-ülûm*, thk. Ali Muhammed Muavviz v.dğr. (Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1993), 1: 72-73; Ebû Bekir Ahmet b. El-Hüseyn el-Beyhakî, *el-Câmi' li şü'abu'l-îmân*, thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid (Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 2003), 3: 540; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr v.dğr. (Riyâd: Dâru't-tayyibe, 1409), 1: 46; Abdülhak b. Gâlib b. Atıyye el-Endelüsî, *el-Muğarrerü'l-vecîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2001), 1: 41; Fahrredîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1981), 7: 193; Kurtubî, *el-Câmi'*, 1: 57; Takıyüddin İbn Teymiyye, *Muğaddime fî usûli't-tefsîr*, thk. Adnan Zarzûr, 2. Baskı (b.y., 1972), 105, 108; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bağru'l-muğîb*, thk. Adil Ahmet Abdülmevcût-Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1993), 1: 119; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *Tefsîru'l-ğur'ânî'l-Azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed v.dğr. (Giza: Müessesetü Kurtuba, ts.), 1: 13-14, 17; İbrahim b. Musa eş-Şâtibî, *el-Muvâfağât*, thk. Ebû Ubeyde Âl-i Selmân (Huber: Dâru İbn Affân, 1997), 4: 277, 279-280; Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtiğ şerhu Mişkâtü'l-meşâbih*, 2. Baskı (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2010), 1: 309-311; Muhammed Abdurraûf el-Münâvî, *Feydu'l-ğadir şerhu'l-Câmi' u's-Şağîr*, 2. Baskı (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1972), 6: 190-191; Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsülhak Azîmâbâdî, *'Avnü'l-ma'bûd şerhu Sünenü Ebû Dâvud*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, 2. Baskı (Medîne: el-Mektebetü's-selefiyye, 1969), 10: 84-85.

çağıdır. Bu durum gerek nebevî haberleri gerekse de nüzûle şahit olan ashabın aktardığı malumatı dikkate almayı gerektirmektedir. Bir diğer benzer yön ise açıklamalarda mutlak doğruluk iddiasında bulunulmaması ve hata ihtimalinin kabul edilmesidir. Yaklaşımların en önemli yönü ise Hz. Peygamber'in yasakladığı tefsir türünün, mutlak olarak tefsir faaliyetiyle ilgili olmaması, bilakis bazı özellikler taşıyan hususi bir tefsir faaliyetini kapsamasıdır. Bu faaliyet de tefsire ihtiyaç duyulan âyet veya lafzın açıklanmasında gerekli delilleri dikkate almayan bir süreçle ilgilidir. Gerekli deliller dikkate alınmadığı gibi, bunların yerine bazen başka kabuller bazen de salt aklî düşünceler esas alınmaktadır. Bu durum, rivayetin yasakladığı tefsir tarzı olup *mezmûm* olarak nitelendirilmiştir. Gerekli deliller dikkate alınarak mutlak doğruluk iddiası taşımadan yapılan açıklamalar ise *mahmûd tefsir* olarak görülmüş ve mezkûr rivayetin bunu kastetmediği düşünülmüştür. Eğer rivayetdeki tehdit *mahmûd tefsir* hakkında varit olmadıysa, bir tefsir türünü *mezmûm* olmaktan kurtaran deliller nelerdir? Diğer bir ifadeyle hangi deliller dikkate alınmalı ki bahsedilen tehdidin kapsamına girilmesin?

1.2. Reyle Tefsirden Koruyan Dayanaklar

Rivayetdeki tehdidin geçerli delillere dayalı yapılan tefsirleri kapsamadığı ifade edilirken bu delillerin iki şekilde açıklandığı görülmektedir. Bunlardan birincisi, genel bir ifade tarzı olarak “şerî asıllar” şeklinde tabir edilebilir. Bu asıllar ise âyetin zâhirî anlamı, manası üzerinde ittifak edilen muhkem âyetler, mütevâtir haberler, icmâ ve kıyas gibi deliller olarak açıklanmaktadır. Bunların yanı sıra özelde selevî açıklamaları, genelde müfessirlerin/alimlerin görüşleri, dilbilgisi, nâsîh-mensûh ve esbâb-ı nüzûl bilgisi, Hz. Peygamber'in sünneti ve nüzûle şahit olanlardan nakledilen haberler de başvurulması gereken bilgiler arasında zikredilmektedir.²⁸

Tefsirde gerekli delil ve bilgilerin neler olduğuna yönelik ikinci tür açıklama ise daha kapsamlıdır. Öyle ki yasaklanan tefsirin kapsamına girmemesi için müfessirin bazı ilimleri bilmesi gerektiği ifade edilmektedir. Bazı müfessirler bu ilimlere lügat, nahiv, usul ve kelâmı örnek olarak zikretmektedirler.²⁹ Ancak bazı müfessirler yasaklanan rey tefsirine düşmekten koruyan ilimleri daha sistemli

²⁸ Bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3: 19; Semerkandî, *Baḥru'l-'ulûm*, 1: 72-73; Beyhakî, *el-Medḥal ilâ 'ilmi's-sünen*, thk. Muhammed Avvâme (Kâhire: Dâru'l-yüsr li'n-neşr ve't-tevzî', 2017), 60; Semerkandî, *Şerhu't-te'vilât*, 2a-2b.

²⁹ Bk. İbn Atıyye, *el-Muḥarrerü'l-vecîz*, 1: 41; Râzî, *Mefâtiḥu'l-gayb*, 7: 193.

bir şekilde ortaya koymaya çalışmışlardır. Örneğin Ragıp el-İsfahânî; müfessir, tefsir için alet işlevi görecek on ilmi kâmil olarak bilir ve bunları kullanırsa rivayetteki yasağın kapsamına girmeyeceğini söyler. Zira orada yasaklanan tefsir, gerekli ilimlere başvurmaksızın zan ve tahmin yoluyla konuşmayı ifade eder.³⁰ Müfessirin yasaklanan tefsirin kapsamından ancak bahsedilen âlet ilimlerini esas alarak kurtulabileceği sonraki kaynaklarda da belirtilmektedir.³¹ İsfahânî bu ilimlerde müfessirin olgunlaşması gerektiğini söylerken Şâtıbî, bunların herhangi birinde eksikliği olan kişinin tefsir yapmasını caiz görmez.³² Böylelikle gerekli delillerin, ilk dönemlerde genel olarak şerî asıllar, dilbilgisi ve rivayetler olarak ifade edilirken sonraki süreçte bilinmesi gereken ilimlere dönüştüğü ve kabul edilebilir rey tefsirinin daha sistemli bir sürece tabi tutulduğu anlaşılmaktadır.

Özetle ulemanın mezkûr rivayette mutlak olarak tefsirin yasaklanmadığını ve bazı delillere/ilimlere dayanarak tefsir yapılmasının caiz olduğunu düşündükleri ortaya çıkmaktadır. Burada konuyla ilgili önemli bir başka soru sorabiliriz: Mezkûr rivayeti bu yönde yorumlamaya onları sevk eden sebepler ve deliller nelerdir?

1.3. Rivayeti Yorumlamaya Sevk Eden Nedenler

Konuya temas eden kaynaklarda sahâbe ve tâbîinden oluşan selef âlimlerinin Kur'an'ı reyle tefsir ettiklerinin bilindiğinden ve bu konuda icmânın olduğundan bahsedilmektedir. Öyle ki onlar Kur'an'ın bir kısmının tefsirini Rasûlullah'tan duymuşlar, bir kısmını da duymamışlardır. Özellikle tefsirini duymadıkları âyetleri kendi anlayışlarına göre tefsir etmişlerdir. Tefsirde bazen ihtilâfa düşmüşler ve bu ihtilâflar bazen birbirleriyle telif edilemeyen türden olmuştur. Zira onlar, vahyin nüzûlüne yakınlıkları ve onun tevlinin bilgisine sahip olmaları dolayısıyla bu işe sonrakilerden daha layık olduklarını düşünmüşlerdir. Sahip oldukları vera³, zühd ve haşyet de onları, Allah'ın dini ve şeriatına dair bilinmeyenleri araştırma kaygısıyla Kur'an hakkında konuşmaya sevk etmiştir. Hz. Peygamber'e yakınlıkları sebebiyle sünneti iyi kavrayan kimseler olmalarına rağmen onların, reyleriyle Kur'an'dan hükümler çıkardıkları ve onu

³⁰ İsfahânî, *Câm'iu't-tefâsîr*, 96.

³¹ Bazıları için bk. Muhyiddin b. Süleyman el-Kâfiyeci, *Kitâbü't-teysîr fî kavâ'idî 'ilmi't-tefsîr*, thk. İsmail Cerrahoğlu (Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınevi, 1974), 12; Ali el-Kârî, *Mirâkâtü'l-mefâtiḥ*; 1: 310; Süyûtî, *et-İtkân*, 866.

³² Şâtibi, *el-Muvâfaqât*, 4: 198, 284.

tefsir ettikleri biliniyorsa, mezkûr hadiste mutlak olarak tefsirin yasaklanmadığı, daha ziyade mezmûm reyle tefsir yapanların tehdit edildiği anlaşılır.³³

Reyle tefsirin cevazına dair diğer bir gerekçe olarak da şu zikredilir: Her ne kadar sahâbiler tefsirini Peygamber'den işitmedikleri âyetleri kendi birikim ve tecrübeleriyle tefsir etmiş olsalar da şu ya da bu açıdan tefsire ihtiyaç duyulan her âyetin manasının ne olduğu veya ondan neyin kastedildiği hususunda onlardan yeterince malumat aktarılmış değildir. Onlardan nakledilen bilgilerin eksik olması, bu bilgilerin birbirleriyle taâruz oluşturması ya da güvenilirlik sorunu taşımaları da sonrakilerin ayrıca kendi rey ve araştırmalarıyla tefsir yapmalarını gerekli kılmıştır.³⁴

Son olarak müfessirlerin çok yönlü Kur'an tasavvurlarına dikkat çekilebilir. Onlara göre Allah, Kur'an'ı insanların sorunlarına dair hükümler ihtiva etmesi için bir asıl yapmıştır. Orada hükümler bazen açıkça bazen de delalet yoluyla bulunur. Açıkça zikredilmeyenleri istinbat yoluyla çıkarmak reye dayalı bir çabadır. Dolayısıyla Allah, Kur'an'ı özellikle delaleten hüküm kaynağı kıldığından ve bu hükümlerin de insanlar tarafından bilinmesi icap ettiğinden, reyle tefsir faaliyeti de gerekli hale gelir.³⁵

Kur'an'ın çok yönlülüğüne dair müfessirlerin dikkat çektikleri bu hususa hem rivayetlerden hem de âyetlerden deliller serdedilir. Rivayetler arasından özellikle Kur'an'ın zâhirî ve batınî anlamlar taşıdığına, Hz. Peygamber'in Kur'an'ın tevilini öğrenmesi için İbn Abbas'a dua ettiğine, Kur'an'ın *zû-vücûh* özelliğinin bulunduğu ve ayrıca selevin Kur'an tefsiriyle meşgul olmaya teşvik ettiğine dair haberlere yer verilir.³⁶ Kur'an'dan ise âyetlerin hem anlamları üze-

³³ *Mukaddimetân*, 193, 201, Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, 343, Semerkandî, *Şerhu't-te'vilât*, 1b; Süleyman b. Abdülkavî b. Abdülkerim es-Sarsarî et-Tüfî, *el-İksîr fî 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdülkadir Hüseyin (Kâhire: Mektebetü'l-âdâb, ts.), 39; Şâtibî, *el-Muvâfaqât*, 4: 278; Süyûtî, *et-İtkân*, 883-884; Muhammed et-Tâhir İbn Aşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru Sahnûn, ts.) 1: 32-33.

³⁴ Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Şur'ân*, thk. Ebu'l-Fazl ed-Dimyâti (Kâhire: Dâru'l-hadîs, 2006), 430-431; Şâtibî, *el-Muvâfaqât*, 4: 278.

³⁵ Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1: 35; Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, 343, Semerkandî, *Şerhu't-te'vilât*, 1b-2b.

³⁶ Taberî, *Câmi u'l-beyân*, 1: 94-95; Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1: 32, 35-36; *Mukaddimetân*, 193; Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, 341-343, 346; Fenârî, *Aynü'l-ayân*, 8; Şihâbüddin es-Seyyid Mahmûd el-Âlûsî, *Ruĥu'l-ma'ânî* (Beyrut: Dâru İhyâit't-turâsî'l-Ârabî, ts.), 1: 6-7.

rinde düşünmeyi ve onları açıklamayı teşvik eden hem de zâhiren Kur'an'ın anlamlarının/hükümlerinin çokluğuna delalet eden Âl-i İmrân 3/187, en-Nisâ 4/83, el-En'âm 6/38, en-Nahl 16/89, Sâd 38/29, ez-Zümer 39/27-28, Muhammed 49/24 gibi âyetler delil olarak zikredilir.³⁷

Kısaca ulema; 1) tarihsel bir vakıa olarak selefın reyle tefsir yapmasını, ıı) her âyetin tefsirinin onlardan nakledilmemesini, ııı) Kur'an'ın mana açısından çok yönlülüğünü, ıv) bazı âyet ve haberleri reyle tefsir faaliyetinin cevazına delil getirirler. Ancak onlara karşı, reyle tefsiri yasaklayan rivayetten mutlak olarak rey tefsirinin yasaklandığını düşünenler bir sonraki başlıkta ifade edileceği üzere seleften gelen bazı haberleri ve Kur'an'dan bazı âyetleri karşıt delil olarak ileri sürerler. Delile dayalı rey tefsirini meşru görenlerle buna cevaz vermeyenlerin âyetlerden ve haberlerden deliller serdetmeleri, âyetlerin kendi içinde, rivayetlerin de kendi içinde taâruz oluşturduğu düşüncesine sebep olabilir. Zira bir grup âyet ve haberden reyle tefsirin cevazı, diğer bir grup âyet ve haberden de yasaklandığı anlamı çıkarılmaktadır. Bu durumda âyetlere ve haberlere dayanmayan diğer deliller dikkate alınmalıdır. Bizce bir vakıa olarak selefın bilgi ve tecrübelerine dayanarak bizzat reyle tefsir yapmaları bağlayıcı bir delil olarak görülmelidir. Bununla birlikte onlardan her âyete dair bir tefsirin nakledilmemesi ve zamanla ortaya çıkan sorunların müfessirleri reyle tefsir yapmaya sevk etmesi de önemli gerekçeler olarak düşünölmelidir.

Delile dayalı rey tefsirine cevaz veren ulema, kendilerine karşı ileri sürölen delilleri muhaliflerin yanlış anladığı kanaatindedirler. Çünkü onlara göre yukarıdaki gerekçeler dikkate alındığında mezkûr rivayette Hz. Peygamber, zâhiren anlaşıldığı üzere tefsir faaliyetini yasaklamaktan farklı bir şey kastediyor olmalıdır. O halde yasaklanan tefsirin, geçerli delillere dayanmadan yapılan açıklamalar olması, söz konusu yasağın geçerli delile dayalı tefsirleri kapsamaması gerekir. Eğer Hz. Peygamber caiz tefsir türünü yasaklamıyor ve tefsir faaliyetinin aktüelliği de zorunluluk arz ediyorsa tefsiri yasaklayanların ya da salt rivayete indirgeyenlerin ileri sürdükleri karşıt deliller nasıl anlaşılmalıdır?

³⁷ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 1: 95; *Mukaddimetân*, 185, 202; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1: 17; Âlûsî, *Ruĥu'l-ma'ânî*, 1: 6-7.

1.4. Tefsirin Yasak Oluşuna Dair İleri Sürülen Delillerin Anlaşılması

Reyle tefsirin yasak oluşuna dair Hz. Peygamber'e nispet edilen rivayete ilave olarak kimi sahâbilerin ve tâbiîn âlimlerinin tefsirden sakındırmaya yönelik nakledilen bazı sözleri ile bazı âyetler delil olarak ileri sürülür.

Tefsirden sakındırmaya yönelik nakledilen sözlerin bir kısmı, sahâbilere, diğer bir kısmı da Medîne ve Kûfe fukahasına nispet edilir. Zikredilen isimler arasında Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634), Hz. Ömer (ö. 23/644), Cündeb b. Abdullah (ö. 60/680 sonra), Mesrûk b. Ecda' (ö. 63/683[?]), Abîde es-Selmânî (ö. 72/691), Said b. el-Müseyyeb (ö. 94/713), Sâlim b. Abdullah (ö. 106/725), Şâbî (ö. 104/722), el-Kasım b. Muhammed (ö. 107/725[?]), İbn Sîrîn (ö. 110/729), Nâfi (ö. 117/735) ve Hişâm b. Urve (ö. 146/763) gibi sahâbe ve tâbiîn âlimleri bulunur. Onlardan nakledilen rivayetlerin bazıları umumî yargılar içerir. Örneğin Hz. Ebû Bekir, "Kur'an hakkında bilgim olmaksızın konuştuğumda hangi yer beni üzerinde taşır, hangi gök beni altında gölgelendirir?", der. Hz. Ömer bir defasında Kur'an'ı son derece iyi okuyup da ona uygun olmayan anlamlar yükleyen kimseler hakkındaki endişesini dile getirir. Said b. el-Müseyyeb, kendisine bir âyete dair soru sorulduğunda Kur'an hakkında hiçbir şey söylemeyeceğini ifade eder. Yine Abîde es-Selmânî de kendine âyetler hakkında soru soran kişiye, âyetlerin kimler hakkında indiğini bilenlerin göçüp gittiğini, susup doğru yolda kalmasının daha iyi olacağını tavsiye eder. Mesrûk ise tefsirden Allah adına konuşma olduğunu gerekçe göstererek insanların tefsirden sakınmaları gerektiğini dile getirir. Hişâm b. Urve de babasının hiçbir âyeti tevil etmediğini nakleder.³⁸ Kur'an'dan ise en-Nisâ 4/59, en-Nahl 16/44 ve el-Ankebût 29/51 gibi âyetler delil getirilir. Ancak muhaliflerin bu âyetlerle yaptığı istidlaller; sahâbenin kendi reyleriyle tefsir yaptığının bilinmesi, o âyetlerin farklı konularla ilişkili olması ya da muhaliflerin onlara yükledikleri anlamlarla sınırlı olmaması gerekçe gösterilerek reddedilir.³⁹

Seleften nakledilen sözlerin ise hangi bağlamlarda ve hangi kasıtlarla söylendiği çok açık değildir. Bununla birlikte onların tefsir

³⁸ Bunlar ve benzer rivayetler için bk. Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 1: 92-93, 96-98; *Mukaddimetân*, 183-184; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1: 14-17; Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 4: 280-282.

³⁹ *Mukaddimetân*, 185-186; Kurtubî, *el-Câmi'*, 1: 58.

ve tevil faaliyetini ayırt edip etmedikleri de açık-seçik değildir. Ancak delile dayalı rey tefsirine cevaz veren âlimler, seleften gelen bu haberlerin tamamının bilgiye dayanmadan yapılan tefsirlere hamledilmesi gerektiğini düşünürler. Çünkü onlara göre selef âlimleri, bilgi sahibi oldukları konularda konuşur, bilgi sahibi olmadıkları hususlarda ise görüş bildirmekten kaçınırlardı.⁴⁰ Rey tefsirini caiz görenler, önceki başlıklarda zikredilen gerekçelere ilaveten, tefsirin yasaklanmasına dair görüş bildiren selef âlimlerinin, bilgiye dayanarak bizzat tefsir yaptıklarını ve bu tefsir örneklerinin de kaynaklarda nakledildiğini delil olarak ileri sürerler.⁴¹

Selefin tefsirden sakınmaya yönelik tavır sergilemesinin arka planında, tefsir yaparken doğruya isabet edememe endişelerinin yattığı da ifade edilir. Öyle ki onların bu çekingen tavrı, her konuya dair dinde mutlaka bir hükmün bulunduğunu kabul etmelerine rağmen yeni olaylar karşısında fetva vermekten sakınan fukahanın tavrına benzetilir. Onların fetva vermekten sakınmalarının sebebi, o meselelere dair dinde herhangi bir hüküm bulunmadığı için değil, kendi içtihatlarıyla doğru hükümlere ulaşamama endişeleridir. Buna göre selef âlimlerinin Kur'an'ın tefsir ve tevil hakkında konuşmaktan çekinmelerinin sebebi, doğru görüşlere ulaşamama ve böylece hata etme korkularıdır. Yoksa onlar, ilgili âyetin tefsir ve tevilinin ümmetin alimlerine gizli kaldığını ve bu hususlarda herhangi bir hükmün bulunmadığını düşünmezler.⁴²

Bu açıklamalara göre tefsiri salt nakille sınırlayanların dikkate aldıkları deliller kendi görüşlerine mesnet olamamaktadır. Tefsirden sakındırmaya yönelik seleften nakledilen rivayetler esasen onların doğruya isabet edememe endişelerinden kaynaklanmakta ya da caiz olan tefsirler için değil, delile dayanmadan veya fasit delillere göre yapılan tefsirlere işaret etmektedir. Eğer bazı tefsirler caiz değilse (*mezmûm*), bunlar ne tür tefsirler olmakta ve kimler tarafından yapılmaktadır?

1.5. Yasaklanan Reyle Tefsir Örnekleri

⁴⁰ *Mukaddimetân*, 186-187, vd.; İbn Teymiyye, *Muqaddime*; 114; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1: 17; Şâtibî, *el-Muvâfaqât*, 4: 283.

⁴¹ İbn Teymiyye, *Muqaddime*; 114; Tüfî, *el-İksîr*, 39; İbn Aşûr, *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 33.

⁴² Taberî, *Câmi u'l-beyân*, 1: 99.

Yasaklanan rey tefsirinin (mezmûm) en önemli özelliğinin herhangi bir bilgiye/ilme (delil) dayanmadan veya kişinin/mezhebin kabul ettiği fasit asıllara göre yapılıyor olmasıydı. Bu yaklaşımı benimseyenler, daha sonra hangi tür tefsirlerin bu kapsamda olduğuna dair örnekler de zikrederler.

Örneğin bazı mutezilî âlimlerin “Her müçtehit musîbdır” demeleri buna örnek verilir. Yine Seneviyye’nin fasit kabullerine göre çoğu mutezilî âlimin Kur’an’ı tefsir etmesi de böyle görülür. Öyle ki Seneviyye, çirkini yaratmak çirkindir, diyerek hem güzel şeyler için bir yaratıcı hem de çirkin şeyler için ayrı bir yaratıcı kabul etmiştir. Mutezile de benzer şekilde çirkini yaratmak veya irad etmek de çirkindir, demiştir. Yine onlar, Allah’ın küfrü ve isyanı yaratmasının çirkin (kubh) olduğu gerekçesiyle “هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ” (el-En‘âm 6/102) âyetinin umumiliğini terk etmişlerdir.⁴³ Mutezile’nin “إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ” (Kiyâmet 75/23) âyetini Allah’ı görmeye değil de onun ihsanını beklemeye hamletmesi, ayrıca âyetlerde ifade edilen Allah’ın saptırmasını da yaratmaya değil, sebep kılmaya hasretmesi, tehdidin söz konusu olduğu reyle tefsir kapsamına dahil edilir.⁴⁴ Ayrıca Beyâniyye’nin ve Bâtınî-İsmâîlîlerin de yaptıkları tefsirler bu kabilden görülür. Âyetlerin ve lafızların sembolik anlamları olduğunu ileri süren bu gruplar âyetleri kendi kabullerini destekleyecek açıklamalarla tefsir ederler. Örneğin “هَذَا بَيِّنٌ لِلنَّاسِ” (Âl-i İmrân 3/138) âyetindeki beyânın, Beyân b. Semân olduğunu ileri sürerler. Bâtınîler ise “وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا” (Meryem 19/71) âyeti bağlamında, kişinin Allah’a ancak kendi fasit görüşlerini kabul ederek ulaşabileceğini iddia ederler.⁴⁵

Yasaklanan rey tefsirine dair bazı tefsir mukaddimleri ve Tefsir usulü eserlerinde daha açık ve detaylı bilgiler bulunur. Örneğin Sa‘lebî bazı bid‘at ve heva ehli kimselerin tefsirlerinden bahseder ve bunlara Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), Ebu’l-Kâsım el-Ka‘bî (ö. 319/931), Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/924) ve Ebu’l-Hasen er-Rummânî (ö. 384/994) gibi mutezilî bilginlerin tefsirlerini örnek verir.⁴⁶ İbn Teymiyye ise bu gruba Ebû Bekir el-Esamm (ö. 200/816), Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) ve Zemahşerî (ö. 538/1144) gibi müfessirleri de ilave eder. O, itizâlî tefsirlerin hari-

⁴³ Bk. Semerkandî, *Şerhu’t-te’vîlât*, 2a-2b.

⁴⁴ Nesefî, *et-Teytir fi’t-tefsir*, 6; Fenârî, *Aynü’l-ayân*, 9.

⁴⁵ İbn Aşûr, *Tefsiru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, 1: 31, 33-34.

⁴⁶ Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 2: 8-9.

cinde hâricî, râfizî, kaderî, mürciî, felsefî ve karmatî tefsirler ile İmamiyye Şîası'nın önde gelen âlimlerinden Şeyh Müfîd (ö. 413/1022) ve Ebû Cafer et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) tefsirlerini de mezmûm rey tefsiri kategorisinde görür. Ona göre bu tefsirlerin tamamı, müelliflerinin kendi benimsedikleri asıllara/kabullere göre Kur'an'ı tefsir ettiklerinden dolayı hem delil hem de medlûl açıısından hatalıdır.⁴⁷

Bu verilerden anlaşılacağı üzere, reye dayalı bir tefsirin mezmûm veya mahmûd kategorisine dahil edilmesinde Sünnî kabuller merkeze alınmaktadır. Sünnî düşünceye uygun olan ya da sünnî müfessirlerin yaptığı rey tesirleri mahmûd ve caiz olarak görülürken, başta mutezilî tefsirler olmak üzere onların dışındaki düşünce sistemlerinin ürettiği tefsirler mezmûm olarak nitelendirilmekte ve mezkûr rivayetteki tehdidin kapsamında görülmektedir. Bu durum esasen doğaldır, zira bu araştırmada, tespit edebildiğimiz kadarıyla reyle tefsir problemine dair tartışmaların yer aldığı eserler sünnî kaynaklardır. Konu bu kaynaklar üzerinden incelendiğinde ya da oradaki yaklaşımlar üzerinden okunduğunda sünnî kabullerin merkeze alınması tabiidir. Ancak bu kaynaklardaki meseleye dair yaklaşımların da kendi içinde taşıdığı bazı sorunlar bulunmaktadır.

660 | db

1.6. Reyle Tefsirin Bazı Problemleri ve İmkânı

Yukarıdaki bölümlerde yasaklanan rey tefsirinden koruyan delillerden/dayanaklardan bahsedilmişti. Buna göre müfessir yasaklanan rey tefsirinden sakınması için birtakım ilmî referansları esas alması gerekir. Bu referanslar ise bir yandan muhkem âyetler, icmâ, mütevâtir haberler gibi bağlayıcı deliller diğer yandan da Arapça, kelâm, hadis, fıkıh ve rivayet gibi ilimlerdir. Öncelikle bu bağlamda iki tür sorun ortaya çıkmaktadır.

İlk olarak, yasaklanan reyden kaçınmak için her ne kadar bazı ilimlerin bilinmesi gerektiği ifade edilse de bu ilimlerin hangileri olduğu konusunda tam bir mutabakattan bahsetmek zor görünmektedir. Kâfiyecî bazı alimlerin tefsir için gerekli ilimleri on beşle sınırladığını, bazılarının yirmi dörde kadar çıkardığını, bazılarının da bu ilimlerin sınırsız olduğunu ileri sürdüklerini ifade eder. O, muhtemelen sınırsızlık düşüncesinin karmaşaya neden olacağı gerekçesiy-

⁴⁷ İbn Teymiyye, *Muqaddime*, 82, 84-86, vd. Yukarıda zikredilen özellikle mutezilî tefsirler bazı hadis şerhlerinde de yasaklanan rey kategorisinde görülmektedir. Bk. Ali el-Kârî, *Mirkatü'l-mefâtiḥ*, 1: 309.

le cumhurun on beş ilim üzerinde ittifak ettiği bilgisine yer verir.⁴⁸ Onun zikrettiği ilimlerle İsfâhânî'nin tasnifi arasında ciddi bir farklılık yoktur. Ancak istimdât meselesini işleyen diğer müfessirlere bakıldığında, onlara göre tefsir için usul, ilm-i hakâik (tasavvuf metafiziği), fıkıh, mantık, felsefe, vücut ve mevcûdât gibi ilimlerden hangilerinin gerekli olduğu hakkında farklı görüşler bulunur.⁴⁹ Diğer bir sorun ise klasik müfessirlerin her zaman bahsedilen ilimlerin tümünde mahir olduğunu söylemenin mümkün olmamasıdır. Onların kimi dil ve edebiyatta, kimi kelâm ve felsefede, kimi hadis ve rivayetlerde ya da fıkıhta uzmanlaşmıştır. Özellikle ilimlerin sistemleşmesine paralel olarak müfessirler uzmanlaştıkları ilimlerin meselelerine ağırlık veren tefsirler kaleme almışlar ve bunlar da fikhî, lügavî/edebî, kelâmî ve işârî gibi nitelemelerle tavsif edilmiştir.⁵⁰

Reyle tefsirden kaçınmak için bazı ilimler zikredilse bile bahsedilen her iki sorun meselenin problemleri yönlerinin bulunduğunu ortaya koymaktadır. Bu problemin, âyetlerdeki anlamın/kastın keşfedilmesi ile yorumlanması ve buna bağlı olarak gerekli görülen ilimler arasında bir ayırma gidilerek aşılabileceği söylenebilir. Öyle ki Kur'an'ın belli bir dönemin dilsel özellikleri, yanı sıra siyasal, sosyal ve kültürel bağlamları içinde vahyedilmiş şifahi/sözlü bir kelâm olduğu dikkate alındığında âyetlerin içerdiği anlamı/kastı keşfedebilmek için öncelikle dil ve rivayet ilimlerinin gerekli olduğu anlaşılır. Nitekim tefsir için gerekli ilimlerden bahsederken müfessirlerin dil ve rivayet ilimlerinin esas alınması konusunda hemfikir oldukları bilinmektedir.⁵¹ Buna göre müfessirlerin öncelikle bu ilimlerde gerektiği kadar eğitilmiş olmaları, bunlardan herhangi birinde eksikliği bulunduğu tefsir faaliyetine girişmemesi gerektiği sonucuna varılabilir. Bu ilimler vasıtasıyla temel anlam ortaya çıkarıldığında (keşf), varlığın çeşitli yönlerini araştırma konusu edinen diğer ilimlerin verileri de dikkate alınarak keşfedilen bu anlam daha geniş düzeyde yorumlanabilir. Birçok yönden icra edilebilen yorum sürecinde bir müfessirin yoruma imkân sağlayan tüm ilimleri uzmanlık düzeyinde bilmesi, özellikle de günümüzde ilimlerin daha da branşlaşması ve buralardaki üretilen bilgilerin sınırsızlığı göz önünde bulundurulduğunda mümkün değildir. Buna göre müfessi-

⁴⁸ Kâfiyeci, *Kitâbü't-teysîr*, 10.

⁴⁹ Bk. Enes Büyük, "Tefsirde İstimdât: Klasik Dönemde Tefsirin İlişkili Görüldüğü İlimler", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 5/2 (Güz 2018): 369-402.

⁵⁰ Bk. Süyûtî, *et-İtkân*, 884.

⁵¹ Büyük, "Tefsirde İstimdât", 394.

rin yorum sürecinde tüm ilimleri bilmesi değil, istidadı ölçüsünde uzmanlaştığı ilim (ya da ilimler) açısından âyetleri yorumlaması beklenebilir.

Bir diğer sorun da hangi tefsirin yasaklanan rey tefsiri olduğu, diğer bir ifadeyle hangisinin mezmûm hangisinin de mahmûd tefsir olduğu hakkındadır. Hatırlanırsa yasaklanan reyle tefsirin herhangi bir delile dayanmadan ya da fasit kabullere bağlı olarak yapılan açıklamalar olarak görüldüğü tespit edilmişti. Örnek olarak da özellikle mutezilî tefsir zikredilmişti. Halbuki mezmûm rey tefsiri yaptığı düşünülen ekollerin hepsinin de herhangi bir delile/ilme dayanmaksızın tefsir yaptığını ya da tefsirde esas aldıkları temel kabullerinin herhangi bir araştırma ve düşünce süreci geçirmeden oluştuğunu söylemek zordur.

Açıklamaları mezmûm rey tefsirine örnek verilen mezheplerden Bâtınîler, Beyânîler gibi aşırı olanları istisna edersek, örneğin burada Mutezile ve İmamiyye Şîası'nın tefsir tasavvuruna dikkat çekilebilir. Mutezilî bir müfessir olarak Kâdı Abdülcebbar, Allah'ın kitabını tefsir edecek herhangi birinin Arapça, nahiv, rivayet, fıkıh, usul-i fıkıh ve kelâm gibi ilimleri iyi derecede bilmesi gerektiğini şart koşmaktadır.⁵² Şîî müellif Hadi Marifet ise Kur'an ilimlerine dair kaleme aldığı çalışmasında müfessirin bilmesi gereken ilimler sadesinde, Ragıp el-İsfahânî ve Süyûtî'nin zikrettiği ilimlerden bahsetmektedir. Akabinde müfessirin, tefsir faaliyetini bu ilimler ekseninde yürütürse ancak yasaklanan reyle tefsir kategorisine düşmekten kurtulacağını ifade etmektedir.⁵³ Bu açıklamalara göre onların da tefsir sürecinde birtakım ilimlerin dikkate alınmasını şart koştukları anlaşılmaktadır.

Diğer yandan mezmûm reyin gerekçelerinden biri olarak görülen birtakım mezhebî kabullere göre âyetlerin tefsir edilmesi olgusu, sadece diğer mezhepler için söz konusu değildir. Bu durumun sünnî tefsirler için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Sözgelimi Mutezile'nin mezmûm rey tefsirine dair verilen örneklerle bakılırsa keyfiyet açısından benzer tavrın sünnî tefsirler için de geçerli olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin Mutezile adalet ilkesine uygun düşmediğinden dolayı kulların fiillerinin yaratılmışlığını Al-

⁵² Kâdı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, trc. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2: 489, 491.

⁵³ Muhammed Hadi Marifet, *et-Temhid fî 'ulûmi'l-Kur'an* (Kum: Müessesetü't-temhid, 2007), 9: 49-53.

lah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu ifade eden ayetin (el-En'âm 6/102) umumîliğinden istisna ederler. Eşarîler ise Allah'ın kelâm sıfatının fiil olmaması nedeniyle Kur'an'ın mahluk oluşunu hariç tutarlar. Her iki yaklaşımın da başta dil verileri olmak üzere aklî/kelâmî delilleri bulunmaktadır.⁵⁴ Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) müteşâbih âyetler bağlamında, "her mezhep kendi kabullerine uygun olan âyetleri muhkem, muhalifinin kabullerine uygun olanları da müteşâbih olarak görür"⁵⁵ şeklinde ortaya koyduğu tespiti Ehl-i sünnet'i de kapsayacak şekilde okumak gerekir. İster mutezîlî ister şîî isterse de sünnî olsun müfessirler mezmûm rey kategorisine girmemek için tefsirin bazı ilimlere dayandırılmasını şart koşarlar. Buna rağmen mezkûr ilimler onların farklı sonuçlara varmalarına engel olamamakta, diğer bir ifadeyle onları aynı sonuçlara ulaştıramamaktadır.

Müfessirler tefsir faaliyetini (usul, rivayet, kelâm gibi) aynı ilimlerin bilinmesine bağlı kılınsalar da esasında bu ilimlerin bazılarının mezhebi kabullerden bağımsız olduğunu düşünmek mümkün değildir. Kelâmî açıdan bakıldığında özellikle ilâhiyat ve nübüvvet bahislerinde Mutezile, Şîa ve Ehl-i sünnet'in kabulleri ciddi derecede farklılaşmaktadır. Örneğin *teklîf-i mâ lâ yutâk*'ı Mutezile kabul etmezken, Eşarîler benimsemekte; imamet teorisini Şîa itikat ilkesi sayarken Eşarîler bunu reddetmektedir. Ya da Ehl-i sünnet Allah'ın ahirette görüleceğini kabul ederken Mutezile buna karşı çıkmaktadır. Bu kabullerin ilgili âyetlerin yorumlarında etkili olduğu ma-lumdur. Sünnîler mezkûr konulardaki kabullerini nasıl dile, rivayete, naslara ve akla dayalı delillerle temellendiriyorsa, aynı araştırma ve delillendirme süreci diğerleri için de geçerlidir. Sözelimi *ruyetullah* konusunda Mutezile ile Eşarîlerin, ilgili âyetler bağlamındaki yorumlarına kısaca bakılabilir. Kâdî Abdülcebbâr bu meseleyi önce naklî sonra da aklî delilleri dikkate alarak izah etmektedir. Onun yer verdiği naklî deliller arasında Arapça lügat ve üslup bilgisi ile başta sahâbe kavli olmak üzere rivayet bilgisi bulunmaktadır. Yine naklî deliller bağlamında o, âyetlerin siyâk-sibâkını (yakın iç bağ-lam) ve ilgili diğer âyetleri (uzak iç bağlam) de dikkate almaktadır.⁵⁶ Râzî de el-En'âm 6/103. âyeti ve *ruyetullah* meselesini

⁵⁴ Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 13: 127-129.

⁵⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 7: 182, 188.

⁵⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Ĥamse*, 1: 374-400; a.mlf., *Müteşâbihu'l-Kur'an*, thk. Adnan Zarzûr (Kâhire: Dâru'd-Türâs, ts.), 326, 744-745.

Kâdî'nin gerek dilden gerekse de rivayetlerden ileri sürdüğü delilleri ve onun bunlara yönelik yorumlarını kritik ederek tefsir eder.⁵⁷

Tefsir için şart koşulan rivayet ilimlerindeki farklılaşmalara da dikkat çekmek gerekir. Ehl-i sünnet'in ya da Şîa'nın rivayet ilimlerini tefsir için gerekli görmeleri, aynı rivayetleri esas alacakları ya da rivayet kaynaklarının aynı olacağı anlamına gelmez. Örneğin Şîa ve Ehl-i sünnet'in dikkate aldıkları rivayet kaynakları, güvenilirlikleri ve keyfiyetleri açısından farklılaşır. Şîa'nın tefsirde dikkate aldığı sahâbe ve tâbiîne dayanan rivayetler oldukça azdır. Rivayetlerine yer verdikleri sahâbe ve tâbiîn müfessirlerinde de çok seçici davranmaktadırlar. Bu seçicilikte selef alimlerinin şîî hareket ve düşünceyle olumlu yöndeki ilişkileri belirleyicidir. Şîî müfessirlerin daha yoğun olarak İmamlardan gelen rivayetleri esas aldıkları bilinmektedir. Bu durumun arka planında ise şîî düşüncede İmamların masum olduğu ve diğer insanlara nazaran Kur'an'ın anlamını en doğru şekilde bildikleri kabulü yatmaktadır.⁵⁸ Her iki mezhebin tavrına, Hz. Peygamber'e tebliğ görevinin yüklendiği el-Mâide 5/67. âyetin tefsiri örnek verilebilir. Tabersî (ö. 548/1154) bu âyetin tefsirinde İbn Abbas ve Saîd b. Cübeyr'den rivayetle Allah'ın Hz. Peygamber'e Hz. Ali'yi kendisinden sonra imam tayin etmesini ve onun velâyetini haber vermesini emrettiği, ancak onun insanlardan çekinmesi üzerine bu âyetin vahyedildiği haberlerine yer verir. Yine İbn Abbas'tan nakille âyetin Hz. Ali hakkında indiğini, bunun üzerine Rasûlullah'ın onun elini tutup kaldırarak, "Ben kimin mevlasıysam Ali de onun mevlasıdır" dediğini aktarır.⁵⁹ Tabersî, meşhur olduğunu söylediği bu rivayetleri esas alıp âyeti bu minvalde tefsir ederken, Taberî tefsirinde bunlara yer verilmediği gibi iki farklı sebep-i nüzûlden bahsedilir.⁶⁰

Dikkat çekilen bu hususlara göre müfessirlerin tefsir için şart koştukları ilimler bütünüyle objektif veriler sağlamamaktadır. Diğer

⁵⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 13: 130-140.

⁵⁸ Detaylı bilgi için bk. Aslan Habibov, *İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007), 164-166, 171-172, 177, 184, vd. Şîî tefsirlerdeki İmamların tefsir rivayetlerine dair istatistiksel veriler için ayrıca bk. Mohammad Kazem Shaker, "Methodology of Qur'an Interpretation In Exegetical Hadiths of Shi'ah", *The International Journal of Humanities* 16/1 (2009): 155, vd.

⁵⁹ Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasan et-Tabersî, *Mecm'u'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Murtezâ, 2006), 3: 313-314.

⁶⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4: 615-618. Tabersî'nin bahsettiği rivayetler bazı sünnet tefsirlerinde de görülür. Sözelimi Râzî bunlara yer verse de âyetin siyâk-sibâkına uygun olmadığı gerekçesiyle bunları reddeder. Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 12: 53.

bir ifadeyle mezheplerin kendi kabullerinden bağımsız kalamamaktadır. Bu kabullerin oluşmasında bir taraftan dil, rivayet, naslar ve akıl etkili olurken diğer taraftan siyasal, sosyal ve kültürel nedenler de etkili olabilmektedir. Haliyle kabullerin oluşması kompleks süreçler içermektedir. Dolayısıyla müfessirlerin bilinmesini şart koştukları ilimlerin yine onların esas aldıkları mezhebî kabullerin tesiri altında kalabildiğini söyleyebiliriz. Buna göre bilinmesi şart koşulan örneğin kelâm ilmi, daha dakik bir açıklamayla Mutezile kelâmına veya Eşarî kelâmına dönüşmektedir. Yine esas alınacak rivayetlerle de sünnî rivayet kaynakları ya da şîî hadis kaynakları kastedilmiş olacaktır. Burada şu soruyu sorabiliriz: Esas alınacak ilimler de her zaman objektif veriler sunamıyorsa ya da mezhebî kabullerin etkisinde kalabiliyorsa bu ilimlere dayalı tefsir faaliyeti yine de yasaklanan rey tefsirinin kapsamından çıkar mı? Tefsirin birtakım ilimlere ve delillere dayalı olması gerektiği anlayışı, tefsirin, kişilerin kendi aklî ve mezhebî kabullerinden korunması düşüncesine dayanıyordu. Mezkûr ilimler bu endişeyi bütünüyle bertaraf etmeye muktedir değilse, tefsir için bu ilimleri bilmeyi şart koşmanın ne anlamı kalmaktadır?

Bu sorulara kısaca iki açıdan cevap verebiliriz. İlk olarak insan sosyal bir varlıktır, aklî düşünüş ve algılayışı, içinde bulunduğu zaman ve mekandaki siyasal, kültürel, dinsel vb. şartların etkisinde kalabilmektedir. Zira insan içinde bulunduğu ortamı şekillendirdiği gibi kendi dışındaki çeşitli faktörler de onun düşünüş biçimini şekillendirir. Bu durum insan düşüncesinin her zaman her konuda tek tipleşmesini imkânsız kılmakta, farklı kabullerin ve düşüncelerin meydana gelmesinde de tetikleyici rol oynamaktadır. İnsanın düşünüş ve algılayışının tarihsel unsurlarla şartlanmış olması tarih araştırması yapan ilimlerin bilimsel niteliğiyle ilgili mahiyetini de şekillendirmektedir. Öyle ki insanların tarihsel şartlanmışlıkları bu ilimlerde ortaya konulanlara mutlak ve kesin doğru olma niteliği atfedilmesine mani olmaktadır. O halde aynı meseleye dair yapılan farklı yorumların bir gerekçesinin de araştırmacıların/yorumcuların perspektiflerinin farklılaşması olduğu anlaşılır. Bu sebeple gerekli bilimsel zeminden hareketle ortaya çıkan farklı yorumlar doğal görülmelidir.

İkinci bir açıdan bakacak olursak, tefsir için bilinmesi şart koşulan ilimlerin bütünüyle sübjektif kabullere dayalı olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu ilimlerin ortaya koyduğu veriler, birtakım kaynakları ya da ilgili verileri dikkate alarak yapılan araştırma-

lar ve sürdürülen zihni/düşünsel faaliyetler neticesinde ortaya çıkmaktadır. Sözelimi âyetlerin gramatik tahlilleri yapılırken dikkate alınan dil ve edebiyat bilgisi ya da âyetlerde yer alan lafızların sözlük anlamları tespit edilirken cahiliyeden itibaren oluşan şiir, hitabet, emsal gibi dil malzemeleri kullanılmaktadır. Bununla birlikte hem sözlük hem de gramer ve edebiyat bilgisinin Araplar arasında nesilden nesile bizzat işitilerek ve tecrübe edilerek aktarılmış olması da göz ardı edilmemelidir. Aynı şekilde kelâmî problemlerde diğer delillerin yanı sıra aklî ilkeler esas alınarak nazârî tartışmalar yapılmakta, geliştirilen kabuller ilmî bir zeminde karşıt görüşler kritik edilerek benimsenmektedir. Dolayısıyla tefsir sürecinde esas alınması gereken ilimlerin önemli ölçüde birtakım bilimsel malzemelere ve araştırmalara dayandığı, aklî çıkarımlarla düşünsel süreçlerden geçerek oluştuğu anlaşılmaktadır. O halde bu ilimlere dayalı yapılan rey tefsiri ile herhangi bir araştırma yapmaksızın dil, rivayet, nas, aklî vb. delilleri referans almadan salt indî ve temelsiz yapılan yorumları birbirinden ayırt etmek gerekmektedir.

Sonuç

Bu çalışmada, “Kim Kur’an’ı kendi reyyle tefsir ederse cehennemdeki yerine hazırlansın!” meâlindeki rivayete karşı ne tür tavırların sergilendiği ve onunla neyin kastedilmiş olabileceğine yönelik ulemanın yaklaşımlarını araştırıp bazı sorunları değerlendirdik.

Rivayete karşı; a) rivayeti bütünüyle reddedici, b) tefsiri salt rivayete indirgeyici ve c) rivayeti yorumlayıcı üç tavır tespit edilmiştir. Tefsiri salt rivayete indirgeyenlerin kimler olduğu çok açık değildir. Onların bazılarının vera’ sahibi olduğundan bahsedilmesi sūfîleri akla getirmektedir. Diğerlerinin de Râfizîler ve Haşvîler olduğu ifade edilmiştir. Ancak özellikle haşvî kavramının her zaman Ehl-i sünnet’in dışındaki alimler için kullanıldığı çok açık değildir. Kavramın Ehl-i hadis, bazı Hanbelî ve Selefî alimler için de kullanıldığı bilinmektedir. Durum böyle de olsa tüm Selefî-Hanbelî âlimlerin aynı kategoride olduğunu söylemek mümkün değildir. Burada mezkûr rivayet karşısında İbn Teymiyye gibi âlimlerin yorumlayıcı tarafta durdukları hatırlanmalıdır. Yine Râfizîlerin kapsamına tefsir için bazı ilimleri şart koşan İmamiyye Şîa’sının dahil olmadığını söyleyebiliriz. Bu hususta detaylı araştırmalara ihtiyaç olduğu açıktır.

Rivayeti yorumlayanların çoğunlukta olduğu anlaşılmaktadır. Hepsinin ittifakla dikkat çektiği üzere yasaklanan tefsir mutlak ola-

rak tefsir faaliyeti olmayıp gerekli delillere ve araştırmalara dayanmayan tefsirlerdir. Burada mezmûm ve mahmûd rey tefsiri ayrımı yapılmış ve yasaklanan rey tefsirinin birincisi olduğu kabul edilmiştir. Ulemayı, rivayeti yorumlamaya sevk eden en önemli gerekçeler bizce, birtakım âyet ve rivayetlerden ziyade selefin bizzat reyyle tefsir yapmış olmasıdır. Buna ilaveten âyetlerin zaman ve mekan değişimine bağlı olarak sürekli tefsir edilip yorumlanmasına duyulan ihtiyaçtan da bahsedebiliriz. Âyetlerden ve rivayetlerden getirilen deliller bu iki husus çerçevesinde anlaşılmalıdır. Ulema rivayeti genel itibarıyla böyle yorumlayınca, tefsirden sakındırmaya dair seleften gelen rivayetleri de buna uygun olarak anlamışlar ve demişlerdir ki: Onlar, hakkında bilgi sahibi oldukları âyetleri tefsir etmiş, bilgi sahibi olmadıklarını da tefsir etmemişlerdir.

Yasaklanan reyden sakınmak için bilinmesi şart koşulan ilimler bütünüyle objektif veriler sunmamaktadır. Zira bu ilimlerdeki araştırmalar ve ortaya çıkan veriler kimi zaman siyasal, sosyal, kültürel ve özellikle de mezhebî kabullerin etkisinde kalabilmektedir. Bu durum sosyal bilimlerin doğası gereği bir aşamaya kadar tabii karşılanmalıdır. Ancak hiçbir veriye/ilme dayanmadan ve bir araştırma sürecine girmeden yapılan indî yorumlarla o ilimlere dayalı tefsirlerin birbirinden ayırt edilmesi gerekmektedir.

Müfessirler reyyle tefsiri mezmûm olmaktan koruyan sürecin, onun birtakım delillere/ilimlere dayalı olarak icra edilmesinden geçtiğini düşünmelerine rağmen, bahsedilen ilimlere dayalı yapılan şîî ve itizalî tefsirleri mezmûm sınıfında görmektedirler. Burada, daha ziyade sünnî kabullerin ve bu kabullere dayalı ilimlerin merkeze alındığı anlaşılmıştır. Eğer diğer ekoller de gerekli delillere dayanarak ve araştırma süreçlerinden geçerek tefsir faaliyetini yürütüyorsa, onların tefsirlerinin de mezmûm kategoride görülmemesi gerekecektir. Dolayısıyla mezmûm veya mahmûd rey tefsiri ayrımının sağlam bir zeminde durmadığı ortaya çıkmaktadır. Merkeze birtakım ilimlere/delillere ve araştırmaya dayalı olma şartını yerleştirirsek, bu şartı sağlayan her tefsir caiz rey tefsiri kategorisine dahil edilmelidir. Buna göre mahmûd rey tefsiri kavramının semantiği, sadece sünnî tefsirleri değil, bilgiye ve araştırmaya dayalı her tefsiri kapsamış olacaktır.

KAYNAKÇA

- Âlûsî, Şihâbüddin es-Seyyid Mahmûd. *Ruĥu'l-ma'ânî*. 30 cilt. Beyrut: Dâru ihyâit't-turâsî'l-Ârabî, ts.
- Azîmâbâdî, Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsülhak. *'Avnü'l-ma'bûd şerhu Sünenü Ebü Dâvud*. Thk. Abdurrahman Muhammed Osman. 2. Baskı. 14 cilt. Medîne: el-Mektebetü's-selefiyye, 1969.
- Bahrânî, es-Seyyid Hâşim. *el-Burhân fî tefsiri'l-Kur'an*. Thk. Heyet. 8 cilt. Beyrut: Müessesetü'l-'Alemlî, 2006.
- Begavî, Ebü Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Me'âlimü't-tenzîl*. Thk. Muhammed Abdullah en-Nemr v.dğr. 8 cilt. Riyâd: Dâru't-tayyibe, 1409.
- Beyhakî, Ebü Bekir Ahmet b. El-Hüseyn. *el-Câmi' li şu'abu'l-îmân*. Thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid. 14 cilt. Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 2003.
- Beyhakî, Ebü Bekir Ahmet b. El-Hüseyn. *el-Medĥal ilâ 'ilmi's-sünen*. Thk. Muhammed Avvâme. Kâhire: Dâru'l-yûsr li'n-neşr ve't-tevzî', 2017.
- Birkeland, Harris. "Old Muslim Opposition Against Interpretation of The Koran". *The Qur'an: Formative Interpretation*. Ed. Andrew Rippin. Aldershot: Ashgate, 1999.
- Büyük, Enes. "Tefsirde İstimdâd: Klasik Dönemde Tefsirin İlişkili Görüldüğü İlimler". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 5/2 (Güz 2018): 367-409.
- Cessâs, Ebü Bekir Ahmet b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'an*. Thk. Muhammed es-Sâdik el-Kamhâvî. 5 cilt. Beyrut: Dâru ihyâit-türâsî'l-Arabî, 1992.
- Endelüsî, Ebü Hayyân. *el-Baĥru'l-muĥîṭ*. Thk. Adil Ahmet Abdülmevcüt-Ali Muhammed Muavviz. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1993.
- Endelüsî, Abdülhak b. Gâlib b. Atıyye. *el-Muĥarrerü'l-vecîz*. Thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 2001.
- Erten, Mevlüt. *İslam tefsir Geleneğinde Öznellik*. Ankara: Araştırma yayınları, 2011.
- Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza. *Aynü'l-ayân*. Dersâdet: Rifat Bey Matbaası, 1325.
- Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâü 'ulümü'd-dîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.
- Gürler, Kadir. "Kur'an'ın Re'y ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2004): 17-46.
- Gümüş, Sadreddin. *Kur'an Tefsirinin Kaynakları*. Ankara: Kayıhan Yayınları, 1990.
- Habibov, Aslan. *İlk Dönem Şii Tefsir Anlayışı*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007.
- Huvvârî, Hüd b. Muhakkem. *Tefsiru Kitabillâhi'l-Azîz*. Thk. Belhâc b. Said Şerifi. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1990.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım er-Râgıp. *Câm'iu't-tefâsîr ma' tefsiri'l-fâtiha ve matâli 'il-bakara*. Thk. Ahmet Hasan Ferhât. Kuveyt: Dâru'd-da've, 1984.
- İbn Aşûr, Muhammed et-Tâhir. *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 12 cilt. Tunus: Dâru Sahnün, ts.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed v.dğr. 15 cilt. Giza: Müessesetü Kurtuba, ts.
- İbn Teymiyye, Takıyüddin. *Muĥaddime fî usûli't-tefsîr*. Thk. Adnan Zarzûr, 2. Baskı. b.y., 1972.
- İbnü'l- Arabî, Ebü Bekir Muhammed b. Abdullah. *Kânûnu't-te'vîl*. Thk. Muhammed es-Selmânî. Cidde: Dâru'l-kible, 1986.
- Kâdî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*. Trc. İlyas Çelebi. 2 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kâdî Abdülcebbâr. *Müteşâbihu'l-Kur'an*. Thk. Adnan Zarzûr. Kâhire: Dâru'd-Türâs, ts.

- Kâfiyeci, Muhyiddin b. Süleyman. *Kitâbü't-teysîr fî kavâ'idî 'ilmi't-tefsîr*. Thk. İsmail Cerrahoğlu. Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınevi, 1974.
- Kârî, Ali b. Sultân Muhammed. *Mürkâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâtü'l-meşâbih*. 2. Baskı. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2010.
- Karmış, Orhan. *Tefsîr İlmînde Te'vîlin Yeri*. Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi, 1975.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmet Ebû Bekir. *el-Câmi' li ahkâmi'l-ğur'an*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. 24 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin. *et-Teysîr fî 'ilmi't-tefsîr*. Thk. Yahyâ Muhammed Zemzemî. Doktora Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 2006.
- Marifet, Muhammed Hadi. *et-Temhîd fî 'ulûmi'l-ğur'an*. 10 cilt. Kum: Müessesetü't-temhîd, 2007.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. Thk. Fatma Yusuf el-Haymî. 5 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2004.
- Mâverîdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-uyûn*. Thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmî, ts.
- Mukaddîmetân fî 'ulûmi'l-Kur'an*. Nşr. Arthur Jeffery. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1954.
- Münâvî, Muhammed Abdurraûf. *Feydu'l-kadîr şerhu'l-Câmi' u's-Şağîr*. 2. Baskı. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1972.
- Nesefî, Ebû Hafis Necmeddin Ömer. *et-Teysîr fî't-tefsîr*. Thk. Ayşe Hümeysra Aslantürk. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1995.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1981.
- 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.
- San'ânî, Abdürrezzâk b. Hemmâm. *Tefsîr*. Thk. Mahmud Muhammed Abduh. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1999.
- Semerkindî, Alâüddin Muhammed b. Ahmed. *Şerhu't-te'vîlât*. Şehit Ali Paşa. 283: 1a-421a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Semerkindî, Ebu'l-Leys. *Bahru'l-'ulûm*. Thk. Ali Muhammed Muavviz v.dğr. 3 cilt. Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1993.
- Shaker, Mohammad Kazem. "Methodology of Qur'an Interpretation In Exegetical Hadiths of Shi'ah". *The International Journal of Humanities* 16/1 (2009): 143-166.
- Süyûtî, Celâleddin. *et-İtkân fî ulûmi'k-ğur'an*. Thk. Fevvâz Ahmet Zemerlî. Beyrut: Dâru'l-kitâbî'l-Arabî, 2011.
- Şâtîbî, İbrahim b. Musa. *el-Muvâfaqât*. Thk. Ebû Ubeyde Âl-i Selmân. 6 cilt. Huber: Dâru İbn Affân, 1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi' u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. Thk. İslam Mansur Abdülhumeyd-Ahmed Âşûr İbrahim-Ahmed Ramzan Muhammed. 12 cilt. Kâhire: Dâru'l-hadis, 2010.
- Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasan. *Mecm' u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Murtezâ, 2006.
- Tayyâr, Müsait b. Süleyman. "et-Tefsîr bî'r-re'y, mefhûmuh, hükmüh, envâuh I-II". *Mecelletü'l-beyân sy.* 126, 127 (1419): 18-27, 20-29.
- Tüfî, Süleyman b. Abdülkavî b. Abdülkerim es-Sarsarî. *el-İksîr fî 'ilmi't-tefsîr*. Thk. Abdülkadir Hüseyin. Kâhire: Mektebetü'l-âdâb, ts.
- Zerkeşî, Bedreddin. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-ğur'an*. Thk. Ebu'l-Fazl ed-Dimyâtî. Kâhire: Dâru'l-hadis, 2006.

The Relationship Between Reasoning and Tafsir In the Context of The Narrative That Forbids Tafsir By Reasoning

Enes BÜYÜK*

Extended Abstract

In tafsir resources, there is a well-known narration attributed to the Prophet. In the narration, it was forbidden to comment on the Qur'an based on ra'y (reasoning) or to declare an opinion about the Qur'an without knowledge. Three different attitudes were exhibited towards the narration. Those in the first group rejected the correctness of the narration. In this rejection, they took into account the fact that the Salaf had commented on the Qur'an on his own ra'y. Those in the second group claimed that tafsir was based solely on the narratives coming from the Salaf. While some of them were described as ineligible and ignorant people in science, the others were stated to be the Rāfiqa and Hāswiya. According to them, nobody can comment only with the information obtained from the Salaf even if he is specialized in sciences. Those in the third group, who displayed an attitude against the narration, constituted the majority and accepted the interpretation as authentic. In the process of interpretation, they sometimes made a distinction between tafsir and tawil and sometimes did not make such a distinction. The common point of the approaches is that the tafsir based on ra'y that is forbidden in the narration refers to the interpretation that people make based solely on their own minds or according to the peccable acceptances of their sects without relying on any evidence. On the other hand, ra'y tafsir made based on certain evidence/sciences were not prohibited and deemed necessary. The apparent meanings of the verses, mutawatir narrations, muhkam verses and jimā were given as examples for the stipulated evidence. In the following process, it was accepted that sciences such as Arabic, narration, fiqh, uşul and kalām needed to be known more systematically than these evidences.

The reasons for the third group to interpret the narration in this direction are that the Salaf interpreted the Qur'an based on his own reasoning, and the need to obtain provisions from the verses in the face of new issues. The opposite evidence put forward by the opponents were also evaluated accordingly. Those, who interpreted the narration in this process, evaluated ra'y tafsir in two categories as mahmud and mazmûm. If a person made interpretation based on the mentioned sciences, they accepted it as the mahmûd ra'y tafsir, if not, they accepted it as mazmûm ra'y tafsir. The interpretations of the groups such as particularly Mu'tazila scholars, Shi'ite, Bâtiniyya, philosophers, Khawarij and Beyāni were given as examples for the mazmûm ra'y tafsir.

* Asst. Prof., Trabzon University Faculty of Theology, Department of Qur'anic Exegesis, enesby_55@outlook.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-9619-9450>

The scholars interpreting the narration state that tafsir is not completely prohibited, ra'y tafsir is licit based on certain sciences and mazmûm ra'y tafsir includes the Mu'tazila and Shi'ite interpretations. This situation poses some problems. Primarily, it is not very clear for everyone which sciences need to be considered during the interpretation. Some sciences are not necessary, while others are required. However, interpreters have not mostly written interpretations in terms of all mentioned sciences. This situation poses an unlimitedness problem in terms of the sciences to be known. The problem can be solved by taking into account the distinction between the original meaning and interpretation in tafsir. While the knowledge of language and narration can be seen as sine qua non for the detection of the original meaning, all other sciences that allow interpretation may not always be required.

Another problem is about which tafsir is the forbidden ra'y tafsir, in other words, which is a mazmûm and which is a mahmûd tafsir. The forbidden tafsir based on ra'y was accepted as the explanations made without relying on any evidence or based on peccable assumptions. Mu'tazila and Shi'ite tafsir were given as examples for these. If other extremist sects are excluded, it is difficult to say that Mu'tazila and Imamate Shi'a make interpretations without any evidence/knowledge or that their basic acceptances are formed without experiencing any research and thought process. Because they also stipulated the sciences adverted by Sunni scholars in order to make interpretation. On the other hand, the interpretation of the verses according to some sectarian acceptances is also valid for the Sunni interpreters. For example, while Mu'tazila exempts the thought "the behaviors of humans were created by Allah" from the scope of the el-En'âm 6/102nd verse since it is not appropriate for the principle of justice, Ash'arî excludes the being of Qur'an since kalam is an attribute of Allah. Both approaches have rational/theological evidence especially linguistic data. This difference is seen especially between the Shi'a and Ahl-i Sunnah in terms of narrative sciences. Therefore, since they are based on stipulated sciences, their interpretations should not be seen in the category of the prohibited tafsir based on ra'y. It should also be accepted as natural that the data of the sciences based on these sects differ from time to time. Because the human mind is affected by the historical, social, cultural and political conditions it is in, it cannot always have a uniform opinion. Therefore, language knowledge and reliable narrations, which are regarded as the minimum requirements of tafsir, should be placed in the center and intellectual differences in other fields should be accepted as legitimate

Keywords: Education, Religious Education, Hadith, Forty Hadith, Nawawi.



MUHTELİF ÂLİMLERİN SÜNNET TAK- SİMATI VE SÜNNETİN BAĞLAYICILIĞI –İBN‘ÂŞÛR ÖRNEĞİ–*

Halil İbrahim DOĞAN**

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 26 Haziran 2019, **Kabul Tarihi:** 26 Eylül 2019, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2019, **Atıf:** Doğan, Halil İbrahim. “Muhtelif Âlimlerin Sünnet Taksimatı ve Sünnetin Bağlayıcılığı –İbn‘Âşûr Örneği–”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (Eylül 2019): 673-702. <https://doi.org/10.33415/daad.582507>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 26 June 2019, **Accepted:** 26 September 2019, **Published:** 30 September 2019, **Cite as:** Doğan, Halil İbrahim. “Various Scholars’ Sunnah Divisions and Authority of The Sunnah -Ibn ‘Âshûr Example-”. *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 19/2 (September 2019): 673-702. <https://doi.org/10.33415/daad.582507>



Öz

Sünnetin bağlayıcılığı meselesi, geçmişten günümüze kadar birçok âlimin üzerinde düşündüğü ve çeşitli değerlendirmeler yaptığı bir konudur. Çünkü sünnet, İslâm dinini insanlara tebliğ eden Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrîrleridir. Resûlullah’ın sünneti, İslâm dininin anlaşılıp tatbik edilmesinde çok önemli bir yere sahip olmasından dolayı İslâm âlimleri, bu konuda hicrî ilk asırlardan itibaren farklı tasnifler yapmışlardır. Yakın bir zamanda XIX. ve XX. asırda Tunus’ta yaşayan ve İslâm dünyasında etkiler bırakan ilim adamı İbn ‘Âşûr da (1879-1973) Hz. Peygamber’in sünneti hakkında bir sınıflandırma yapmıştır.

* Bu makale, Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM danışmanlığında yazar tarafından hazırlanan *Muhammed et-Tâhîr b. ‘Âşûr (1879-1973) ve Hadis İlmündeki Yeri* (-Ankara- Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2015) adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Arş. Gör., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, ibrahimseyh60@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-9644-5498>.

İbn 'Âşûr, oldukça detaylı sayılabilecek bir şekilde sünneti on iki kısma ayırmıştır. Müellif, bu başlıklar hakkında zaman zaman kısa açıklamalar yapmakla birlikte daha çok hadislerden örnekler vererek sünnetin bağlayıcılığı konusunu ele almıştır. Bu çalışmada tümevarım yöntemi takip ederek kısa bir giriş yaptıktan sonra İbn 'Âşûr'dan önceki âlimlerin tasniflerine işaret edilecek, ardından müellifin taksimine detaylı olarak yer verilecektir; akabinde de müellifin görüşlerine dair bir değerlendirme yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İbn 'Âşûr, Sünnet, Bağlayıcılık, Hz. Peygamber.

Various Scholars' Sunnah Divisions and Authority of The Sunnah - Ibn 'Âshûr Example-

Abstract

The issue of the authority of the sunnah is a subject that many scholars have given thought to and made various evaluations up to this day. The Sunnah is the words, acts and approvals of the Prophet who notified Islam to people. Due to the fact that the Prophet's sunnah has an important place in understanding and practicing the religion of Islam, Muslim scholars have made different classifications in this subject since the first centuries. Recently, in the XIX. and XX. century- Ibn 'Âshûr (1879-1973), the scientist who lived in Tunisia and left influences in the Islamic world, has made a classification about the sunnah.

Ibn 'Âshûr divided the sunnah into twelve parts, which can be considered quite detailed. The author gave brief explanations about these titles from time to time but rather dealt with the subject of the authority of the sunnah by giving examples from hadiths. In this study, after making a brief introduction following the induction method, the classification of the scholars before Ibn 'Âshûr will be pointed out, then the author's classification will be given in detail and an evaluation will be made.

Keywords: Ibn 'Âshûr, Sunnah, Authority, Prophet.

Giriş

Hız Muhammed, yirmi üç yıl boyunca Mekke ve Medine'de Allah'ın kendisine ihsan ettiği risâlet görevini yerine getirmiştir. O, peygamberlik görevinin yanı sıra kurduğu devleti idare eden bir yönetici, orduları sevk ve idare eden bir komutan, camide cemaate namaz kıldırın bir imam, bireyler ve kavimler arasında ortaya çıkan davaları gören bir kadı ve kendisine gelen her konuda fetvâ veren bir müftü idi.¹ Bütün bunlarla birlikte aynı zamanda bir insandı. Hz. Peygamber'den risâlet görevi boyunca pek çok söz, fiil ve takrîr sâdır olmuştur. Hz. Peygamber ise bunlardan hangilerinin bağlayıcı olduğu, hangisinin bağlayıcı olmadığı konusunda genellikle bir açıklama yapmamıştır. Bu nedenle şu soruların cevaplandırılması

¹ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 355.

ihtiyacı doğmuştur: Hz. Peygamber’in risâlet görevi boyunca yapmış olduğu bütün uygulamaların hepsi, yerine getirmemiz ve uymamız gereken (bağlayıcı) bir sünnet midir? Eğer böyle değilse hangileri bağlayıcıdır? Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrîrlerinin hepsi veya bazıları bağlayıcı ise bunlar neye göre belirlenmektedir? İslâm âlimleri, ilk asırlardan itibaren Hz. Peygamber’in hangi sünnetlerinin bağlayıcı olduğunu, hangilerinin ise bağlayıcı olmadığını tespit edebilmek için çeşitli tasnifler yapmışlardır. Bu çalışmada ilk önce bazı âlimlerin yapmış olduğu tasniflere değinilecek, daha sonra İbn ‘Âşûr’un² taksimine yer verilecektir.

İslâm âlimlerinin sünnetin bağlayıcılığı taksimleri

Hz. Peygamber’in sünnetinin bağlayıcılığı meselesinde farklı ilim dallarından pek çok İslâm âlimi, çeşitli görüşler belirtip tasnifler yapmakla birlikte bu konu, daha ziyade Usûl-i Fıkıh âlimleri tarafından ele alınmıştır.³ Sünnetin bağlayıcılığı konusunda herhangi bir tasnif yapmadan eserlerinde bu konuya değinen birçok âlimin olduğunu da ifade etmek gerekir. Zira sünnet, Kur’ân-ı Kerîm’le birlikte dinin temel kaynağıdır. Bundan dolayı Hz. Peygamber’in yaptığı her şeyi sünnet olarak kabul edip etmeme konusu önem arz etmektedir. Ancak taksimlere geçmeden önce konuyla ilgili rivayet edilen hadislere, sahâbe ve tâbi’ünün görüşlerine kısaca değinmekte fayda bulunmaktadır.

Sünnetin bağlayıcılığı hususunda Hz. Peygamber’e isnad edilen bir hadis nakledilmektedir. Ebû Hureyre’den Resûlullah’ın şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: *“İki türlü sünnet vardır: Bir kısmı farz olan hususlardaki sünnettir. Diğer kısmı ise farz olmayan hususlar hakkındadır. Farz olan sünnetlerin aslı Allah’ın Kitap’ında olup onlarla amel edilmesi hidayet, terk edilmesi dalâlettir. Aslı Allah’ın Kitap’ında olmayan sünnetlere gelince onlarla amel etmek fazilet, terk*

² Muhammed et-Tâhir b. ‘Âşûr, 1879-1973 yılları arasında Tunus’ta yaşamış İslâm dünyasında önde gelen âlimlerden biridir. O, oldukça karmaşık ve buhranlı bir zamanda yani Tunus’u Fransa’nın 1881-1956 arası işgal ettiği ve iki büyük dünya savaşının olduğu bir dönemde hayatını geçirmiştir. İbn ‘Âşûr, bütün bunlara rağmen Şeyhu’l-İslâmlık, Zeytûne Üniversitesi rektörlüğü gibi daha pek çok önemli görevlerde bulunmuş ve *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, *Makâsıdu’s-Ser’ati’l-İslâmiyye*, *en-Nazaru’l-Fasîh*, *Keşfu’l-Muğattâ* gibi tefsir, hadis, fıkıh vb. alanlarda önemli eserler telif etmiştir. İbn ‘Âşûr’un hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Halil İbrahim Doğan, *Muhammed et-Tâhir b. ‘Âşûr (1879-1973) ve Hadis İlmindeki Yeri* (Yüksek Lisans Tezi, - Ankara- Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2015), 3-59.

³ M. Hayri Kırbaoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet -Eleştirel Bir Yaklaşım-* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008), 64.

edilmesinde ise bir günah yoktur."⁴ Bu hadis, sahih ve muteber olan temel hadis kaynaklarında geçmemekte olup rivayetin senedinde teferrüd bulunmaktadır. Zira bu hadisi, Ebû Seleme'den yalnızca İsâ b. Vâkid rivayet etmiş, ondan nakletmekte 'Abdullah b. er-Rûmî⁵ tek kalmıştır.⁶ Hadisin metnine bakıldığında ise ifade tarzı açısından daha muahhar dönemlerin üslubunu çağrıştırdığı görülmektedir.⁷ Dolayısıyla bu hadis hem sened hem de metin yönünden tenkid edilmiştir. Ayrıca hadisin metni aşağıda zikredilecek olan İmâm Mekhûl'un (ö. 112/730) sözüne de çok benzemektedir. Sünnetin tasnifiyle ilgili nakledilen hadise değindikten sonra Hz. Peygamber'in sünnetlerinin karşısında sahâbenin tutumunda da farklı görüşlerin olduğu görülmektedir. Nitekim Resûlullah'ın değişik konulardaki talepleri, sahip oldukları anlayışa göre kimi sahâbiler tarafından bağlayıcı bir emir ya da nehiy gibi algılanırken; bazıları tarafından da istişare, tavsiye ve irşâd gayesiyle söylenmiş istekler olarak anlaşılabilmiştir.⁸ Sahâbenin talebeleri olan tâbi'ünde da aynı durum müşahede edilmektedir.⁹ Tâbi'ünden İmâm Mekhûl'un¹⁰ Ebû Hureyre'nin rivayetine benzer mânada olan şöyle

- ⁴ Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsât*, nşr. Ebû Mu'âz Tânk b. 'Avdillah-Ebü'l-Fadl 'Abdulmuhsîn b. İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995), 4: 215; Nûreddîn 'Alî b. Ebî Bekir el-Heysemî, *Buğyetü'r-râ'id fî tahkiki mecma'iz-zevâ'id ve menba'ül-fevâ'id*, nşr. 'Abdullah Muhammed ed-Dervîş (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), 1: 418; 'Alâ'üddîn 'Alî el-Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl fî süneni'akvâl ve'l-efâl*, nşr. Bekrî Hayyânî-Saffet es-Sakâ (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1985), 7: 769.
- ⁵ Bu râvî, 'Abdullah b. Muhammed'dir. Ona İbn 'Ömer el-Yemâmî denilir ve İbnü'r-Rûmî olarak bilinir. Ebû Hâtim ve diğerleri onu güvenilir kabul ederken; Ebû Dâvud ve Ebû Zür'a ise zayıf bulmaktadır. Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, 1: 418, 799. dipnot.
- ⁶ Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, 1: 418. Heysemî, 'Abdullah b. er-Rûmî'nin tercemesine yer veren kimseyi bulamadığını ifade etmiştir.
- ⁷ Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 196. Elbânî (ö. 1999) ise hadisin mevzû olduğunu ifade edip nübüvvet ve risâletin lafızlarından ziyade fukahanın ifadesine daha çok benzediğini belirtmektedir. Bk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-da'ife ve'l-mevdû'a ve eseruha's-seyyi'i fî'l-ümme* (Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1992-2004), 7: 212-213.
- ⁸ Bu konuda geniş bilgi ve örnekler için bk. Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 275-295; Bünyamin Erul, "Sahabe'nin Sünnet'e Bağlayıcılık Açısından Bakışları", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 10/1-2-3-4 (1997): 59-68.
- ⁹ Arif Ulu, *Tâbi'unun Sünnet Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 165-178.
- ¹⁰ Tâbi'unun önde gelen fakihlerinden olan Mekhûl'un hicrî 34-35 yıllarından önce doğduğu tahmin edilmektedir. Onun hangi sahâbilerden rivayet ettiği hususunda farklılıklar olsa da Enes b. Mâlik, Vâsile b. Eska' ve Ebû Hind ed-Dârî ile görüştüğü ve onlardan hadis rivayet ettiğinde ittifak vardır. Müdelles rivayetleri sebebiyle zayıf kabul edenlere karşılık, Mekhûl'un sika olduğunu söyleyenler de vardır. Buhârî, Müslim, İbn Mâce, Tirmizî, Nesâ'î onun hadislerine yer vermiştir. Fetvâ veren ve pek çok öğrencisi olan Mekhûl, ölüm tarihinde farklılıklar bulunmakla birlikte daha ziyade

bir sözü vardır: “Sünnet iki çeşittir: Birincisi, amel edilmesi farz, terk edilmesi küfür olan sünnettir. İkincisi, amel edilmesi fazilet, terk edilmesi ise sakıncalı olan sünnettir.”¹¹ Bu rivayet ile Hz. Peygamber’e isnad edilen hadis arasında benzerlik bulunduğu görülmektedir. Hicrî ilk iki asırda sünnetin bağlayıcılığı konusunda detaylı bir tasnife rastlanamamakla birlikte hem sahâbenin hem de tâbi’ünün tutumu, Hz. Peygamber’in yaptığı her uygulamanın bağlayıcı olmadığını göstermektedir. Mekhûl’den nakledilen rivayet ve Ebû Hureyre’nin bu ifadeye benzerliği ile dikkat çeken hadisi, temel hadis kaynaklarında geçmeyip tenkid edilen bir hadis olsa da her sünnetin bağlayıcılığının olmadığını göstermesi açısından önemlidir.

Sünnetin bağlayıcılığı hususunda ilk iki asırda kategorik bir tasnif bulunmazken, hicrî üçüncü asırdan itibaren âlimlerin çeşitli tasnifler yaptıkları görülmektedir. Bu âlimlerden biri olan İbn Kuteybe (ö. 276/889), *Te’vîlu Muhtelifi’l-Hadîs* adlı eserinde sünnetin üç çeşit olduğunu ifade etmiştir.¹² Hz. Peygamber’in tasarruflarını fetvâ, hüküm ve devlet başkanlığı (imâmetü’l-uzmâ) olmak üzere üç kısma ayıran İbn ‘Abdisselâm’ı (ö. 660/1262)¹³ aynı asırda yaşamış olan Ebû Şâme el-Makdîsî (ö. 665/1267) takip etmektedir. Ancak Makdîsî, sadece Hz. Peygamber’in fiilî sünnetinin taksimini

112/730 yılında vefat ettiği kabul edilmektedir. *Kitâbu’s-sünen fi’l-Fıkh* adlı eseri vardır. Hayatı ve eseri hakkında geniş bilgi için bk. Sami Önler, *Mekhûl ed-Dimeşkî ve Kitâbu’s-Sünen fi’l-Fıkh Adlı Eseri* (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2012); Eyüp Said Kaya, “Mekhûl b. Ebû Müslim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28: 552-553.

¹¹ Ebû Muhammed el-Fazl b. Behrâm ed-Dârimî, *es-Sünen*, nşr. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Riyad: Dâru’l-Muğnî, 2000), 1: 475; Ebû ‘Abdillah Muhammed b. Nasr el-Mervezî, *es-Sünne*, nşr. ‘Abdullah b. Muhammed el-Busayrî (Riyad: Dâru’l-‘Âsime, 2001), 108.

¹² Sünnetin birincisi, Cibrîl’in Allah’tan Hz. Peygamber’e getirdiği sünnetlerdir. İkincisi, Allah’ın Hz. Peygamber’e sünnet koymasını mubâh kıldığı ve bunda da kendi görüşünü kullanmasını emrettiği sünnetlerdir. Üçüncüsü ise amel edildiğinde fazilet, terk edildiğinde günah olmayan te’dib amaçlı sünnetlerdir. İbn Kuteybe, ilk iki kısımdaki sünnetlerin bağlayıcı olduğunu, üçüncü kısımda yer alan sünnetlerin ise bağlayıcı olmadığını ve yerine getirilmediğinde bir günah gerektirmediğini ifade etmektedir. Bk. Ebû Muhammed ‘Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Te’vîlu muhtelifi’l-hadis*, nşr. Ebû Ūsâme Selîm b. ‘İd es-Selefi (Riyad-Kahire: Daru İbni’l-Kayyim-Dâru İbn ‘Affân, 2009), 371-380.

¹³ Bunlardan en yaygın olanın fetvâ vermek olduğunu ifade eder ve bu konuda örnekler zikreder. Bk. ‘İzzüddîn ‘Abdil’azîz İbn ‘Abdisselâm, *Kavâ’idü’l-ahkâm fi islâhu’l-enâm*, nşr. Nezîh Kemâl Hammâd-Osmân Cuma’ Dumayriyye (Dımaşk: Dâru’l-Kalem, 2000), 2: 244-245. İbn ‘Abdisselâm’ın tasnifi, genel bir sınıflandırma olmakla birlikte Hz. Peygamber’in beşerî olarak yaptığı tasarruflar, bu tasnifin dışında kalmaktadır. Hz. Peygamber’in beşerî tasarruflarından bahsetmemesi, İbn ‘Abdisselâm’ın bunları bağlayıcı olarak kabul etmediğinin göstergesi olabilir.

yapmaktadır. Makdîsî, kendi tasnifine değinmeden önce Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'den (ö. 436/1044) naklederek ilim ehlinin Hz. Peygamber'in fiilleri hakkında yapmış olduğu beşli sınıflandırmaya da işaret etmektedir.¹⁴ Kendisi ise Hz. Peygamber'in fiillerini yedi kısma ayırmaktadır.¹⁵

Sünnetin bağlayıcılığı konusundaki önemli tasniflerden biri de XVIII. yüzyılda yaşayan Hindistanlı âlim Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'ye (ö. 1176/1762) aittir. Dihlevî, Hz. Peygamber'in sünnetlerini bağlayıcılık açısından ikiye ayırmaktadır.¹⁶ Sünnetin bağlayıcılığı konusunda günümüzde yaşayan ilim adamlarından tasnif yapanlar da bulunmaktadır. Bunlardan biri Talat Sakallı olup yaptığı tasnif, iki ana kısma ayırması açısından Dihlevî'nin tasnifinin benzeridir.¹⁷ Bu konuya değinen diğer bir kimse ise Hayreddin Karaman'dır. Karaman, Hz. Peygamber'in dine ve dünyaya ait söz ve davranışları şeklinde ikili bir ayırım yapmıştır.¹⁸

¹⁴ Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre ilim ehli, Hz. Peygamber'in fiillerini beş kısma ayırır: 1. Hem Hz. Peygamber'in yapması hem de bizim yapmamızın emredildiği imtisâli fiiller. 2. Hz. Peygamber'in insan olarak yaptığı cibillî fiiller. 3. Hz. Peygamber'e has olan fiiller. 4. Kur'an'daki mücmel hükmü açıklayan fiiller. 5. Bu dört grubun dışındaki fiiller. Örnekleri için bk. Ebû Şâme el-Makdîsî, *el-Muhakkak min 'ilmi'l-usûl fî mâ yete'alleku bi-ef'âli'r-Resûl*, nşr. Mahmûd Sâlih Câbir (Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 2011), 175-189.

¹⁵ Bu tasnif ise şöyledir: 1. İmtisâli fiiller. 2. Cibillî fiiller. 3. Hz. Peygamber'e has olan fiiller. 4. Mücmel bir hükmü beyan eden ve mutlak bir hükmü takyid eden beyânî fiiller. 5. İmtisâli, cibillî, Hz. Peygamber'e has olan ve beyânî fiiller olmayıp mutlak mübtede' (sıfatı bilinmeyen) fiiller. 6. Sıfatı bilinmeyip Hz. Peygamber'in yaptığı fiiller. 7. Hz. Peygamber'in kendisinde ibadet (kurbet) kastı bulunmayan fiiller. Bk. Makdîsî, *el-Muhakkak*, 191-257. Makdîsî'nin taksimi ile kendisinininkinden önce Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'den naklen zikrettiği ilim ehlinin tasnifi arasında büyük benzerlik vardır. Hatta iki tasnif arasında ilk beş madde bir birisinin aynısı olup Makdîsî'nin tasnifinin altıncı ve yedinci kısmı, ilim ehlinin tasnifinin beşinci kısmının biraz daha detaylı hâlidir. Makdîsî, tasnifinin birinci ile dördüncü kısmının bağlayıcı olduğunu, ikinci, üçüncü ve yedinci kısmın bağlayıcı olmadığını, diğer kısımların ise karineye göre bağlayıcı olup olmayacağını ifade etmektedir.

¹⁶ Bunlar, risâlet görevinin tebliğine yönelik sünnet ve risâlet görevi kabilinden olmayan sünnettir. İlk kısmında insanlar için bağlayıcı olan konulara değinirken, ikinci kısımda bağlayıcı olmayan konulara işaret etmiştir. Bk. Şah Veliyyullah b. 'Abdirrahîm ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, nşr. Seyyid Sâbık (Beyrut: Dâru'l-Cil, 2005), 1: 223-224.

¹⁷ Ona göre sünnetin tasnifi ikidir: 1. Bağlayıcı olan Sünnet: a) Beyân, b) Hüküm, c) Kadâ, d) Fervâ'dır. 2. Bağlayıcı olmayan Sünnet: a) Âdet ve gelenekler, b) Tabii (cibillî) fiiller, c) İçinde bulunduğu toplum ve şartların gerektirdiği sünnetler, d) Zamanıyla mukayyed olan fiiller, e) Dünyevî işlerdir. Bk. Talat Sakallı, *Hadisler ve Yorumlar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004), 568-569; Talat Sakallı, *Hadis Tenkidi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 446.

¹⁸ Karaman, ikinci kısım olan dünyaya ait söz ve davranışlarını da iki kısma ayırmıştır: Birincisi, müsbet ilimlerin, teknik ve teknolojinin araştırma, çözme ve geliştirme sahasına giren konulardır. İkincisi ise insanların ferd ve toplum hâlinde eğitilip yöneltilme

Bunların dışında fiilî sünneti on kısma ayıran Süleymân el-Aşkâr¹⁹, Resûlullah’ın fiillerini üç kısma ayıran Ebû Zehra (ö. 1974)²⁰, hukûkî açıdan bağlayıcı olan ve olmayan sünnet şeklinde ikiye ayıran Mahmûd Şeltût (ö. 1963)²¹ gibi daha pek çok âlim, sünnetin bağlayıcılığı konusunda tasnifler yapmışlardır. Sünnetin bağlayıcılığı ile ilgili tasnif yapan âlimlerin burada zikredilenlerle sınırlı olmadığını da söylemek gerekmektedir.²² Ayrıca son zamanlarda sünnetin bağlayıcılığı ile ilgili eserler yazılmaya devam etmektedir. Fakat bu çalışmalar, sünnetin dinde delil olduğuna ve bağlayıcılığına yer verilmekte olup bu konuda yapılan tasniflere işaret edilmemektedir. Bu kitaplar, daha ziyade sünneti inkâr eden kimselelere karşı yazılmış cevap niteliğindeki çalışmalar olduğu söylenebilir.²³

Görüldüğü gibi Hz. Peygamber’in zamanından başlayarak İslâm’ın ilk iki nesli olan sahâbe ve tâbi’ûn arasında sünnetin bağlayıcılığının ilk işaretleri görülmüş olup bizlere ulaşmasına göre ilk tasnif hicrî üçüncü asırda ortaya çıkmıştır. Bu asırlardan günümüze kadar pek çok âlim, sünnetin bağlayıcılığı konusunda kategorik tasnifler yapmışlardır. Bu tasniflerden bazıları çok detaylı olmuş, bazıları ise oldukça sınırlı kalmıştır. Sünnetin bağlayıcılığı konusunda tasnif yapan âlimler, taksimlerinde Hz. Peygamber’in tasarruf türlerini dikkate almışlardır. Sadece Hz. Peygamber’in fiillerini çeşitli sınıflara ayıranlar olduğu gibi fiilî ve kavli bir ayırım yapmadan sünnetin geneli hakkında tasnif yapanlar da vardır. Sünnetin bağla-

ve yönlendirilme sahasına giren konulardır. Karaman’a göre bunlardan birincisi bağlayıcı olmamakla birlikte ikincisi bağlayıcıdır. Bk. Hayreddin Karaman, “Bağlayıcılık Bakımından Resûlullah’ın Davranışları”, *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı* (İstanbul: İlmî Neşriyat, ts.), 130-131.

¹⁹ Fiilî sünnetin taksimi için bk. Muhammed Süleymân el-Aşkâr, *Ef’âlu’r-Resûl ve delâletühâ ‘ala’l-ahkâmı’s-şer’iyye* (Beyrut: Mü’essesetü’r-Risâle, 2003), 1: 213-372.

²⁰ Bk. Muhammed Ebû Zehra, *Usûlü’l-Fıkh* (y. y.: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, ts.), 114-115.

²¹ Bk. Mahmûd Şeltût, *İslâm, Akîde ve Şer’â* (Kahire: Dâru’ş-Şurûk, 2001), 499-507.

²² Sünnetin bağlayıcılığı ile ilgili daha fazla tasnif ve bazı âlimlerin bu konudaki değerlendirmeleri için bk. Murat Şimşek, *İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber’in İctihad ve Tasarrufları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 57-115.

²³ Bu çalışmalardan birkaçı için bkz. Muhammed Takî Usmânî, *Sünnetin Bağlayıcılığı*, trc. İbrahim Kutluay (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 139 s.; ‘Abdulganî ‘Abdulhâlık, *Sünnetin Dinde Delil Oluşu –Hücciyetü’s-Sünne–*, trc. Dilaver Selvi (İstanbul: Şule Yayınları, 2003), 387 s.; Jamaal al-Din M. Zarabozo, *The Authority and Importance of The Sunnah* (Denver/U.S.A.: Al-Basheer Publications and Translations, 2000), 289 s.

yıcılığı ile ilgili bu bilgilerden sonra İbn 'Âşûr'un tasnifine geçilebilir.

Muhammed et-Tâhir b. 'Âşûr'un taksimi

Sünnetin bağlayıcılığı konusunda tasnif yapanlardan birisi de Muhammed et-Tâhir b. 'Âşûr'dur. Yapmış olduğu tasnifin önemsenmesinden dolayı sünnetin bağlayıcılığı konusunun ele alındığı çalışmalarda genellikle İbn 'Âşûr'un taksimine yer verilmiştir.²⁴ İbn 'Âşûr, Hz. Peygamber'in sözlerinin ve fiillerinin, onun hangi niteliğinden kaynaklandığının tespit etmenin önemli olduğunu şöyle ifade etmektedir: "Şer'atın maksatları konusunda araştırma yapan bir kimse için önemli bir konu, Resûlullah'tan sadır olan söz ve fiillerinin makamlarını ayırt etmek ve onun tasarruf çeşitlerini birbirinden ayırmaktır. Çünkü Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin kaynağı olmaya uygun birçok sıfatı vardır. Hukukun gayeleri konusunda çalışanın, söz veya fiilin sâdır olduğu nitelikleri belirlemeye ihtiyacı vardır."²⁵ İbn 'Âşûr, bu görüşünden hareketle kendisi de Hz. Peygamber'in söz ve fiillerini sınıflandırma yoluna gitmiştir.

680 | db

Müellif, sünnetin bağlayıcılığıyla ilgili kendi tasnifine değinmeden önce Karâfi'nin (ö. 684/1285) taksimine dikkat çekmiştir. Ona göre Karâfi, *Envâru'l-burûk fî envâ'il-furûk* kitabında Hz. Peygamber'in söz ve fiillerini ayırt etmeye ve belirlemeye yönelik ilk kimsedir.²⁶ O, Hz. Peygamber'in tasarruflarını tebliğ, hüküm, fetvâ ve imâmet olmak üzere dört kısma ayırmıştır. Bütün insanların, Hz. Peygamber'in fetvâ, tebliğ ve risâlet ile ilgili tasarruflarına kıyamet gününe kadar tabi olması gerektiğini ifade eden Karâfi, kazâ ile ilgili tasarruflarında da Hz. Peygamber'i örnek almaları gerektiğini belirtmektedir.²⁷

²⁴ Bk. Ali Toksarı, *Delil Olma Yönünden Sünnet* (Kayseri: Rey Yayıncılık,1994), 92-95; Sakallı, *Hadisler ve Yorumlar*, 532-544; Sakallı, *Hadis Tenkidi*, 430-439; Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, 65-69; Mehmet Erdoğan, *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), 264; Şimşek, *Hz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları*, 105-108; Karaman, "Bağlayıcılık Bakımından Resûlullah'ın Davranışları", 136-149; İbrahim Kutluay, "The Relationship Between The Sunnah And The Wahy And Its Effects On The Authority Of Sunnah According To Some Contemporary Scholars", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (Haziran 2019): 33-34.

²⁵ Muhammed et-Tâhir b. 'Âşûr, *Makâsıdu's-Ser'ati'l-İslâmiyye*, nşr. Muhammed et-Tâhir el-Misâvî (Beyrut: Dâru Lübnân, 1432/2011), 157.

²⁶ İbn 'Âşûr, *Makâsıd*, 157.

²⁷ Karâfi, bu tasnifine sadece *el-Furûk*'ta değil, ayrıca *el-İhkâm*'da da değinmiştir. Bk. Şihâbüddîn Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. İdrîs el-Karâfi, *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve tasarrufâtı'l-kâdî ve'l-imâm*, nşr. 'Abdulfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-

İbn ‘Âşûr’un Karâfi’nin taksimini ilk tasnif olarak kabul etmesi bazı yönlerden eleştirilebilir. Çünkü Karâfi’den önce İbn Kuteybe, İbn ‘Abdisselâm ve Makdîsî sünnetin bağlayıcılığıyla ilgili tasnif yapan âlimlerdir. Dolayısıyla İbn ‘Âşûr’un Karâfi’yle ilgili ifadelerinin geçerliliği olmadığı söylenebilir. İbn ‘Âşûr’un Karâfi’yi Hz. Peygamber’in söz ve fiillerini ilk taksim eden kimse olarak belirtmesi, muhtemelen kendisinin böyle bir tasnife ilk olarak Karâfi’nin eserinde rastlamış olması veya bundan önceki âlimlerin ilgili tasniflerini görmemiş olması da muhtemeldir. Ancak ikinci şıkkın doğru olması pek mümkün değildir. Çünkü İbn ‘Abdisselâm ile Karâfi’nin taksimleri birbirinin benzeridir.

İbn ‘Âşûr, bundan sonra sünnetin bağlayıcılığıyla ilgili şunları ifade etmiştir: “Resûlullah’ın sıfat ve hâlleri, ondan bazı sözlerin ve fiillerin sâdır olmasına sebep olur. Bizim bu konuya, insanları sürekli sıkıntıya sokan ve boğazı düğümleten birçok güçlükleri aydınlatacak bir ışık tutmamız gerekmektedir. Sahâbe, Resûlullah’ın sünnetinden teşrîf nitelikli olan ile teşrîf nitelikli olmayanın arasını ayırt eder, herhangi bir güçlük ile karşılaştıklarında ise Hz. Peygamber’e sorarlardı.”²⁸ Ayrıca şunu da belirtmiştir: “Fıkıh usûlü âlimleri, Hz. Peygamber’in sünnetiyle ilgili meselelerde Resûlullah’ın teşrîf alanına girmeyen cibillî fiillerini de ele almışlardır. Bunu teşrîf’e ve irşâda dâhil olmayan Resûlullah’ın günlük hayatıyla ilgili hiçbir hâli ve durumu ihmal etmemeleri dolayısıyla yapmışlardır. Fakat deve üstünde hacetmek gibi cibillî veya teşrîf olması muhtemel fiillerde farklı değerlendirmeler yapmışlardır. Bazı âlimler, Resûlullah’ın bazı tasarruflarında hataya düşmüşlerdir. Onlar, Hz. Peygamber’in tasarruflarının sebebini iyice tespit etmeden de onu kıyasa temel yapmışlardır.²⁹ İbn ‘Âşûr, bu endişelerinden dolayı ve Hz. Peygamber’in söz ile fiillerinin onun hangi tasarrufundan sâdır olduğunu belirlemek gerektiğini düşünerek sünnetin bağlayıcılığı konusunda bir tasnif yapmıştır.

Muhammed et-Tâhir b. ‘Âşûr, Hz. Peygamber’in sünnetini on iki kısma ayırmıştır:

Beşâ’iri’l-İslâmiyye, 1995), 99-121; Şihâbüddîn Ebü’l-‘Abbâs Ahmed b. İdrîs el-Karâfi, *el-Furûk* (İbnü’ş-Şât’ın *İdrâru’ş-şurûk ‘alâ envâri’l-furûk*’u ile birlikte), nşr. ‘Ömer Hasen el-Kıyyâm (Beyrut: Mü’essesetü’r-Risâle, 2003), 1: 426-432.

²⁸ İbn ‘Âşûr, *Makâsîd*, 159.

²⁹ İbn ‘Âşûr, *Makâsîd*, 160.

1. Teşrî Durumu: Resûlullah'ın çoğu hâlleri bu kısma girmektedir. Çünkü Allah Te'âlâ'nın "Muhammed ancak bir peygamberdir..." (Âl-i İmrân 3/144) âyetinde buyurduğu gibi Allah Hz. Peygamber'i bu maksatla göndermiştir. Teşrî görevinin delilleri ise apaçıktır. Meselâ, Veda hutbesinde Hz. Peygamber, sözlerini insanların işitmesi için ileticiler tayin etmiştir. Yine Veda hutbesinde Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Hacla ilgili menâsiki benden alınız."³⁰ Yine bu hutbenin sonundaki "Burada hazır bulunanlar, bulunmayanlara ulaştırın."³¹ sözü de böyledir.³² Hz. Peygamber'in bu tasarrufuna namazın kılınışı gibi teşrî nitelikli diğer pek çok husus da eklenebilir.

2. İftâ Durumu: İbn 'Âşûr, Hz. Peygamber'in bu tasarrufu ile ilgili herhangi bir açıklama yapmadan doğrudan örnek vermiştir. *el-Muvatta'* ve *Sahîhâyn*'da 'Abdullah b. 'Amr ve İbn 'Abbâs'tan rivayet edilen hadiste olduğu gibi bu hâlin birtakım alametleri vardır. İbn 'Âşûr'un Hz. Peygamber'in fetvâ vermesine örnek olarak zikrettiği hadis şöyledir: Resûlullah (s.a.v.), Veda haccında Mina'da insanların kendisine sorular sormaları için devesinin üzerinde durdu. Bir

³⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Şu'ayb el-Arna'ût, 'Âdil Mürşid v.dğr. (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1995-2001), 22: 312, 460, 23: 202, 286; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fu'âd 'Abdübâkî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), "Hac", 310; Ebü Dâvud Süleymân b. el-Eş'âs es-Sicistânî, *es-Sünen*, nşr. Şu'ayb el-Arna'ût-Muhammed Kâmil Karâbellî (Beyrut: er-Risâletü'l-İlmiyye, 2012), "Menâsik", 77; Ebü 'Abdirrahman Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *es-Sünen* (Suyûtî'nin *Şerh'i* ve İmam en-Nedvî'nin *Hâşiye'si* ile birlikte), nşr. 'Abdulfettâh Ebü Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 2012), "Menâsikü'l-Hac", 220; Ebü Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Beyhakî, *Kitâbu's-sünen (el-kebir)*, nşr. Muhammed 'Abdulkâdir 'Atâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 5: 188, 204, 212.

³¹ Ebü 'Abdillah Muhammed b. İsmâ'il el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Şu'ayb el-Arna'ût, 'Âdil Mürşid v.dğr. (Beyrut: er-Risâletü'l-İlmiyye, 2011), "İlim", 9, 37, "Tevhîd", 24; Müslim, "Hac", 446; Ebü 'İsâ Muhammed b. 'İsâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2010), "Hac", 1; Ebü 'Abdillah Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, nşr. Şu'ayb el-Arna'ût, 'Âdil Mürşid v.dğr. (Beyrut: er-Risâletü'l-İlmiyye, 2010), "Sünne", 18; Ebü Ya'lâ Ahmed b. 'Alî et-Temîmî el-Mevsîlî, *el-Müsned*, nşr. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn-Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, 1973-1994), 3: 163, 194, 12: 216; Ebü Bekir 'Amr b. 'Abdî'l-Hâlik el-Bezzâr, *el-Bahru'z-zehhâr el-ma'rûf bi-müsnedi'l-Bezzâr*, nşr. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynullah, 'Âdil b. Sa'd v.dğr. (Beyrut-Medine: Mü'essesetü'l-'Ulûmî'l-Kur'ân-Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1988-2009), 9: 86; Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-avsât*, nşr. Ebü Mu'âz Târik b. 'Avdillâh-Ebü'l-Fazl 'Abdulmuhsin b. İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995), 1: 292, 4: 266; Dârimî, *es-Sünen*, 2: 1221; Ebü 'Abdillah Muhammed b. 'Abdillah el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek 'ala's-Sahîhâyn*, nşr. Mustafâ 'Abdulkâdir 'Atâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 3: 533.

³² İbn 'Âşûr, *Makâsîd*, 161.

adam geldi ve şöyle dedi: “Şeytan taşlamadan önce kurban kestim.” Hz. Peygamber ise “Taşları at, bunda bir günah yok.” dedi. Başka bir adam geldi ve şöyle dedi: “Ben şeytan taşlamadan önce Kâbe’yi tavaf ettim.” Hz. Peygamber bu kişiye de “Şeytanı taşla, bunda bir günah yok.” dedi.³³ Resûlullah (s.a.v.), insanların unutarak veya bilmeyecek bazı fiilleri bazılarının öncesinde yerine getirip sonrasında değil de öncesinde yaptıkları fiiller hakkında sordukları her şeye “Yap, bir güçlük yok.” şeklinde cevap vermiştir.³⁴

3. Kazâ Durumu: Bu, anlaşılmayan iki hasım arasında hüküm verdiği anda Resûlullah’tan sâdır olan tasarruftur. Meselâ, Zübeyr ile Humeyd el-Ensârî arasındaki suyu kullanmadaki ihtilafta Resûlullah’ın “Ya Zübeyr! Hurma ağaçlarının köklerine ulaşınca kadar suyu tut, sonra saliver”³⁵ buyurması buna bir örnektir. Yine Müslim’in *es-Sahîh*’inde geçen Hadramî ile Kindî arasındaki toprak ihtilafında Hz. Peygamber’in hüküm vermesi de böyledir.³⁶ İbn ‘Âşûr’a göre ihtilafı tarafların hazır bulunmadığı hiçbir tasarruf, Hind bt. ‘Utbe hadisinde³⁷ olduğu gibi Resûlullah’ın kazâ tasarrufuna girmez.³⁸

³³ Buhârî, “İlim”, 23, 46; Müslim, “Hac”, 327-334; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’* (Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivayeti), nşr. Muhammed Fu’âd ‘Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ’it-Turâsîl-‘Arabî, 1985), “Hac”, 242; Ebû Dâvud, “Menâsik”, 78, 87; Tirmizî, “Hac”, 76; İbn Mâce, “Menâsik”, 74; Dârimî, *es-Sünen*, 2: 1195, 1214; ‘Alî b. ‘Ömer ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, nşr. Şu’ayb el-Arna’ût, Hassan ‘Abdulmun’ım Şiblî v.dğr. (Beyrut: Mü’essesetü’r-Risâle, 2004), 3: 282-287; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5: 162, 11: 23, 30, 405, 546; Ebû’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebîr*, nşr. Hamdî ‘Abdulmecîd es-Seleffî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 1: 184, 12: 94; Ebû Bekir Muhammed b. İshâk b. Huzeyme, *es-Sahîh*, nşr. Muhammed Mustafâ el-A’zâmî (Riyad: el-Mektebül-İslâmiyye, 1980), 2: 1385-1386; Süleymân b. Dâvud b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, nşr. Muhammed b. ‘Abdulmuhsin et-Türkî, (Kahire: Dâru Hicr, 1999), 4: 42.

³⁴ İbn ‘Âşûr, *Makâsîd*, 161.

³⁵ Buhârî, “Müsâkât”, 6, 7, 8, “Tefsîr”, 12; Müslim, “Fedâ’il”, 129; Tirmizî, “Ahkâm”, 26; Ebû Dâvud, “Akdiye”, 31; İbn Mâce, “Sünne”, 2; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 26: 40; Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Bustî, *el-İhsân fî takrîbi sahîh-i İbn Hibbân*, nşr. Şu’ayb el-Arna’ût (Beyrut: Mü’essesetü’r-Risâle, 1988-1991), 1: 203; Hâkim Nisâbü’rî, *el-Müstedrek*, 3: 410.

³⁶ Müslim, “İmân”, 223; Tirmizî, “Ahkâm”, 12; Ebû Dâvud, “Eymân ve’n-Nuzûr”, 2, “Akdiye”, 26; Dârekutnî, *es-Sünen*, 5: 377; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36: 168; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 11: 463; Ebû ‘Abdirrahman Ahmed b. Şu’ayb en-Nesâ’î, *Kitâbu’s-sünen (el-kebîr)*, nşr. Hasan ‘Abdulmun’ım Şelebî (Beyrut: Mü’essesetü’r-Risâle, 2001), 5: 424, 431.

³⁷ Hadiste geçen olay şöyledir: Hind bt. ‘Utbe, Resûlullah’a gelip şöyle demiştir: “Ebû Süfyân cimri bir adamdır. Bana ve oğluma yetecek kadar vermiyor. Ancak ben, farkına varmadan ondan alıyorum.” Bunun üzerine Hz. Peygamber ise “Ebû Süfyân’ın malından sana ve oğluna yetecek kadar iyilikle al.” buyurmuştur. Hadisin kaynakları için bk.

İbn ‘Âşûr, aralarında ihtilaf olan bir kimsenin Resûlullah’a (s.a.v.) söylediği “*Bizim aramızda hüküm ver.*” ile Resûlullah’ın onlara söylediği “*Sizin ikinizin arasında mutlaka hüküm vereceğim.*” ifadeleri, Hz. Peygamber’in kazâ tasarrufunun emareleri olduğunu belirtir ve buna şu hadisi örnek verir: Zeyd b. Hâlid el-Cühenî’den şu hadis rivayet edilmiştir: Bir bedevî, yanında hasmıyla birlikte Resûlullah’ın yanına geldi ve “*Yâ Resûlallah! Bizim aramızda Allah’ın kitabına göre hüküm ver.*” dedi. Onun hasmı (bu kimse, diğerrinden daha bilgili idi) ise şöyle dedi: “*Doğru söyledin. Bizim aramızda Allah’ın kitabına göre hüküm ver ve benim konuşmama da izin ver.*” O ikisi de aralarındaki ihtilafı Hz. Peygamber’e anlattılar. Resûlullah da onlara şöyle cevap verdi: “*Sizin davanızda Allah’ın kitabına göre hüküm vereceğim...*”³⁹

İbn ‘Âşûr, Hz. Peygamber’in teşrîf, iftâ ve kazâ tasarrufuyla ilgili olarak şöyle bir değerlendirme yapar: Bu üç durumun hepsi, şerî’atın şahitleridir. Bunların arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Aralarındaki tek fark, teşrîf’in asıllarından hangisinin kapsamı altına girdiğini bilmektir.⁴⁰

684 | db

Fetvâ ve kazânın her ikisi de teşrîf’in tatbikîdir. Bir mesele veya dava, asıl olan şer’î bir kuralın cüzü olduğu için tatbikî (uygulanan) hüküm ile teşrîf (genel) hüküm arasında genellikle eşitlik olması hasebiyle kıyasta küçük önermenin büyük önermeye göre sonuçlanması mertebesinde. Bazen de bu eşitlik, bir mesele veya dava ile genel teşrîf hüküm arasında bir yönden umum-husus ilişkisinden dolayı da olabilir. Meselâ, müsteftînin fiiline arız olan şey, şer’î bir kaidenin altında olmayı gerektirir. Yoksa fiilin kendisi şer’î bir kai-

Buhârî, “Buyû”, 95, “Nafakât”, 9, 14; Müslim, “Akdiye”, 7, 8; Ebû Dâvud, “Buyû”, 81; Nesâî, “Âdâbu’l-Kudât”, 31; İbn Mâce, “Ticârât”, 65; Dârekutnî, *es-Sünen*, 5: 420; Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Ma’rifetü’s-sünen ve’l-âsâr*, nşr. ‘Abdulmu’tî Emîn Kal’acî (Beyrut, Kahire v.dğr. : Dâru’l-Va’y, Dâru Kuteybe v.dğr. , 1991), 11: 277, 14: 243, 379; Ebû Ya’lâ, *el-Müsned*, 8: 98; Ebû Bekir ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San’ânî, *el-Musannef*, nşr. Habîburrahman el-A’zamî (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmiyye, 1972), 9: 126; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 10: 68.

³⁸ İbn ‘Âşûr, *Makâsîd*, 162.

³⁹ Buhârî, “Sulh”, 5, “Ahkâm”, 39; Müslim, “Hudûd”, 25; Tirmizî, “Hudûd”, 8; Ebû Dâvud, “Hudûd”, 25; Mâlik b. Enes, “Hudûd”, 6; Nesâî, “Âdâbu’l-Kudât”, 22; İbn Mâce, “Hudûd”, 7; Dârimî, *es-Sünen*, 3: 1492; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 28: 268, 274; Beyhakî, *es-Sünen (el-kebîr)*, 8: 369, 371, 382, 386; Tayâlisî, *el-Müsned*, 2: 259, 669; Ebû Bekir ‘Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannef fi’l-ehâdis ve’l-âsâr*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Dâru’t-Tâc, 1989) 5: 540, 6: 8; ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 7: 310-311.

⁴⁰ İbn ‘Âşûr, *Makâsîd*, 163.

denin olmasını gerekli kılmaz. Bu, mantikî müsâvât kıyasındaki⁴¹ iki önermeden birinin diğerini garip bir önermeyle bağlı olması gibidir. Fetvâ konusunda bunun örneği ise dübbâ’, hantem, müzef-fet ve nakîr⁴² gibi kap ve çömlerle nebîz yapmanın yasaklanmasıdır.⁴³ Çünkü bu yasaklama, bu kapların Hicaz bölgesinde nebîzin şarap olmasını hızlandıran ârizî niteliklerin olmasından dolayıdır. Bu nehyin, soğuk bölgelerde oturan kimseler için dübbâ’ veya hantem gibi kaplara nebîzin konulmasını yasakladığı asla kabul edilemez. Bazı âlimler şayet bunu benimserler ise şer’atın hafife alınmasına neden olurlar. Aynı durum, davalar için de geçerlidir. Meselâ, Hz. Peygamber, komşu lehine şuf’a hakkının varlığına hükmetmiştir. Bu durum, râvînin, ortağı olduğunu bilmeyip şuf’a ile hüküm verilen komşuyu gördüğü şekilde yorumlanır.⁴⁴

4. İmâret Durumu: Bazı hususiyetleri olması muhtemel olan bazı savaşlar esnasında olanlar hariç teşrîf görevine benzemeyen Hz. Peygamber’in bu tür tasarrufları çoktur. Meselâ, Hayber savaşında ehlî eşek etinin yenmesinin haram kılınması böyledir. Sahâbe, Hz. Peygamber’in ehlî eşek etlerinin yenmesini yasaklamasının ve pişirildiği kapların temizlenmesini emretmesinin, bütün durumlarda ehlî eşek etinin yenmesinin haram olmasını gerektiren teşrîf bir yasaklama mı, yoksa bu savaşta yük taşıyanlar eşekler olduğundan ordunun maslahatı için emrettiği bir yasaklama mı olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir.⁴⁵ Bu konuda İbn ‘Âşûr’un verdiği diğer bir örnek ise Hz. Peygamber’in Huneyn günü buyurduğu şu hadistir:

⁴¹ “Müsâvât Kıyası: İki öncülde oluşur. Birincisi yüklem, ikincisi öznedir. Böyle adlandırılmasının sebebi, şu kaideye dayanmasıdır: A, B’ye eşitse, B de C’ye eşitse, A’da C’ye eşit olur. Bu, benzerlik ve aynılığa dayanan bir kıyastır. Doğruluğu, “benzerin benzeri, yine bir benzerdir”, eşitin eşiti, yine bir eşittir” şeklinde varsayılan bir öncüle dayanır. Bk. Mehdi Fadhullah, *Medhâl ilâ ‘ilmi’l-Mantık* (Beyrut: Dâru’t-Talî’a, 1990), 212-213.

⁴² Dübbâ’, kuru kabaktan yapılan kaptır. Hantem, yeşil testidir. Müzef-fet, ziftle sıvanmış kaptır. Nakîr ise aslı hurma kütüğü olup içi oyularak elde edilen bir kaptır. Bk. Şihâbüddîn Ahmed b. ‘Alî b. Hacer el-‘Askalânî, *Fethu’l-bârî bi-şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, nşr. Şu’ayb el-Arna’ût, ‘Âdil Mürşid v.dğr. (Beyrut: Dâru’r-Risâleti’l-‘Âlemiyye, 2013), 1: 287.

⁴³ Bu konu ile ilgili hadisler için bk. Buhârî, “İmân”, 40; Müslim, “İmân”, 23; Tirmizî, “Eşribe”, 5; Ebû Dâvud, “Eşribe”, 7, 8; Nesâ’î, “Eşribe”, 23, 29-36; İbn Mâce, “Eşribe”, 13; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid*, 9: 168; Beyhakî, *es-Sünen (el-kebîr)*, 8: 537; İbn Ebî Şeybe, *el-Musanef*, 5: 79; Nesâ’î, *es-Sünen (el-kebîr)*, 5: 76, 93; Tayâlisî, *el-Müsneid*, 3: 447; Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Musanef*, 9: 210.

⁴⁴ İbn ‘Âşûr, *Makâsîd*, 163-164.

⁴⁵ Konu ile ilgili hadisler için bk. Buhârî, “Cihâd ve’s-Siyer”, 130, “Nikâh”, 31; Müslim, “Nikâh”, 29-32; Tirmizî, “Nikâh”, 28; Ebû Dâvud, “Et’ime”, 25; Nesâ’î, “Nikâh”, 71; İbn Mâce, “Nikâh”, 44; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid*, 2: 29, 189, 384; Dârekutnî, *es-Sünen*, 5: 522; Nesâ’î, *es-Sünen (el-kebîr)*, 6: 168; İbn Ebî Şeybe, *el-Musanef*, 5: 122.

“Bir düşmanı öldüren kimse, onun üzerindekiyle sahip olur.”⁴⁶ Mâlik b. Enes (ö. 179/795), bunu Hz. Peygamber’in imâret tasarrufu olarak değerlendirmiş ve şöyle demiştir: “Bir kimsenin öldürdüğü düşmanın üzerindekiyle almasının ancak imamın izniyle caiz olur. Bu durum, ganimetten olup ordu komutanın içtihadına bırakılmış olan humûsun dışındadır.”⁴⁷ Ebû Hanîfe de (ö. 150/767) bu görüşü benimsemiştir. İmam Şâfi’î (ö. 204/820), Ebû Sevr (ö. 240/854) ve Dâvud ez-Zâhirî (ö. 270/884) ise bunu Hz. Peygamber’in tebliğ ve fetvâ tasarrufu olarak kabul edip imamın iznine bağlı olmadığını ve öldüren kimsenin hakkı olduğunu benimsemişlerdir.⁴⁸ Bu konuda başka bir örnek ise ölü toprağın ihyası⁴⁹ için izin gerekmesi meselesidir.⁵⁰

5. Yol Gösterme (Rehberlik) ve İrşâd Durumu: Hz. Peygamber’in yol gösterme ve irşâd durumu, teşrî’den daha geneldir. Şüphesiz Peygamber (s.a.v.) emreder ve nehyeder. Buradaki maksat, kesinlik olmayıp hayır yollarına yönlendirmektir. Şüphesiz Hz. Peygamber’in teşvik ettikleri, cennet ehlinin nimetlerinin vasıfları ve mendûbların çoğu, irşâd kabilindedir. İbn ‘Âşûr, burada yol gösterme ve irşâd ile özellikle ahlâkî yücelikleri, sosyal ilişkilerin âdâbını ve aynı şekilde doğru itikada yönlendirmeyi kastettiğini ifade etmektedir.⁵¹ Bu konuda o, şu hadisi örnek verir: Ebû Zerr’in rivayetine göre Resûlullah (s.a.v.) sahih bir hadiste şöyle buyurmuştur: “Köleleriniz, sizin kardeşlerinizdir. Allah onları sizin himayenize vermiştir. Himayesi altında kardeşi olan kimse, ona kendi yediğinden yedirsin ve giydiğinden giydirsin. Ona güç yetiremeyeceği bir iş yüklemesin. Eğer yüklerse ona yardım etsin.”⁵² Râvî (el-Ma’rûr b.

⁴⁶ Buhârî, “Farzûl-Humus”, 18, “Megâzî”, 54; Müslim, “Cihâd ve’s-Siyer”, 41; Ebû Dâvud, “Cihâd”, 145; Tirmizî, “Siyer”, 13; Mâlik b. Enes, “Cihâd”, 18; Dârimî, *es-Sünen*, 3: 1614; Beyhakî, *es-Sünen (el-kebîr)*, 6: 500, 505; Bezzâr, *el-Müsned*, 10: 471; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 7: 417; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebîr*, 7: 296, 297; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 11: 131, 167, 171, 174; Ebû ‘Avâne Ya’kûb b. İshâk el-İsferâ’inî, *el-Müsned*, nşr. Eymen b. ‘Ârif ed-Dimaşkî (Beirut: Dâru’l-Ma’rife, 1998), 4: 233.

⁴⁷ Mâlik b. Enes, “Cihâd”, 18.

⁴⁸ İbn ‘Âşûr, *Makâsîd*, 164.

⁴⁹ Buhârî, “Hars”, 15; Tirmizî, “Ahkâm”, 38; Ebû Dâvud, “Harâc”, 37; Mâlik b. Enes, “Akdiye”, 26; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 23: 7, 135, 309; Beyhakî, *Ma’rifetü’s-sünen ve’l-âsâr*, 9: 9; Ebû Ya’lâ, *el-Müsned*, 2: 252; Nesâî, *es-Sünen (el-kebîr)*, 5: 325; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-avsât*, 1: 190.

⁵⁰ İbn ‘Âşûr, *Makâsîd*, 164.

⁵¹ İbn ‘Âşûr, *Makâsîd*, 164-165.

⁵² Buhârî, “İmân”, 21; Ebû ‘Abdillah Muhammed b. İsmâ’îl el-Buhârî, *el-Edebü’l-müfred*, nşr. Ferîd ‘Abdul’azîz el-Cindî (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2005), 55; Ebû ‘Avâne, *el-Müsned*, 4: 72.

Süveyd) şöyle diyor: Ebû Zerr ile karşılaştım, onun bir kölesi vardı ve kölenin üzerinde yeni bir takım elbise vardı. Ebû Zerr’e “*Bu nedir?*” dedim. Ebû Zerr de şöyle dedi: “*Gel, anlatayım. Ben kölelerimden birine kötü söz söyledim. Annesinden dolayı onu ayıpladım. Beni Resûlullah’a şikâyet etti.*” Bunun üzerine Resûlullah bana sordu: “*Yâ Ebâ Zerr! Annesinden dolayı mı onu ayıpladın?*” Ben de “*Evet.*” cevabı verdim. Hz. Peygamber ise bana “*Şüphesiz sen, Cahiliye duygusu taşıyan birisin. Köleleriniz, sizin kardeşlerinizdir...*” buyurmuştur.⁵³

6. İnsanları Barıştırma Durumu: İnsanları barıştırma, kazâ tasarrufuna aykırı olan bir durumdur.⁵⁴ Meselâ, Resûlullah’ın (s.a.v.) Zübeyr ile Humeyd el-Ensârî’nin suyundan yararlandıkları Şirâcu’l-Harre adındaki derenin suyuyla ilgili tartışmalarındaki tasarrufu böyledir. Resûlullah Zübeyr’e şöyle demiştir: “*Yâ Zübeyr! Sula, sonra da komşuna bırak.*” Fakat Humeyd el-Ensârî buna kızınca Resûlullah bu kez Zübeyr’e şöyle buyurmuştur: “*Sula, sonra su duvara ulaşınca kadar onu tut.*” Urve b. ez-Zübeyr ise bu konuda şunu söyledi: “*Resûlullah hem Zübeyr için hem de el-Ensârî için genişlik olan bir görüşe işaret etti. Sonra Resûlullah (s.a.v.) açık bir hükümle Zübeyr’in hakkını verdi.*”⁵⁵ Bu durumun diğer bir örneği ise Ka’b b. Mâlik’in ‘Abdullah b. Ebî Hadred’deki mal alacağını istediği zamandaki meseledir. (Bu konudaki tartışma esnasında) her ikisinin sesi mescidde yükselmiştir. Bunun üzerine Resûlullah onların yanına geldiğinde “*Yâ Ka’b!*” demiş ve borcun yarısından vazgeçmesi için eliyle işaret etmiştir. Ka’b da buna razı olmuş ve İbn Ebî Hadred’den alacağını sadece yarısını almıştır.⁵⁶

7. Danışana Fikir Vermesi Durumu: İbn ‘Âşûr, bu konuda herhangi bir yorum yapmadan örneklere geçmiştir. Meselâ, *el-Muvatta*’daki şu hadis bunun örneğidir: ‘Ömer b. el-Hattâb, Allah rızası için bir at tasadduk etti. Hz. ‘Ömer’in atı verdiği adam, ona iyi bakmıyordu. Adam atı satmak istedi. Hz. ‘Ömer de verdiği atı, sahi-

⁵³ Buhârî, “Itk”, 15; Müslim, “Eymân”, 38; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35: 341; Beyhakî, *Ma’rifetü’s-sünen ve’l-âsâr*, 11: 306; Bezzâr, *el-Müsned*, 11: 402; Ebû ‘Avâne, *el-Müsned*, 4: 71, 72.

⁵⁴ İbn ‘Âşûr, *Makâsıd*, 165.

⁵⁵ Buhârî, “Müsâkât”, 6, 7, 8; Müslim, “Fedâ’il”, 129; Tirmizî, “Ahkâm”, 26; Ebû Dâvud, Akdiye, 31; Nesâî, “Âdâbu’l-Kudât”, 19, 27; İbn Mâce, “Sünne”, 2; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 26: 40; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 1: 203; Hâkim Nisâbü’rî, *el-Müstedrek*, 3: 410.

⁵⁶ Buhârî, “Salât”, 71, 83; Müslim, “Müsâkât”, 20, 21; Ebû Dâvud, “Akdiye”, 12; Nesâî, “Âdâbu’l-Kudât”, 25; İbn Mâce, “Sadakât”, 18; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 25: 83; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 11: 428; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, 19: 67, 68, 92.

binin de ucuz satacağını düşünerek satın almak istedi. Hz. Ömer, durumu Resûlullah'a sordu. Resûlullah ise "Bir dirheme verse bile atı satın alma! Çünkü verdiği sadakadan dönen, kustuğunu yiyen köpek gibidir" buyurmuştur.⁵⁷ Bu, Hz. Peygamber'in Hz. 'Ömer'e verdiği bir fikirdir. Hiç kimse, Hz. Peygamber'in bunun gibi açık bir şekilde yasaklama yaptığını bilmez. Bundan dolayı âlimler, bu yasaklamanın nasıl anlaşılacağına ihtilaf ettiler. Cumhur, kişinin Allah rızası için tasadduk ettiği bir şeyin peşine düşmesin diye yaptığı tenzihî bir yasaklama olduğunu ifade etmişlerdir. İmâm Mâlik'in *el-Muvatta'*nda⁵⁸ ve *el-Müdevvene'*deki⁵⁹ ifadeleri, böyle bir satışın olması durumunda ise bunun feshedilmeyeceği şeklinde yorumlanmıştır. Ancak *el-Mevvâziye'*de⁶⁰ bunun haram olduğu ifade edilmiştir.⁶¹ İmâm Mâlik, satış feshedilir dememiştir, şayet bu haram kılma şeklinde bir nehiy olsaydı, satışın feshini gerekli görürdü. Mâlikî mezhebinin asıl görüşü, nehyin bir delil olmadıkça fesadı gerektirmesi şeklindedir.⁶²

688 | db

İbn 'Âşûr'un Hz. Peygamber'in bu tasarrufuna verdiği diğer bir örnek ise Berîre hadisidir: Efendileri kendisini satmak istediklerinde Hz. 'Â'îşe, Berîre'yi satın almak istedi. Fakat efendileri velâ hakkının kendilerinde olmasını şart koşmuşlardı, Hz. 'Â'îşe ise bunu kabul etmemişti. Bu olayı, fikir almak isteyen birisi gibi Resûlullah'a haber verdi. Hz. Peygamber ise ona şöyle cevap vermiştir: "Onu al ve velâ şartlarını kabul et. Velâ hakkı ancak azad edene aittir." Hz. 'Â'îşe de böyle yaptı. Sonra Resûlullah insanlara hitap edip şöyle buyurmuştur: "Bazı insanlara ne oluyor ki! Allah'ın Kitap'ında olmayan şartlar koşuyorlar. Velâ hakkı ancak azad edene aittir."⁶³ Şayet Resûlullah'ın Hz. 'Â'îşe'ye sözü teşrî' veya fetvâ şeklinde olsaydı, şart geçer-

⁵⁷ Buhârî, "Hibe", 28, "Cihâd ve's-Siyer", 137; Müslim, "Hibe", 1; Mâlik b. Enes, "Zekât", 49; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1: 380; Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, 6: 159; Tayâlisî, *el-Müsned*, 1: 52; Ebû Bekir 'Abdullah b. ez-Zübeyr el-Humeydî, *el-Müsned*, nşr. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Dımaşk: Dâru's-Sekâ, 1996), 1:155.

⁵⁸ Mâlik b. Enes, "Zekât", 50.

⁵⁹ Mâlik b. Enes, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 4: 429.

⁶⁰ Bu eser, İbnü'l-Mevvâz'a (ö. 269/883) ait olup Mâlikî fıkının temel kaynaklarından biri olarak kabul edilmektedir. Bk. Ahmet Özel, "İbnü'l-Mevvâz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 21: 125-126.

⁶¹ Bu görüş için bk. Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef el-Bâcî, *el-Müntekâ şerhu'l-Muvatta'*, nşr. Muhammed 'Abdulkadir 'Atâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 3: 293.

⁶² İbn 'Âşûr, *Makâsîd*, 166.

⁶³ Buhârî, "Salât", 70; Müslim, "İtk", 6, 8; Tirmizî, "Vesâyâ", 8; Ebû Dâvud, "İtk", 2; Nesâî, "Talak", 31; İbn Mâce, "İtk", 3; Mâlik b. Enes, "İtk", 17; Dârekutnî, *es-Sünen*, 3: 416; Beyhakî, *es-Sünen (el-kebîr)*, 5: 551; Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 7: 411; 'Abdurrez-zâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 9: 7; Taberânî, *el-Mucemu'l-evsât*, 4: 167.

li olur ve Hz. Peygamber’in hutbedeki “*Velâ hakkı ancak azad edene aittir.*” sözüne muarız olurdu. Fakat bu, Berîre’yi satın alma ve azad etme isteğinin gerçekleşmesiyle birlikte şer’î hakkının hâsıl olmasının kolay olması için Resûlullah’ın Hz. ‘Â’îşe’ye verdiği bir fikirdir.⁶⁴

8. Nasihat Durumu: İbn ‘Âşûr, herhangi bir açıklama yapmadan konunun misaline geçer. *el-Muvatta’* ve *Sahîhayn*’da en-Nu’mân b. Beşîr’den şöyle bir hadis rivayet edilmiştir: Babası Beşîr b. Sa’d, oğlu Nu’mân’a bir köle tasadduk etti. Bunun üzerine Nu’mân’ın annesi olan ‘Amra bt. Ravâha, kocasına şöyle dedi: “*Resûlullah’ı şahit göstermedikçe buna razı olmam.*” Sonra Beşîr gidip olayı Resûlullah’a haber verdi. Resûlullah ona “*Her çocuğuna bunun aynısını tasadduk ettin mi?*” buyurdu. Beşîr “*Hayır.*” deyince Hz. Peygamber ise şöyle cevap verdi: “*Böyle bir adaletsizlik konusunda beni şahit tutma.*”⁶⁵ Başka bir rivayette ise şöyledir: Hz. Peygamber “*Sana hürmet konusunda eşit bir şekilde davranmalarını ister misin?*” diye sordu. Beşîr “*Evet.*” deyince, Hz. Peygamber “*Öyleyse olmaz.*” cevabını verdi.⁶⁶ Mâlik, Ebû Hanîfe ve Şâfiî şöyle demiştir: “Hz. Peygamber, oğullarının itaatini ve bağlılığını göz önüne alarak bunu Beşîr’e yasakladı. Bununla haram kılmayı ve hediyein geçersizliğini kastetmedi.” Bu yüzden Mâlik şöyle dedi: “Bir kimsenin, çocuklarından bazılarına malını hibe etmesi caizdir.” Böyle bir yasaklamanın Hz. Peygamber zamanında meşhur olmadığını düşündüler. Biz de bunun ailenin düzenini korumak için bir nasihat yasağı olduğunu, bir kısıtlama olmadığını anladık. Hadisin bazı rivayetlerindeki “*Hayır, benden başkasını şahit tut.*”⁶⁷ ifadesi de bunu destekler. Ancak Tâvûs (ö. 106/725), Süfyân Sevrî (ö. 161/778), İshâk b. Râhûye (ö. 238/853), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Dâvud ez-Zâhirî ise maksada muttali olmaksızın yasağın zahirini idrak ederek böyle bir hibenin haram olduğunu kabul etmişlerdir.⁶⁸

⁶⁴ İbn ‘Âşûr, *Makâsîd*, 166-167.

⁶⁵ Buhârî, “Hibe”, 10, 11; Müslim, “Hibe”, 9, 10; Ebû Dâvud, “Buyû”, 85; Tirmizî, “Ahkâm”, 30; İbn Mâce, “Hibe”, 1; Nesâî, “Nahl”, 1; Mâlik b. Enes, “Akdiye”, 39; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30: 307, 327, 331; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4: 234; ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 9: 96, 97.

⁶⁶ Müslim, “Hibe”, 17; Ebû Dâvud, “Buyû”, 85; İbn Mâce, “Hibe”, 1; Nesâî, “Nahl”, 1; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30: 318, 327; Dârekutnî, *es-Sünen*, 3: 457; Buhârî, *el-Edebü’l-müfred*, 33; Beyhakî, *Ma’rifetü’s-sünen ve’l-âsâr*, 9: 63, 64.

⁶⁷ Müslim, “Hibe”, 17; Ebû Dâvud, “Buyû”, 85; İbn Mâce, “Hibe”, 1; Nesâî, “Nahl”, 1; Buhârî, *el-Edebü’l-müfred*, 33; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30: 318, 327, 360; Beyhakî, *es-Sünen (el-kebîr)*, 6: 294; Nesâî, *es-Sünen (el-kebîr)*, 6: 173.

⁶⁸ İbn ‘Âşûr, *Makâsîd*, 167-168.

9. İnsanları En Mükemmel Hâllere Teşvik Etmeyi İsteme Durumu: Hz. Peygamber'in ashâbının nefislerini olgunlaştırmakla ve onları dindeki yüce konumlarına uygun olan şeyleri yapmaya teşvik etmekle ilgili emir ve yasaklarının çoğu böyledir. Şayet en mükemmel hâllerle vasıflanmak için bütün ümmet buna yönlendirilseydi, onlar için bir zorluk olurdu. Resûlullah'ın tasarruflarının pek çoğunda bunu gördüğünü belirten İbn 'Âşûr, birçok âlimin, pek çok fikhî yanlışa ve sünnetten birçok delili mânalarının dışında yorumlama hatasına düşerek Hz. Peygamber'in tasarruflarındaki bu hâlden gaflet içinde olduklarını ifade etmektedir. Kendisinin bunu anlamasıyla bu meselelerdeki büyük şaşkınlığın gittiğini söylemektedir.⁶⁹

Resûlullah (s.a.v.), ashâbını çeşitli mükellefiyetlerle sorumlu tutmuştur. En güzel şekilde İslâm kardeşliğinin bağlarını güçlendirmek, bu dünyanın süsünden yüz çevirmek, bu dinin nakledicileri ve sancağını taşıyıcıları olmaya hazırlanmalarından dolayı dine yönelme ve onu anlamada aşırı gitmeme gibi ashâbını en mükemmel durumlara yönlendirmiştir.⁷⁰ Allah Te'âla, Fetih sûresinin âyetlerinde onlara şöyle işaret etmiştir: *"Muhammed, Allah'ın elçisidir. Onunla beraber olanlar, inkârcılara karşı sert, birbirlerine karşı merhametlidirler."* (el-Fetih 48/29). Resûlullah'ın şu sözlerinde de bunu görürsün: *"Ashâbım yıldızlar gibidir."*⁷¹ *"Sizden birisi Uhud dağı kadar altın harcasa, onlardan birinin bir müdüne veya yarısına ulaşamaz."*⁷²

İbn 'Âşûr, Resûlullah'ın bu tasarrufunun örneği olarak *Sahîhu'l-Buhârî*'de el-Berâ' b. 'Âzib'ten rivayet edilen şu hadisi de nakletmektedir: *"Resûlullah bize yedi şeyi emretti ve yedi şeyi yasakladı. Bize hasta ziyaretini, cenazeyi takip etmeyi, aksırana 'Yerhamukallah' (Allah sana rahmet etsin) diyerek dua etmeyi, yemini yerine getirme-*

⁶⁹ İbn 'Âşûr, *Makâsîd*, 168.

⁷⁰ İbn 'Âşûr, *Makâsîd*, 168.

⁷¹ Mecdüddîn el-Mübârek b. Muhammed İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *Câmi'u'l-usûl fi ehâdisi'r-Resûl*, nşr. 'Abdulkâdir el-'Arna'ût (Mısır: Mektebetü'l-Hulvânî-Matba'atu'l-Melâh-Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1969-1972), 8: 556. İsmâ'il b. Muhammed el-'Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ ve müzîlül-ilbâs 'ammâ iştehere mine'l-ehâdis 'alâ elsineti'n-nâs*, nşr. Ahmed el-Kallâş (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 2012), 1: 147. 'Aclûnî, bu hadisi Beyhakî'nin rivayet ettiğini, senedini İbn 'Abbâs'a dayandırdığını nakletmektedir.

⁷² Buhârî, "Fedâ'ilü's-Sahâbe", 5; Müslim, "Fedâ'ilü's-Sahâbe", 221, 222; Tirmizî, "Menâkıb", 59; Ebû Dâvud, "Sünne", 11; İbn Mâce, "Sünne", 11; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17: 137, 18: 80, 152; Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 2: 342, 411; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6: 404; Tayâlisî, *el-Müsned*, 3: 637; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 15: 455.

yi, mazluma yardım etmeyi, selamı yaymayı ve davete icabet etmeyi emretti. Altın yüzükleri, gümüş kaplardan su içmeyi, saf ipeği, kalın ipeği, ipek elbiseyi, tümsek kenarlı Mısır elbisesini ve de kırmızı minderleri bize yasakladı.”⁷³ Burada muhtelif emirler ve yasaklar bir arada toplanmıştır. Bunlardan bazısının, meselâ gücü olanın mazluma yardım etmesinin vacip olduğu, gümüş kaplardan bir şey içmenin haram olduğu anlaşılır. Bunlardan bazısının da meselâ aksırana “Yerhamukallah” diyerek dua etmek ve yemini yerine getirmek gibi emir şeklinde olanların vacip olmadığı ve kırmızı minder ve Mısır elbisesi gibi nehiy şeklinde olanların haram olmadığı anlaşılır. Bu yasaklamalar ancak ashâbı dünyada refah için lüks ve gösteriş görüntülerine bezenmekten ve kırmızı gibi garip renklerle süslenmekten uzak tutmak içindir. Böylelikle hadisi yorumlamaya girişenlerin anlayamadığı bu hadiste zikredilen şeylerin pek çoğunun yasaklama gerekçesindeki şaşkınlık ortadan kalkmış olur.⁷⁴

10. Yüce Hakikatleri Öğretme Durumu: Bu, Resûlullah’ın durumu ve ashâbının özelliğidir. Bunun örneği Ebû Zerr’in rivayet ettiği şu hadistir: Dostum (Hz. Peygamber) bana şöyle dedi: “Yâ Ebâ Zerr! Uhud’u görüyor musun?” Ben de “Evet.” dedim. Bunun üzerine Resûlullah şöyle buyurdu: “Uhud dağı kadar altınım olsa üç dinar hariç hepsini infak etmek isterim.”⁷⁵ Ebû Zerr, bunu bütün ümmet için genel bir emir zannetmiş ve mal biriktirmeyi yasaklamaya başlamıştır. Hz. ‘Osman ise onun bu görüşünü kabul etmemiştir.⁷⁶

11. Te’dîb Durumu: İbn ‘Âşûr, bu konuyu iyi araştırmak gerektiğini çünkü tehdit amacıyla mübalağanın bu durumu kuşattığı bir hâl olduğunu ifade eder. Fakihin, özellikle teşrî‘ kastedilmiş olmaya uygun olan ile azarlama ve tehdit amacıyla kastedilmiş olanları ayırt etmesi gerekir. Bunun örneği *el-Muvatta’* ve *Sahîhayn*’da Ebû Hureyre’den rivayet edilen şu hadistir: “Nefsim elinde olan Allah’a yemin ederim ki, odun toplanılmasını, namaz için ezan okunmasını ve birinin cemaate imam olmasını emretmek, sonra da cemaate gelmeyenlerin evlerini başlarına yakmak aklımdan geçiyor. Nefsim elinde

⁷³ Buhârî, “Libâs”, 45; Müslim, “Libâs”, 3; Tirmizî, “Edeb”, 45; Nesâî, “Cenâ’iz”, 53; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30: 463, 497, 598; Beyhakî, *es-Sünen (el-kebir)*, 3: 315; Ebû ‘Avâne, *el-Müsned*, 1: 405, 5: 219, 220, 221.

⁷⁴ İbn ‘Âşûr, *Makâsîd*, 169.

⁷⁵ Buhârî, “Zekât”, 4; Müslim, “Zekât”, 34; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35: 336; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 8: 51.

⁷⁶ İbn ‘Âşûr, *Makâsîd*, 171.

olan Allah'a yemin olsun ki, şayet onlardan birisi yağlı bir kemik veya iki güzel paça bulacağını bilseydi, yatsı namazına gelirdi.”⁷⁷ Şüphe yoktur ki, Resûlullah (s.a.v.), Müslümanların yatsı namazını cemaatle kılmak için evlerini yakmamıştır. Fakat buradaki söz, te'dib için korkutma anlamında söylenmiş ya da Allah, Hz. Peygamber'e onların münafık olduğunu göstermiş ve dilerse onları yok etmeye izin vermiştir.⁷⁸

Diğer bir örnek ise *Sahîhu'l-Buhârî*'de Ebû Şurayh'tan rivayet edilen hadistir. Resûlullah şöyle buyurmuştur: “Allah'a yemin olsun ki, iman etmiş olmaz. Allah'a yemin olsun ki, iman etmiş olmaz.” Biz “Kimdir o? Yâ Resûlallah!” diye sorunca, bize “Komşusunun, kötülüklerinden emin olmadığı kimsedir” buyurmuştur.”⁷⁹ Buradaki ifade, komşusuna kötülük yapan kimsenin müminlerden olmayacağından endişe edilerek korkutma amacıyla söylenmiştir. Hadiste kastedilen şey, kâmil bir imanın olmadığıdır.⁸⁰

12. İrşâddan Soyutlanma (Cibillî) Durumu: Teşrî', dindarlık, nefisleri terbiye ve sosyal düzen gibi konuların dışında olan şeyler böyledir. Fakat bu husus, cibillî ve maddî hayatın ihtiyaçlarından dolayı yapılan amellerle ilgilidir. Bu ise şüphe götürmez. Çünkü Resûlullah (s.a.v.), evde ve diğer yerlerde teşrî' ve itaat amacı olmayan işler yapardı. Fıkıh usûlü'nde kabul edilmiştir ki, Hz. Peygamber'in fiillerinden cibillî olanlar, ümmetin de aynısını yerine getirmesi için yapılmış değildir. Bilakis herkes, hâline uygun olan şeyi yapabilir. Meselâ, yemek, giyim, yatma, yürüme, binme gibi. Bu fiillerin, yolda yürümek ve yolculukta bir şeye binmek gibi şer'î amellerin dışında olması ya da hacda deveye binmek, Resûlullah'ın yaşlanınca ve şişmanlayınca yaptığını kabul edenlere göre –Ebû Hanîfe'nin görüşü budur.– secdede bacaklardan önce iki elini indirmek gibi dinî işler dâhilinde olması fark etmez.⁸¹

⁷⁷ Buhârî, “Ezân”, 29; Müslim, “Mesâcid”, 251; Nesâî, “İmâmet”, 49; Mâlik b. Enes, “Salâtu'l-Cemâ'at”, 3; Dârimî, *es-Sünen*, 2: 809; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12: 281; Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, 4: 102; Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 11: 222; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsât*, 5: 134; Ebû 'Avâne, *el-Müsned*, 1: 352.

⁷⁸ İbn 'Âşûr, *Makâsîd*, 172.

⁷⁹ Buhârî, “Edeb”, 29; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13: 261, 26: 292; Hâkim Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, 1: 53; Bezzâr, *el-Müsned*, 15: 164, 165; Tayâlisî, *el-Müsned*, 2: 676; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 22: 187.

⁸⁰ İbn 'Âşûr, *Makâsîd*, 172.

⁸¹ İbn 'Âşûr, *Makâsîd*, 172-173.

Resûlullah’ın Vedâ haccında Benî Kinâne düzlüğü olan Muhassab’ta –buraya Abtah da denilir– konakladığına dair rivayetler böyledir. Burada öğle, ikindi, akşam ve yatsı namazını kılmış ve sonra biraz uyumuştur. Uyandıktan sonra ise beraberindekiler ile birlikte Vedâ tavafı için Mekke’ye doğru yola çıkmıştır. İbn ‘Ömer, hacda burada konaklamayı gerekli görüyor, bunu sünnet olarak kabul ediyordu. Resûlullah’ın yaptığı gibi aynen yapıyordu. *Sahîhu’l-Buhârî*’de Hz. ‘Âişe’den nakledilen hadiste o şöyle demiştir: “*Muhassab’da konaklamak, yapılması gerekli bir şey değildir. Burası Medine’ye yola çıkması daha uygun olduğu için Resûlullah’ın konakladığı bir yerdir.*”⁸² Yani Muhassab, insanların toplandığı geniş bir yerdir. İbn ‘Abbâs ve Mâlik b. Enes de Hz. ‘Âişe ile aynı görüştedirler.⁸³ İbn ‘Âşûr, bunun dışında sabah namazından sonra sağ yanı üzere yatmak ile hurma aşılması olayının da Hz. Peygamber’in böyle bir tasarrufu olduğunu ifade etmiştir.⁸⁴

Hz. Peygamber’in tasarruflarını on iki kısma ayırıp hadislerden örnekler vererek açıklayan İbn ‘Âşûr, fakihin bu durumları iyice araştırması ve Hz. Peygamber’in tasarruflarını saran karineleri dikkatlice incelemesi gerektiğini belirtmektedir. Nitekim Hz. Peygamber’in bir şeyi herkese bildirmeye önem vermesi ve onu yapmaya istekli olması, hükmü bildirmesi ve genel bir kural şeklinde ortaya koyması teşrî’nin karinelerindedir. “*Dikkat edin, mirasçıya vasiyet yoktur.*”⁸⁵ ve “*Velâ hakkı azat edene aittir.*”⁸⁶ hadisleri böyledir.⁸⁷

⁸² Buhârî, “Hac”, 147; Müslim, “Hac”, 339, 340; Tirmizî, “Hac”, 81, 82; Ebû Dâvud, “Menâsik”, 86; İbn Mâce, “Menâsik”, 81; Dârimî, *es-Sünen*, 2: 1189; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3: 402; Beyhakî, *es-Sünen (el-kebir)*, 5: 262; İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, 2: 1401; Ebû Ya’lâ, *el-Müsned*, 4: 286; Humeydî, *el-Müsned*, 1: 442; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, 11: 167; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3: 191.

⁸³ İbn ‘Âşûr, *Makâsîd*, 173.

⁸⁴ İbn ‘Âşûr, *Makâsîd*, 173, 174.

⁸⁵ Tirmizî, “Vesâyâ”, 5; Ebû Dâvud, “Vesâyâ”, 6; Nesâ’î, “Vesâyâ”, 5; İbn Mâce, “Vesâyâ”, 6; Dârekutnî, *es-Sünen*, 5: 122, 171-173, 267-268; ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 9: 47, 48, 70; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6: 208; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-avsât*, 8: 8.

⁸⁶ Buhârî, “Salât”, 70; Müslim, “Itk”, 6, 8; Tirmizî, “Vesâyâ”, 8; Ebû Dâvud, “Itk”, 2; Nesâ’î, “Talâk”, 31; İbn Mâce, “Itk”, 3; Mâlik b. Enes, “Itk”, 17; Beyhakî, *es-Sünen (el-kebir)*, 7: 214, 405, 10: 498, 504, 564, 565, 567; Ebû Ya’lâ, *el-Müsned*, 7: 411; ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 7: 248.

⁸⁷ İbn ‘Âşûr, *Makâsîd*, 175.

Bununla birlikte kırtas hadisinde⁸⁸ Hz. Peygamber'in yazı yazmasında ısrar etmemesi ise teşrî' amacının olmadığına işarettir.⁸⁹

Değerlendirme ve Sonuç

Hz. Peygamber'in sünnetlerinden hangilerinin bağlayıcı olduğu ve hangilerinin bağlayıcı olmadığını tespit etmek, sünnetin İslâm dininin kaynağı olması açısından önemlidir. Çünkü Resûlullah'ın peygamber, müftü, kadı, devlet başkanı olarak yaptığı tasarrufları olduğu gibi insan olarak yaptıkları da vardır. Hz. Peygamber'in bu tasarruflarının hepsinin teşrî' açısından aynı olması mümkün değildir. İslâm âlimleri de bunları belirlemek için sünnetin bağlayıcılığını ele alıp çeşitli tasnifler yapmıştır. Bu taksimler ve İbn 'Âşûr'un tasnifi hakkında şunlar söylenebilir:

1. Sünnetin bağlayıcılığı ile ilgili ilk belirtiler, Hz. Peygamber zamanında başladığı söylenebilir. Zira bazen Hz. Peygamber bir şey söylediğinde sahâbîler, bunun kendileri için bir bağlayıcılığı olup olmadığı sormuşlardır. Bu durum, sahâbe ve tâbi'ûn dönemlerinde devam etmiş, sünnetin bağlayıcılığı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bir sahâbî/tâbi'î, Hz. Peygamber'in bir sünnetinin bağlayıcı olduğunu düşünürken; diğer bir sahâbî/tâbi'î bunun tersini ifade etmiştir. Daha sonraki yıllarda bu husus, pek çok âlim tarafından çeşitli tasnifler yapılması şeklinde devam etmiş, Hz. Peygamber'in sünnetlerini/fiillerini kendi görüşlerine göre ikili, üçlü, dördü, beşli, yedili, onlu ve on ikili olmak üzere çeşitli kısımlara ayırmışlar ve hadislerden örnekler vererek açıklamaya çalışmışlardır.

2. Sünnetin bağlayıcılığı konusunda mükemmel bir tasnif yapmak oldukça güç ve zor bir durumdur. Çünkü geniş bir taksim yapıldığında benzer konular ve örnekler farklı başlıklar altında tekrar edilmekte, dar bir taksim olduğunda ise çeşitli hususlar tasnif dışında kalmaktadır.⁹⁰ Ayrıca bu konuda yapılan sınıflandırmaların arasındaki benzerlikler de göze çarpmaktadır. Bunun sebebi, âlim-

⁸⁸ Buhârî, "İlim", 39, "İ'tisâm", 26; Müslim, "Vasiyyet", 20-22; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5: 134, 222; Nesâî, *es-Sünen (el-kebir)*, 5: 366; İbn Hıbbân, *es-Sahîh*, 14: 562.

⁸⁹ İbn 'Âşûr, *Makâsîd*, 175.

⁹⁰ Sünnetin bağlayıcılık açısından sınıflandırmadaki güçlükler hakkında bir değerlendirme için bk. Talat Sakallı, "Sünnet'in Bağlayıcılık Açısından Taksimi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1995): 78-83.

lerin tasniflerinde muhtemelen birbirlerinden etkilenmesi sonucu olabilir.

3. Sünnetin bağlayıcılığı ile ilgili tasniflerin bir kısmı, Hz. Peygamber’in sünnetinin tamamını kapsamamaktadır. Meselâ, Makdisi, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Süleyman el-Aşkâr, Ebu Zehra'nın yaptığı taksimlerde sadece fiilî sünnetler dikkate alınıp Hz. Peygamber'in diğer sünnetleri dâhil edilmemiştir. Bu nedenle bu tasniflerden hareketle sünnetin geneli hakkında bağlayıcılık açısından bir değerlendirme yapmak mümkün gözükmemektedir.

4. İbn 'Abdisselâm ve Karâff'nin yaptığı tasniflerin tebliğ, fetvâ, kazâ ve imâmet şeklinde olması hasebiyle bunlar da Hz. Peygamber'in sünnetini tamamen kapsamadığı söylenebilir. Zira bunların dışında da Resûlullah'ın çeşitli tasarruf ve davranışları vardır.

5. Sünnetin bağlayıcılığı hususunda yapılan sınıflandırmalar, geçmişte olduğu gibi günümüzde de yapılmaya devam etmektedir. Son zamanlarda Hz. Peygamber'in sünneti hakkında yapılan taksimlere bakıldığında –İbn 'Âşûr'un ki hariç– genellikle ikili tasnif şeklindedir. Bunlar, lafız olarak birbirinden farklı olsa da mana itibariyle aynıdır. Çünkü bu ikili tasniflerden biri bağlayıcı olan ve diğeri bağlayıcı olmayan sünnetleri kapsamaktadır. Bu tasniflerin aslında kullanımı kolay olsa da bunların alt başlıklarının detaylı olmasını gerekli kılmaktadır.

6. Hz. Peygamber'in sünnetini on iki kısma ayıran İbn 'Âşûr'un tasnifine bakıldığında ise onun kendinden önceki tasniflerden faydalandığı aşikâr bir durumdur. Kendisinin de ifade ettiği gibi Karâff'nin taksimi ile İbn 'Âşûr'unun ilk dört maddesi aynıdır. Bu açıdan düşünüldüğünde İbn 'Âşûr'un sünnetin bağlayıcılığı taksiminin tamamen orijinal olduğunu söylemek mümkün değildir.

7. İbn 'Âşûr'un tasnifinin ilk dört maddeden sonraki diğer maddeler ise şu şekildedir: Yol gösterme ve irşâd, insanları barıştırmaya, danışana fikir vermesi, nasihat, insanları en mükemmel hâllere teşvik etmeyi istemek, yüce hakikatleri öğretmek, te'dîb ve irşâddan soyutlanma (cibillî). Bu maddelerin ayrı ayrı değil de hepsinin tek bir ana başlık altında toplanmasının daha uygun olacağı söylenebilir. Zira sünnetin bağlayıcılığı açısından bu başlıkları aynı kategoride değerlendirmek mümkün gibidir. Bu açıdan düşünüldü-

ğünde ilk aşamada ikili bir tasnif yapmanın teorik açıdan daha verimli olacağı ifade edilebilir.⁹¹

8. İbn ‘Âşûr’un tasnifine yöneltilebilecek diğer bir tenkit ise vermiş olduğu örneklerdir. O, aynı hadisi iki farklı başlık altında zikretmektedir. Meselâ, Zübeyr ile Humeyd el-Ensarî arasındaki bahçe sulama meselesini hem kazâ hem de insanları barıştırma durumu başlığı altında yer vermektedir. Yine şuf’a ile ilgili hadisi kazâ ve insanları en güzel hâllere teşvik etmeyi istemek maddelerinde tekrar etmektedir. Bunun sebebi, on ikili detaylı bir tasnif yapmasına bağlı olarak bunlara uygun örnekler bulmakta zorlanması olabilir. Ayrıca çoğunlukla sahâbeyle sınırlı olan hükümlerin örnek olarak kullanılması da⁹² başka bir husustur. Örneklerle ilgili son bir husus ise zayıf veya mevzû‘ olarak kabul edilen “*Ashâbım yıldızlar gibidir....*” hadisine yer vermesidir.

9. İbn ‘Âşûr, sünnetin bağlayıcılığı hakkında on ikili bir tasnif yapmış olup bunların hangilerinin bağlayıcı olduğunu veya olmadığını sadece bazı başlıklarda açık bir şekilde işaret etmiştir. Ona göre teşrî‘, iftâ ve kazâ tasarrufu bağlayıcı olup son madde olan cibillî davranışlar ise bağlayıcı değildir. Bu nedenle İbn ‘Âşûr’un tasnifin diğer maddeleri hakkında böyle bir açıklama yapmaması da başka bir eksiklik olarak kabul edilebilir.

10. İbn ‘Âşûr’un sünnetin bağlayıcılığı hususunda on ikili şekilde detaylı ve uzun bir tasnif yapması da tartışılabilir. Ayrıca taksimde başlıklara yer verdikten sonra bazılarında herhangi bir açıklama ve yorum yapmadan doğrudan örnek olarak hadisleri zikret-

⁹¹ Şimşek ise İbn ‘Âşûr’un tasnifini şu şekilde tenkit etmektedir: İbn ‘Âşûr’un maddelerin çoğunun, birbirinin tamamlayıcısı olup, teşrî‘ değer açısından bakıldığında aynı sonucu doğurduğu görülmektedir. Onun tasnifinin ilk dört maddesindeki teşrî‘, iftâ, kazâ ve imâret durumları ile son madde olan cibillî davranışlarla ilgili durumun ayrı maddelerde değerlendirilmesi yerinde olmakla birlikte, beşinciden on ikinci maddeye kadar arada bulunanların, ferdî ve toplumu eğitmeye yönelik durumlar olarak görülmesi mümkündür. Bk. Şimşek, *Hz. Peygamber’in İctihad ve Tasarrufları*, 108.

⁹² Şimşek, *Hz. Peygamber’in İctihad ve Tasarrufları*, 108. Şimşek, verilen örneklerin bazılarının sadece Mâlikî mezhebinin görüşü açısından değerlendirildiğini belirtmekte olup bu konuda haklı olduğu da söylenebilir. Ancak buna İbn ‘Âşûr açısından bakıldığında normal bir durum olarak algılamak mümkündür. Zira o, Mâlikî mezhebine mensup olup Mâlikî müftülüğü ve Şeyhu’l-İslâmlık vazifelerinde bulunmuştur. Hatta muhtemelen Mâlikî mezhebine mensubiyeti nedeniyle Kur’ân-ı Kerîm’den sonra en sahih kitabın genellikle Buhârî’nin *el-Câmi’u’s-Sahîh*’i olarak kabul edilmesine rağmen İbn ‘Âşûr, Mâlik b. Enes’in *el-Muvatta*’ı olduğunu ifade etmektedir. Bk. Muhammed et-Tâhîr b. ‘Âşûr, *E-Leyse’s-Subhu bi-Karîb* (Tunus-Kahire: Dâru Suhnûn-Dâru’s-Selâm, 2010), 34.

mesi de diğer bir husustur. Oysa başlığı açıklayıp bundan ne kastettiğini ortaya koyduktan sonra örnekler zikretmesi şüphesiz konunun anlaşılması hususunda daha isabetli olabilir.

11. Sünnetin bağlayıcılığı hakkında yapılan tasniflerin dikkate alındığında Talat Sakallı gibi bağlayıcı olan ve olmayan sünnet şeklinde ikili bir tasnif yapmanın daha uygun olduğu gözükmektedir. Akabinde bu başlıkların altına Hz. Peygamber’in sünnetlerini dikkate alarak genel başlıklar koyulabilir. Ancak bu konuda sünnetin tamamını kapsayan bir tasnif yapmanın çok güç bir durum olduğunu da tekrar belirtmek gerekmektedir.

Sonuç olarak bütün bunlara rağmen sünnetin bağlayıcılığı konusunda İbn ‘Âşûr ve diğer âlimlerin yaptıkları tasnifler, Hz. Peygamber’in sünnetinin doğru bir şekilde anlaşılması ve yorumlanması açısından son derece önemli ve dikkate değer çaba ve gayretlerdir. Bu konudaki çalışmalar devam etmeli ve kapsamlı eserler ortaya konulmalıdır.

KAYNAKÇA

- ‘Abdülhâlık, ‘Abdulganî. *Sünnetin Dinde Delil Oluşu –Hücciyetü’s-Sünne–*. Trc. Dilaver Selvi. İstanbul: Şule Yayınları, 2003.
- ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekir es-San’ânî. *el-Musannef*. Nşr. Habîburrahman el-A’zamî. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmiyye, 1972.
- ‘Aclûnî, İsmâ’îl b. Muhammed. *Keşfu’l-hafâ ve müzîlü’l-ilbâs ‘ammâ iştehere mine’l-ehâdis ‘alâ elsineti’n-nâs*. Nşr. Ahmed el-Kallâş. 2 Cilt. Beyrut: Mü’essesetü’r-Risâle, 2012.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. Nşr. Şu’ayb el-Arna’ût, ‘Âdil Mürşid v.dğr. Beyrut: Mü’essesetü’r-Risâle, 1995-2001.
- Aşkâr, Muhammed Süleymân. *Ef’âlu’r-Resûl ve delâletühâ ‘ala’l-ahkâmîş-şer’iyye*. 2 Cilt. Beyrut: Mü’essesetü’r-Risâle, 2003.
- Bâcî, Ebû’l-Velîd Süleymân b. Halef. *el-Müntekâ şerhu’l-Muvatta’*. Nşr. Muhammed ‘Abdulkadir ‘Atâ’. 9 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. ‘Alî. *Kitâbu’s-sünen (el-kebîr)*. Nşr. Muhammed ‘Abdulkadir ‘Atâ’. 11 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn. *Ma’rifetü’s-sünen ve’l-âsâr*. Nşr. ‘Abdulmu’tî Emîn Kal’acî. 15 Cilt. Beyrut, Kahire v.dğr. : Dâru’l-Va’y, Dâru Kuteybe v.dğr. , 1991.
- Bezzâr, Ebû Bekir ‘Amr b. ‘Abdi’l-Hâlık. *el-Bahru’z-zehhâr el-ma’rûf bi-müsnedi’l-Bezzâr*. Nşr. Mahfûzu’r-Rahmân Zeynullah, ‘Âdil b. Sa’d v.dğr. 18 Cilt. Beyrut-Medine: Mü’essesetü’l-‘Ulûmi’l-Kur’ân-Mektebetü’l-‘Ulûm ve’l-Hikem, 1988-2009.
- Buhârî, Ebû ‘Abdillah Muhammed b. İsmâ’îl. *el-Câmiu’s-sahîh*. Nşr. Şu’ayb el-Arna’ût, ‘Âdil Mürşid v.dğr. 5 Cilt. Beyrut: er-Risâletü’l-İlmiyye, 2011.
- Buhârî, Ebû ‘Abdillah Muhammed b. İsmâ’îl. *el-Edebü’l-müfred*. Nşr. Ferîd ‘Abdul’azîz el-Cindî. Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2005.

- Dârekutnî, 'Alî b. 'Ömer. *es-Sünen*. Nşr. Şu'ayb el-Arna'ût, Hassan 'Abdulmun'im Şiblî v.dğr. 6 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed el-Fazl b. Behrâm. *es-Sünen*. Nşr. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Muğni, 2000.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah b. 'Abdirrahîm. *Hüccetullâhi'l-bâliğa*. Nşr. Seyyid Sâbık. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 2005.
- Doğan, Halil İbrahim. *Muhammed et-Tâhir b. 'Âşûr (1879-1973) ve Hadis İlmindeki Yeri*. Yüksek Lisans Tezi, -Ankara- Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2015.
- Ebû 'Avâne, Ya'kûb b. İshâk el-İsferâ'inî. *el-Müsned*. Nşr. Eymen b. 'Ârif ed-Dımaşkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1998.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'âs es-Sicistânî. *es-Sünen*. Nşr. Şu'ayb el-Arna'ût-Muhammed Kâmil Karâbellî. 7 Cilt. Beyrut: er-Risâletü'l-İlmiyye, 2012.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. 'Alî et-Temîmî el-Mevsilî. *el-Müsned*. Nşr. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. 16 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn-Dâru's-Sekâfeti'l-'Arabîyye, 1973-1994.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Usûlü'l-Fikh*. y. y. : Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn. *Silsiletü'l-ehâdisi'd-da'ife ve'l-mevdû'a ve eseruha's-seyyi'î fi'l-ümme*. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1992-2004.
- Erdoğan, Mehmet. *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.
- Erul, Bünyamin. "Sahabe'nin Sünnet'e Bağlayıcılık Açısından Bakışları". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 10/1-2-3-4 (1997): 59-68.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Fadlullah, Mehdî. *Medhâl ilâ 'ilmi'l-Mantık*. Beyrut: Dâru't-Talî'a, 1990.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: Otto Yayınları. 2014.
- Hâkim Nîsâbü'rî, Ebû 'Abdillah Muhammed b. 'Abdillah. *el-Müstedrek 'ala's-Sahîhayn*. Nşr. Mustafâ 'Abdulkâdir 'Atâ'. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Heysemî, Nüreddîn 'Alî b. Ebî Bekir. *Buğyetü'r-râ'id fi tahkiki mecma'î'z-zevâ'id ve men-ba'î'l-fevâ'id*. Nşr. 'Abdullah Muhammed ed-Dervîş, 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- Humeydî, Ebû Bekir 'Abdullah b. ez-Zübeyr. *el-Müsned*. Nşr. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru's-Sekâ, 1996.
- İbn 'Abdisselâm, 'İzzüddîn 'Abdil'azîz. *Kavâ'idü'l-ahkâm fi islâhü'l-enâm*. Nşr. Nezîh Kemâl Hammâd-Osmân Cuma' Dumayriyye. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2000.
- İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *E-Leysel-Subhu bi-Karîb*. Tunus-Kahire: Dâru Suhnûn-Dâru's-Selâm, 2010.
- İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *İslam Hukuk Felsefesi: Gaye Problemi*. Trc. Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.
- İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Makâsıdu's-şer'i'ati'l-İslâmiyye*. Nşr. Muhammed et-Tâhir el-Mîsâvî. Beyrut: Dâru Lübnân, 1432/2011.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir 'Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. Nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Beyrut: Dâru't-Tâc, 1989.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Nşr. Şu'ayb el-Arna'ût, 'Âdil Mürşid v.dğr. 24 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2013.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Bustî. *el-İhsân fi takribi sahîh-i İbn Hibbân*. nşr. Şu'ayb el-Arna'ût. 18 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1988-1991.

- İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk, *es-Sahîh*. Nşr. Muhammed Mustafâ el-A'zâmî. 2 Cilt. Riyad: el-Mektebü'l-İslâmiyye, 1980.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed 'Abdullah b. Müslim. *Te'vîlü muhtelifi'l-hadis*, Nşr. Ebû Üsâme Selîm b. 'İd es-Selefi. Riyad-Kahire: Daru İbni'l-Kayyim-Dâru İbn 'Affân, 2009.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdillah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. Nşr. Şu'ayb el-Arna'ût, 'Âdil Mürşid v.dğr. 5 Cilt. Beyrut: er-Risâletü'l-İlmiyye, 2010.
- İbnü'l-Esir el-Cezerî, Mecdüddîn el-Mübârek b. Muhammed. *Câmi'u'l-usûl fi ehâdisi'r-Resûl*. Nşr. 'Abdulkâdir el-'Arna'ût. 11 Cilt. Mısır: Mektebetü'l-Hulvânî-Matba'atu'l-Melâh-Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1969-1972.
- Karâfi, Şihâbüddîn Ebü'l-'Abbâs Ahmed b. İdrîs. *el-Furûk* (İbnü'ş-Şât'ın *İdrâru'ş-şurûk 'alâ envâri'l-furûk*'u ile birlikte). Nşr. 'Ömer Hasen el-Kıyyâm. 4 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 2003.
- Karâfi, Şihâbüddîn Ebü'l-'Abbâs Ahmed b. İdrîs. *el-İhkâm fi temyizi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve tasarrufâtı'l-kâdî ve'l-imâm*. Nşr. 'Abdulfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1995.
- Karaman, Hayreddin. "Bağlayıcılık Bakımından Resûlullah'ın Davranışları". *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı*. İstanbul: İlmî Neşriyat, ts.
- Kaya, Eyüp Said. "Mekhûl b. Ebû Müslim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28: 552-553. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *İslam Düşüncesinde Sünnet -Eleştirel Bir Yaklaşım-*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları. 2008.
- Kutluay, İbrahim. "The Relationship Between The Sunnah And The Wahy And Its Effects On The Authority Of Sunnah According To Some Contemporary Scholars". *Do-kuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (Haziran 2019): 7-47.
- Makdîsî, Ebû Şâme. *el-Muhakkak min 'ilmi'l-usûl fî mâ yete'alleku bi-ef'âli'r-Resûl*. Nşr. Mahmûd Sâlih Câbir. Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 2011.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'* (Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivayeti). Nşr. Muhammed Fu'âd 'Abdübâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1985.
- Mâlik b. Enes. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Mervezî, Ebû 'Abdillah Muhammed b. Nasr. *es-Sünne*. Nşr. 'Abdullah b. Muhammed el-Busayrî. Riyad: Dâru'l-'Âsime, 2001.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. Nşr. Muhammed Fu'âd 'Abdübâkî, 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Müttakî, Alâ'üddîn 'Alî el-Hindî. *Kenzü'l-ummâl fi süneni'akvâl ve'l-ef'âl*. Nşr. Bekrî Hayyânî-Saffet es-Sakâ. 18 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1985.
- Nesâî, Ebû 'Abdirrahman Ahmed b. Şu'ayb. *Kitâbu's-sünen (el-kebîr)*. Nşr. Hasan 'Abdulmun'im Şelebî. 12 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 2001.
- Nesâî, Ebû 'Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb. *es-Sünen* (Suyûtî'nin *Şerh*'i ve İmam en-Nedvî'nin *Hâşiye*'si ile birlikte). Nşr. 'Abdulfettâh Ebû Gudde, 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 2012.
- Önler, Sami. *Mekhûl ed-Dimeşki ve Kitâbu's-Sünen fi'l-Fıkh Adlı Eseri*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2012.
- Özel, Ahmet. "İbnü'l-Mevvâz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21: 125-126. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Sakallı, Talat. "Sünnet'in Bağlayıcılık Açısından Taksimi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1995): 39-102.
- Sakallı, Talat. *Hadis Tenkidi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Sakallı, Talat. *Hadisler ve Yorumlar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.

- Şeltût, Mahmûd. *İslâm, 'Akîde ve Şerî'a*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 2001.
- Şimşek, Murat. *İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-avsât*. Nşr. Ebû Mu'âz Târık b. 'Avdillâh-Ebü'l-Fazl 'Abdulmuhsin b. İbrâhîm. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. Nşr. Hamdî 'Abdulmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Tayâlisî, Süleymân b. Dâvud b. el-Cârûd. *el-Müsned*. Nşr. Muhammed b. 'Abdulmuhsin et-Türki. 4 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1999.
- Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ. *es-Sünen*. Nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2010.
- Toksarı, Ali. *Delil Olma Yönünden Sünnet*. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.
- Ulu, Arif. *Tâbiünun Sünnet Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Usmânî, Muhammed Takî. *Sünnetin Bağlayıcılığı*. Trc. İbrahim Kutluay. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- Zarabozo, Jamaal al-Din M. *The Authority and Importance of The Sunnah*. Denver/U.S.A.: Al-Basheer Publications and Translations, 2000.

Various Scholars' Sunnah Divisions and Authority of The Sunnah -Ibn 'Āshûr Example-

Halil İbrahim DOĞAN*

Extended Abstract

The Sunnah, which is one of the main sources of Islam, is an inseparable part of a whole together with the Qur'ân. Therefore, the sunnah has an important function in understanding and experiencing of Islam correctly. Since it is not possible to perform many basic worships such as prayer, pilgrimage, fasting, and zakat commanded to us by the Qur'ân without the sunnah. Also, already in many verses commanded that to obey and submit to the Prophet that is the sunnah. As a result of this importance, since the first centuries various scholars have dealt, discussed and put forward different views on the sunnah. One of these issues is the authority of the sunnah.

It is possible to say that the first signs of the issue of authority of the sunnah emerged in the time of the Prophet. Because sometimes some of the companions have asked that when the Prophet said something if it was binding for them. Although a hadith was transmitted from the Prophet regarding that there are two kinds of the sunnah which are obligatory (farz) and non-obligatory, it has been criticized in terms of isnad and text. In later periods, this situation began to be seen clearly in the time of the companions (sahâbe) and the successors (tâbi'ûn). Some of the companion/successor considered some of the practices conveyed from the Prophet as binding and accepted them as the sunnah; and some have stated that this is not the sunnah and therefore not binding. In addition, from the successor Makhûl (d. 112/730), it is reported that the sunnah is two parts.

In the following centuries, even though the authority of the sunnah was found in the works of different scholars, began to be classified. In this context, since the 3rd century (hijri) Ibn Qutayba (d. 276/889), Ibn 'Abd al-Salam (d. 660/1262), Maqdisî (d. 665/1267), Shah Waliullah al-Dihlawî (d. 1176/1762), Mahmud Shaltût (d. 1963), Muhammad Abu Zehra (d. 1974), at the present time, Sulaiman al-Ashqar, Hayreddin Karaman and Talat Sakalli, have classified the sunnah from the point of view of its binding. Apart from these, it is possible to say that many scholars made various classifications.

One of the scholars who dealt and divided with the authority of the Sunnah is Muhammad al-Tahir b. 'Āshûr (1879-1973). Ibn 'Āshûr discussed this issue in his work that Maqâsid al-Shari'ah al-Islâmiyya, in which he handles the aims of Islamic law. He states that the first classification of the authority of the sunnah

* R.A., Yıldırım Beyazıt University Faculty of Islamic Sciences, Department of Qur'anic Exegesis, ibrahimseyh60@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-9644-5498>

was done by Qarâfi (d. 684/1285), and possibly this was an incorrect determination. Ibn 'Ashûr makes duodecimal divisions about the Sunnah. This classification, in the main headings are as follows: Legislation (tashrî'), issuing edicts (fatwâ), adjudication (qadâ), political leadership of the state (imârah), guidance (hady), conciliation (sulh), advice to those seeking his opinion (ishârah), counselling (nasîhah), spiritual uplifting of people (takmîl al-nufûs), teaching high and lofty truths (ta'lîm al-haqâ'iq al-'âliyah), disciplining (ta'dîb) and non-instructive ordinary statements (tajarrud 'an al-irshâd).

It is possible to say that among the classifications related to the binding of Sunnah, Ibn 'Ashûr' classification is the most detailed division in this issue. Because when we look at the classification made by other scholars, it is seen that theirs is not that much detailed. Therefore, it can be stated that the classification of Ibn 'Ashur contains some problems both in theoretical and practical terms. As a result of the separation of sunnah into duodecimal parts, he mentioned few examples in some titles, even repeated the same examples under two different headings. Furthermore, the situation of the examples mentioned under the headings is open to discussion. On the other hand, Ibn 'Ashûr made a statement in some headings as to which conditions are binding or not in the division of authority of the sunnah. He stated that only the first three parts were binding and the last was not. Therefore, this issue should be pointed out in a division about the authority of sunnah. Furthermore, it is not possible to agree that the classification of Ibn 'Ashûr is completely original. Since the first four articles of his are the same as the distribution of Karâfi, which he refers to at the beginning of the title that he deals with. Therefore, in general, it is clearly seen that in the classification scholars are influenced by each other in the division of authority of the sunnah.

It is very difficult to make an excellent classification of authority of the sunnah, just because when a wide division is made, similar subjects and examples are repeated under different titles; when a narrow division is made, various situations are excluded from classification. As a result, the classifications made by both Ibn 'Ashûr and other scholars are extremely important and remarkable efforts in the correctly understanding and interpretation of the Sunnah.

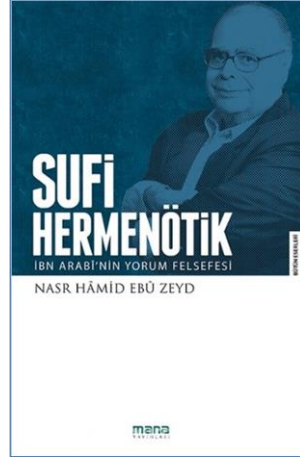
Keywords: Ibn 'Ashûr, Sunnah, Authority, Prophet.



Sufi Hermenötik: İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi

Yazar: Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Çev., Semih Ceyhan, (İstanbul: Mana Yayınları, 2018)

Emrah KAYA*



Kitap Kritiği Bilgisi

Makale Türü: Kitap Değerlendirmesi, **Geliş Tarihi:** 20 Mayıs 2019, **Kabul Tarihi:** 20 Eylül 2019, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2019, **Atıf:** Kaya, Emrah. "Sufi Hermenötik: İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi, Yazar: Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Çev., Semih Ceyhan, (İstanbul: Mana Yayınları, 2018)". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (Eylül 2019): 703-711.

<https://doi.org/10.33415/daad.567785>

Article Information

Article Types: Book Review, **Received:** 20 May 2019, **Accepted:** 20 September 2019, **Published:** 30 September 2019, **Cite as:** Kaya, Emrah. "Review of Sufi Hermenötik: İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi, by Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Trs., Semih Ceyhan, (İstanbul: Mana Yayınları, 2018). *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 19/2 (September 2019): 703-711.

<https://doi.org/10.33415/daad.567785>



* Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, emrahkaya@sakarya.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-8889-5587>

İbn Arabî (ö. 1240) İslam düşünce tarihinin önemli ve etkili şahsiyetlerinden biridir. İslam düşüncesinin sacayaklarından tasavvufta Şeyhü'l-ekber olarak bilinen İbn Arabî kendisinden önceki ilmi birikimi kendi zekâ ve marifetiyle yeni bir surette sonraki insanlara aktarmakta son derece başarılı olmuştur. Hakkında şerhler ve reddiyelerin fazlaca olduğunu bildiğimiz İbn Arabî'nin ifadeleri için, takipçileri, "yanlış veya eksik anlaşıldığını" söylerken, muhalifleri ise onun ifadelerinin gayet doğru anlaşıldığını ve İbn Arabî'nin maksadını aşan ifadelerle hatalı olduğunu iddia etmişlerdir. Bu nedenle böylesi tartışmalı ve aynı zamanda etkili bir âlim hakkında yapılacak her araştırma ve yazılacak her yeni eser bizatihi dikkate değerdir.

Yorum felsefesi eksenli çalışmalar yapan Mısırlı yazar Nasr Hâmid Ebû Zeyd (ö. 2010) 1981'de *Felsefetü't-te'vîl: Dirâse fi te'vîli'l-Kur'ân inde Muhyiddîn İbn Arabî* başlıklı tez ile doktor unvanını almıştır. Burada değerlendirmeye çalışacağımız kitap da bu doktora tezinin kitaplaştırılmış ve Türkçeye çevrilmiş nüshasıdır. Yazar, kendi ifadesiyle ve daha önce Mutezile'nin tefsir anlayışına yönelik yaptığı çalışmasına atıfla,¹ bu çalışmanın amacını "geleneğin iki ana yönünü, Mutezile'nin temsil ettiği akılcı yön ile sûflerin temsil ettiği zevkçi yönü, tamamlamaktır" şeklinde ifade etmiştir (s. 7). Kitap, uzun bir girişten sonra "Yorum ve Varlık", "Yorum ve İnsan" ve "Kur'an ve Yorum" başlıklarıyla üç ana bölüme ayrılmıştır.

Giriş bölümünün henüz başında yazar, tüm çabasının dinî birikimimizin, yorumcu-metin arasındaki ontolojik ve epistemolojik ilişki göz önünde bulundurarak, ele alınmasına yönelik olduğunu ifade etmektedir. Dinî birikimin söz konusu olduğu bir yerde elbette akla gelen ilk kaynak Kur'an'dır. Tefsir ve tevil kavramlarına yüklenen anlama dair analizler yapan yazar, tefsire tarihsel bir nesnellik yükleyerek müfessirin kendi tarihsel gerçekliğini ve şartlarını aşarak metnin ait olduğu dönemin anlayışına vakıf olabileceği iddiasının kendi içinde çelişki barındırdığını ortaya koymaktadır. Tüm zaman ve mekânlara uygun olduğu varsayılan kutsal bir metni sadece indîği dönemin bakışıyla yorumlamaya çalışmayı yanlış gören yazar,

¹ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *et-İtticâhu'l-aklî fi't-tefsîr: Dirâsetun fi kadıyyeti'l-mecâz fi'l-Kur'ân inde'l-Mu'tezile* (Beyrut: Dâru't-tenvîr, 1982). Bu eser de *Tefsirde Akılcı Eğilim: Mu'tezile'ye Göre Kur'an'da Mecaz Meselesi* (Mana Yayınları, 2015) başlığıyla Türkçeye çevrilmiştir.

böylesi bir yaklaşımı savunanların vardıkları sonucun “dinî bilgiyi diğer tüm bilgi türlerinden ayırma ve insan bilgisinin gelişimini inkâr etme” olduğunu iddia etmektedir. Bu problemlili yaklaşımın en önemli temsilcileri olarak da İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin sayılması gerektiğini de vurgular (s. 14).

Aslına bakılırsa İbn Teymiyye'nin temel itirazı İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd öğretisinedir. Ancak Ebû Zeyd'in iddiasına göre, İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd öğretisi oryantalistlerin yorumladığı şekliyle bir panteizm veya varlığın birliği şeklinde ifade edilemez. Çünkü İbn Arabî düalizm çıkmazına girmeksizin Allah ile âlem arasında kesin ve net bir ayırım koymuştur. Yazarın, İbn Arabî üzerine çok önemli araştırmalar yapan ve Batı'da bu konuda önemli bir yere sahip olan Ebu'l-Alâ el-Affî'yi, İbn Arabî'yi doğru anladığı halde onu oryantalistlerin oluşturduğu çerçeveye sığdırmaya çalışmakla itham etmesi ise dikkat çekicidir. Yazara göre Affî, İbn Arabî düşüncesindeki ilahî zât ile âlem arasındaki ayırımın farkında olmasına rağmen Nicholson'u takip ederek, kasıtlı bir şekilde, İbn Arabî'yi panteist olarak nitelemeye çalışmıştır. Fakat İbn Arabî'nin düşüncesinin panteizm ile uyuşmadığını fark ettiği için onu çelişkili ifadelerle sahip olmakla itham etmiştir diyen yazar, bunun aksini savunan “iyi niyetli” bir grubun olduğunu da hatırlatmaktadır. Diğer taraftan yazara göre hususi bir dinî yaklaşıma dayanarak İbn Arabî'ye saldırılar ile onu savunarak düşüncelerine Sünni bir şekil vermeye çalışanlar aynı safta buluşmakta ve İbn Arabî'nin tam olarak ne demek istediği anlaşılmamaktadır. (ss. 24-27).

Tam da bu noktada yazar İbn Arabî'nin düşüncelerinin Batı felsefesinde Leibnitzci veya Spinozacı yaklaşımlarla anlamlandırılan varlığın birliği düşüncesine uygun olmadığını, Allah ile âlem arasında ikiliğin söz konusu olduğunu kitabın ana eksenini de oluşturan hayal âlemi kavramıyla izah etmek ister. Hayal âlemi, ontolojik ve epistemolojik bir aracı olarak Allah ile âlem arasını ayırmakta ve yaratılış, vahiy, bilgi, tekrar diriliş vb. birçok teolojik-felsefi sorunun çözümünde kullanılacak önemli bir olgudur. Yazara göre İbn Arabî'nin hayal âlemi ile varmak istediği nokta küllî ve kuşatıcı bir din, yani hakikat ve sevgi dinidir (s. 40).

Bu izahattan sonra kitabın asıl bölümlerine dair değerlendirmelerimize devam edebiliriz. Birinci bölümde, yukarıda bahsedilen Allah ile âlem arasındaki ikili yapının düalizme düşmemesi için söz konusu olan araçlar Mutlak Hayal, Emir Âlemi, Halk Âlemi ve Şe-

hadet Âlemi olarak dört ana grupta ele alınmaktadır. Berzah-ı a'âlâ veya berzahların berzahı da denilen mutlak hayal de ulûhiyet, küllî hakikatlerin hakikatleri, amâ veya a'yân-ı sâbite ve hakikat-i Muhammediye'yi kapsamaktadır. Emir âlemi; küllî akıllar, ilk akıl (kalem), küllî nefis (levh-i mahfûz) ve tabiatı içermektedir. Halk âlemi; arş, kürsi, atlas feleği ve sabit yıldızlar feleğini içerirken son olarak şehadet âlemi ise hareketli felekleri içermektedir (ss. 47-162). Bu başlıkları bir arada vermekteki amacım aslında yazarın İbn Arabî düşüncesini ele alırken ortaya koyduğu şemanın belirgin bir Yeni Eflâtunculuk yansımasıdır. Fakat daha da önemlisi yazarın, İbn Arabî ve Yeni Eflâtunculuk arasındaki bu benzerliğe kitapta neredeyse bir iki silik ifadeden başka yer vermemiş olmasıdır.

Mezkûr varlık mertebelerinin haricî hakikatlerinin olmayıp sadece aklî tasavvurlar olduğunun altı çizilmelidir. Dolayısıyla tüm bu mertebeler aynı hakikatin farklı yansımaları olarak anlaşılmalıdır. İki şeyi ayırmanın yanı sıra iki şey arasında aracılık yapmak gibi işlevleri olan berzahın varlık veya yoklukla nitelenmesini imkânsız gören yazara göre berzah ya da hayal bütün zıtları kabul edebilen bir yapıdır. Ayrıca hayal âlemi (berzah), mülk âlemi ile melekût âlemini ayıran ceberût âlemi olarak da isimlendirilebilir. Aynı şekilde ulûhiyet de ilahî zât ile âlem arasını ayıran ve bunlar arasında aracılık yapan bir berzahdır. Bu ifadeden kast edilen ise âlemin zâta değil ulûhiyete dayanarak varlığını sürdürmesidir. Zaten İbn Arabî'nin Allah-alem ilişkisini izah ederken kullandığı temel argüman zât-ulûhiyet ayrımıdır. Böylece tüm mevcudat ve malumat ulûhiyetin ontolojik ve epistemolojik işleviyle izah edilebilmektedir. Bu ikili ayrımın İbn Arabî'ye sağladığı imkânlardan biri de aynı olguyu iki zıtlık ile ifade edebiliyor olmasıdır. Mesela âlemin hem hâdis hem kadîm olması, hem varlıkla hem yoklukla nitelenmesi gibi...

Zât, ulûhiyet ve âlemin, İbn Arabî'ye göre, aynı hakikatin üç farklı veçhesi olduğunu söyleyen yazar zâtî varlık ile ilahî zâtın, aklî varlık ile ulûhiyetin, hissî varlık ile de âlemin işaret edildiğini söylemektedir (s. 67). Diğer bir mertebe de küllî hakikatlerin hakikatleri mertebesidir ki, bu mertebenin ulûhiyet mertebesinden mutlak bir farkı yoktur çünkü ikisi de aynı hakikatin mertebeleridir. Hatta birinin nitelendiği sıfatlar ile diğerinin de nitelenmesi mümkündür. Küllî hakikatler için İbn Arabî'nin cevher-i ferdin aslı, hayat feleği, heyûlâ, ilk madde vb. birçok farklı isim kullandığına işaret eden yazar, tüm bunların İbn Arabî'nin düşüncesindeki kapalılığa değil

aksine, onun birleştirici ve arabulucu yaklaşımına işaret ettiğini iddia eder. Diğer bir deyişle, İbn Arabî tüm kavramların aslında aynı hakikati ifade etmeye matuf olduğuna dikkati çekmiş olmaktadır. Ulûhiyette olduğu gibi, hakikatlerin hakikatinin de epistemolojik ve ontolojik işlevi söz konusudur. Böylece ariflerin kalplerinde tecelli eden ilahî ismin tabiatına göre ariflere bilgi verilmektedir.

Amâ veya yokluktaki a'yân-ı sâbite konusuna gelince o, ulûhiyetin zahir yönü olup tüm mevcudatın suretlerini içermektedir. Bu da aynı hakikatin farklı bir veçhesi olup farklı işleve sahip olduğu için farklı bir isimle anılmaktadır. A'yân-ı sâbite hem varlıkla hem de yoklukta nitelenebilirken ulûhiyet veya hakikatlerin hakikati ne varlıkla ne yoklukla nitelenebilir. A'yân-ı sabitenin oluşumuna da değinen yazar İbn Arabî'nin kullandığı takdir ve icat aşamalarını izah etmeye çalışmaktadır. Ona göre, a'yân-ı sâbite, ilahî akılda ezeli olarak mevcuttur, o Hak'tan başkası değildir (s. 87). Ancak a'yân-ı sâbitenin "saf yokluktan tecelli-i akdesin bir sonucu olarak ilahî ilimdeki varlığına intikal ettiğinde yokluğu yok olmakta yani aynlar olması açısından var olmaktadır" ifadesi yazarın bu konuda çok açıklayıcı olmadığını göstermektedir. Birkaç sayfa önce saf yokluğun imkânsızlığına değinen ve a'yân-ı sâbitenin ilahî akılda ezeli olarak bulunduğunu söyleyen bir kişi, "saf yokluktan tecelli-i akdesin bir sonucu olarak ilahî ilimdeki varlığına intikal etmesi" şeklinde bir cümleyle herhangi bir kapalılığı açmış olmamaktadır. Dolayısıyla İbn Arabî'nin düşünce sisteminde en önemli hususlardan birisi olan a'yân-ı sâbite bu kısımda da açıklığa kavuşmuş değildir. Hatta İbn Arabî üzerinde belli okumalar yapmış biri olarak çok daha net izahlar ile karşılaştığımı söyleyebilirim.

Mutlak hayalin mertebelerinin sonuncusu olan hakikat-i Muhammediye de İbn Arabî'nin kullandığı önemli kavramlardan bir diğeridir. Mutlak hayal ile şehadet âlemi arasındaki ruhî araçlardan olan bu hakikat kalem-i a'lâ, ilk akıl veya insan-ı kâmilin ruhu olarak da bilinir. Burada özellikle akıl kavramına olan vurgu ve hakikat-i Muhammediye kavramına yüklenen anlam bize Yeni Eflâtuncu düşünceyi hatırlatmaktadır. Tabi İbn Arabî'nin birçok felsefî düşünceyi İhvân-ı safâ'dan aldığını iddia edenleri haklı çıkarırcasına İhvân'ın Risâleler'ini de hatırlatmaktadır. Yukarıda dile getirdiğimiz eleştirinin benzerini bu kısım için de yapmak durumundayız. Yazarın bu konuyu işlerken İbn Arabî öncesi felsefî yaklaşımlara neredeyse hiç atıf yapmaksızın bu düşünceleri sadece

arifin kalbine gelen bilgiler gibi değerlendirmesi dikkat çekicidir (ss. 93-104).

Emir âlemine gelince o, küllî akıllar, ilk akıl, küllî nefis (levh-i mahfûz) ve tabiattan oluşmaktadır. Bu kısımda da Fârâbî'nin de savunduğu, İhvân-ı safâ'nın da yer yer dile getirdiği Batlamyusçu evren anlayışı etrafında gelişen kozmoloji öğretisi kendisini göstermektedir. Gerçi yazar bu izahlarda İbn Arabî'nin sudûrcu filozoflara ne kadar çok yaklaştığını fark ettiğinden bahsedilen mertebelerin İbn Arabî'de duyusal varlıklarının olmadığını aksine zihnî araçları temsil eden aklî varlıklar olduğunu söyleyerek aradaki farka işaret etmek istemiştir. Gerçi sudûrcu filozofların kozmolojik hiyerarşiye duyusal varlık atfettiklerini iddia etmek de biraz zordur. Ancak yazarın "İbn Arabî ile sudûrcu filozoflar arasında bir fark olmalı" kaygısı ile hareket ettiğini görmek imkânsız değildir.

Elbette İbn Arabî'nin tüm kozmoloji izahının Yunan felsefesinden kaynaklandığını söylemek doğru olmayacaktır. Harflere anlamlar yüklemek suretiyle ilk akılı, levh-i mahfûzu, tabiatı, arşı, kürsiyi, atlas feleğini, sabit yıldızları ve gezegenleri belli başlı harfler ile eşleştirmesi –kısmen de olsa- kendine has bir yöntem olarak kabul edilebilir. Aynı şekilde "İsrafil ve Âdem surdan, Cebrail ve Hz. Muhammed ruhlardan, Mikâil ve Hz. İbrahim rızıklardan, Rıdvan ve Malik ise vaad ve vaidden sorumludur" gibi ifadeleri de İbn Arabî'ye özgü yorumlar olarak kabul edilebilir (s. 128). Ancak şehadet âlemi izahlarının büyük ölçüde Batlamyus'un evren modeline göre yapıldığını İbn Arabî'nin ise gezegenler ile harflerin, günlerin ve ilahî isimlerin eşleştirilmesinde (mesela, Jüpiter Âlim ismiyle, dad harfiyle, Perşembe günüyle ve Hz. Musa ile eşleşiyor) özgün katkılar sunduğunu söylemeliyiz (ss. 146-157).

Kitabın en önemli kısmı, İbn Arabî'nin düşünce yapısının temelini anlattığı ve epistemolojinin bağlantı noktasını izah etmeye yönelik olduğu için, birinci bölümdür. Yorum ve İnsan başlığıyla ikinci bölümde insan ve âlem, insan ve Allah, ilahî isimler ile insanın ilişkilendirilmesi gibi konular ele alınırken epistemolojiye dair daha geniş bilgiler de verilmektedir. Yine burada İhvân-ı safâ ile dikkat çeken bir düşünce benzerliği söz konusudur. Tıpkı İhvân'ın dediği gibi, insan aklının İlk Akıl'dan alınması söz konusudur, fakat yine herhangi bir benzerliğe işaret edilmemiştir. Âlemin dörtlü tasnifi meselesinde küçük bir atıf olarak İhvân-ı safâ ve Pisagorcular bağlantısına işaret edilmesi ise istisnadır. Bu atıfta da İbn Arabî'nin

İhvân'ın ve akılcı felsefenin sınırlarını ilahî hikmetin tecellisi gereği aştığını ifade eder (s.178-186). Elbette bu itirazımıza “bu kitabın amacı İbn Arabî'nin filozoflarla benzerliğini ortaya koymak değildir” şeklinde bir itiraz yapılabilir. Ancak bu durumda yazar, kitabın başlarında eleştirdiği duruma düşmüş olur ve İbn Arabî'yi tüm hari-ci etkenler yokmuşçasına ele almaya çalışıyor gibi görünür. Hâlbuki bu, yazarın savunduğu düşünceyle çelişmesi olacaktır.

Yazarın İbn Arabî'yi –yapılan birçok eleştiriyi genelde dikkate almaksızın– tek taraflı aktarmasının yanı sıra onun ontolojik düzlemde Allah-insan, insan-âlem gibi ikilikleri aşmakta yeterince başarılı olamadığını ifade ederek bir öz eleştiri yapmaya çalışıyor. Her ne kadar yazarın, bu ikilikleri sadece epistemolojik düzlemde başarıyla aşabildiğine yönelik iddiasına karşı çevirmenin bir itirazı olsa da yazarın bu konuda Affî'nin ve dahası İbn Teymiyye'nin iddiasına yaklaştığını söylemek mümkündür. Zira İbn Teymiyye de İbn Arabî'nin ifadelerinin ittihad ve tevhid arasında gidip geldiğini ifade etmekteydi.

Ontolojik zemini kurmasından sonra yazarın hayal, keşf ve sūfî miraç ile epistemolojiye odaklandığını görüyoruz. Burada en çok göze çarpan husus İbn Arabî'nin akıl yerine keşfe güvendiğini, bilgilerini bu yolla edindiğini ve kalbi akla tercih ettiğini yazarın ısrarla ifade etmesidir. Güvenilecek akıl, müfekkire gücüne bağlı olan değil, kalbe teslim ve tabi olmuş akıldır çünkü sūfînin miracı İbn Arabî'ye göre filozofun müfekkireye dayanan aklını aşmaktadır. Diğer taraftan nübüvvet ve velayet meselesine de değinen yazar velayetin vehbî değil, kesbî olduğunu söylemektedir. Ancak İbn Arabî'nin henüz çocuk sayılacak yaşta ilahî işaretlere mazhar olmasının kesbîliğine değinmemesi de dikkate değerdir. Ayrıca, velayet çeşitleri konusunda da kitabın özgün bir değerlendirmesinin olduğunu söylemek zordur (ss. 207-272).

Kitabın son bölümü ise yukarıda zikredilen ontolojik ve epistemolojik ilişkilerin yansıma alanı olarak da görebileceğimiz “Kur'an ve Yorum” başlığıyla oluşturulmuştur. İslam düşünce tarihinde İbn Arabî kadar esnek ve orijinal Kur'an yorumu yapabilen başka bir düşünür yoktur denebilir. Her ne kadar İbn Arabî bu yorumların kaynağını ilahî keşf ve ilhama dayandırsa da ayetlere son derece farklı anlamlar verebilmesinin altında harflere ve harflere yüklenen gnostik anlamlara güçlü hâkimiyeti yatmaktadır. Ariflerin Kur'an metnini avamdan farklı olarak birçok seviyede idrak etmesi ve bu

seviyeler arasındaki farklılığı bilmesi söz konusudur. Çünkü İbn Arabî'ye göre arifler hakikatin birçok alanda kendini gösterdiği ikiliklerin farkındadır. Bu nedenle, hakikatin farklı veçhelerini oluşturan Allah-âlem, varlık-yokluk, zahir-batın, tenzih-teşbih, muhkem-müteşâbih gibi ikilikleri bilen arifin bilgisi birçok eksikliği, kusuru ve yanlışı aşarak yakîn seviyesinde görülür. Hatta yazarın ifadesiyle, bir takım merhalelerin katedilmesiyle “Kur'an, Allah'ın elçisinin kalbine nazil olduğu gibi dervişin kalbine nazil olur ve böylece Allah elçisinin anladığı gibi kutsal metni anlamaya muktedir olur” (s. 310).

Son bölümde harfler bahsine uzunca yer verilir ve bu ilimlerin İsevî ilim olarak adlandırıldığına değinilir. Elbette kendinden önce gelen geleneği takip eden İbn Arabî harfler konusunda da Tüsterî, Hakîm et-Tirmizî, İbn Meserre gibi kimselerden faydalanmıştır. Bu bölümde, harfler ile varlık mertebeleri, ariflerin mertebeleri, hareketler ile ariflerin mertebeleri ve harflerin delaleti gibi alt başlıklar ile her bir harfe nasıl anlam yüklediği detaylı olarak incelenmiştir. Ayrıca muhkem-müteşâbih ve tenzih-teşbih kavramları etrafında yorum sorunlarına da değinilmektedir. Bilindiği üzere İbn Arabî düşüncesinde özellikle tenzih-teşbih kavramları kilit rol oynamaktadır. Kullanılan temel dayanak ise “Hiçbir şey O'nun benzeri değildir, O işitendir, görendir” (Şuarâ, 42/11) şeklinde tercüme edilen ayettir. Ancak İbn Arabî'nin bu ayetteki kef harfinin zait olmadığını aksine teşbih kefi olduğunu düşünüyor. Böylece yazarın da ifade ettiği üzere ayetin anlamı “hiçbir şey O'nun benzerinin (insan-ı kâmil) benzeri değildir” şeklinde oluyor (s. 421). Şayet böyle bir anlam kabul edilecekse ve teşbihe konu olan bizzat Allah değil de O'nun tüm sıfatlarını layıkıyla taşımakla O'na benzeyen insan-ı kâmil ise, ayetlerin teşbihi de çağrıştırdığına, Allah'ın hem tenzih etmek hem de teşbih etmek gerektiğine yönelik İbn Arabî'nin neden bu kadar izahat yaptığını açıklamak gerekirdi.

Sonuç olarak, elimizdeki bu kitap İbn Arabî düşüncesi hakkında çok detaylı bilgiler vermesi ve birincil kaynaktan doğrudan alıntı yapması gibi olumlu özelliklerin yanı sıra çok fazla tekrara düşmesi, en az iki kitap olacak konuları tek bir kitapta toplaması gibi olumsuz özelliklere de sahiptir. Ayrıca kitapta, yüzyıllardır tartışılan derin teolojik ve felsefi sorunlardan bahsederken “bu meseleyi İbn Arabî bu ifadelerle çözmüştür”, “bu tür çelişkileri İbn Arabî gidermiştir” şeklindeki ifadeler rahatsız etmektedir. Gerçi kitabın sonlarına gelindiğinde yazarın “İbn Arabî'nin cebir ve ihtiyar arasında

salınması ve bu ikisi arasında bir denge ve uzlaşma kurma arzusu bütünüyle başarılı değildir. Diğer bir ifadeyle, özelde bu kısımda genelde de bütün araştırma boyunca incelediğimiz sorunlarda yeteri kadar başarı gösteremediğini ileri sürebiliriz” (s. 441) ve “İbn Arabî'nin sunduğu çözümler... büyük bir rüya damgası yiyen fikrî çözümlerdir. Şüphesiz İbn Arabî, âleme kılavuzluk etmek, yol göstermek ve ona gerçeği öğretmek ister. Ancak o, bu âleme sırtını dönmüş, kendisine kanunları, idarecileri ve halkı farklı başka bir âlem inşa etmiştir” (s. 458) ifadeleri rahatsız edici mezkûr üslubun yazara mı ait yoksa çevirmenin tercihi mi olduğu konusunda şüpheye düşürmektedir. Nihayetinde bu kitabın İbn Arabî'yi sadece merak eden kimselerden ziyade onun hakkında ciddi araştırma yapan kimselere faydalı bir eser olduğu kanaatindeyim.

